



La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica

This is the peer reviewed version of the following article:

Original:

Giordano, M. (1999). La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica. Pisa - Roma : Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/11365/1181699> since 2022-01-29T17:34:49Z

Publisher:

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali

Terms of use:

Open Access

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license.

For all terms of use and more information see the publisher's website.

(Article begins on next page)

MANUELA GIORDANO

LA PAROLA EFFICACE

MALEDIZIONI, GIURAMENTI E BENEDIZIONI
NELLA GRECIA ARCAICA



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
PISA - ROMA

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*, Pisa - Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata - All rights reserved

© Copyright 1999 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma

Uffici di Pisa: Via Giosuè Carducci 63 - I 56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)

Tel. +39 (0)50 878066 (4 linee r.a.) - Fax +39 (0)50 878732

E-mail: iep@sirius.pisa.it

Uffici di Roma: Via Ruggero Bonghi 11/b (Colle Oppio) - I 00184 Roma

Stampato in Italia - Printed in Italy

ISBN 88-8147-153-1

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, Istituto Universitario Orientale di Napoli, e del M.U.R.S.T.

Στην ἄρχη τὸ φῶς καὶ ἡ ὥρα ἢ πρῶτη
All'inizio fu la luce e l'ora prima
O. Elytis, *H IENEZE*

INDICE

pag.	
9	<i>Introduzione</i>
	PARTE I
11	Omero
13	<i>Capitolo primo</i> La maledizione tra parola efficace ed enunciato performativo
17	<i>Capitolo secondo</i> Maledizione e preghiera: un territorio da misurare
26	<i>Capitolo terzo</i> Sul filo della logica di analogia
32	<i>Capitolo quarto</i> La giustizia
36	<i>Capitolo quinto</i> <i>Formae temporis</i> : le radici comuni di giuramento e maledizione
42	<i>Capitolo sesto</i> Maledire e benedire: una polarità complementare
47	PARTE II
	I lirici
48	<i>Capitolo primo</i> Il controllo sociale e la maledizione come biasimo
52	<i>Capitolo secondo</i> L'eteria, la <i>pistis</i> e la parola efficace
60	<i>Capitolo terzo</i> Teognide, la crisi della <i>pistis</i> e l'integrazione della <i>polis</i>
63	<i>Conclusioni</i>
65	<i>Bibliografia</i>

Ringraziamenti

Desidero ringraziare vivamente il prof. Bruno Gentili per avere apprezzato il mio volume e averlo voluto accogliere nella presente collana. Voglio quindi esprimere la mia gratitudine al prof. Giovanni Cerri, al prof. Luigi Enrico Rossi e al prof. Massimo Vetta per aver letto questo libro nella fase redazionale e per averlo migliorato in molti punti. Ringrazio sinceramente e con amicizia il dott. Michele Napolitano e la dott.ssa Maddalena Piazza per avermi dato il loro prezioso aiuto nella revisione del manoscritto e delle bozze di stampa.

Il ruolo politico e sociale della maledizione e del giuramento nella Grecia antica è esplicitamente riconosciuto già in età classica.

Nelle parole dell'oratore ateniese Licurgo "il legame che tiene insieme la democrazia è il giuramento", τὸ συνέχον τῆν δημοκρατίαν ὄρκος ἔστι¹, e, aggiunge, i tre assi portanti della società – magistrati, giudici e privati cittadini – fondano il loro rapporto con la comunità prestando giuramento². Demostene (20, 107) afferma che i garanti stessi della costituzione democratica ateniese sono le ἀγαὶ καὶ νόμοι καὶ φιλῶνται³.

In questo lavoro mi propongo di esplorare e chiarire lo statuto, il percorso e la trasformazione che hanno condotto questi enunciati a divenire da enunciazioni efficaci, fondamenti simbolici della *polis* classica.

La Grecia ci ha consegnato tra gli altri il dono di una parola-λόγος che divide e separa, che dialoga e persuade. Questa parola si è costituita accanto e in opposizione ad un'altra, una parola pesante di essere e di verità, di ἀλήθεια: la parola efficace, che *efficit*, che realizza e che fonda, che non si pronuncia 'dopo' o 'su' la realtà, ma insieme e prima di essa⁴. La maledizione, ἀγά, insieme e in relazione con giuramenti e benedizioni, è un esempio tipico di questa parola.

Lo studio della ἀγά non è nuovo, numerosi sono i contributi scientifici dedicati al ruolo delle maledizioni nel diritto, nella religione e nella politica⁵. Nuovo tuttavia è il suo studio nella cultura arcaica, nella letteratura in generale e ancora inesplorato nei poemi omerici⁶.

¹ Lyc. *Leocr.* 79.

² Τόλις νόμο ἔστιν ἐξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ὄρκος, ὁ δίκαστής, ὁ ἴδιος, τούτων τούτων ἕκαστος, τούτων πύρρον διδόνων, ἐλάττους.

³ Cfr. anche Plat. *Leg.* 871b; Dem. 19,70; Din. 2,16; Plut. *q. Rom.* 275.

⁴ Su molti aspetti della parola efficace cfr. il fondamentale studio di Detienne 1983. Per un punto di vista più generale cfr. Tambiah 1968, Schabert-Brague 1996 e Versnel 1996.

⁵ Cfr. Ziebarth 1895; Glotz 1904, pp. 569-576; Vallois 1914; Latte 1920, pp. 61-88; Kakridis 1929; Parrot 1939; Speyer 1969; Parker 1983, pp. 191-206; Faraone-Obbink 1991; Aubriot-Sévin 1992, pp. 350-385.

⁶ L'unico contributo sulle ἀγαί letterarie è in Watson 1991, che, a parte un breve *excursus* sulla maledizione in generale e nella letteratura pre-ellenistica, è tuttavia centrato sulle ἀγαί nella poesia alexandrina, con ampio spazio dedicato anche alla poesia romana, ovvero su quelle opere in cui le ἀγαί divergono genere letterario vero e proprio, come la perduta *Ibis* callimachea, le *Αγαί* di Mosco, le *Αγαί* ἢ Πομπροζαίετρος e il *Trage* di Eufurione, l'*Ibis* di Ovidio.

Nella prima parte di questo lavoro cercherò di indagare lo statuto della *agèi* e del giuramento nell'età arcaica con particolare riferimento ai poemi omerici. L'importanza di un'indagine omerica si proietta su due livelli: uno sincronico, per la ben nota funzione globale rivestita dai poemi nella cultura da essi rappresentata⁷, l'altro diacronico, perché i poemi continueranno ad essere un (e spesso *il*) codice di riferimento sia poetico che culturale.

Nella seconda parte, una volta acquisiti i parametri interpretativi, esaminerò il 'destino' della parola efficace nei lirici, analizzando da una parte il rapporto ininterrotto tra parola di biasimo e maledizione, e dall'altra il ruolo fondamentale di maledizioni e giuramenti nei carmi (in particolare alcaici e archilochei) che esprimono le istanze della comunità simposiale dell'eteria, fino a giungere, attraverso la 'crisi' del VI secolo testimoniata nei carmi teognidici, alla sua integrazione nel sistema della *polis*.

PARTE I
OMERO

⁷ Cfr. a questo proposito Lavelock, 1983 e Rossi, 1978.

LA MALEDIZIONE TRA PAROLA EFFICACE
ED ENUNCIATO PERFORMATIVO

L'*ágá* è un atto linguistico dotato di un particolare valore illocutorio. Applicando i fecondi risultati ottenuti dalla linguistica degli enuncianti e dalla filosofia analitica, propongo di definire la *ágá* come un enunciato performativo. Con il termine "enunciato performativo" (o, semplicemente, "performativo"), ci si riferisce alla teoria degli atti linguistici elaborata dalla cosiddetta scuola di Oxford e in particolare ai lavori di Austin⁸. Benveniste ha parallelamente elaborato un'idea simile in *La soggettività e il linguaggio*⁹, e ha proposto una nuova messa a punto della definizione di performativo.

Il performativo è un enunciato che non si riferisce a un'azione ma piuttosto la esegue, la porta a compimento; pronunciare un enunciato performativo "non né *descriere* il mio fare ciò che dico di star facendo mentre lo pronuncio, né affermare che lo sto facendo: è farlo"¹⁰. Ad esempio battezzare è dire (in circostanze idonee) le parole "io ti battezzo..."; il termine performativo indica insomma che "esprimere l'enunciato è l'esecuzione di un'azione"¹¹.

La *ágá*, in particolare, è un performativo analogo a quelli appartenenti alla classe dei commissivi, ovvero quegli enuncianti che obbligano colui che parla ad adottare una certa condotta (come il promettere, il far voto di, il giurare), con la differenza però che colui che pronuncia l'atto linguistico del maledire obbliga, anzi lega, non se stesso ma l'evento che la parola maledittiva enuncia, a compiersi nella realtà. La parola efficace è caratterizzata non solo dal potere di nominare la realtà ma ancor di più di fondarla e, in certo senso, di farla accadere. Pronunciare una maledizione è "fare una maledizione", *ποιῶν/καταράσας*¹²; il dire è cioè un fare, la parola un'azione. Così il realizzarsi della maledizione è un *καταβαίω*. Come dimostra Detienne infatti, la virtù del *καταβαίω*, prerogativa propria dell'azione divina, è posseduta anche dalla parola efficace, sorta di realtà naturale, che una volta articolata diviene una potenza, una forza, un'azione; questa potenza efficace si esplica

⁸ Cfr. Austin 1974; Sbisà 1995.

⁹ Benveniste 1971, pp. 310-320 e in part. pp. 316-319, cfr. anche pp. 321-331.

¹⁰ Austin 1974, p. 49.

¹¹ *Idem*, p. 50.

¹² Cfr., ad es., Hdt. 1.165, il giuramento di Platea, e Siewert 1972, p. 7 r. 47.

nella parola del poeta, in quella oracolare e mantica, e nei detti di giustizia.¹³

Nel nono libro dell'*Iliade* Ettore viene descritto da Odisseo ad Achille con fattezze demoniache mentre pronuncia minacce e auguri:

... Ἐκτόω δὲ μέγας σθένοι βλαψεσίων,
μαίνεται Ἐκτόω γὰρ, πτόυνος Διὶ, οὐδὲ τι τὰ
ἀνθρώπος οὐδέ θεός, ἀραστήρ δέ ἐστι λάσπη δέδωκεν,
ἄρῳα δὲ τάχιστα φανήσεται Ἥδη δῖον

... ed Ettore, molto superbo della sua forza,
impazza senza ritengo, sicuro di Zeus, e non porta rispetto
agli uomini e nemmeno agli dei: l'ha invaso una furia tremenda.
Scongiora che appaia al più presto l'Aurora divina (*Il.* 9, 237-240)¹⁴.

Troviamo qui il verbo ἄρῳαται (*ἀράωται*, v. 240) che in questo caso esprime una brama smisurata. Il lessema ἄρῳαται, d'elocutivo derivato da ἄρά, ha spesso in Omero il senso di "augurare"; intendendo però con questa parola uno stato emotivo molto forte, intenso, quasi demoniaco, che si esprime in una parola-atto dalla forza impetuosa e, spesso, sinistramente potente¹⁵. È in virtù di questa determinazione che ἄρῳαται può esprimere l'idea del maledire, pur non essendo la sua presenza sufficiente a designare una maledizione come tale. L'augurare ha spesso bisogno degli dei, che vengono invocati proprio per portare a compimento l'augurio. "Pregare" non appare quindi come una traduzione esatta, meglio si dirà con Calame "esprimere a voce alta un desiderio la cui realizzazione non entra nelle possibilità dell'uomo"¹⁶.

La non sovrapponibilità semantica del nostro "pregare" con ἄρῳαται si può ad esempio osservare nel seguente passo iliadico. Atena, sotto le spoglie di Fenice, incetta Menelao a difendere il corpo di Patroclo, e Menelao replica:

Φοινί, ἄττα γερὰὶ πάλασθενί, εἰ γὰρ Ἀθήνη
δολεῖ κάκτος ἔμοι, βλάτων δ' ἀποδύσει ἐποήν
τὸν μὲν ἐργὴν ἔθελοναι, παρῆπάρμηναι καὶ ἀμύνην
Πατρόκλοιο...

¹³ Cfr. Detienne 1983, p. 36 e sgg., e *infra*.

¹⁴ Dove non sia diversamente specificato la traduzione dell'*Iliade* è di G. Cerri, *Iliade*, Milano 1996; la traduzione dell'*Odissea* è di G.A. Privitera, *Odissea*, Milano 1986.

¹⁵ Su ἄρῳαται cfr. Bionelli 1946; Corlu 1966, pp. 249-288; Calame 1979; Aubriot-Sévin 1992, pp. 295-350, 385-401.

¹⁶ Calame 1979, col. 1168. Tuttavia, come sarà più chiaro in seguito, questo non è sempre vero nel caso della maledizione. Calame stesso aggiunge poi che si tratta di un "atto di carattere magico in cui la parola profertita acquisisce una forza soprannaturale", affermazione che coglie nel segno circa il potere e la forza della parola di augurio come parola efficace, ma che non è condivisibile nella sua connotazione di "magica" (vedi *infra*).

Fenice, mio vecchio padre, magari Atena mi desse la forza, sviasse da me la furia dei dardi!
Oserai allora restare a difendere Patroclo (*Il.* 17, 561-564).

Si tratta cioè di un augurio espresso con l'ottativo, in cui Atena non viene certo pregata o invocata, eppure qualche verso dopo si dice che Atena si rallegrò (ἠγέσθηεν δὲ θεῖα γλαυκῶπις Ἀθήνη, v. 567) perché: ὄντι γὰρ οἱ παύλαστα θεῶν ἠγέρτατο πάντων (*Il.* 17, 568).

L'espressione οἱ πάλυστα θεῶν ἠγέρτατο πάντων significa secondo me "per prima tra tutti gli dei l'aveva nominata come possibile compitrice del suo augurio"; l'annuncio di Menelao, mancando l'allocuzione esplicita alla divinità, non si può definire una preghiera, né un'invocazione, si tratta piuttosto di un augurio, una ἄρά che ha previsto Atena come dea compitrice.

Ettore è descritto come un invasato, un posseduto da ἄνοσα¹⁷, il furor rabbioso che sconvolge l'ordine della battaglia, "cancellando la frontiera tra i campi e persino tra mortali e immortali"¹⁸. Inoltre Ettore non rispetta più né uomini né dei, egli è πτόυνος Διὶ, ma questa fiducia non gli proviene da Zeus, perché è una sua convinzione personale, ed è in lui che nasce questa ἄνοσα, questa brama ossessa di distruggere gli Achei. Non chiede aiuto a nessuna divinità, solo brama smisuratamente, si augura che l'aurora appaia al più presto e, forte dell'irrefrenabile foga che lo invade:

στρέψαι γὰρ νηῶν ἀποζώψην ἄρα καὶ κέρηφια
αἰτῆς τ' ἐκπύουσαν μάλα πολλὸν πυρός, αἰτῆρ Ἀχαιοῖς
δὴρῆσεν παρὰ τῆσαν ὀνειρούμενος ἵππο κατῶν

vuole strappare alle navi gli aplustri più alti,
appiccare ad esse fuoco vorace e poi massacrare
gli Achei accanto alle navi, soffocati dal fumo (*Il.* 9, 241-243).

Qui Ettore si avvicina a una figura fuori dall'umano, è δαίμων ἴσος, diverso dall'eroe pieno di μένος, perché mentre la forza di questi è il risultato di un intervento divino¹⁹, l'eroe δαίμων ἴσος "non ha ricevuto doni divini, non ha alcun dio al suo fianco"²⁰.

Se mi sono soffermata su questo passo è perché il rapporto che qui si rileva è quello tra Ettore e un orizzonte di eventi e di forze in cui

¹⁷ Sul valore di ἄνοσα cfr. Lincoln 1975; cfr. anche Hainsworth 1993, p. 96.

¹⁸ Vernant 1988, p. 235.

¹⁹ Cfr. su questo Hainsworth 1993, p. 96.

²⁰ Sul μένος e l'intervento psichico cfr. la classica trattazione di Dodds 1979, p. 13 e sgg.

²¹ Daraki 1980, p. 12; è da qui che ho tratto la distinzione.

gli dèi non sono direttamente in gioco, e su cui invece fa leva un tipo di parola efficace come la minaccia o la maledizione. Qui appare con forza la figura di colui che pronuncia ἀρά, insieme allo stato emotivo e alle potenze che vengono coinvolti. Ettore si muove nel dominio della extra-territorialità, nella zona oscura che in qualche modo muove i destini, su cui gli dèi possono avere potere, ma non esclusiva giurisdizione. È quanto sottintendono le parole di Odisseo quando afferma più avanti:

τῶντ' ἀνὸς θεῖονα ζατὰ φέρει, μή οἱ ἀπειλόε
ἐπείθεσσι θεοί, ἦν δὲ δὴ αἰώνων εἶν

dentro di me ho davvero timore, che queste minacce
gli dèi non avverino, che non sia destino per noi (Il. 9,244-245).

Le ἀπειλαί, minacce, sono una sorta di predizione su un possibile futuro, e, come le maledizioni, si esauriscono nel loro compimento, avendo in sé la possibilità di realizzazione dell'evento minacciato²⁷.

Capitolo secondo

MALEDIZIONE E PREGHIERA: UN TERRITORIO DA MISURARE

“Abbiamo sempre tendenza a trasporre in altre lingue le significazioni che i termini di stesso senso hanno per noi. Pregate, supplicate, non vediamo in questo che delle nozioni pressappoco simili ovunque o che non differiscono se non per l'intensità del sentimento. Traducendoli così, noi priviamo i termini antichi del loro valore specifico: là dove si percepiva una differenza, noi imponiamo l'uniformità (...)”²⁸.

L'esigenza espressa da Benveniste di fornire una lettura 'distintiva' di campi di enunciazione, legati in particolare alla religione, che appaiono oggi ormai indistinti, è quanto mai valida e pressante per preghiera e maledizione. In un recente contributo allo studio della preghiera omerica, Latreiner afferma ad esempio che le maledizioni sarebbero “preghiere negative a danno di altri mortali”, e che “Omero non distingue chiaramente tra preghiera e maledizione, essendo la maledizione una forma specializzata della preghiera”²⁹. Latreiner esprime qui l'opinione comune (vedi *infra*) per la quale il confine tra preghiera e maledizione appare a tutt'oggi non chiaro.

La confusione origina dal fatto che da una parte il messaggio delle richieste contenute nelle preghiere può essere anche il male di qualcuno, e dall'altra le maledizioni sono talvolta inserite in un'invocazione alla divinità chiamata in veste di compitrice. I due enunciati infatti, se distinti sulla base del contenuto del messaggio, finiscono con il sovrapporsi e confondersi.

Un esempio efficace è dato dagli enunciati pronunciati da Crise. La storia è ben nota: siamo all'inizio dell'*Iliade*, Agamemnonne ha duramente rifiutato di restituire dietro pagamento di riscatto la figlia del sacerdote di Apollo, Crise; questi invoca allora il suo dio nella celebre preghiera in cui, dopo aver chiamato Apollo con gli epiteti coniacenti e aver ricordato il tempio eretto e i sacrifici compiuti (e fin qui tutto in regola con la procedura della 'preghiera omerica'³⁰), formula la richiesta, l'oggetto di questa sua invocazione:

²⁷ Benveniste 1976, p. 472 e sg.

²⁸ Latreiner 1992, p. 250. Non ho potuto consultare S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997 a questo proposito.

²⁹ Cfr. n. 31.

³⁰ Anche se questa realizzazione ha come esecutore il soggetto stesso che pronuncia la minaccia. Si veda a questo proposito Aesch. *Sept.* 549, in cui l'araldo si augura che il dio non compia (μή γούνο) le minacce di Partenopeo, uno dei sette, ed Eteocle risponde con una maledizione ai versi successivi:

ΑΥΤ- μή γούνο ἀπείλας τοῦδ' εἰ μή γούνοισι θεῶν.
ΕΤ- εἰ γού τρυφῶν ἐν ἴφρονονι τῶος ἔσοιν.
αὐτῶς ἔστωσις ἀνοσίεσ γούτῶτασιν.

τρίστον Δανάοι ἔμει δάκρυα σοῖσι βέλοισιν
che i Danai paghino le mie lacrime sotto i tuoi strali (Il. 1.42).

È questa una preghiera o una maledizione²⁶? Taluni studiosi vi hanno ravvisato una preghiera²⁷, altri una maledizione, spesso sulla scorta di considerazioni contestuali e contestuali. Watson la considera ora il primo esempio omerico di maledizione²⁸, ora una preghiera per vendetta, e infine confonde definitivamente la questione definendo l' enunciato proferito da Crise "in altri termini una *Rachegebet* o una *maledizione*"²⁹. Ancora in un altro luogo, a proposito della connessione preghiera-maledizione, afferma che "è anche possibile considerare molte maledizioni come forme specializzate di preghiere, ovvero preghiere di vendetta (*Rachegebet*). In verità, come molti studiosi hanno sottolineato, non è assolutamente chiaro che venisse sempre riconosciuta in una fase antica una distinzione tra pregare e maledire"³⁰.

Io eredo di poter dimostrare che il confine tra maledizione e preghiera sia ben netto, tanto in Omero quanto nella cultura posteriore, analizzando questi enunciati dal punto di vista formale. Per dimostrarlo offrirò un preciso parametro distintivo, che permetterà di distinguere le maledizioni dalle preghiere, parametro formale che si dimostrerà coeso e corrispondente a due diverse realtà di riferimento.

La preghiera, come ogni atto di comunicazione, si può delineare come un rapporto a due (emittente-destinatario), in cui il destinatario è la divinità alla quale la realizzazione del contenuto del messaggio è interamente affidata³¹; la maledizione è ancora un rapporto emittente-destinatario, in cui però il destinatario è la realtà che l'enuciamento *evoca*³². L'azione del pregare si risolve tutta nell'atto di parola (il resto

²⁶ Cfr. Od. 17.240-246, per una struttura del lutto analoga a questa.

²⁷ Cfr. Kirk 1985, p. 57 e sg.

²⁸ Cfr. Watson 1991, p. 62, e anche pp. 26-27. L'autore nota giustamente che il fatto che Crise sia un sacerdote e pari rivestito di questa autorità conferisce un carattere di particolare sacralità ed efficacia alla maledizione da lui pronunciata. Sul ruolo dei sacerdoti nelle maledizioni cfr. n. 51.

²⁹ *Idem*, p. 2 n. 6. Il corsivo è mio.

³⁰ *Idem*, p. 4, cfr. bibliografia a n. 23.

³¹ Uso il termine "preghiera" assumendolo, con notevole appiattimento semantico, nella sua accezione di modalità locutoria di rivolgersi alla divinità per chiedere qualcosa. Il mio intento è in questa sede di analizzare la preghiera come enunciato linguistico secondo il modello di comunicazione offerto da Jakobson 1980, pp. 181-218, divenuto ormai un classico dello strutturalismo. Sulla realtà complessa del fenomeno del pregare si veda l'ampia trattazione di Aubriot-Sévin 1992, con bibliografia.

³² Jakobson 1980, p. 188, afferma: "Così la funzione magica d'incantamento è essenzialmente una specie di trasposizione di una 'terza persona', assente o inanimata, nel destinatario di un messaggio conativo". Anche se non si può certo parlare di "magia" per le maledizioni, lo schema di comunicazione di cui parla Jakobson è lo stesso.

è compito del dio, il cui fare è sempre un *rogativus* e non un *rogosivus*), mentre l'azione del maledire si esaurisce solo nel realizzarsi della maledizione, nel suo *rogativus*, nel suo divenire rovina.

La distinzione fondamentale tra preghiera e maledizione risiede pertanto nell'individuazione del destinatario a cui si indirizza il messaggio conativo. Laddove gli dèi non sono destinatari ritengo che non sia possibile parlare di preghiera.

Queste affermazioni trovano una conferma nella forma dell' enunciato. Nel caso della preghiera il segnale formale di distinzione è costituito dall'imperativo rivolto alla divinità, seguito talvolta da una proposizione infinitiva; in quello della maledizione dalla presenza di un ottativo maledittivo o talvolta di un imperativo rivolto direttamente al maledetto³³. Nei poemi omerici le maledizioni (come le benedizioni³⁴ e le espressioni augurali, maledittive o benedittive), si trovano ad essere espresse, nella quasi totalità dei casi, con la terza persona dell'ottativo³⁵, e tale uso dell'ottativo si ritrova anche in seguito, non solo nel codice letterario ma anche in quello legislativo e sociale in senso lato.

Lo studio dell'uso dei modi nell'espressione della preghiera è stato a lungo inficiato dall'assunzione pregiudiziale che l'ottativo fosse un modo più riverente e indiretto, al contrario dell'imperativo, contraddistinto da un atteggiamento di comando e richiesta diretta. Nel caso della preghiera l'ottativo indicherebbe quindi un atteggiamento di maggiore riverenza verso gli dèi, mentre l'imperativo implicherebbe un minore rispetto³⁶. Un nuovo indirizzo è stato invece aperto da studi linguistici più attenti³⁷, sulla scorta dei quali Aubriot-Sévin arriva ad affermare che l'imperativo rivolto alla divinità è più rispettoso della volontà divina di quanto lo sia l'ottativo³⁸. L'interpretazione ge-

³³ L'uso dell'imperativo è molto più raro. Si veda ad es. il fr. 129 V. di Alceo (vedi *infra*).

³⁴ Su cui vedi *infra*.

³⁵ Per una ricognizione dei passi omerici cfr. Beckmann 1932, pp. 49-59, il quale però mescola indistintamente maledizioni, preghiere, auguri, ponendoli tutti sotto l'etichetta della preghiera. Cfr. anche Ziegler 1905, p. 9 e sgg., su cui cfr. anche Aubriot-Sévin 1992, p. 257 e sgg.

³⁶ Così le conclusioni degli studi di Ziegler 1905, Beckmann 1932 e Bescheliew 1925. Cfr. per un esame dettagliato di queste opere Aubriot-Sévin 1992, p. 259 e sgg. Beckmann 1932, p. 52 ad esempio afferma che l'*Ilade* per il suo carattere più rozzo e guerresco userebbe più preghiere all'imperativo del poema odisseo, anche perché l'*Odissea* rappresenterebbe uno stadio più avanzato che verrebbe a riflettersi anche nella lingua: "con il raffinemento della cultura procede mano nella mano un raffinemento della lingua. Gli uomini divengono più gentili. Al posto dell'imperioso imperativo usano in misura crescente il più gentile ottativo" (1).

³⁷ Cfr. Hahn 1953, che tocca solo incidentalmente il problema della preghiera, e che vede nell'ottativo un modo di rapportarsi con il futuro in maniera più sfumata e remota rispetto al congiuntivo; cfr. anche Gonda 1956, che, per quanto riguarda la preghiera, nega all'ottativo un carattere di mediatezza e rispettosità maggiore dell'imperativo.

³⁸ Cfr. Aubriot-Sévin 1992, p. 284.

nerale della studiosa è che l'ottativo sarebbe il modo che serve ad esprimere e a far scaturire processi naturali automatici. In base a questa e ad altre considerazioni, per altro preziose e condivisibili, conclude però che bisogna parlare di due tipi distinti di preghiera che fanno capo a una "doppia corrente della religione greca (...) l'una che conduce alla venerazione degli dèi in quanto persone e l'altra alla loro adorazione in quanto potenze"³⁹. Tale conclusione non è a mio avviso accettabile, perché da un lato ripete la comune confusione tra preghiera, maledizione e augurio, dall'altra perché si basa su un presupposto teorico circa la mentalità religiosa greca che non è altrimenti documentabile.

Gli enunciati all'ottativo sono tipologicamente diversi dagli enunciati all'imperativo, non due varianti dello stesso enunciato come finora comunemente affermato: i primi sono maledizioni (o benedizioni) i secondi preghiere. Nell'uso dell'ottativo si esprime, in modo privilegiato ma non esclusivo, un rapporto diretto con la realtà in cui gli dèi non sono coinvolti.

La prova che rende cogente questa distinzione è il fatto che le maledizioni sono in maggior parte enunciati autonomi, indipendenti da qualsiasi riferimento agli dèi, nei testi letterari e nelle iscrizioni. Che siano gli dèi, le Erinni o un *δαίμων* a realizzare la parola di maledizione, è un problema che concerne i *modi del farsi della realtà* secondo la cultura arcaica; gli dèi sono spesso invocati come garanti, ma non è agli dèi che ci si rivolge direttamente quando si pronuncia una preghiera⁴⁰.

Nei giuramenti gli dèi vengono spesso chiamati in causa come sorta di pegno, simbolo ordalico del giuramento che si va a pronunciare. La loro funzione consiste nel rappresentare un ordine della realtà ritenuto sacro, in nome del quale si pronuncia un enunciato promissorio o di altra natura. Zeus, ad esempio, può avere la stessa funzione del sale o della mensa, potenze e simboli efficaci dell'ospitalità. In *Od.* 19, 303 e sg. Odisseo-mendicante giura (*ὄρκια δόσω*, v. 302) chiamando a testimone Zeus e il focolare di Odisseo:

³⁹ *Eadem*, p. 291.

⁴⁰ Vallois 1914, p. 262, nota questa caratteristica, ma si rifà alla vecchia dicotomia magia-religione, relegando in qualche modo alla prima il funzionamento delle *ἀραι*. Troviamo un esempio interessante del fatto che gli dèi fossero davvero sentiti come esecutori ma non come destinatari, in una maledizione funeraria del II secolo d.C., trovata a Neocesarea, edita da Moraux 1959. In questa iscrizione c'è, come canonico, una sequela di maledizioni-sentenze espresse all'ottativo, e a chiusa di esse si chiamano a portare a compimento di queste maledizioni, con un genitivo assoluto, divinità crome e olimpiche (rr. 9-14): *πεποιθὸς αἰσῶν καὶ ἐλασσομένων Ἥδου τε τοῦ ἀνατὰ ἐπιπέδωνος καὶ Αἰὸς Ὀκυράτου. Ἰλασσομένης τε καὶ τῆς Ἀφροδίτης Κόρης. τῶν τε Ἀφροδίτης Ἐκέρτης αὐτῶν καὶ Αἰὸς Ὀκυράτου καὶ Ἐπιπέδωνος καὶ Αἰὸς τῆς ἀστροθεῖας βασιλευσάντων ὀνόματι τε ἄλλοις θεῶν ἐπισημάνῃ τε καὶ ἡγορεύσῃ πύργων ὑψηλῶν. Gli dèi hanno in questo contesto quasi una funzione di "corpo di polizia divina" che veglia sull'esecuzione della sentenza decretata dalla maledizione.*

ἴστω νῦν Ζεὺς πτόιστο, θεῶν ἑταῖρος καὶ ὀπίστος,
 ἴστω τ' Ὀδυσσεὺς ἀπέμνηστος, ἦν ἀπατάστω.

anzitutto lo sappia, tra gli dèi, ora Zeus sommo ed eccelso
 e il focolare del nobile Odisseo presso cui sono giunto:
 tutto questo si avvererà come dico (*Od.* 19, 303-305).

Egji: chiaramente non richiede l'intervento di Zeus, ma piuttosto lo nomina a garanzia, a *bolkos*, insieme alla mensa (viene infatti usata la terza persona dell'imperativo): ἴστω νῦν Ζεὺς, "Zeus sia testimone", il dio *volens nolens* deve garantire l'enunciato.

Un altro esempio davvero illuminante è il giuramento degli efebi ateniesi, ὄρκος ἐπιβίων παύσιος⁴¹, quale ci viene riportato in una stele del demo di Acharnai del IV secolo a.C. (ma sicuramente più antico⁴²). Gli efebi giuravano di non disonorare le armi, di non abbandonare il compagno, e di difendere, portare onore e non tradire la *polis*, secondo i canoni che costituivano l'identità politica del cittadino democratico. Quel che ci interessa è la clausola del giuramento (rr. 16-20):

ἴστωρες
 θεοὶ Ἄγλαυρος· Ἑστία, Ἐνυτώ, Ἐσυνάλαος, Ἀρ-
 τῆς καὶ Ἀθηνᾶ Ἀργεῖα, Ζεὺς, Θαιλίω, Αὐξώ,
 Ἥγεμονη, Ἥρακαλίη, ὄγκοι τῆς πατριδος, πυθολ,
 κρητοὶ, φηρέζω, βλάται, μυζαί.

Testimoni: gli dèi Aglaurο, Hestia, Enio, Enialbio,
 Ares e Atena Argeia, Zeus, Thalfo, Auxo,
 Hegemone, Eracle, i confini della patria, il grano,
 l'orzo, le viti, gli ulivi, i fichi⁴³.

Si veda la consonanza con il passo omerico: ἴστω Ζεὺς e ἴστωρες, ovvero si decreta che gli dèi stiano a guardare, a sorvegliare il pronunciamento efficace, facciano da testimoni. Sono chiamati in causa allo stesso titolo e funzione gli dèi, i cereali e gli alberi che rappresentano il fondamento alimentare, vitale della terra attica. Insieme a questi esseri vegetali gli dèi invocati⁴⁴ hanno la funzione di garantire ordalicamente il pronunciamento degli efebi e di rappresentare il suolo attico in forma simbolico-sacrale⁴⁵.

Secondo lo stesso principio, nel giuramento degli efebi di Dreros si invocavano a testimoni dèi, eroi, eroine, καὶ κούρας καὶ παρκοῦς,

⁴¹ Per il testo cfr. Robert 1938, pp. 296-307.

⁴² Cfr. *idem*, p. 306 e sgg.

⁴³ Il corsivo è mio.

⁴⁴ Sugli dèi invocati cfr. Robert 1938, p. 305 e sgg.

⁴⁵ Sul fatto che questa idea non fosse probabilmente più così chiara già alla fine del quinto secolo a.C., quando Alcibiade, secondo la testimonianza plutarchea, leggeva la clausola del giuramento espansionisticamente, cfr. *idem*, p. 301 e n. 5.

"le sorgenti e i fiumi". Nel giuramento odissiaco una funzione analogica è rivestita dal sale, simbolo della commensalità, e da Zeus, realtà, potenze simboliche in cui, con modalità diverse, si rappresenta il legame di ospitalità evocato nel giuramento⁴⁶.

Le maledizioni d'altra parte chiamano spesso gli dèi in veste di esecutori, poiché, essendo nella legge di *dike* che una violazione all'ordine sia punita, gli dèi vengono coinvolti in un processo che già è in atto. Nelle preghiere l'intervento degli dèi va invece a creare un destino diverso, a modificare il corso degli eventi secondo una volontà individuale e non secondo una legge universale e in qualche modo 'automatica' come quella rappresentata da *dike*.

In secondo luogo, la distinzione tra dèi personali e dèi come potenze, anche se profondamente radicata nella storia degli studi della religione greca, è artificiale. Come chiaramente affermato da Vernant, "quando pensa religiosamente, il Greco fa delle distinzioni, ma non sono le nostre. Distingue, nel cosmo, diversi tipi di potenze, forme molteplici di potere la cui azione non si limita a uno solo dei settori che abbiamo definito, ma si estende attraverso tutti i piani del reale, esercitandosi tanto all'interno dell'uomo quanto nella società, nella natura, nell'al di là. Una religione, un pantheon ci appaiono così come un sistema di classificazione, un certo modo di ordinare e di concettualizzare l'universo distinguendovi tipi molteplici di potere e di potenza", "le divinità greche non sono persone che hanno l'unità di un essere particolare, ben individualizzato (...). Gli dèi greci sono potenze, non persone"⁴⁷; o ancora, a proposito della punizione di un sovrano che si è reso colpevole di aver sovvertito l'ordine delle cose, chiarisce: "questo capovolgimento della situazione potrà apparire tanto come una vendetta di Zeus garante del potere sovrano, quanto come una specie di ristabilimento quasi automatico dell'ordine attraverso il ritorno all'equilibrio delle forze cosmiche scomposte"⁴⁸. Da queste affermazioni risulta chiaro che non si possono distinguere sul piano teologico due forme nelle quali si presenterebbe il divino.

Ritengo invece che la distinzione vada ricondotta alla volontà dell'uomo di operare nel mondo attraverso due tipi di enunciazione. La preghiera è, con i necessari distinguo, un atto che mette in comunicazione la società umana con quella divina, mentre la maledizione è un atto linguistico efficace, propriamente performativo, che, come il giuramento o le sentenze, si propone di agire per presa diretta sulla realtà grazie al simbolismo, *confertio e conditio dalla società*, della parola

⁴⁶ Cfr. anche *Syll.* 527. 15 e sgg.

⁴⁷ Vernant 1981, pp. rispettivamente 99 e 104.

⁴⁸ *Idem*, p. 103. Su questo stesso concetto cfr. Vernant 1984, pp. 361-379.

efficace; è in questo contesto che prende posto e valore il riferimento agli dèi come garanzia che l'uomo pone a difesa della sua enunciazione.

Questa interpretazione permette di spiegare la chiara 'vocazione' sociale e politica che l'*agô* e i giuramenti manifestano, come si vedrà, sin dalle prime attestazioni omeriche⁴⁹.

L'enunciatore di Crise non ha come destinatario il dio. Certo, esso è inserito organicamente in un'invocazione ad Apollo, ma il dio è invocato nella specifica funzione di compitore dell'augurio che si esprime, mentre l'augurio stesso non ha come destinatario Apollo (il quale deve, in certo senso, accettare di essere l'esecutore) ma l'evento evocato⁵⁰; non viene insomma detto "fa che periscano, che paghino"⁵¹, ma "i Danai paghino le mie lacrime sotto i tuoi strali". Viene espressa in questo enunciato una volontà di presa diretta sul malaugurio, una sorta di sentenza irrevocabile, che a sua volta si realizzerà grazie all'intervento di Apollo.

Quando Apollo avrà compiuto le parole del suo sacerdote e i Danai avranno restituito a Crise la figlia, egli si rivolge ancora una volta al dio esprimendo ben diversamente l'oggetto del suo desiderio:

ἴβηϊν νῆν Δαναοῖσιν ἀνείκα λαιῶν ἄκουον

ormai allontanata dai Danai la crudele rovina (*Il.* 1.456).

Ecco l'imperativo: λαιῶν ἄκουον, allontana la rovina, tramite il quale Crise non ha nessuna pretesa di contatto diretto con la realizzazione del desiderio espresso, lo rimette interamente e direttamente al dio, che è l'unico destinatario del messaggio. In *Il.* 1.42, *τεῖοισιν Ἀετῶσιν*, Apollo è invece invocato come garante e compitore, ma non è il destinatario⁵¹.

⁴⁹ In Omero troviamo anche maledizioni 'private', pronunciate cioè in solitudine, esse però poggiano pur sempre sulla stessa credenza nell'efficacia della parola.

⁵⁰ Cfr. Björck 1938, p. 6 e sgg., che riporta una maledizione cristiana del VI secolo d.C., in cui si nota la stessa differenza di forma: le maledizioni sono espresse con imperativi diretti all'oggetto del malaugurio (καταβροχθήτω... καταβροχθήτω... καταβροχθήτω... r. 2, 4, 8), ma sono unite allo stesso tempo a un'invocazione e a una preghiera rivolte invece direttamente a Dio, che qui, come nel caso di Apollo, è invocato come compitore, con imperativi di seconda persona singolare (αἴτιος, θεῖσ' ὄντος τρεῖσιν τῶν δολοῦντων σου, r. 5-6).

⁵¹ Può essere di una qualche rilevanza che Crise venga chiamato ἄκουε per due volte. Si ritiene unanimemente che non ci siano differenze tra *ἀκούω* e *ἀκούει* (a questi due nomi andrebbe aggiunto anche *φωροῦμαι*), tutti e due i lessemi indicherebbero infatti 'sacerdote', senza possibilità di distinzione. Tuttavia, appare a mio avviso chiaro che il lessema *ἀκούει*, *nomien-agentis di ἄκουω* formato con suffisso -ειν che designa spesso un professionista, enfiatuzi, nella figura dell'operatore di culto, una sua abilità, o prerogativa, sul piano dell'espressione iatica: sembra cioè che l'*ἀκούει* sia un sacerdote specializzato nel pronunciare iaci (cfr. contra Aubriot-Sévin 1992, p. 392 n. 268). Dell'esistenza di sacerdoti con queste funzioni siamo di altra parte informati con sicu-

L'uso dell'ottativo (o raramente di un imperativo) concordato in terza persona con il destinatario, ovvero dell'imperativo rivolto alla divinità, seguito (eventualmente) da una proposizione infinitiva che esprime l'oggetto del desiderio, e la presenza di un'allocuzione ineliminabile alla divinità, sono effettivamente quelle coordinate morfologiche che permettono di distinguere una maledizione da una preghiera di male. *Discrimen* formale quindi, ma la forma, come si è visto, corrisponde a due ben diverse impostazioni mentali.

Nel secondo libro dell'*Iliade*, Agamennone invoca Zeus celeste chiedendo, con infiniti precedenti da lui, che il sole non tramonti e che l'oscurità non giunga prima che egli abbia distrutto il palazzo di Priamo, bruciato le porte, lacerato il chitone di Ettore; quindi nella chiusa suggerita questa preghiera di male con una maledizione che viene espressa con un ottativo maledittivo, e che potrebbe essere anche separata dal contesto:

...πρόβες δ' ἄγασ' αὐτῶν ἐταίρων
πηγνέεις ἐν κοίτην δόδῃς λαγύκτου γάϊων

... e attorno a lui molti compagni,
a terra nella polvere, mordianno la terra con i denti (Il. 2.417-418)⁵².

Nel libro quinto dell'*Iliade* Diomede chiederà a sua volta ad Atena la morte dei nemici con questo verso:

δός δέ τε μ' ἀνδρα βλάεν καὶ ἐς ὀπίμπη Ἔρζεος ἔλθειν

concedi ch'io trovi quell'uomo, e venga a tiro di lancia (Il. 5.118).

in cui la richiesta è espressa da δός più infinitiva. Comparando Il. 2.417-418 e 5.118 risulta con evidenza l'enfasi sul destinatario divino nel secondo caso e quella sul desiderio espresso nel primo⁵³.

Un altro esempio di grande efficacia è la ἄορά di Polifemo⁵⁴. La maledizione di Polifemo è preceduta dall'invocazione e dalla preghiera a Poseidone:

rezza; sappiamo ad esempio che fu assegnato a sacerdoti e sacerdotesse il compito di maledire sia Andocide (Lys. VI.51) che Alcibiade (Pint. *Alcib.* 22.4), o ancora, da testimonianze epigrafiche sappiamo che a Delo nel III secolo a.C. veniva pronunciata una ἄορά da sacerdoti e sacerdotesse (JG X 14, 1296 su cui cfr. Guarducci 1978, pp. 234-236; Vallois 1914, p. 250 e sgg.). Si vedano anche le maledizioni pronunciate dai *bouzygatai*, su cui cfr. Parker 1996, pp. 286-288.

⁵² La traduzione è mia.

⁵³ Un altro bell'esempio è in Il. 3.320-323, in cui si riportano le preghiere anonime degli eserciti che, dopo la stipulazione dei patti, chiedono a Zeus che possa morire l'arcefe dei mali e per sé chiedono che vengano stipulati patti efficaci di amicizia e pace. Entrambi i desideri vengono espressi con δός e infinitiva, pur essendo motivi tipici della maledizione e della benedizione.

⁵⁴ Tra i commentatori antichi cfr. Eustazio, *ad* v. 532. Cfr. anche Kakridis 1929, p. 99 e sgg., 103.

κλῆθι, Ποσειδῶν γαίοντα, κραινογάτρα,
εἰ ἔρεόν γε δός εἴμι, παρῆο δ' ἐπιείκεια εἶναι
δός μὴ Ὀδυσσεὶ ἀπολοῦσθαι ὄναδ' ἱκέτοβα
υἱὸν Λαέρτιάου, Ἰθάκῃ ἐν ὄβρι' ἔχοντα

ascolta, Posidone che percorri la terra, dai capelli turchini,
se sono tuo veramente, padre mio dici d'essere,
che a casa non giunga Odisseo distruttore di rocche,
il figlio di Laerte che abita ad Itaca (Od. 9.528-531).

La preghiera di male (vv. 529-531), espressa canonicamente da δός e proposizione infinitiva, contiene però un desiderio irrealizzabile. Lo stesso Polifemo infatti sospetta che non sia nella *moira*, quel destino su cui gli dèi non possono influire, che Odisseo perda il giorno del ritorno (9.532)⁵⁵. Il Ciclope augura allora, in forma di maledizione, che almeno un'altra *moira* si compia dolorosamente:

ἀλλ' εἰ οἱ μοῖα' ἐστὶ φέρονες τ' ἴδεναι καὶ ἰστέηται
αἰὼν ἐβραμένον καὶ εἶν ἐξ πατρίδια γαίαν,
ὄληε κακῶς ἔλθει, δάκρυς ἄτρο πένερας ἑταίρουσις
νῆος ἔα' ἀλλοτρίης, εἴσοο δ' ἐν πημάτων ὄναο

ma se è suo destino vedere i suoi cari e tornare
nella casa ben costruita e nella terra dei padri,
tardi vi giunga e male, perduti tutti i compagni,
sopra una nave straniera, e a casa trovi dolori (Od. 9.532-534).

Il contrasto tra l'uso di δός più proposizione infinitiva per la preghiera di male, e l'uso dell'ottativo per la maledizione (ἔλθοι, v. 534) è netto, e posto in particolare evidenza in quanto entrambi sono apodosi di uno stesso tipo di protasi (rispettivamente 9.529 e 9.532-533)⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. Heubeck 1983, p. 216 e sgg.

⁵⁶ Frangoulidis 1993, p. 49 n. 9, parla invece di un passaggio dall'imperativo a due "più miti ottativi di augurio" (1). Per i casi in cui imperativo della preghiera e ottativo di augurio o di maledizione si trovano uniti in una stessa sequenza discorsiva, Aubriot-Sevin 1992, pp. 261 e sgg., pensa che l'ottativo esprimerebbe desideri il cui esaudimento sarebbe una conseguenza spontanea una volta che la preghiera è esaudita; Gonda 1956, p. 54, ritiene invece che l'imperativo esprimerebbe una domanda più generale e l'ottativo una più particolare. In realtà l'opposizione preghiera-maledizione vale anche per l'opposizione preghiera-benedizione (o augurio), e il modello da me fornito permette di spiegare *strutturalmente* questi enunciatî senza dover ogni volta trovare giustificazioni circostanziali.

Capitolo terzo

SUL FILO DELLA LOGICA DI ANALOGIA

Nel libro 17 dell'*Odissea* Antinoo lancia uno sgabello contro il mendicante-Odisseo, attirandosi, in risposta alla sua tracotanza, questa maledizione da parte di Penelope:

αἴψ' ὄντως αἰτῶν σε βίβλον, κλειτότατος Ἀπόλλων
 possa colpire te a questo modo l'arciere famoso Apollo (*Od.* 17.494).

Questo enunciato verrà definito esplicitamente una maledizione (ἰούριον) da Eurinome qualche verso dopo:

εἰ γὰρ εἴτ' ἰούριον τέλος ἵπυρτόσηται γένοντο,
 οὐκ εἴν τις τοῦτον γέ ἐβήθηονεν. Ἢ ἦν ἕοικτο

oh se le nostre preghiere potessero compiersi!
 Nessuno di questi vedrebbe Aurora sul trono (*Od.* 17.496-497).

in cui emerge con precisione l'idea della parola che tende ad avere un compimento, che si prospetta come efficace.

La forma di questa maledizione esemplifica una struttura tipica di molti enunciati maledittivi, promissori, di giuramento, che si può definire come analogico-omeopatico. Tale struttura nel caso in esame è evidenziata dalla parola-chiave οἴριος, che compendia un ragionamento analogico; la maledizione di Penelope si può rendere esplicita in questo modo: "come tu colpisci il mendicante compiendo atto ingiusto, così Apollo ti colpisca ristabilendo la giustizia"⁵⁷. Attraverso la struttura analogica si viene ad istituire un rapporto di necessità tra un'azione compiuta e un'azione chiamata ad essere e a compiersi dalla parola efficace.

Gli enunciati di maledizione sono spesso puntellati dagli avverbi οἴς e οἴριος, su cui si svolge un ragionamento del tipo "come è accaduto il fatto x, così si compia il fatto y ad esso simile o di esso compensatorio". Si garantisce in questo modo e si struttura il proprio augurio sorteggiandolo con la verità dell'accaduto e indirizzandolo per analogia verso un simile compimento. Si tratta insomma della cosiddetta logica analogica o omeopatica, la cui forza e il cui valore si basano a mio

⁵⁷ Parola carica di efficacia: Apollo compirà la maledizione colpendo Antinoo primo tra i Proci. Verrà colpito da Odisseo che potrà tendere l'arco vincendo la gara grazie ad Apollo (21.338), e grazie all'arciere divino potrà ucciderlo (22.7).

avviso sull'idea e la credenza che gli equilibri lesi vanno necessariamente ripristinati e compensati; questa logica è nota anche come *similia similibus* e tradizionalmente associata alla "magia", dagli studi frazeriani in poi⁵⁸.

Parlare di magia non ha un valore euristico nello studio delle maledizioni, e in genere della cultura greca arcaica⁵⁹. Il termine "magia" non è propriamente un termine scientifico, poiché non ha una definizione universalmente valida, il suo significato infatti cambia a seconda del punto di vista di volta in volta assunto⁶⁰. L'associazione ragionamento analogico-pensiero magico è quanto mai fuorviante, e connota in realtà solo la cultura che l'ha prodotta⁶¹.

Un tipico esempio della fallacia euristica risultante dal dare la nozione di magia come presupposta, si trova a proposito del giuramento per la stipulazione dei patti del terzo libro dell'*Iliade*⁶², descritto dagli interpreti come "magia nera simpatica" o come "magia omeopatica"⁶³.

In realtà, questo giuramento è un rituale pubblico nel senso più pieno, sottoposto alla ratifica sociale, basato su un manifesto simbolismo sociale.

Anche ammettendo, con piena riserva, che una opposizione connotante del magico potrebbe essere quella di rito privato rispetto a rito pubblico, questa opposizione è comunque insostenibile almeno per tutto il periodo arcaico greco, in cui le pratiche e i rituali sociali, tra cui un posto di particolare importanza spetta a giuramenti e maledizioni, si basano sull'analogia e sulla legge di reciprocità⁶⁴.

Nel cosiddetto "giuramento dei fondatori di Cirene", riportato su una stele trovata a Cirene e datato al IV secolo a.C., si narra del patto stipulato tra gli abitanti di Thera che rimasero sull'isola e gli originari fondatori della colonia⁶⁵; si dice che vennero "fatti" maledizioni contro i trasgressori e si modellarono delle immagini di cera, ζωλοοοοοι (cioè dei "doppi", simili probabilmente a quelle che vengono definite oggi

⁵⁸ Cfr. a questo proposito Tambiah 1973 che interpreta invece la forza del *similia similibus* come forza persuasiva; questa interpretazione mi sembra piuttosto adatta ad altri contesti, come nel caso dei cosiddetti incantesimi; cfr. anche Lloyd 1979, pp. 2 e 88-7. Sull'importanza dell'analogia nel pensiero e nella filosofia cfr. Lloyd 1992.

⁵⁹ Per una discussione dettagliata del problema rimando a Loraone 1991, in part. pp. 6-10.

⁶⁰ Cfr. Betz 1991, in part. p. 246.

⁶¹ Che vedeva in questa logica, secondo pregiudizi di marca positivista e evolutivista, un tipo di pensiero "magico" e quindi "primitivo" (e implicitamente deterioro).

⁶² Su cui vedi *infra*.

⁶³ Rispettivamente Kirk 1985, p. 302 e Kahrulis 1929, p. 110 n. 3.

⁶⁴ Cfr. anche i casi riportati alla n. 110.

⁶⁵ Sui problemi di autenticità cfr. Jeffery 1961 e Graham 1960. Non ho potuto consultare F. Lécoblon, *Le serments/fondateur*, "Mètis" 4, 1989, pp. 101-115.

bambole woodoo), facendoli liquefare nel fuoco mentre si pronunciava una maledizione contro gli sperguri analogo a quella omerica, seguita da una benedizione per chi avesse invece rispettato i patti⁶⁶. Un altro bell'esempio di simbolismo rituale efficace basato sull'analogia è in Hdt. 1.165. Erodoro riferisce che i Focci, al momento di emigrare per Cirno, pronunciarono maledizioni contro chi avesse abbandonato la spedizione, e, in aggiunta, gettarono una massa di ferro in mare giurando di non tornare a Focea prima che questa massa fosse tornata in superficie: ἐποίησαντο λοχίας κοίρας τῆ ὑπολειπομένης ἑσπέρων τοῦ στόλου· πρὸς δὲ ταῦτα καὶ μύθον ἀπέειπον κατεπόντων καὶ ἄποσιν μὴ πρὶν ἐξ Φωκαίων ἦσθαι πρὶν ἢ τὸν μύθον τοῦτον ἀναφανῆναι, «pronunciarono salde maledizioni contro l'eventuale traditore della spedizione; e in aggiunta fecero abbassare una massa di ferro e giurarono di non tornare a Focea prima che la massa fosse riapparsa».

Gli dei stessi nell'epica si esprimono attraverso segni che si basano sull'analogia (si veda il caso delle aquile inviate da Zeus in *Od.* 2.146-159), ma non per questo si parlerà di uso di 'magia' da parte degli dei⁶⁷. La nozione di 'magia', messa in opera dagli interpreti, è sostanzialmente moderna, tipica di una cultura come la nostra in cui 'magico' si oppone a 'religioso'⁶⁸.

L'uso dell'analogia come ragionamento e come argomentazione, insieme al principio secondo cui cose simili richiamano cose simili – o, per dirla con Omero, ὅς αἰεὶ τὸν ὁμοίον ἀρεὶ θεὸς ἔσ τὸν ὁμοίον, «il dio porta sempre il simile al simile»⁶⁹ – caratterizzano integralmente tutta la cultura greca arcaica⁷⁰, e sono coesenziali alla cosiddetta legge di reciprocità che si dimostra operante in tutti gli ambiti. A questo principio venne dato un valore cosmologico e unitamente etico nella figura di *Dikee*⁷¹, legge che determina gli eventi sia nel mondo fenomenico

⁶⁶ Meiggs-Lewis 1969, n. 5, tr. 44-51. Sul significato delle immagini di cera cfr. Vernant 1984, p. 347 e sgg.; cfr. anche Aubrière-Sévin 1992, p. 376 e n. 227.

⁶⁷ Credo si possa affermare che anche le preghiere omeriche si richiamano a una logica di questo tipo: in esse vengono infatti ricordati i sacrifici compiuti o i favori già ottenuti per 'richiamare' e indurre l'esaudimento del desiderio espresso, in proposizioni allucinate attraverso ὄς... ὄφρα... ἄρα... ἔτι... ἔτι... ἔτι... su cui cfr. *Estates*, p. 253 e sgg. Anche in questo caso si tratta di una forma di ragionamento insiemistico persuasivo e di reciprocazione. Cfr. anche Dible 1962, p. 21.

⁶⁸ Su cui vedi *infra*.

⁶⁹ *Od.* 17.218.

⁷⁰ Cfr. Lloyd 1992. Cfr. anche Müller 1965, che dimostra come l'idea della solidarietà essenziale tra cose simili fosse alla base del pensiero arcaico, in cui si delinea l'idea di una unità sostanziale tra le cose (p. 12 e sgg.); anche se viene riportata dall'autore a un sistema di pensiero appartenuto a quello primitivo e 'magico'.

⁷¹ Cfr. gli esempi raccolti nella letteratura in Dible 1962, pp. 30-40; sulla connessione tra *Dikee* e la legge di reciprocità cfr. *infra*, p. 32 e sgg. Cfr. Vlastos 1970; Vernant 1968. Per l'applicazione di questa idea nel campo dell'eros cfr. Gentili 1972 e 1995, *passim*; Fulvione 1981.

sia in quello umano, ipostasi mitica della legge di analogia, reciprocità e compensazione, principio operante in tutti gli ambiti, da quello erotico a quello giudiziario⁷².

Ancora Apollo viene evocato come artefice in una maledizione di morte nello stesso libro, nello scontro tra il captivo Melanzio con Odisseo ed Eumco. All'augurio fatto da Eumco che Odisseo possa tornare e quindi disperdere i beni di Melanzio ostentati con tracotanza (vv. 243-244), quest'ultimo risponde con una minaccia di vendere schiavo il porcaio (vv. 249-250) e con una maledizione rivolta a Telemaco:

αἰ γὰρ Τηλεμάχων βέλοισι ἀργυροτόοις Ἀπόλλων
σημέων ἐν μεγάροισι; ἢ ὑπὸ μνηστῆρας δεξιῆτι,
ὄς Ὀδυσσεὶ γὰρ τῆροσὶ ἀπώλετο νόσθητον ἦμαρ

possa Apollo dall'arco d'argento colpire oggi stesso
Telemaco in casa, o possiamo ucciderlo i proci,
come ad Odisseo il di del ritorno è svanito lontano (*Od.* 17.251-253).

Il verso 251 ha una chiara consonanza formale con il verso 479; entrambi sono introdotti dalla particella αἰ/αἰὲν⁷³, ed entrambi hanno, con una *variatio* nell'epiteto, la stessa espressione verbale (βέλοισι ἀργυροτόοις/ἀπώλετο Ἀπόλλων).

Apollo è nominato in entrambe le maledizioni come dio arciero, impietoso dio di morte, legato a una sfera ben poco luminosa, anzi oscurissima e terribile; si tratta di un Apollo nero come la notte (cfr. *Il.* 1.47: ὁ δ' ἦγε νυκτὶ ἐκκεῖνος), dio dai colori di morte e di vendetta⁷⁴. La logica di analogia articola ancora questa maledizione: «come è vero che per Odisseo il giorno del ritorno si è perso, così avvenga che Apollo faccia perdere la vita a Telemaco». In questo caso non sono le cause che legano omopaticamente gli effetti per il fatto di essere dello stesso tipo, ma soltanto il supposto verificarsi di un fatto che vuole chiamare e garantire quello di un altro; è il nome di Apollo a legare tutto l'enunciato con un contrappunto omopatico (Ἀπόλλων v. 251, ἀπώλετο v. 253). Le condizioni per una maledizione efficace non vengono però rispettate, al contrario della maledizione di Penelope: come per Odisseo non si è perso il giorno del ritorno, così Telemaco non verrà ucciso.

⁷² Vedi *infra* cap. 4.

⁷³ Sul cui valore cfr. Gonda 1956, p. 149 e sgg.

⁷⁴ Sugli aspetti mitici di questo Apollo nero cfr. Detienne 1986. Si ricordi in questa direzione il gioco paratimologico che lega Ἀπόλλων a ἐπώλετο echeggiato in *Il.* 24.609, nella storia dei Niobidi annientati dai divini e infallibili archi di Apollo e Artemide: τὸ δ' ἄρα καὶ δότω πρὸς ἄστυ τὸν πόνοτος δάεσσαν.
Per Artemide saettarice mortale specifica per soggetti femminili cfr. *Od.* 20.61 e sgg.

In *Il.* 4.176 e sgg. è contenuta un'ipotesi di maledizione che illustra ulteriormente il funzionamento dell'analogia. Agamennone è sconsigliato dal ferimento del fratello Menelao, provocato dalla violazione dei patti stipulati tra Achei e Troiani nel libro precedente. Nelle sue parole turbate emerge la paura che il fratello possa morire, rimanendo così esposto al ludibrio dei Troiani (4.171), poiché gli Achei abbandonerebbero Troia sotto la cui terra le ossa di Menelao marcirebbero e:

καὶ σὲ τις ὄψῃ ἐπέσει. Τρώων ὑπερηγοούντων
τύμβῳ ἐπιθύψισαν Μενελάου κτεράμιοιο
"αἰὲρ οὐρανὸς ἐπὶ πάσι χόλον τελέσει" Ἀγαμέμνων,
ὅς τις καὶ νῦν ἄλιον στήθεσσι φέρον ἐνθάδ' Ἀχαιῶν
καὶ δι' ἔβη σέθεν: φέρον ἔξ πατρίδια γάλας
σὺν κνήμην νηυσί, λαίον ἰσχυρόν Μενέλαον

e così dirà qualcuno dei Troiani arroganti
calcando il piede sulla tomba di Menelao glorioso:
"così potesse su tutti sfogare la rabbia Agamennone
come a vuoto anche adesso ha condotto qui l'esercito degli Achei,
e se n'è tornato a casa, nella sua terra natia,
con le navi prive di carico, lasciando sul campo il biondo Menelao"
(*Il.* 4.176-181).

In questa maledizione, introdotta da αἰὲρ οὐρανὸς come quella di Penelope, si presenta un ragionamento in cui l'inversarsi del fatto evocato e augurato nella maledizione (αἰὲρ οὐρανὸς ἐπὶ πάσι χόλον τελέσει' Ἀγαμέμνων, v. 178) è garantito e in certo senso indotto analogicamente da un fatto dello stesso tipo già accaduto, già 'vero' quindi, in precedenza (ὅς τις καὶ νῦν ἄλιον στήθεσσι φέρον ἐνθάδ' Ἀχαιῶν, v. 179). Agamennone ha fallito e la sua collera, il suo compito hanno raggiunto il nulla, il vuoto, l'incompiuto, che la tomba di Menelao testimonia e simboleggia, e che viene a creare come un destino di fallimento, di ἀτέλεια, che lo sfrontato Troiano evocherebbe nella sua maledizione⁷⁵.

In un altro bell'esempio di detraglio, Telemaco si augura che i pretendenti vengano ridotti in pezzi, sciolte le membra di ognuno, così come Odisseo poco prima aveva ridotto in pezzi Iro nel pugliato:

αἰ γὰρ Ζεὺς τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλων,⁷⁶
ὄψσω νῶν μνηστήρας ἐν ἠϊετέροισι δόμοισι
νεύσειεν νεφελάς δεδημημένοι, αἱ μὲν ἐν ἀνάῃ.

⁷⁵ Si noti il gesto sacrilego e sprezzante del saltare sulla tomba, τύμβῳ ἐπιθύψισαν, v. 177 (cfr. anche Eur. *Fl.* 909 e sgg., in cui Egisto compie una danza sacrilega sulla tomba di Agamennone), che mi sembra opposto e popolare al rituale dell'ἠϊετέρος, che propriamente indica il 'mettere piede su' la tomba del proprio padre, effettuato dall'erede in quanto tale, su cui cfr. Gernet 1968, pp. 223-227.

⁷⁶ L'espressione αἰ γὰρ Ζεὺς τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλων introduce in tutte le sue nove occorrenze (quattro iliadiche e cinque odissiache) un augurio di bene, su cui cfr. Beckmann 1932, p. 59.

ὃ δ' ἐστραπέθε δόμοιο, ζεῦ δ' ἄρ' ἔκαστον,
αἴς νῦν Ἴρος ἐπέσις ἐπὶ ἀνείκελα φέρον
ἦρτα νεωστῶν ἀετλάῃ, μέθροισι βουκόσ,
οὐδ' ὀφθός στήθεσσι δύναται ποδῶν οὐδὲ νεύσεια
οὐκ ἐπὶ οἱ νόστος, ἐπεί φέει γαῖα γαῖα λέωνται.

O padre Zeus e Atena e Apollo, magari
ciondolassero i proci la testa ora così
in casa nostra, prostrati, alcuni in cortile
e altri entro casa, e a ciascuno si fossero sciolti gli arti,
come ora quell'Iro sulla porta dell'atrio
è seduto ciondolando la testa, simile a un ebbro,
e non si può reggere in piedi né andarsene
a casa, dove suole tornare, perché sono sciolti i suoi arti (*Od.* 18.235-242).

Anche qui un fatto accaduto viene posto quasi a paradigma del malaugurio invocato, e l'analogia viene portata avanti fornendo i dettagli che la compongono, in un richiamarsi di verbi tra la prima e la seconda parte: che possano ciondolare le teste dei pretendenti, νεύσειν κροτάλῳς (v. 237) si noti ancora una volta l'ottativo), così come Iro sta seduto con la testa ciondolante νεωστῶν ἀετλάῃ (v. 240), e vengano sciolti le loro membra, ζεῦ δ' ἄρ' ἔκαστον (v. 238), così come Iro non può tornare a casa perché le sue membra sono state sciolte (ἐπεί φέει γαῖα λέωνται, v. 242).

Il filo della logica analogico-omcopatica sorregge eticamente e struttura formalmente tanti enunciati maledittivi da Omero fino all'età ellenistica⁷⁷, spesso in solidarietà stretta con l'idea della *Dike*, della vendetta e della cosiddetta *lex talionis*⁷⁸.

⁷⁷ In cui si userà il carattere (o meglio la potenzialità) paradigmatico del mito per riprodurre su un livello di referenza mitologica, e quindi letteraria, l'inveramento, la garanzia di efficacia della maledizione data dalla logica di analogia. L'operazione di sostituzione produrrà un cambio di livello: gli esempi letterari di maledizione di epoca arcaica e classica diverranno da Callimaco in poi raffigurazioni letterarie, e, quindi, genere letterario.

⁷⁸ Su cui vedi Watson 1991, pp. 42-46 in riferimento alle maledizioni.

Capitolo quarto

LA GIUSTIZIA⁷⁹

La ἀγά appare dunque come una parola efficace in grado di mettere in azione una potenza di tipo religioso. Nei poemi omerici essa è spesso una parola pubblica, talora è una sentenza. Le valenze religiose veicolate dall'ἀγά irraggono infatti la loro efficacia dal fatto di essere riconosciute socialmente.

Nel primo libro dell'*Odissea* Telemaco annuncia l'assemblea per l'Alba, in cui inviterà i Proci ad uscire dalla sua casa, minacciandoli con una maledizione nel caso in cui persistessero nel distruggere i beni:

αἶ δέ μοι Ζεὺς δόποι, παλίντω ἔγωγε γενέσθαι
νήπιόνοι, κεν ἔπειτα δόμιον ἔντροσθεν ὀλοισθε

concedesse mai Zeus che vi tocchi la punizione in contrappasso, senza vendetta voi allora perireste nella casa (*Od.* 1.379-380)⁸⁰.

La *hybris* dei Proci sconvolge e viola l'ordine delle cose, poiché essi approfittano di beni νήπιονα, che cioè non hanno un difensore, un vendicatore che possa esigere la ποινή⁸¹ contro chi li dilapidò illecitamente; la maledizione allora, invocando la garanzia di Zeus, ne fa le veci. Il compimento di παλίντω ἔγωγε è il *penitent* sul piano della giustizia, della *Dike*, dell'azione ingiusta dei Proci: essi periranno invendicati, così come invendicabili beni avevano "fatto perire":

1.377 ...ἀνδράσις ἔνως βίοντων νήπιόνων ὀλοισθαι
1.380 νήπιόνοι, κεν ἔπειτα δόμιον ἔντροσθεν ὀλοισθε⁸².

Questi versi, con la logica analogica e di contrappasso che ne emerge, sono in linea con molte altre situazioni da cui Omero fa scaturire la maledizione; situazioni in cui troviamo il motivo della *hybris* che produce uno sconvolgimento della giustizia a cui la maledizione risponde per ristabilire l'ordine, appellandosi spesso alla vendetta. Alla scena ora esaminata si richiama direttamente *Od.* 2.139-145, in cui Telemaco

⁷⁹ Sul problema generale maledizioni-giustizia cfr. Watson 1991, pp. 38-42, e Aubriet-Sévin, p. 335 e sgg.
⁸⁰ La traduzione è mia. A questi versi risponderà Antinoo con un'espressione di maledizione at vv. 386-387.

⁸¹ Su ποινή cfr. Chantraine 1968 s.v.

⁸² Per un caso simile di maledizione in risposta a sottrazione di beni invendicati cfr. Theogn. 341-350, su cui cfr. Watson 1991, pp. 66-69, e Napolitano 1996.

ripete pubblicamente nell'assemblea le stesse parole e la stessa minaccia di maledizione (1.375-380 = 2.140-145). Sottolineo la pubblicità della situazione perché è proprio nelle maledizioni pronunciate davanti al gruppo che si ravvisa l'origine e la natura politica della maledizione⁸³.

Ancora al legame tra giustizia e maledizione ci conduce l'affermazione di Telemaco che dichiara di non poter cacciare di casa la madre e obbligarla a sposarsi, rispondendo ad Antinoo che nel corso dell'assemblea lo esortava in questo senso:

ἐν γὰρ τοῖς πατρός κἀκὰ πείσομαι, ἄλλα δὲ δαίμον
δόσοι, ἐρεῖ ἡτήρη στυγέρας ἀπίστα⁸⁴ ἔγνω⁸⁵
ὄϊον ἀνεργασμένῃ νόμους δὲ μοι, ἢ ἀνθρώπων
ἔσσετα⁸⁶ ὡς οἱ τοῦτον ἔγωγε νότον μῦθον ἐνέφη

sciugire patirò da suo padre, e il demone me ne darà delle altre, perché mia madre invocherà le ahominevoli Erinii partendo da casa, e dagli uomini a me verrà biasimo: non dirò mai, perciò, questa parola (*Od.* 2.134-137).

Telemaco non vuole cacciare la madre poiché teme di subire, in cambio della sua condotta empia, le punizioni, le ποινὴι, che ciascuno secondo i suoi poteri gli darebbe: il padre di Penelope mali (consistenti in un risarcimento di danni, cfr. v. 132), la gente la parola di biasimo, e la madre "erinni", e cioè maledizioni. Queste erinni sono in qualche maniera diverse dalle Erinii che si aggirano nella notte e che dall'Erebo ascoltano le maledizioni di Altea⁸⁷. La parola ἐγνωίς indica ad un tempo i δαίμονες legati alla *Dike* e maledizioni⁸⁸. In questa occorrenza l'accento semantico è sull'aspetto maledizionale, anche se in qualche modo compresente anche il semantema di δαίμονες della punizione, poiché la parola stessa in qualche modo la evoca. In questo passo la natura complessa delle Erinii risulta designata nelle sue due componenti fondamentali, espresse da due termini che qui da un lato subiscono una sorta di specializzazione semantica, e dall'altro sembrano confondersi secondo il principio della coesistenza metonimica: allo stesso tempo figura divina, δαίμων, e maledizione, ἐγνωίς, come nel nostro caso.

⁸³ Cfr. Gernet 1968, pp. 236-238.

⁸⁴ Cfr. *Il.* 9.566 e sgg. Su questa maledizione cfr. Kakridis 1929, pp. 105-115, Gernet 1968, p. 237. Si tratta tra l'altro dell'unico passo omerico in cui le Erinii siano nominate come vendicatrici in connessione a uno spargimento di sangue.

⁸⁵ Per Erinii come "maledizioni" cfr. *Il.* 21.412, in cui Atena dopo aver colpito Arco con una pietra gli dice:

ὄϊον κεν τις πατρός ἐγνωίς ἔστατοίωσεν,
ἢ τοι ζωομένη κἀκὰ ἡβέρα... ..

Cfr. ancora Aesch. *Eum.* 417 Ἄποι, δ'ἔν ὄϊον, γῆς ὄντα κερδάμεθα e Vallois 1914, p. 257 e sgg. Heubeck 1983, p. 283, afferma a proposito di *Od.* 11.279-280, che "in ἐγνωίς si nota sia il valore astratto ('maledizioni', 'imprecazioni',...) sia quello personale concreto ('spiriti della vendetta',...)"

Da un punto di vista sintattico inoltre, il verbo ἀγορεύει, si costruisce con il dativo della divinità a cui ci si rivolge o che viene invocata⁸⁶, e questo sarebbe l'unico caso in cui ἀγορεύει con l'accusativo significherebbe "invocare un dio", mentre è più probabile pensare qui a un accusativo dell'oggetto interno⁸⁷. La traduzione corretta del v. 136 è allora "poiché la madre lancerà dolorose maledizioni".

Le Erinii si caratterizzano in Omero come δαίμονες che intervengono per punire o correggere chi viola il giusto ordine delle cose⁸⁸ (comprese le violazioni all'interno del sistema del νόμος⁸⁹), e come sociali alla parola di giustizia intesa come detto efficace⁹⁰. Detienne ha mostrato come esse siano legate sia a *Dike* sia a *Altheia*, e come questa connessione nella loro azione si traduca in maledizione: "Le Erinii (...) non sono solo coloro che non dimenticano (*mnemones*), ma anche le 'veritiere' e 'colore che portano a compimento': Talvolta sono chiamate *Praxidikai*, 'Operatrici di Giustizia': si identificano con la parola di maledizione (...). La loro 'verità' è una maledizione efficace: scatenano la sterilità e anientano ogni forma di vita"⁹¹.

Nel passo analizzato sopra, la maledizione è strumento orale in possesso della madre in quanto donna. La donna possiede l'arma terribile della parola di maledizione, che diviene potenza erimica da scatenare nei casi in cui si viola un diritto ai suoi danni. La maledizione chiama a compimento, tramite la parola, quella vendetta che Penelope, o Altea, in quanto donne non possono compiere altrimenti⁹².

È questa la ragione per cui le erinni-maledizioni si trovano spesso associate tanto alla madre quanto a quei soggetti deboli che, come le donne, per il loro particolare status giuridico, non sono signori di altra forza per difendere i loro diritti⁹³.

⁸⁶ Cfr. Calame 1979, col. 1170.

⁸⁷ Cfr. come parere contrario: *idem*, col. 1175 che dà però anche la seconda ipotesi, e Aubriot-Sévin 1992, p. 364.

⁸⁸ Sul ruolo del νόμος come garante dell'ordine delle cose cfr. Vernant 1981, pp. 126-128. Si ricordi che le Erinii verranno poi legate al tribunale dell'Arcopago, formalizzando "talmente" il loro rapporto con la *Dike*.

⁸⁹ Cfr. Parker 1983, p. 196.

⁹⁰ Le occorrenze sono le seguenti: *Il.* 9.454, 571; 15.204; 19.87, 259; 418; 21.412; *Od.* 15.234; 17.475; 20.78. Cfr. Sommerstein 1989, pp. 6-12 con bibliografia aggiornata.

⁹¹ Detienne 1983, p. 41 e sg.

⁹² Essendo in ogni caso la ἀντιγορεύει, fonazione della identità virile guerriera e giuridica, appannaggio esclusivo del sesso maschile.

⁹³ Cfr. a questo proposito *Od.* 17.475-476:

ἀλλ' ἐπὶ τοῦ πρῶτου πρὸ θεῶν καὶ ἀνθρώπων
ἄνθρωπος ἴσος γέγονε τῷ θεῷ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων.

ma se esistono numi ed erinni dei mendicanti, possa la morte cogliere Andinoo prima che sposi.

Un atto ingiusto crea squilibrio e viola l'ordine di *Dike* che va pertanto ristabilito. Nel pensiero arcaico *Dike* è la dea che tiene l'equilibrio dell'universo, e che, come afferma Cerri, era vista anche come "ipostasi mitica della legge fisica, che vincola gli elementi ed i fenomeni a rendersi giustizia gli uni con gli altri, in una concezione che vede la razionalità immanente ai processi di trasformazione come continuo ristabilimento delle prerogative spettanti ad ogni cosa nell'equilibrio del tutto"⁹⁴. La maledizione come parola efficace e come parola di giustizia si propone come forma di sanzione che innesca un meccanismo di riequilibrio appellandosi all'idea di *Dike*.

Questa funzione per così dire prelegislativa è ben visibile ad esempio nelle *ôgai* pronunciate periodicamente dai sacerdoti *bonzygai* ad Atene, per i casi che possono sfuggire al controllo sociale. Queste maledizioni vengono pronunciate in forma condizionale contro chi neghi l'acqua o il fuoco a uno straniero, chi non indichi la strada a un viandante perso, chi non dia sepoltura, etc.⁹⁵. Il legame con la giustizia è presente in tutte le cosiddette maledizioni condizionali, in cui, come afferma Vallois la maledizione stabilisce una volta per tutte "tra l'atto e le sue conseguenze penali una relazione necessaria"⁹⁶.

Non è infatti *zora* *molgav* che si maltratti un mendicante, figura che non ha potere giuridico di far valere i propri diritti. Qui, le Erinii sono infatti "numi turchari" dei mendicanti, categoria di fuoricasta per eccellenza. Le Erinii rivelano anche qui il loro carattere non specificamente legato alla vendetta di sangue ma comunemente indirizzato a ristabilire il corso della *Dike*. Sull'associazione Erinii-*Dike* in questo senso, cfr. Eraclito fr. 94 D-K.

⁹⁴ Cerri 1995, p. 463.

⁹⁵ Cfr. Philo *apud* Eus., *praep. ev.* 8,7; *schol. ad Soph. Ant.* 255; Vallois 1914, p. 260; Topfner 1889, pp. 136-149 (in part. sui sacerdoti *Bonzygai*). Cfr. la *ôgai* che Solone lancia contro gli esportatori illegali di prodotti su suolo attico, *Plut. Sol.* 24,1; cfr. anche le *Dixas Iéate*, Meiggs-Lewis 1988, n. 30, pronunciate a Teo tre volte l'anno dai *quôziga* contro chi danneggiasse in vari modi la collettività, su cui Giarducci 1978, pp. 226-229.

⁹⁶ Vallois 1914, p. 260. Egli afferma inoltre che "gli effetti della *ôgai* sono gli stessi di quelli di *Altheia*", p. 258. Lo studioso compara in particolare le punizioni e le ricompense stabilite da *Dike* e quelle conseguenti alle maledizioni nei testi e nelle iscrizioni arcaiche. Sul ruolo della *ôgai* nel diritto, nei decreti, nelle leggi e nei trattati, cfr. Ziebarth 1895; Busolt-Swoboda 1920, pp. 61-63 e 388, n. 4. Sulla connessione generale *Dike-ana* cfr. Aubriot-Sévin 1992, p. 350 e sgg. e in part. la bibliografia a p. 350 n. 145.

vo: Achille non giura, non si impegna ad astenersi dalla battaglia, bensì pronuncia una parola profetica:

ὄλλ' ἐξ τοι τόξοι καὶ ἐπὶ μέγαν ὄρνον ὀμιήματ'
 ναὶ μὲν τόδε στήθεσσιν, τὸ μὲν οὖ ποτε φύλλα καὶ ὄσους
 φήσει, ἐπει δὲ πύρρα τοῖσιν ἐν ὄρεσσι λάσσειεν,
 οὐδ' ἀναδράσσειν περὶ γόφῳ ἔα ἔχαιος ἔλαψαι
 φύλλα τε καὶ φλόων· νῦν αὐτὲ μὲν υἱὸς Ἀχαιοῦ
 ἐν πάλλει φερούσων δουρατολόχου, οἷ τε θήματα
 πρὸς Διὸς εἰδύσσει, ὃ δὲ τοι μέγας ἐσοεται ὄρνος,
 ἢ ποτ' Ἀχιλλεύος ποθὶ ἔσεται υἱὸς Ἀχαιοῦ
 στήματα; τότε δ' οὐδ' τι θυμῷσιν ἀγγημῶν περὶ
 χροαμῆεν, ἔντ' ἄν πολλὰ ἴδῃ. Ἐκτοσθεὺς ἀνδροφόνου
 ἰνυλοκρονεὶς πύρρον οὐδ' ἐνόηθη θυμῶν ἄμύθη;
 χροαμῆος δ' ἔ' ἄριστον Ἀχαιοῦν οὐδὲν ἔτασας.

Ma ti dirò una cosa, e farò un gran giuramento:
 in nome di Zeus scetto, che mai più foglie né rami
 metterà, una volta che sui monti ha lasciato il suo tronco,
 né più fiorirà, che tutto all'intorno la lana gli ha tolto
 foglie e corteccia; ora invece i figli degli Achei
 lo stringono in pugno, ministri di giustizia, loro che le leggi
 per volere di Zeus preservano; questo dunque sarà gran giuramento:
 certo un giorno verrà rimpianto di Achille ai figli degli Achei,
 a tutti quanti; e allora non sarai capace, per quanto ti affligga,
 di dare un aiuto, quando molti per mano di Ettore massacrato
 cadranno morendo; e tu dentro ti mangerai l'anima,
 eruciandoti che al migliore degli Achei agasti un compenso (Il. 1.233-244).

Achille predice profeticamente, e in certo senso predetermina, gli effetti della sua asseza, pronunciando insieme una sorta di sentenza: il rimpianto di Achille (è in terza persona infatti che egli parla di sé) che prenderà gli Achei, la carneficina di Ettore e l'impotente angoscia di Agamemnone⁹⁷. Rivela quindi, e allo stesso tempo determina e impegna, un evento, ed è lo scetto, simbolo e garanzia delle *themistes*, a servire da testimone e da garante, e soprattutto ad essere ὄρνος (v. 239)ῖοι. Il valore e la funzione dello scetto-ὄρνος sono qui chiari. Achille ai vv. 234-241 afferma che come è ineluttabile che sullo scetto né foglie né rami mai più spunteranno né mai più fiorirà, così ineluttabilmente avverrà che il rimpianto di Achille prenderà tutti gli Achei, che numerosi cadranno sotto i colpi di Ettore. È evidente il legame tra la logica implicita nelle parole di Achille e quella rilevata in molti enunciati maledittivi già analizzati: è una logica che fa perno sulla virtù di verità e di

Capitolo quinto

FORMAE TEMPORIS: LE RADICI COMUNI DI GIURAMENTO E MALEDIZIONE

In età antica il giuramento appone un sigillo di sacralità a momenti sociali di importanza cruciale⁹⁷: «gli dèi ne sono testimoni, un rito sacrificale lo accompagna, e generalmente viene pronunciato in luogo sacro. Dalla sua sacralità dipendono moltissimi rapporti, sia all'interno degli stati che tra di essi: attraverso la sua funzione di guardiano dei giuramenti, Zeus era automaticamente guardiano della moralità sociale⁹⁸. Questo è dunque il ruolo socialmente codificato e integrato del giuramento nella *polis* delle leggi codificate e scritte, ma quale è il suo statuto prima della sua integrazione politica, e che tipo di sacralità lo contraddistingue?

I giuramenti come le maledizioni si riferiscono al futuro, ma ad un futuro che ha lo stesso colore del presente e del passato. Questi enunciati sono infatti contraddistinti da una volontà di presa sul tempo e sulla realtà, ovvero su quell'essere delle cose di cui il tempo rappresenta un attributo. La concezione stessa della *Moira* implica non un 'procedere' degli eventi, bensì un 'realizzarsi' di ciò che è in qualche modo stabilito e quindi che già è.

Una maledizione non avviene ma si realizza in un futuro che è in realtà una forma del presente, ed è la coerenza con questo futuro che assicura tanto il successo di una maledizione quanto la validità di un giuramento. La forma del tempo che giuramenti e maledizioni tracciano è una forma in cui tra passato, presente e futuro non c'è un rapporto di distanza reciprocamente impercorribile o di una direzione irrimediabilmente orientata, al contrario, c'è una percorribilità sostanziale. Tra passato, presente e futuro il rapporto è reciprocamente fondante: essi sono un essere presente nel vedere-sapere dell'indovino Calcaete, maestro di verità, di ἀ-λήθεια⁹⁹. Ma non solo la parola mantica si fonda su questa facoltà.

Il noto giuramento di Achille del primo libro iliadico è un caso emblematico. È sempre stranamente sfuggito alla critica il fatto che esso in realtà non si presenta né come promissorio né come dichiarati-

⁹⁷ Per un inquadramento generale cfr. Aubriot-Sévin 1992, pp. 374-385.

⁹⁸ Parlier 1996, p. 186. Cfr. sul giuramento Latte 1920, pp. 5-47, 96-101; Dover 1974, pp. 248-250; Burkert 1977, pp. 377-382.

⁹⁹ Sulla parola oracolare come parola di verità cfr. Deienne 1983, pp. 17-33.

¹⁰⁰ È interessante che le maledizioni di Eddipo nell'*Eddipo a Colono* vengano chiamate *moventurion* da Antigone (v. 1425).

¹⁰¹ Sul valore di *horos* cfr. Benveniste 1948, per una diversa interpretazione cfr. Bollaek 1958.

inveramento di un fatto già accaduto — rappresentato in questo caso dallo scettro — per sorreggere e fondare la validità e la verità dell'enuciato profetico.

Il giuramento di Achille è un oracolo, che può essere pronunciato grazie alla capacità di vedere il presente non ancora presente del futuro (gli effetti della sua assenza dalla battaglia) e il presente non più presente del passato (lo scettro con ciò che rappresenta)¹⁰². La parola di Achille è davvero oracolare, grazie ad essa infatti si mette in moto un processo che non avrebbe altrimenti avuto corso: il giuramento di Achille non tanto precede quanto determina la supplica di Teti a Zeus, da cui deriverà il "decreto" del dio, che altro non è se non il compimento del giuramento di Achille¹⁰³.

Naturalmente questo è un caso forte e particolare, ma proprio nella sua peculiarità si svela il dominio di parola e di facoltà su cui poggiano i giuramenti¹⁰⁴.

Nel giuramento preliminare al duello tra Alessandro e Menelao, viene richiesta la presenza di Priamo per rendere efficace il giuramento. La presenza di Priamo può essere in grado di ratificare il giuramento poiché egli, vecchio e saggio, sa vedere insieme il prima e il dopo, e quindi sa cosa sia il meglio per gli uni e per gli altri:

ὄψε δ' ὁ γέρον μέρεινον, ἄμα πρὸς ὄσσοι καὶ ὀπίσσω
 ἀντιόει, ὄπως ὄψ' ἀγῶνα μὴ ἀμφοτέρωσι γένηται

dove il vecchio è presente, vede insieme il prima e il dopo, come sia meglio per gli uni e per gli altri (*Il.* 3.109-110).

E Priamo in realtà, all'udire dei patti, rabbrivisce (*Il.* 3.259), poiché sa che Zeus non li ratificherà.

Gli dei nel giurare si riferiscono all'ordine dell'Adè: essi giurano infatti sull'acqua inviolabile di Stige¹⁰⁵, che ha la virtù di punire un dio spergiuato¹⁰⁶. Stige, braccio di Oceano, appartiene alle acque primor-

¹⁰² È proprio questa la capacità che viene negata da Achille ad Agamemnone quando accoglie gli araldi l'alibio ed Euribate, che timorosi si avvicinano alla sua tenda, e dice, rassicurandoli, che i colpevoli non sono loro ma Agamemnone (v. 342), che: οὐδέ τι οὐδὲ νοσήσασι, ἄμα πρὸς ὄσσοι καὶ ὀπίσσω

e non è in grado di vedere insieme il prima e il dopo (*Il.* 1.343). In altri termini è l'incapacità di essere "sinottico" che porta Agamemnone ad errare.

¹⁰³ Cfr. *Il.* 15.74 e sg.

¹⁰⁴ Cfr. Gernet 1968, p. 216 n. 172. Un altro giuramento "oracolare" è in *Od.* 19.302-307, in cui Odisseo, giurando per Zeus e il focolare, proclama con un pronunciamento efficace che Odisseo tornerà per il volgere del mese, sul quale vedi *supra*.

¹⁰⁵ Cfr. *Il.* 2.755, 14.271, 15.37-38; *Od.* 5.185 (= *b. Apoll.* 85-86); *b. Merc.* 519; *b. Cor.* 258; *Hes. Th.* v. 775 e sgg.; cfr. West 1966, p. 375. L'associazione di Stige al giuramento degli dei era di dominio comune, come testimonia il passo di Aristotele *Met.* 983b.

¹⁰⁶ *Hes. Th.* vv. 793-806.

diali che circolano sotto terra, e rappresenta il legame con i principi generatori del mondo¹⁰⁷. Un immortale che commette spergiuo, ci dice Esiodo, giace a terra senza respiro e senza voce per un grande anno senza potersi cibare di nettare e ambrosia, e per nove anni è escluso dalla comunità degli dei¹⁰⁸, non potendo partecipare né ai consigli né ai banchetti: viene così a perdere la sua identità, subendo come punizione una "morte da immortale"¹⁰⁹.

Nella comunità degli uomini la maledizione ha una funzione analogica a quella di Stige, comparando come 'clausola' del giuramento, come nei casi attestati storicamente¹¹⁰.

L'acqua di Stige punisce gli dei spergiuati secondo la stessa logica¹¹¹: l'acqua primordiale funge infatti da rivelatore di intenzioni, come una specie di macchina della verità, o, meglio, come un'ordalia. Così è per gli uomini la maledizione, doppiata dagli atti efficaci di eliminazione al momento del suo profertimento: il vino sparso in terra, le staziente di cera liquefatta, l'incudine sprofondata negli abissi del mare.

Nel libro 3 dell'*Iliade*, al momento della stipulazione dei patti, si sparge a terra il vino attinto dai crateri pronunciando questa maledizione:

Ζεῦ κλυδὸτε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἅλῳκα,
 ὀπίσσω ποσειδάων ἰστέο δόρατα πρηνεύσαν,
 ὡδὲ σπ' ἐρπυμάδος χαμάδαε θέσα ὄψ' ὄψε θύοις,
 αἰθῶν καὶ τρέψαν, ἀλάστοι δ' αἰλάστοι διατρέψαν

Zeus gloriosissimo, sommo, e tutti gli altri dei immortali, a quelli di noi che per primi ai patti facessero ofesa, così come questo vino, scorresse a terra il cervello, il loro e quello dei figli, e soggiacessero ad altri le spose (*Il.* 3.298-301)¹¹².

La virtù e la potenza efficace del gesto e della parola simbolizzano e predeterminano la sorte dello spergiuo, che è lo spargimento delle cervella-vino, ovvero l'annientamento¹¹³, anche in questo caso la

¹⁰⁷ A questo proposito cfr. il bello studio di Rudhart 1971.

¹⁰⁸ Cfr. West 1966, p. 376 e sg.

¹⁰⁹ Che corrisponde a uno stato di oblio: la mancanza di respiro e di voce (*ἀνάσπυρος καὶ ἀνώσπυρος*, *Hes. Th.* 797, cfr. *Od.* 5.456-457) indica uno stato di non-essere fisico (*ἀσπύρον ὃ ἐστὶν ἀπὸ τῶν κλάσταιν*, *Hes. Th.* 798), mentre l'esclusione dalla comunità divina indica una morte sociale.

¹¹⁰ Cfr. ad es. i giuramenti di Chersoneso, Itanos e Dreos, *SGI* 360.51 e sgg.; 526.40 e sgg.; 527.885 e sg.; vedi *infra*, il cosiddetto giuramento di Platea. Sui rapporti tra giuramento e maledizione cfr. anche Aubriot-Sevin 1992, pp. 374-385.

¹¹¹ Vedi *supra*.

¹¹² Su questo giuramento cfr. Kirk 1985, pp. 302-306.

¹¹³ Cfr. Gernet 1968, pp. 211-213.

proposizione del giuramento è regolata dalla logica analogica¹¹⁴. L'efficacia della sanzione decretata in questo giuramento è affermata da Agamennone nel libro successivo, dopo che i patti saranno stati violati:

οὐ μέν πως ἕλιον πέλας ὄρασιον αἰμά τε ἄρνων
 ἀρνόδαί τ' ἀκρήτοι καὶ δέξιαί, ἴς ἐκρίπθηεν.
 εἴ περ γὰρ τε καὶ αὐτίκα Ὀλύμπιος οὐκ ἔβλεπον.
 ἔκ τε καὶ ὄψε τέλει, σὺν τε μετρίῳ ἀπέτισαν,
 σὺν σφίθων κερτάλῃσι γυναιξί, τε καὶ τελέεσσιν

ma non resta vano davvero il giuramento e il sangue degli agnelli e le libagioni di vino puro e le strette di mano, in cui ci si fida. Se pure infatti in un primo momento l'Olimpio non li realizza, alla fine, anche con molto ritardo, darà compimento, e pagano caro, con la propria testa e con le donne e con i figli (*Il.* 4.158-162)¹¹⁵.

L'infrangere un giuramento dunque non equivale ad essere un traditore, bensì uno spergiuro, e la punizione è la relegazione nel non essere, nella morte fisica.

Il giuramento, come la maledizione, mette in moto delle forze di ordine religioso, comunica con l'altro mondo; esso crea per chi lo pronuncia (o per i due contraenti nel caso di un patto) un legame nell'aldilà, cioè nel mondo sotterraneo, che non si contrappone al mondo olimpico ma si pone oltre e prima di esso.

Grazie alla ricostruzione offerta recentemente da Cerri della cosmologia dell'Adè, è possibile affermare che questo 'aldilà' si identifica nel pensiero arcaico con un luogo preciso, per l'appunto l'Adè¹¹⁶ e il sottoterra. Nella cosmologia dell'Adè questo luogo primigenio appare come centro e radice materiale dell'universo e insieme come luogo della verità assoluta: "il semantema della verità\veridicità, inerente all'idea dell'Adè, doveva essere (...) un dato della cultura, antropologicamente intesa, prima ancora che della finzione poetica"¹¹⁷. A questo tipo di verità aspira la maledizione e ad essa si riferisce il giuramento¹¹⁸. Sul piano dell'essere, il giuramento provoca in chi giura, come

¹¹⁴ Su questo giuramento vedi *supra*.

¹¹⁵ Ai versi successivi Agamennone afferma che la caduta di Troia sarà l'estrema conseguenza della punizione dei Troiani. La punizione per gli spergiuri si estende anche ai familiari, ed è questo l'unico caso onirico in cui le colpe di un individuo si estendono alla sua famiglia, anche se non si intende propriamente un'ereditarietà della colpa. Cfr. Parker 1983, p. 201 e sg.

¹¹⁶ Cfr. Cerri 1995.

¹¹⁷ *Idem*, p. 446.

¹¹⁸ Il riportarsi all'ordine etnoico è evidente nella maledizione del padre di Fenice che viene realizzata da Zeus catactonio e da Persfone (*Il.* 9.456-457), in Altra che invoca Ade e Persfone (*Il.* 9.569) battendo la terra con le mani e che è ascoltata dall'Erinni che si trova nell'Erebo, e dalla stessa presenza dell'Erinni come punitrice degli spergiuri in *Il.* 19.259, e forse 3.279 (vedi *supra*).

nel maledetto, un cambiamento di stato; fa uscire, come l'ordalia, dallo spazio e dal tempo umani.

Il comunicare con il mondo sotterraneo o il fare appello ad esso hanno il valore di attingere ad un serbatoio di forze che si dirigono su colui che pronuncia il giuramento e sul maledetto.

Il legame tra giuramenti e mondo sotterraneo è provato dall'importanza sacrale attribuita ai cosiddetti crateri, come quelli della baia di Napoli e della Sicilia orientale, che permettevano un contatto con il sottoterra. I crateri infatti erano luoghi privilegiati per oracoli, ordalie, sogni divinatori e giuramenti, per quelle pratiche cioè che richiedevano un contatto con la 'verità', con la realtà originaria che, secondo la concezione greca arcaica e classica, erano site nel sottoterra¹¹⁹.

Chi giura e chi maledice viene a trovarsi in contatto con l'ἄγος, la sfera doppia e complementare del sacro¹²⁰. Chi giura si avvale delle forze dell'ἄγος, ma nello stesso tempo vi si espone nel caso in cui trasgredisca, venendosi a trovare nello stato di ἐναγής, di maledetto¹²¹. L'ἄγος è spesso la sanzione decretata dalla maledizione, e "soggiacere all'ἄγος" equivale spesso a "soggiacere alla maledizione"¹²². Nel giuramento di Platea si dice che coloro che trasgrediscono "soggiacciono all'ἄγος"¹²³.

La potenza della parola accomuna chi giura e chi maledice, è potere ad un tempo di evocare e di fondare una realtà e un evento della realtà. La connessione tra giuramento e maledizione si ritrova nell'eteria aristocratica in cui il giuramento ricopre un valore centrale¹²⁴.

Maledizione e giuramento, entrambi parola efficace, hanno come tali una funzione molto importante nel diritto, l'una come sanzione, l'altro come 'prova' di tipo ordalico¹²⁵; con l'affermarsi di un pensiero giuridico astratto, la loro funzione si laicizza, mantenendo però un preciso legame con il loro passato¹²⁶.

¹¹⁹ Cfr. Kingsley 1995, p. 134.

¹²⁰ Su ἄγος e derivati e la doppiezza implicita nel concetto di impuro cfr. Vernant 1984, pp. 129-134; Parker 1983, pp. 5-17 e 88n, 328-331.

¹²¹ *Idem*, p. 7 e 98; Aeschin. 3.110, 121.

¹²² Cfr. Hdt. 6.56; Solmsen 1936, 52.9, 54.1, 20 e sg.; Meiggs-Lewis 1988, n. 30; Pl. *Leg.* 881d; Polyb. 12.659.

¹²³ Cfr. Siewert 1972, p. 7, r. 50 e sg.

¹²⁴ Vedi *infra*.

¹²⁵ Cfr. Mac Dowell 1963, pp. 90-100.

¹²⁶ Cfr. Gernet 1968, pp. 128-131; Ziebarth 1895. Il giuramento prenderà la funzione di apertura d'istanza e la maledizione agirà come ἡγορηγός nei casi di uccisione, in clausola di testamento e in alcuni decreti.

Capitolo sesto

MALEDIRE E BENEDIRE: UNA POLARITÀ
COMPLEMENTARE

L'augurio è un'entità a due facce, bipolare, composta dalle due azioni verbali in tutto parallele e opposte del benedire e del maledire, che differiscono solo per il contenuto del messaggio¹²⁷. La maledizione chiama a compimento un danno contro qualcuno, il benedire un beneficio a vantaggio di qualcuno, l'una è negazione della vita, l'altra è induzione al vivere. Entrambe si esprimono attraverso la medesima struttura formale contrassegnata dall'uso del modo ottativo. Queste due azioni verbali si trovano spesso inserite all'interno di uno stesso enunciato come parti complementari.

Un caso emblematico è quello di Crise, il quale, nel formulare la richiesta di restituzione della figlia agli Achei, offre, per così dire, accanto ai doni materiali costituiti dagli *ἀρνία*, il dono verbale di una benedizione:

Ἀργείοι τε καὶ ἄλλοι ἐκρηνημόδεσσι Ἀχαιοί,
ἧμῶν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
ἐκπέσσαι Πηλεΐωνα πόλιν, εἰ δ' οὐκ ἂν ἱστέοντα

Atridi e voi altri Achei, che portate solide gambiere,
vi concedano gli dei, che hanno casa in Olimpo,
di abbattere la città di Priamo, ed un felice ritorno in patria (*Il.* 1.17-19).

La benedizione di Crise è insieme un'offerta verbale e una manifestazione della potenza conferita dal suo *status* sacerdotale, che si esprime nella possibilità di azione posseduta dalla sua parola. Come vediamo, la benedizione (ἧμῶν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες/ἐκπέσσαι Πηλεΐωνα πόλιν, εἰ δ' οὐκ ἂν ἱστέοντα, vv. 18-19) è formulata proprio come il suo analogo cambiato di segno, la maledizione – tramite l'ottativo desiderativo. Il contenuto dell'augurio consiste nella vittoria degli Achei sui Troiani¹²⁸ e nel loro ritorno in patria.

Ma a un livello più profondo l'enunciato di Crise rivela un'altra faccia: la benedizione è condizionale e implicitamente minacciosa, essa viene espressa come primo membro logico di una frase il cui secondo membro è la richiesta di liberare la figlia:

παῖδα δ' ἦμοι λάοοιτε φίλων, τὰ δ' ἄρνοια δέχεσθαι,
ἔξοιμενον Διὸς κτῶν ἐπιβόλον Ἀπόλλωνα

ma liberate a me la figlia amata, accettate il riscatto,
onorando il figlio di Zeus, Apollo saettatore (*Il.* 1.20-21).

La condizione implicita è "possiate aver successo e tornare vivi in patria se restituite mia figlia", con la minaccia ugualmente implicita di ricevere un malaugurio efficace qualora gli Achei rifiutino il riscatto. "Accettate il riscatto, onorando il figlio di Zeus, Apollo saettatore": Apollo stesso cioè garantisce le affermazioni di Crise, in quanto protettore del suo sacerdote. Rispettare Crise equivale a rispettare lo stesso dio perché il sacerdote è il suo doppio. Agamemnon, come noto, caccia Crise, disonorando il sacerdote e il dio, e, realizzando la minaccia implicita, Crise pronuncia la sua maledizione invocando Apollo perché i Danaï paghino l'oltraggio (vv. 37-42).

Una struttura analoga si ritrova nella benedizione di Odisseo ai Feaci nel settimo libro dell'*Odissea*, inserita nella supplica ad Arete:

Ἄοιτῃ, φηγυτέρῃ Πηλεΐωνος ἀντιόχοιο,
οὐὼν τε πόλιν σά τε γούναθ' ἱεράω, πολλὰ μνηστήρας,
τοιοῦθ' ἐν δαρμηνάτω, τοῖσιν ἦσαι δόβηα δοῖεν
ζῶμενα, καὶ παῖσιν ἐπαρξέμενεν ἕκαστος
κρημῆρ' ἐνὶ μεγάροισι γέρας θ' ὅ τι δήμος ἔδωκεν.
ἀντίω ἦμοι πομπῶν δροῦντε παρδὸς ἱερόχου
φάσων, ἐπεὶ δὴ θηρόθ' ἦσαν ἴστω τιμῆαται πτόλιος

"Arete figlia di Rezenore simile a un dio,
dopo molto soffrire giungo al tuo sposo, ai tuoi gimocchi
e a questi invitati: gli dei diano loro fortuna,
che vivano, e ciascuno passi ai suoi figli
gli averi di casa e il rango ad essi assegnato dal popolo.
A me preparate una scorta per giungere a casa
al più presto, perché peno da tempo, lontano dai miei" (*Od.* 7.146-152).

In questo caso Odisseo, forte della sua posizione sacrale di suppli-ce, di ἱερός, offre il dono verbale della benedizione a condizione che i Feaci gli forniscano una scorta (si noti l'*ἀντίω* del verso 151) per tornare a casa¹²⁹. Anche qui la benedizione è espressa all'ottativo (τοῖσιν θεοὶ δόβηα δοῖεν ἢ ζῶμενα, καὶ παῖσιν ἐπαρξέμενεν ἕκαστος ἢ κρημῆρ' ἐνὶ μεγάροισι γέρας θ' ὅ τι δήμος ἔδωκεν), e anche qui c'è la minaccia implicita della maledizione nel caso in cui i Feaci non rispettino la richiesta del supplice. Nel libro 13, quando Odisseo, sbarcato ad Itaca e deposto dormiente sulla spiaggia dai Feaci, si sveglia e, a causa della nebbia versata da Atena, non riconosce la sua isola, in preda alla disperazione maledice i Feaci, pensando che siano venuti meno alla promessa fattagli:

¹²⁷ Per un punto di vista generale cfr. Crawley 1911.

¹²⁸ Crise augura così un danno per i suoi, come nota lo scolio b BCE al verso: ἡ ἀνέστη δὲ εὐθὺς ποταὶ καὶ τούτῃσιν ἐπαρξάσθαι.

¹²⁹ Sulla supplica cfr. Giordano 1999.

Ζεὺς σφέας τίσαντο ἱερέσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους ἀνόμοτους ἐροῦσά καὶ πίνυται, ὡς τις ἀμάρτυ

che li ritraghi Zeus protettore dei supplici, che guarda anche gli altri uomini e castiga chi sbaglia (Od. 13.213-214).

A questo punto Odisseo, rivestendo ormai la posizione di suppliante accolto nei confronti dei Feaci, si può avvalere del potere di parola che proviene dal suo stato di supplice¹³⁰, figura che partecipa della sfera duplice del sacro, che rende il *sacer* potenziale portatore sia di sventura che di prosperità, la cui forza si esplica nell'azione fantica del benedire e del maledire¹³¹.

La complementarità di maledizione e benedizione trova un singolare snodo nelle *Eumenidi* eschilee, in cui al momento della loro trasformazione da Erinni-maledizioni in Eumenidi-benedizioni trasformano il loro potere di maledizione apportatrice di sterilità, rovina e contaminazione (v. 780 e sgg., in una strofe che si ripete identica¹³²) in potere di prosperità e fecondità (v. 938 e sgg.) attraverso la parola di benedizione¹³³.

La parola ἀγά poteva essere sentita anche come termine indicante l'augurio in modo neutro. In un passo delle *Coefore* eschilee, Elettra, dopo essersi augurata di poter essere migliore della madre e dopo aver invocato un vendicatore per il padre (vv. 139-144), chiama l'augurio *in bonam partem* una καλή ἀγά e la maledizione una κακή ἀγά:

ταύτ' ἐν μέσῳ πύθμῃ τῆς καλῆς ἀγάς
καίνοισ ἀέροντα τίνος τὴν κακὴν ἀγάν

così nell'augurio di bene frappongo
un augurio di male pronunciato contro costoro (vv. 145-146)¹³⁴.

Nel *Deuteronomio*, 27.1-13, maledizioni e benedizioni sono la difesa della legge mosaica, il proferimento condizionale di questi enun-

¹³⁰ Cfr. le *Supplici* eschilee, in part. v. 457 e sgg.; la storia di Charila, Apoll. *Bièl.* III. 14.7; Wüst 1956, in part. col. 117; Aubriot-Sevin 1992, pp. 366-368.

¹³¹ Benedizioni o espressioni benedittive, tutte all'ottativo si trovano nei seguenti passi: *Il.* 23.650; *Od.* 8.410-411, 413; 13.44-47; 14.53-54; 15.111-112; 17.354-355; 18.112-113. Sul carattere doppio del *sacrum* vedi *supra*.

¹³² Cfr. Sommerstein 1989, p. 261 e sgg.

¹³³ Cfr. anche Aeschl. *Supp.* 674 e sgg.; Soph. *OR* 269-275; Hdt. 6.139; Ar. *Pax* 1322-1325.

¹³⁴ Questo passo presenta aspetti e rituali particolari, influenzati molto probabilmente dal linguaggio delle *defixiones*, come l'uso performativo del verbo λέγω alla prima persona singolare (v. 145), o l'invocazione dello spirito del defunto padre come *κακὸν αἶμα*, preceduta dall'appello a Hermes cronio al v. 124; l'invocazione del defunto serve a far associare lo spirito a lei e ad Oreste. Elettra, in quanto donna, usa l'arma verbale della maledizione per associarsi alla vendetta del padre che non può essere da lei compiuta materialmente.

ciati crea un destino di annientamento o di prosperità per chi rispettivamente viola o rispetti la legge. Nei giuramenti o nelle leggi greche si trova spesso lo stesso binomio complementare. Un esempio che illustra particolarmente bene la doppia faccia della ἀγά è il giuramento di Platea, la cui autenticità è discussa¹³⁵, ritrovato su una stele di III secolo a.C., nel demo di Acharnai, che si rifà all'epoca di Temistocle. Questo giuramento, proferito probabilmente contro i Persiani, si chiude con una serie di enunciati di benedizione e maledizione strettamente connessi tra loro¹³⁶:

καὶ εἰ μὲν ἐμπεδοροῦσιν τὰ ἐν τοῖς δε-
ξιοῖς γεγραμμένα, ἢ πόλιας ἦναι ἀποθύρ-
ος εἶη, εἰ δὲ μὴ, πορθήτω καὶ φέρον¹³⁷ ἦμῃ, ἢ-
ὲ δὲ μὴ, ἀπόρος εἶη καὶ γυνάικας τίςτοι-
εν ἐουκότα γυνεῖων, εἰ δὲ μὴ, τέσσαρα κα-
ὶ βιοσημίαια τέττοι ἐουκότα βιοσημίαια-
ς, εἰ δὲ μὴ, τέσσαρα (nr. 39-46)¹³⁸.

Questa struttura è tradizionale, e talvolta essa viene compendiata nella formula εὐχοῦνται μὲν πολλά ἀγαθὰ, ἐπιφοροῦνται δὲ κακά¹³⁹.

¹³⁵ Cfr. Robert 1938, pp. 307-316, che sostiene la non autenticità del documento, e, contra, Siewert 1972.

¹³⁶ Per il testo cfr. Siewert 1972, pp. 6-7; per la tradizionalità di questi motivi nelle ἀγοὶ pp. 98-101.

¹³⁷ Robert suppone che il lapicida abbia ommesso una formula tra πορθήτω e φέρον, sulla base del raffronto con altri giuramenti e in particolare con quello anizimnico, ricostruendolo così: καὶ ἢ ἢ ἀπόρος ἦναι ἦμῃ, εἰ δὲ μὴ, ἀπόρος εἶη, Cfr. Robert 1938, p. 314.

¹³⁸ Il resto del testo descrive il gesto di coprire con gli scudi le vittime sacrificali e il suono di tromba che accompagna il proferimento dell'ἀγά, e decreta nuovamente lo stato di εὐπείας per gli spurgati:

Τοῖτο ἰσίοσιντες ἀετα-
καλῶντες τὰ ἁγία τὰς ἀκτίων δι-
ὸ οὐρανὸς ἄπαν ἀναμύητρο, εἴ τι τὸν
ἀμυμῆτον παρὰβόλον καὶ μὴ εἶκα-
δοῦσαν τὰ ἐν τοῖς ὄρεσιν γεγραμμένα, α-
πόρος εἶηαι τοῖς ἁγίοσιν (rr. 46-51).

¹³⁹ Cfr. ad es. Dem. 24.15; *IG* II/III¹ 1183, 12 e sgg. e il giuramento di Cirene citato *supra*.

PARTE II
I LIRICI

Il primo libro

Il secondo libro

Il terzo libro

Il quarto libro

Il quinto libro

Il sesto libro

Il settimo libro

Il ottavo libro

Il nono libro

Il decimo libro

Il undicesimo libro

Il dodicesimo libro

Il tredicesimo libro

Il quattordicesimo libro

Il quindicesimo libro

Il sedicesimo libro

Il diciassettesimo libro

Il diciottesimo libro

Il diciannovesimo libro

Il ventesimo libro

Il ventunesimo libro

Il ventiduesimo libro

Il ventitreesimo libro

Il ventiquattresimo libro

Il venticinquesimo libro

Il ventiseiesimo libro

Il ventisettesimo libro

Il ventitreesimo libro

Il ventiquattresimo libro

Il venticinquesimo libro

rà il pretendente nei libri successivi, come un'illustrazione di questo detto.

Nella seconda parte della sentenza di Penelope si dice che chi invece ha una condotta giusta, da ἀπίμων, irreprensibile, e cioè un comportamento socialmente utile, viene compensato e gratificato dalla parola efficace di lode e di benedizione (χάρος, v. 333, ἐσθλὸν ἔπειον, v. 334)¹⁴³.

1. Le maledizioni contro Alcibiade

In Omero la maledizione si presenta quindi esplicitamente come una risposta di natura penale a un atto ingiusto. Si può osservare l'evoluzione e la conservazione di questa funzione, secoli più tardi, nelle maledizioni pronunciate contro Alcibiade, reo di empietà, ad Atene. Plutarco riporta l'atto di accusa, menzionando la condanna in contumacia, la confisca dei beni e la decisione di far pronunciare maledizioni pubbliche, che in questo contesto rappresentano una vera e propria punizione verbale¹⁴⁴. Questo caso mostra in modo molto pregnante l'integrazione della parola efficace di biasimo in un contesto maturo di penalità legislativa. La consonanza con il passo omerico è davvero sorprendente: in Omero si dice che tutti i mortali pronunciano maledizioni contro la persona colpevole di ingiustizia, nel passo di Plutarco sono tutti i sacerdoti e le sacerdotesse a maledire il reo: κατὰθνήρα πάντες βροτοὶ — κατὰθνήρα... πάντας ἕργας καὶ λεγίας. Nella società omica è tutta la collettività a farsi esecutrice della punizione verbale, mentre nell'Atene del V secolo gli agenti esecutori della punizione sono i sacerdoti nel loro insieme, funzionari sacrali rivestiti di un particolare potere circa il pronunciamento di sentenze efficaci¹⁴⁵.

2. Maledizione come ψόγος?

Nel passo analizzato si delinea l'intersezione tra maledizione e parola di biasimo¹⁴⁶. Per alcuni aspetti, in particolare per quello sociale, la maledizione come parola efficace di biasimo si contrappone alla

¹⁴³ Sulla potenza accrescitrice della parola di lode cfr. Detienne 1983, p. 9.

¹⁴⁴ Cfr. Plut. *Alcib.*, 22, 5; cfr. anche Plut. *q. Rom.*, 44; Lys., VI.51, che nomina anche Andocide come destinatario di queste maledizioni; Nep. *Alcib.*, IV.5.

¹⁴⁵ Si noti tuttavia il rifiuto della sacerdotessa Theano di pronunciare queste maledizioni riportato nella testimonianza plutarchea.

¹⁴⁶ Cfr. un caso simile in *Od.* 2.136 e 86, in cui si dice che a un comportamento ingiusto la collettività risponde con la χεῖρας, parola di biasimo, distinta in questo contesto dalla maledizione. Vedi *supra*, Parte I, cap. 4.

Capitolo primo

IL CONTROLLO SOCIALE E LA MALEDIZIONE COME BIASIMO

Nel lungo colloquio tra Odisseo e Penelope del libro 19, emergono alcune affermazioni a carattere generale sui comportamenti che espongono pericolosamente alla maledizione e alle sciagure che ne conseguono. Queste affermazioni gettano luce sul ruolo delle maledizioni come forma di biasimo:

ὅς μιν ἀπηνίχθης αἰεὶς ἔη καὶ ἀπηνίχθῃ εἰδῆ.
τῷ δὲ κατὰθνήρα πάντας βροτοὶ ἕργας ὀνόσω
ζῆσθ, ἄταρ τειθεῖσθαι γ' ἐπιτιμώμεναι ἀναστεῖς
ὅς δ' ἔν ἀπίμων αἰεὶς ἔη καὶ ἀπύμωμι εἰδῆ.
τοῦ μιν τε χάρος αἰεὶς διὰ χεῖρας φορέσων.
πάντας γὰρ ἀνθρώπων, πολλοὶ τε μιν ἐσθλὸν ἔπειον

per chi è maligno e pensa malignamente
invocano tutti i mortali da vivo dolori
in futuro, e da morto tutti lo ingiuriano;
di chi è magnanimo e pensa magnanimamente,
(gli stranieri) si diffondono ampia la fama
fra tutti gli uomini e in molti lo dicono egregio (*Od.* 19.329-334).

Le parole di Penelope enunciano regole appartenenti a un codice etico comune e la loro enunciazione, conforme al carattere delle sentenze omeriche che riguardano la *dike*, esprime uno di quei "procedimenti generali e modi di comportamento che sono comunemente accettati e pretesi"¹⁴⁷ nella società dell'*epos*.

In questi versi in particolare, viene espressa esplicitamente l'idea della parola come agente del controllo sociale.

Le condotte socialmente dannose e quindi riprovevoli (*ἀπηνίχθῃ*, v. 329) hanno come conseguenza penale *ante litteram* il pronunciamento di maledizioni (*κατὰθνήρα*, v. 330), a cui seguono danni¹⁴⁸, e una cattiva fama dopo morto. Retrospectivamente, la condotta traccante, *ἀπηνίχθῃ* di Antinoo del libro 17, che ha provocato le maledizioni di Penelope (cfr. *supra*), può ben essere letta, insieme alla sorte che colpi-

¹⁴⁷ Qui la traduzione "stranieri" è errata, *ἔργος* qui significa chiaramente "ospiti". Sulla semantica di *ἔργος* cfr. Giordano 1999.

¹⁴⁸ Havelock 1981, p. 223, cfr. anche p. 224 e 86.

¹⁴⁹ Così mi sembra infatti di dover leggere il v. 330, in cui si nota come sia salda la credenza nell'efficacia della parola.

lode e al $\chi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$. Allo stesso tempo, pur essendo una parola di biasimo, la maledizione va distinta dall'invettiva.

La coppia polare biasimo-lode, come noto, costituisce il codice binario per decifrare il sistema sociale della Grecia arcaica. Sul piano della configurazione religiosa, *Aletbeia*, come afferma Detienne, è la potenza divina legata alla lode, che come tale si oppone all'Oblio, a sua volta legato al Biasimo.¹⁴⁷ Secondo Detienne inoltre, il suo status di parola "magico-religiosa", ma io direi piuttosto efficace, si oppone a quello della parola-dialogo.

Nel rapporto biasimo-lode si è vista inoltre un'opposizione costruttiva a livello di eticità per tutto il periodo arcaico. Nell'istituzione letteraria questa opposizione si riflette nella coppia polare invettiva-encomio.¹⁴⁸ L'invettiva tuttavia, prima ancora di essere una forma poetica, è una parola negativa e di biasimo che agisce come forma di controllo sociale. Anch'essa, come la maledizione, ha la funzione sociale di agire da deterrente alle azioni e ai comportamenti che possono suscitare.

Nella sua forma di $\psi\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ la parola di biasimo però si 'dialogicizza'¹⁴⁹, differenziandosi dalla maledizione. È la serva lambe che entra con la potenza relativizzante e 'dialogica' del riso nella dimensione assoluta e univoca del dolore di morte che avvolge Demetra. Il riso suscitato dall'invettiva è segnale di distanza, di straniamento e crea almeno due livelli di riferimento. L'invettiva appartiene infatti alla categoria del serio-comico. Tale appartenenza è esclusa tanto dall'encomio quanto dalla maledizione come parola efficace, che, per definizione, non può accogliere al suo interno alcuna dialogicità.

La maledizione quindi da un lato si manifesta come parola di biasimo, essendone in qualche modo una varietà, ma dall'altro si distanzia chiaramente dall'invettiva.

L'invettiva, in quanto arma da duello, presuppone una sintassi di rapporti di tipo paritario, reciproco, un rivale con cui si istaura uno scambio di violenta botta e risposta. Proprio in quanto parola-dialogo infatti, l'invettiva, rispetto alla assoluta e sacralità della maledizione, si presenta "laicizzata", complementare all'azione, inserita nel tempo, provvista di una propria autonomia ed elargita alle dimensioni di un gruppo sociale.¹⁵⁰ La maledizione invece si pronuncia come

¹⁴⁷ Cfr. Detienne 1983, pp. 2-16.

¹⁴⁸ Cfr. Genelli 1995, pp. 155-164, *passim*. La parola di lode è una prerogativa del poeta-maestro di verità. La lode poetica è "una cosa vivente, una realtà naturale che urge che la cresca; con essa cresce anche l'uomo lodato, in quanto l'uomo e la sua lode sono una cosa sola." Detienne 1983, p. 37. Come tale la parola poetica ha una sua storia che si conclude con Pindaro e Bacchilide, testimoni di un sistema di valori già sorpassato dal più "laico" Simonide.

¹⁴⁹ Nel senso connotato in Bachtin 1997.

¹⁵⁰ Detienne 1983, p. 59.

parola di autorità, che non ammette replica, non prevede un interlocutore, poiché chi la pronuncia lo fa da una posizione di assoluta sacralità.

Direi quindi che la parola di biasimo conosce due forme: come parola efficace il biasimo diviene maledizione, con le conseguenze giuridiche di cui si è visto, come parola-dialogo la parola di biasimo è invettiva, $\psi\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$, quale la troviamo espressa in poesia. Tale divisione di forme può apparire artificiosa e semplificatoria, tuttavia possiede una funzione realmente distintiva anche nell'istituzione letteraria.

L'ETERIA, LA PISTIS E LA PAROLA EFFICACE

Archiloco, Ipponatte e Alceo, noti per la violenza con cui attaccarono i loro avversari, sono considerati maestri di invettiva (soprattutto i primi due). Tuttavia, parallelamente alla forma scommatica troviamo un modo ben diverso di colpire l'avversario, cioè la maledizione. Essa è il modo usato quando si risponde alla violazione della parolone. Essa è il modo usato quando si risponde alla violazione della parolone. Essa è il modo usato quando si risponde alla violazione della parolone.

Le eterie, nuclei propulsori della vita politica dei secoli VII-VI, erano associazioni di aristocratici che si legavano tra loro con un fine politico. La relazione che intercorreva tra i componenti era paritetica, ognuno era mutualmente compagno dell'altro, ognuno legato all'altro da un vincolo di reciprocità, dalla *Dike*¹⁵¹.

L'origine di questo rapporto è nello spazio alla volta concreto e simbolico dei consessi di uguali, di ἐταῖροι, che troviamo in Omero. È lo spazio descritto nelle scene delle assemblee guerriere, al momento dell'assegnazione dei premi, nelle spartizioni di bottino, in cui tutto si porta ἐς μέσων, nella zona di nessuno e, quindi, comune¹⁵². Analogamente, lo spazio dell'eteria è uno spazio centrato, circolare e simmetrico, in cui ogni componente del cerchio si riferisce al centro, al μέσων, rispetto a cui ogni membro ha la stessa distanza¹⁵³. In questa struttura si comprende l'importanza del giuramento nell'eteria.

Le eterie che si prefiggevano un obiettivo politico si legavano con un giuramento comune (importante a tal punto che il termine *ἐνωπιότητα* può essere considerato un sinonimo di eteria¹⁵⁴) che più di

¹⁵¹ Sull'eteria cfr. Connor 1971; Calhoun 1913; Sartori 1957, pp. 18-33. Cfr. anche Mazzarino 1943 e Tilamo 1961. Sull'eteria come comunità simposiale cfr. le belle pagine di Stehle 1997, pp. 214-227 e *passim*, che limita la designazione di eteria al solo gruppo di Alceo. In realtà anche se l'esistenza di una eteria e quantomai probabile ma non dimostrabile per Archiloco, è nel contesto di essa, come gruppo propriamente politico, che si comprende la pregnanza dei riferimenti archilochici al giuramento e alla sua violazione, su cui vedi *infra*.

¹⁵² Sull'importanza e estensione dell'idea di paritetività in età arcaica, osservabile anche nella poesia, cfr. Gentili 1995, p. 62 e sgg.

¹⁵³ Cfr. Detienne 1983, pp. 60-68 e *passim*.

¹⁵⁴ La stessa struttura produrrà, *mutatis mutandis*, la polis democratica. È nel simbolo del μέσων, come lo abbiamo definito, che è contenuta la potenzialità del genio politico greco. Sulla complementarietà delle nozioni di ἐξ μέσων e ἐνωπιότης, cfr. Conti 1969.

¹⁵⁵ Ma non sempre, cfr. Sartori 1957, pp. 30-33.

ogni altra cosa legava gli ἐταῖροι tra di loro: il giuramento è il simbolo stesso dell'eteria, ciò che, attraverso il suo pronunciamento, la ricrea su un fondamento di sacralità e inviolabilità. I compagni divengono tra loro reciprocamente tali nella fede prestata al giuramento. Il giuramento è posto ἐξ μέσων, nel mezzo, in rapporto a cui ogni componente riceve quindi la sua identità di ἐταῖρος. La violazione del giuramento è pertanto la massima empietà e la peggiore ὀδύνη nei confronti dell'eteria.

1. Archiloco e Licambe

Celebri sono le invettive contro Licambe e le sue figlie del poeta di Paro¹⁵⁶. Una possibile ricostruzione della storia può essere forse questa: Licambe ha promesso in sposa sua figlia Neobule ad Archiloco, ma, in seguito a un fatto che non ci è noto con sicurezza, Licambe viene meno alla sua promessa e al giuramento, provocando la violenta reazione di Archiloco¹⁵⁷. In merito al carattere biografico o fittizio della storia sono molti i punti oscuri. Da ultima Stehle ha interpretato la storia come occasione fittizia usata da Archiloco da un lato per raffigurare se stesso all'interno del gruppo simposiale come compagno leale che difende l'inviolabilità del giuramento, dall'altro per definire per opposizione polare l'identità del gruppo attraverso la rappresentazione negativa di Licambe-Arzoos, 'lupo solitario' e spregiuro¹⁵⁸. L'interpretazione presenta molti elementi di riflessione, ma, per quanto riguarda l'affermazione del carattere fittizio degli eventi rappresentati, è poco verosimile¹⁵⁹.

Nell'incertezza delle interpretazioni credo che un punto fermo possa essere fissato, e cioè che la storia vada interpretata nell'ambito di rapporti politici, all'interno dei quali la storia dello spregiuro e della violazione dei patti assume, tanto nella finzione quanto nella realtà, un connotato paradigmatico.

¹⁵⁶ Cfr. Gentili 1995, p. 250 e sgg.

¹⁵⁷ Sull'identità di Licambe e Neobule e sulla natura dei rapporti intercorrenti tra loro e con Archiloco non c'è unanimità di pareri, cfr. Burnett 1983, pp. 20-23.

¹⁵⁸ Cfr. Stehle 1997, p. 242 e sgg.

¹⁵⁹ Gentili 1995, p. 249, afferma che un procedimento poetico consistente nell'immaginare fatti e situazioni al di fuori di un preciso riferimento alla realtà "sarrebbe alieno agli schemi mentali di un poeta del VII secolo a.C."

In effetti, la poesia di Archiloco, come tutta la poesia lirica arcaica, è troppo immersa e indissolubilmente intrecciata al contesto pragmatico (esso stesso paradigma) per aver bisogno di inventare ulteriori situazioni paradigmatiche pseudo-autobiografiche. In età arcaica e classica, l'elaborazione paradigmatica 'fittizia' sembra piuttosto muoversi nei domini codificati del mito e dell'*ainos*.

Licambe e il padre di Archiloco furono inviati a consultare l'oracolo di Delfi, e probabilmente le due famiglie avevano rapporti di alleanza nel quadro dei quali andrebbe verosimilmente inserita la promessa di matrimonio; in questo contesto, il giuramento diviene un suggello di alleanza, di comunanza, che il matrimonio viene a rinsaldare.¹⁶⁵ La rottura del giuramento, dell'omerico μέγας ὄρκος (cfr. 172 West), è una colpa di ordine religioso, a cui si risponde con una maledizione. Se i frammenti che narrano questa vicenda fanno parte, come è oggi opinione comune, di uno stesso componimento (172-181 West)¹⁶⁶, a questo punto si inserirebbe l'apologo della volpe e dell'aquila (173-181 West) che noi conosciamo dalla favola di Esopo e dalla versione siriana.

L'uso della favola permette di alludere a significati particolari noti e connotati all'interno del gruppo¹⁶⁷. I due animali rappresentano con ogni verosimiglianza Archiloco e Licambe, e quella vicenda sta a paradigma di questa¹⁶⁸. La volpe e l'aquila si erano legate da un patto di alleanza che l'aquila aveva violato sbranando i piccoli della volpe. Questa, trovandosi nell'impossibilità materiale di vendicarsi da sola, maledice il suo nemico e invoca Zeus ad eseguire (ἐγθῶ κατάρξω, Aesop., fab. I Perry). L'enfasi va posta per il nostro discorso proprio sulla maledizione della volpe; il titolo di una versione siriana è infatti "Imprecazione di una volpe contro un'aquila". La maledizione è legittimata dal comportamento dell'aquila-Licambe, a cui è attribuita una ἀσέβεια εἰς τὴν φύλιν.

Nella favola la maledizione è resa efficace: l'aquila ruba un pezzo di carne sacrificale che incendierà il nido, facendone cadere i piccoli che verranno a loro volta sbranati dalla volpe con perfetto contrappasso e precisa logica di vendetta.

La vicenda dello sperguro Licambe si inserisce dunque nella casistica dei violatori di patti giurati, tema di particolare e urgente importanza per l'eteria¹⁶⁹. L'empietà dello sperguro richiama pertanto direttamente una maledizione, che nel caso di Licambe la leggenda, parallelamente alla favola, ha reso efficace, narrando della morte sua e delle figlie.

¹⁶⁵ Cfr. Gentili 1995, pp. 252-254.

¹⁶⁶ Cfr. ad esempio la ricostruzione di West 1974, pp. 132-134.

¹⁶⁷ Cfr. Stähle 1997, p. 218 e sgg. La studiosa interpreta l'uso di metatopo, indovinelli, favole, all'interno della comunità simpositale come un modo di creare un codice comunitario esclusivo, che, insieme ad altri elementi, cementasse l'unità del gruppo.

¹⁶⁸ Sulle diverse interpretazioni cfr. *eadem*, p. 62 e sgg.

¹⁶⁹ Per la connessione significativa patto di matrimonio-fedeltà-interessi dell'eteria cfr. Stähle 1997, p. 234.

2. L'Epodo di Strasburgo

L'attribuzione del primo Epodo di Strasburgo è tuttora incerta¹⁶⁵, da alcuni è stata sostenuta la paternità archilochea e l'identificazione del destinatario in Licambe¹⁶⁶, da altri, più recentemente, si è riconosciuto in Ipponate l'autore dell'Epodo¹⁶⁷. Per noi è importante ancora una volta non tanto l'autore quanto il contesto sociale da cui questo carme prende senso, quello dell'eteria. Non ci sono dati certi sull'identità del destinatario dell'Epodo, ma l'importante è noto: era un *hetairoi* che aveva violato il giuramento¹⁶⁸ (194 Degani, v. 4 e sgg.):

κίχη[σσι] παλα[ίσου]ρνος
 κίν Σαλαμίνισσ[σ]οι γυμνόν εὐφρονέσσι[σ]τα
 Θορήμας ἀερόλιποισι
 λήβουεν - ἐνὸ στα πάλ' > ἀντιλήβουει κατὰ
 δούλιον ἄγρον ἔδων-
 ὄψει πεπληγόν' ἑπτόν ἐκ δὲ τοῦ γινεόσ>ου
 φωνάτα πάλ' ἐπιχεύου.
 κούτος δ' ὀδόντος, ὅς [κ]ίχων ἐτι σόμα
 κίχμωνος ἑσασσῆ
 ἄστρον παρὰ ὄρητῶνα ζουα[...]
 ταῖρα ἐθέλουε ἔν ἰδέν.
 ὅς μ' ἠβούρησ. ἄλλ' ἔδ' ἐγ' ὀνότατο' ἔβη,
 το πῖνν ἐταίρος [κ]ίχων.

...sbattuto dall'onda
 e nudo in Salinidesso possano accoglierlo bene
 i Traci dall'alta chioma
 - possa conoscere lì il colmo delle disgrazie
 mangiando il pane degli schiavi -
 tremante di freddo,
 possa grondare di alghe e di sporcizia marina,
 possa buttare i denti, mentre sta riverso sulla bocca
 come cane distrutto
 proprio dove sbatte l'onda.
 Questo vorrei davvero veder capitare
 a chi mi ha fatto torto, a chi ha calpestate i giuramenti,
 a chi prima era compagno.

¹⁶⁵ Cfr. Degani 1991, p. 194 per la bibliografia, e Watson 1991, pp. 59-62, che propende, in linea con la posizione degli ultimi editori, per la paternità ipponateica.

¹⁶⁶ Se questo fosse vero e se il giuramento nominato nell'Epodo fosse lo stesso del 173 West, verrebbe inverata l'ipotesi che tra Archiloco e Licambe intercorresse un rapporto simile a quello che lega i membri di una eteria.

¹⁶⁷ Cfr. da ultimo Degani 1991, p. 168.

¹⁶⁸ Sulla terminologia politica del carme cfr. *idem*, p. 172.

La contingenza da cui scaturisce il malaugurio di naufragio non è nota, è ipotizzabile forse un viaggio che il destinatario si accingeva a compiere.¹⁶⁹

La chiave per capire la struttura fondamentale dell'epodo è costituita secondo me dalla connessione maledizione-giuramento.¹⁷⁰

Nei versi finali l'autore parla di *δὲνία* (δὲν μὲ ἡδύπορος, v. 12) come la colpa del destinatario del carne, colpa di chi contravviene ai rapporti di reciprocità e fedeltà nell'etera, o in una comunità qualsiasi fondata su patti sacrali, violando il giuramento.¹⁷¹ L'Epodo è quindi una maledizione pronunciata come punizione per lo spergiuro, questa maledizione non è un artificio espressivo o retorico, è piuttosto necessitata e organizzata dalla rispondenza con la realtà rituale.

Come si è visto, la maledizione condizionale presente nei giuramenti è la garanzia e la difesa del patto, e si prospetta come punizione per chi contravviene a quanto è stato giurato, per questo i giuramenti hanno come clausola una maledizione contro lo spergiuro.¹⁷² Quando si verifici la violazione del patto e del giuramento la maledizione da condizionale diviene effettiva. Le maledizioni dell'Epodo di Strasburgo, come quelle del fr. 129 V. di Alceo, sono dunque un esempio letterariamente formalizzato di questa applicazione.

¹⁶⁹ Cairns 1972, pp. 55-57, lo interpreta infatti come *propagandism* alla rovescia. Forte è la presenza di un altro naufragio che sicuramente l'uditore aveva nelle orecchie, ovvero il naufragio di Odisseo, provocato anch'esso da una maledizione. Cfr. Degani 1991, p. 169 e sgg. per i *loci similes*. Cfr. anche Degani 1972 e l'interpretazione di Siehle 1987, p. 225 e sgg., che legge anche questo carne nel contesto di un gruppo simposiale. Il contenuto del carne sarebbe secondo la studiosa l'immaginato isolamento, la messa al bando dalla comunità simposiale per chi eventualmente rompesse un giuramento. Il valore di isolamento è probabilmente presente nel carne, come effetto della maledizione. Sul carattere fittizio vedi invece *supra*.

¹⁷⁰ In mancanza di un aggancio con il contesto sociale del carne, quale ho tracciato sopra, gli interpreti dell'Epodo ne hanno fornito varie interpretazioni, che per lo più fanno leva su considerazioni personali, valutando ora lo stile, ora il linguaggio o minore distacco con cui i versi vengono proferti. Un esempio tipico della vaghezza e genericità a cui portano questi punti di vista è in Burnett: "i versi sono vigorosi e pieni di rabbia, e non tradiscono nulla della solita buffoneria di Ipponatte", quindi nega la paternità archilochea spiegando che Archiloco è troppo "lucido, controllato (...) Archiloco (...) ama la generalità enotica, mentre qui c'è la tangibile precisione del dettaglio che dà al carne il suo sapore di magia efficace" (Burnett 1983, p. 101). Terzaghi aveva ben compreso l'importanza della menzione del giuramento e della sua connessione con l'etera, ma non aveva invece collegato ad essa la maledizione, che veniva definita, del tutto fuori luogo, un esempio di *tabella deflexionis*. Cfr. Terzaghi 1940, pp. 226-229.

¹⁷¹ La violazione del giuramento del carne di Strasburgo, viene espressa con la *tormentosa* omertà indicante il gesto del guerriero che preme il corpo del nemico per svenarne l'asta. Cfr. Degani 1991, p. 172.

¹⁷² Così in Plut. *q. Rom.* 44.

3. Alceo 129 V.

Parallelo all'Epodo di Strasburgo è il fr. 129 V. di Alceo, sulle cui circostanze siamo molto meglio informati.¹⁷³ Come tutti gli altri carmi alcaici, nasce nel contesto comunitario della *confrairie* simposiaca.¹⁷⁴ Come giustamente rilevato da Roesler, il carne, pronunciato in seguito all'esilio della fazione di Alceo e al tradimento di Pitaco, è fortemente legato alla congiuntura politica che coinvolge l'etera alcaica.¹⁷⁵ L'inizio del carne (vv. 1-9)¹⁷⁶ ambienta la situazione in un santuario extra-urbano dove con ogni probabilità Alceo si era rifugiato come esule supplice (vedi la menzione di uno Zeus *ἀντίαιος*).¹⁷⁷ Viene quindi invocata la triade lesbica,¹⁷⁸ Zeus *αἰτίαιος*, Eolia (o Era) e Dioniso, ricordato in qualche modo a sé. Ad essa Alceo rivolge una preghiera ai vv. 9-12, articolata normalmente in tre imperativi:

... ἄντ' ἐννοῶν
φῆμιον ὀρέσθωντες ἀμειτέρας ἄρας
ἀσπασίαι· ἐκ δὲ τῶνδε ποσειδῶν
ἀγροδέας τε φῶντος ἰόνουθε

... venite con animo favorevole
ascoltate le nostre maledizioni
e salvateci da queste angosce
e dall'amaro esilio.

La struttura è chiara: invocazione agli dèi (necessaria a causa dell'ambientazione sacrale), richiesta all'imperativo. Roesler delimita que-

¹⁷³ Cfr. Burnett 1983, pp. 157-163.

¹⁷⁴ Sull'importanza del simposio come luogo comunitario della vita delle etrie e come destinazione della poesia monodica arcadica cfr. Vetta 1980, p. XXXI e sgg.; Vetta 1983 e 1983a. Cfr. anche Siehle 1997, pp. 213-261. Sulla poesia alcaica come poesia a carattere 'comunitario' cfr. Kössler 1980.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 191 e sgg.

¹⁷⁶ *ibid.* ΑΙ 129b101

εἰδούων ῥελευσος ἡμεῖς
ἔστων ἀντίαιος, ἐκ δὲ βῆταιος
ἀντίαιος τε ποσειδῶν ἑθῆρῶν
ἀπασπασίαιον ἀντίαιον Αἰρε
οἱ δ' Αἰολίῶν καὶ δῖον ἑρῶν
πόσειον ῥεσέδων, τὸν δὲ ῥέτρον
Ζωνῆρον ἀμειτέρας

¹⁷⁷ Si tratta con molta probabilità del santuario comune dei Lesbii, sede di una lega a carattere sacrale e politico di cui facevano parte Mitilene, Antissa, Ereso e Pirra. Il nome *lesbikos* del v. 1 sembra proprio indicare i confederati che avevano il centro in questo santuario comune. Cfr. Mazzarino 1943, pp. 64-66. Sul valore comunitario spiccatissimo di questo santuario cfr. Detienne 1983, p. 72.

¹⁷⁸ Su cui cfr. Stella 1956.

sto carne da un punto di vista formale una preghiera, dichiarando "inaccettabile" la definizione di *ἀγά*, cioè di maledizione¹⁷⁹. Grazie ai parameetri formali offerti sopra, il carattere di maledizione per i vv. 13 e sgg. è invece già dimostrato. Ma accanto alla forma, il contesto impone e spiega funzionalmente il pronunciamento della *ἀγά* contro Pittaco come risposta rituale al sacrificio commesso dallo *betairos* che si dimostra spregiuro. Nella maledizione Alceo non si rivolge più alle divinità direttamente, ma effettua un cambio repentino di destinatario: dal rapporto orante-divinità si passa al rapporto emittente della maledizione-maledetto e morfologicamente si passa dalla seconda persona dell'imperativo alla terza persona singolare:

τὸν Ἰγέρων δὲ παῖδα πεδάλθητο
 χιτών· Ἐρίωνος ἕως ποτ' ἀποθνήσκῃ
 τόμοντις...

perseguiti il figlio di Iira
 l'Erinni che difende i giuramenti
 che un giorno pronunciammo

L'Erinni deve eseguire la maledizione perseguendo Pittaco. Il *χιτών* in realtà, come suggerito ultimamente da Burnett¹⁸⁰, si può riferire ai giuramenti. La maledizione infatti è appena stata pronunciata (τὸν Ἰγέρων δὲ παῖδα πεδάλθητο χιτών Ἐρίωνος), perciò il *χιτών* può riferirsi proprio alla parte del giuramento in cui si maledicono gli eventuali spregiuri, cioè "l'Erinni di quanto giurammo". Qui Erinni è l'esecutrice della punizione, non è invocata come divinità ma neppure come nome comune, e appare anche qui nel suo statuto intermedio che ho definito a suo luogo: ipostasi della maledizione e potenza che raddrizza lo squilibrio provocato da una rottura del giusto ordine (in questo caso lo spregiuro)¹⁸¹.

Se nel nesso *χιτών* ἕως si riassume la parte del giuramento in cui è contenuta la maledizione, avremmo nei versi successivi la menzione del resto del giuramento, che funge da chiusa, origine e legittimazione della maledizione come nell'Epodo di Strasburgo:

¹⁷⁹ *Idem*, p. 195, n. 204, rifiuta la definizione di *αἴρα* del carne data da Gallavotti 1942, p. 177 e da Luppino 1950, p. 210, i quali però non legano la maledizione al giuramento in modo necessario.

¹⁸⁰ Cfr. Burnett 1983, p. 160 n. 6; Mazzarino 1943, p. 65 n. 1, suggerisce che si tratti di un neutro plurale legato a *ὄσ*, che riassumebbe parte del contenuto del giuramento. Secondo Rösler invece, *χιτών* ha valore deittico e si riferisce a qualcosa di chiaro per i presenti, probabilmente un segno che richiamasse alla memoria i compagni caduti. Rösler 1980, p. 199 e sgg.

¹⁸¹ Non mi sembra che ci siano elementi per poter affermare con Watson che la punizione invocata per Pittaco sia di essere mangiato vivo. Cfr. Watson 1991, p. 65.

ἠνθάμα ἠνθ' ἔνα τῶν ἑταίρων
 ἄλλ' ἢ δόκοντες γὰρ ἐπέμεινεν
 ζεισεσθ' ἄρ' ἐνόηον ὁ τὸτ' ἔπαυ... ἦν
 ἤπειτα ζαχαριαννῆτες αὐτοῖς
 δάμον ἰαρεῖ ἀγέων ὀνομαῖαι
 χιτών ὁ σπύρον ὄν δὲ ἀλέετο
 πρὸς θύρον ἄλλὰ βραχίδιος· τοῦτον
 ἐβίβας ἐπ' ὄρατοις δάρεται
 τὸν πύλον ἀπῆμ...

...che mai nessuno dei compagni.
 Ma o giacere morti, avvolti dalla terra,
 uccisi dagli uomini che allora...
 o ucciderli e liberare il popolo dalle sue disgrazie.
 Il Pancione non pronunciò le parole con verità,
 ma con leggerezza, mettendosi i giuramenti sotto i piedi
 di fora la città...

Questi versi possono allora venir letti come un'importante testimonianza di quella che si può presumere essere stata la parte positiva della formula di giuramento nelle etriche: i compagni giurano di perseguire lo scopo fino alla morte o fino alla vittoria, come un corpo unito¹⁸², in una prima formulazione del motto "vittoria o morte" destinata a diversa e sinistra fama¹⁸³.

Pittaco non ha proferto una parola efficace, non ha giurato con tutto l'animo, ὄν δὲ ἀλέετο πρὸς θύρον, nel senso di non avere aderito intimamente con tutte le intenzioni¹⁸⁴.

Come negli altri passi esaminati sin qui, l'idea soggiacente alla violazione del giuramento non è quella di tradimento, bensì, come appare chiaro da questi versi, il giurare in modo non veritiero, ponendosi nella condizione non di *ποδοθήης*, parola che, si badi, non si trova né in Omero né nei lirici fino a Teognide (cfr. *infra*), ma di *ἐπιτοκος*. Chi viola il giuramento non è un traditore ma uno spregiuro, qualcuno che cioè, al momento di pronunciare la parola efficace, ovvero il performativo del giuramento, lo rende vano poiché non vi aderisce intimamente.

¹⁸² Cfr. *contra*, Burnett 1983, p. 159.

¹⁸³ Polibio 9,40, ad esempio, parla del patto che stipularono nel 210 a.C. gli Acaenani, minacciati dalla lega etolica, giurando di vincere o morire, e maledicendo chi desse rifugio a un evannale scampato. Cfr. Livio, 26,25,11-12, nella versione più esplicita della notizia: *ab quindecim annis coniarant nisi victores se non redderent; qui victus acie excessisset, eum ne quis arde, tecto, mense, late receiveret, diuinis execrationem in popularem, obtestationem quam sanctissimam potuerunt aduersus bo-spires componerunt.*

¹⁸⁴ Così interpreta Kamerbeek 1973, p. 393.

provvisamente soggetto politico grazie all'acquisizione di ricchezze, nel seno granitico dell'aristocrazia provoca però defezioni tra i compagni, minando alla base i fondamenti di *πίστις* che legavano di mutuo e sacro legame gli *betairoi* aristocratici.¹⁸⁹ Anche a Megara Nisea, patria di Teognide, i nuovi ceti tentano di rovesciare la vecchia aristocrazia, e con Teognide i *xeoioi* entrano nella letteratura come tali.¹⁹⁰

È estremamente indicativo allora il fatto che *πολιδοίη* nel senso di "tradire", viene attestato per la prima volta alla metà del VI secolo, con Teognide.¹⁹¹ Il tradimento diviene una caratteristica dei plebei e degli aristocratici che si pongono, spergiurando, a livello di questi ultimi, o, addirittura, degli schiavi se si intendono così questi versi:

οὐδέ τινα προδοῖσα φίλον καὶ πατρίων ἑταίρων.
οὐδ' ἐν ἡμῖ ψυγῆ δουλοῦσιν οὐδέιν ἐν.

non ho mai tradito un amico o un compagno fidato,
e nel mio animo non c'è nulla di servile (529-530).

In questo mondo sconvolto, non ci si può fidare di nessuno tra i cittadini, né prestare fede a giuramenti o vincoli d'amicizia (283-286), la fiducia rovina le ricchezze, la sfiducia le salva (831-832), il giuramento diviene *δαεοίησις* (399, *δαεοίησις* ὄγκου)¹⁹².

È tutto un sistema di pensiero che vacilla, la convinzione che a un atto contro la *noira* o contro la *Dike* consegue una punizione non è più salda. L'equilibrio della *Dike* può essere violato impunemente e allora quella logica di analogia su cui si articolavano le maledizioni si inverte, così come la fede nella sacralità ed assolutezza del giuramento. La convinzione che Zeus sia garante di giustizia è messa fortemente in dubbio (283-286). Il giuramento non è più l'omerico *πέγυς* ὄρκος, e la maledizione contro chi tradisce il compagno ha una forma quasi stereotipata, formalizzata, perdendo quella sacralità che l'aveva contraddistinta, come in questi versi:

Ζεὺς ἄνδρ' ἔδοκονεν Δαίμωνος, δὲ τὸν ἑταίρου
μαλ' ἄρα κούρατον ἔγαταρᾶν ἐβ' ἄν.

possa Zeus Olimpio annientare chiunque
inganni il compagno raggrاندolo con parole melense (851-852)

¹⁸⁹ Cfr. Siehle 1997, p. 216 e sg.

¹⁹⁰ Sul rapporto di Teognide con la *polis* di Megara cfr. Figuiera 1985. Sull'opposizione *ἀρτοβόλος-κακόβος* nei carmi teognidei cfr. Cerri 1968.

¹⁹¹ Un'attestazione precedente è in Xen. 1.5, in cui viene usato nel senso di "abbandonare".

¹⁹² Cfr. Donlan 1985. In Pindaro, Ol. 2, 66-67, la fedeltà al giuramento è tra le caratteristiche connotanti gli *εὐδοκοί*, che dopo morti vengono premiati anche per questa loro lealtà nell'oltretomba. Cfr. su questo passo Cerri 1968, p. 16.

Capitolo terzo

TEOGNIDE, LA CRISI DELLA ΠΙΣΤΙΣ E L'INTEGRAZIONE DELLA ΠΟΛΙΣ

Fin qui ci siamo mossi all'interno di un sistema di pensiero e di una società della quale i valori dell'aristocrazia sono parte integrante e salda. Tale sistema però, tra VI e V secolo entra in una crisi che, per quel che ci riguarda, porrà fine alla saldezza della parola efficace quale l'abbiamo delineata sinora.

οὐκ ἔστιν φιλύγων φίλος, καὶ πατρίων ἑταίρος
τίς δὲ φιλῆς ἔστιν νοβ' ἀντιγοστρών

Per l'esule non c'è più amico e compagno fidato,
e questo è ancor più amaro dello stesso esilio (332 a-b).

L'amara considerazione di Teognide va riferita alla situazione in cui si trovò l'aristocrazia e l'eterna di stampo aristocratico, a Megara e in qualche altra città, alla fine dell'età arcaica.¹⁸⁸

Dall'età omerica in poi l'esercizio del potere politico in Grecia è sempre stato una prerogativa di chi possedeva grande larghezza di beni materiali¹⁸⁹, fino all'età arcaica inoltre, la ricchezza era sempre stata appannaggio della nobiltà proprietaria di terre, e l'esibizione della ricchezza era uno dei cardini della mentalità aristocratica.¹⁹⁰ Nel VI secolo la nascente economia monetaria (congiuntamente ad altri fattori sociali in senso esteso) crea un situazione in cui nuovi ceti possono accedere alla ricchezza e quindi rafforzarsi, acquistare potere, insomma: esistere. Questi nuovi ceti per Teognide (e per gli altri autori del corpus *Theognideum* che esprimono, in modo congeniale, nella forma elegiaca i loro valori oligarchici¹⁹¹), non sono che plebei, *xeoioi*, marmaglia che non è neppure suscettibile di comportamento morale, che non esiste — se esistere significa essere oggetto di lode (o di biasimo), oggetto di parola.

I plebei, tutti quei Tersite brutti dentro e fuori, non trovano neppure uno statuto negativo nell'etica aristocratica quale è espressa nell'epica e nella lirica. L'irrompere di queste nullità, divenute im-

¹⁸⁸ Sulla situazione di Megara cfr. Legon 1981.

¹⁸⁹ Cfr. Finley 1973, pp. 35-39.

¹⁹⁰ Cfr. Musti 1981, pp. 23-38; Cerri 1968, pp. 19-24.

¹⁹¹ Cfr. Figuiera 1985, p. 139.

la cui genericità è evidenziata da un uso già liso del verbo *ὄλωμι* che diverrà poi spento nella tragedia¹⁹³.

Nel *corpus Theogonidicum* si esprime la crisi di quella *pistis*, che non era solo "un impegno mutuo, la confidenza reciproca che fonda il legame contrattuale"¹⁹⁴ ma era anche "la fede nell'efficacia di una parola magico-religiosa"¹⁹⁴.

CONCLUSIONE

Nel corso di questo lavoro ho cercato inizialmente di far emergere i tratti distintivi della maledizione come enunciato performativo, delimitando i rispettivi territori di preghiera e maledizione, annunciati che nella storia degli studi sono stati fino ad oggi confusi tra loro.

Ho dimostrato infatti che tra pregare e maledire c'è anzitutto una differenza referenziale, che costituisce in qualche modo l'elemento generativo della differenza formale: il pregare è richiedere a un dio che realizzi il desiderio espresso, il maledire (o il benedire) è richiedere alla realtà stessa di realizzarsi in virtù della forza messa in moto dalla parola.

Questa differenza referenziale è solidale con due diversi atteggiamenti fatici, richiedente nel caso della preghiera, efficace nel caso della maledizione, della benedizione e del giuramento. Ciò comporta due diverse impostazioni formali: modi verbali imperativi coniugati alla seconda persona nel caso della preghiera (indirizzati alla divinità), modi verbali ottativi (o più raramente imperativi, usati specie nei giuramenti) rivolti alla realtà oggetto di maledizione (o di benedizione), che identificano una terza persona inanimata (la realtà) o assente nel destinatario di un messaggio conativo.

Questi enunciati, come i performativi commissivi, obbligano la realtà a comportarsi in un certo modo, in virtù, a livello logico, dello stringente ragionamento analogico, per il quale a un fatto di un certo tipo se ne richiama un altro dello stesso tipo. Preghiere e maledizioni appaiono talora affiancate all'interno di una stessa enunciazione, per il fatto che dèi o *daimones* sono designati talvolta a portare a compimento la maledizione. Ma, come si è detto, questo è legato ai modi del farsi della realtà secondo la mentalità greca arcaica. Il *discrimen* rigoroso e chiaro è che essi non sono mai destinatari, e che i modi verbali in questi casi si oppongono coerentemente (imperativo *vs.* ottativo), e il loro accostamento ne esalta così la differenza.

Come abbiamo visto, il parametro distintivo formale offerto da questa analisi è coerente sia nel codice letterario che in quello non letterario.

Proprio la determinazione della maledizione come parola efficace che agisce come potenza nella realtà, e la sua analogia con il giuramento, ha permesso di raggiungere una comprensione del suo ruolo sociale.

Le *ἀγοαί* e i giuramenti sono eventi di parola che si radicano e traggono la loro forza simbolica e rituale nella società. Abbiamo visto quanto sia profondo il legame delle maledizioni e dei giuramenti con la *Dike*, sia per il funzionamento logico basato sull'analogia sia per il

¹⁹³ Cfr. anche 891-894, con un'espressione imprecatoria rivolta ai Cipseidi.

¹⁹⁴ Detienne 1983, p. 43. L'espressione "magico-religiosa" va anche qui tradotta con "efficace", conformemente alle coordinate interpretative che ho tracciato in questo studio.

carattere di sanzione sociale che essi in diversa misura rivestono. Già in Omero ma ancora più in seguito, la maledizione trova uno spazio preciso nella società come ἀπό νόμων (così nel proemio della legislazione di Caronda, *Stob. Flor.* 44.40). Così nella *polis*, comunità non più formata di soli nobili ma di quella mescolanza di ἀγαθοί e κακοί che si è costituita essa stessa in unità – rappresentando la strutturazione di questa identità nella costituzione di spazi pubblici – la ἀγα νόμων è lo strumento quasi-religioso attraverso cui il *demos* protegge la sua sovranità e identità.

La crisi della *ides* all'interno delle etorie, che Teognide ci testimonia, si scioglie nel costituirsi della nuova *fides* della *polis*, che si sostanzia ancora una volta nel giuramento.

Tanto nella società omerica quanto nell'eteria aristocratica e nella *polis*, il giuramento, pronunciamento efficace fondante la realtà, simbolizza e ratifica il rapporto comunitario, e l'ἀγά, parola efficace assorbita e integrata nell'orizzonte laico, ha la funzione di punire chi danneggia, tradendola, la comunità, e quindi di proteggerla proprio in quanto comunità che si simbolizza e si identifica nello spazio astratto del *meson*.

BIBLIOGRAFIA

- Aubriot-Sévin 1992: D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon 1992.
- Austin 1974: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962 = *Quando dire è fare*, trad. it., Torino 1974.
- Bachtin 1997: M. Bachtin, *Voprosy literaturny i estetiki*, Mosca 1975 = *Estetica e romanzo*, trad. it., Torino 1997.
- Beckmann 1932 – Th. Beckmann, *Das Gebet bei Homer*, Würzburg 1932.
- Benveniste 1948: E. Benveniste, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, "Rev. de l'Hist. des Rel." 1948 131, pp. 81-94.
- Benveniste 1971: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1969 = *Problemi di linguistica generale*, trad. it., Milano 1971.
- Benveniste 1976: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969 = *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, trad. it., Torino 1976.
- Beschwilew 1925: W. Beschwilew, *Kritik der bisherigen Ansichten über den Gebrauch des Imperativs und Optativs im griechischen Gebet*, Würzburg 1925.
- Betz 1991: H.D. Betz, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in *Faraone-Obbink* 1991, pp. 244-259.
- Björck 1938: G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsalensis* 8, Uppsala 1938.
- Bolelli 1946: T. Bolelli, *Interpretazione di ἀγῆ/ἀγῆσθαι*, "ASP" 15, 1946, pp. 75-93.
- Bollack 1958: J. Bollack, *Styx et sermenis*, "Rev. des Et. Gr." 71, 1958, pp. 1-35.
- Burkert 1977: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- Burnett 1983: A.P. Burnett, *Three Archaic Poets*, Cambridge 1983.
- Busolt - Swoboda 1920: G. Busolt-H. Swoboda, *Griechische Staatskunde* I, München 1920.
- Cairns 1972: F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972.
- Calame 1979: C. Calame, s.v. ἀγόρευμα in *LfrE*, coll. 1168-1176.
- Calhoun 1913: G.M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913.
- Cerri 1968: G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide. I. L'opposizione semantica tra ἀγαθός-εὐθλιός e κακός-δελός*, "QUCC" 8, 1968, pp. 7-32.

- Cerri 1969: G. Cerri, "Ἰοὺς δαοιός come equivalente di ἰοοπιότα nella *silloge teognidea*", *QUCC* 8, 1969, pp. 97-104.
- Cerri 1995: G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, in *Caronte. Un obolo per l'aldilà*, "pp" 50, 1995, pp. 437-467.
- Cerri 1996: G. Cerri, *Iliade*, trad. it., Milano 1996.
- Chantraine-Masson 1954: P. Chantraine-O. Masson, *Valour de tyros et de ses dérivés*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Bern 1954, pp. 85-107.
- Chantraine 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- Connor 1971: W.R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971.
- Corlu 1966: A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux Fragments*, Paris 1966.
- Crawley 1911: A.E. Crawley, *Cursing and Blessing*, in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics* 4, New York 1911, pp. 367-374.
- Daraki 1980: M. Daraki, *Le héros à MENOS et le héros DAIMONI IOS. Une polarité homérique*, "ASPN" 10, 1980, pp. 1-24.
- Degani 1972: E. Degani, *Note al primo Epodo di Straburgo*, "MCr", 1970/72 5/7, pp. 63-80.
- Degani 1991: H. Degani (ed.), *Hipponax. Testimonia et Fragmenta*, Stuttgart 1991.
- Detienne 1983: M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1981? = *Maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it., Roma-Bari 1983?.
- Detienne 1986: M. Detienne, *L'Apollon meurtrier et les crimes de sang*, "QUCC" n.s. 22, 1986, pp. 7-17.
- Di Benedetto 1955: V. Di Benedetto, *Pittaco e Alceo*, in "pp" 10, 1955, pp. 98-105.
- Dihle 1962: A. Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962.
- Dodds 1979: E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Oxford 1950 = *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it., Firenze 1979.
- Donlan 1985: W. Donlan, "Pistos Philos Hetairos", in *Figureira-Nagy 1985*, pp. 223-244.
- Dover 1974: K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- Falivene 1981: M.R. Falivene, *Il codice di Dion nella poesia alexandrina (alcuni epigrammi dell'Antologia Palatina, Callimaco, Teocrito, Filodemo, il Fragmentum Grynellianum)*, "QUCC" 81, 1981, pp. 87-104.
- Faraone 1991: C.A. Faraone, *The Agnostic Context of Early Greek Binding Spells*, in *Faraone-Obbink 1991*, pp. 3-32.
- Faraone-Obbink 1991: C.A. Faraone-D. Obbink (edd.), *Magika Hiera*, Oxford-New York 1991.

- Figureira-Nagy 1985: Th.J. Figureira-G. Nagy (edd.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore 1985.
- Finley 1973: M.I. Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles 1973.
- Finley 1978: M.I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1977 = *Il mondo di Odisseo*, trad. it., Roma-Bari 1978.
- Frangoulidis 1993: S.A. Frangoulidis, *Polyphemus' Prayer to Poseidon: Hom. Od. 9. 528-535*, "QUCC" 43, 1993, pp. 45-49.
- Gallavotti 1942: C. Gallavotti, *Studi sulla lirica greca: 5. Nuovi carmi di Alceo da Ossirinco*, "RFIC" 21, 1942, pp. 161-181.
- Gentili 1972: B. Gentili, *Il "letto insaziato" di Medea e il tema dell' "adikia" a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella "Medea" di Euripide*, "Studi class. or." 21, 1972, pp. 60-72.
- Gentili 1995: B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995?.
- Gernet 1968: L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Giordano 1999: M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico nella Grecia arcaica*, Napoli 1999.
- Glotz 1904: G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel*, Paris 1904.
- Gonda 1956: J. Gonda, *The Character of the Indo-European Moods. With Special Regards to Greek and Sanskrit*, Wiesbaden 1956.
- Graham 1960: A.J. Graham, *The Authenticity of the horkion ton oikistron of Cyrene*, "JHS" 80, 1960, pp. 94-111.
- Guarducci 1978: M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978.
- Hahn 1953: E.A. Hahn, *Subjunctive and Optative. Their Origins as Futures*, New York 1953.
- Hainsworth 1993: J.B. Hainsworth, in G.S. Kirk (ed.), *The Iliad: A Commentary*, Vol. III: Books 9-12, Cambridge 1993.
- Havelock 1981: E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.) 1978 = *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it., Roma-Bari 1981.
- Havelock 1983: E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963 = *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it., Roma-Bari 1983?.
- Heubeck 1983: A. Heubeck (commento), *Omero, Odissea*, trad. in it. di G.A. Privitera, vol. III (libri 9-12), Milano 1983.
- Jakobson 1980: R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963 = *Seggi di linguistica generale*, trad. it., Milano 1980?.
- Jeffery 1961: L.H. Jeffery, *The Pact of the First Settlers at Cyrene*, "Historia" 10, 1961, pp. 139-147.
- Kakridis 1929: J.I. Kakridis, *ARAI*, Atene 1929.
- Kamerbeek 1973: J.C. Kamerbeek, *Alcaica*, "Mnemosyne" 43 ser. 25, 1973, pp. 392-393.

- Kingsley 1995: P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- Kirk 1985: G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. Vol. I: Books 1-4*, Cambridge 1985.
- Lasserre 1950: F. Lasserre, *Les Epodes d'Archiloque*, Paris 1950.
- Lateiner 1992: D. Lateiner, *I Homeric Prayer*, "Arethusa" 30, 1992, pp. 241-272.
- Latte 1920: K. Latte, *Heiliges Recht*, Tübingen 1920.
- LfrE: AA.VV., *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955-.
- Legon 1981: R.P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-state to 336 B.C.*, Ithaca-New York 1981.
- Lincoln 1975: B. Lincoln, *Homeric Iyssa: "Wolfish Rage"*, "Indoger. Forsch.", 8, 1975, pp. 98-105.
- Lloyd 1979: G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge 1979.
- Lloyd 1992: G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966 = *Polarità ed analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, trad. it., Napoli 1992.
- Luppino 1950: A. Luppino, *Per l'interpretazione del nuovo Alceo*, "PP" 5, 1950, pp. 206-214.
- MacDowell 1963: D.M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963.
- Mazzarino 1943: S. Mazzarino, *Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.*, "Athenaeum" n.s. 21, 1943, pp. 38-78.
- Meiggs-Lewis 1988: R. Meiggs-D.M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1988.
- Moraux 1959: P. Moraux, *Une imprécation funéraire à Néocésarée*, Paris 1959.
- Müller 1965: C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.
- Musti 1981: D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981.
- Napolitano 1996: M. Napolitano, *Del bere sangue e di Teognide-cane (a proposito di Theogn. 341-350)*, "Eikasmos" 7, 1996, pp. 65-79.
- Parker 1983: R. Parker, *Miasma*, Oxford 1983.
- Parker 1996: R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- Parrot 1939: A. Parrot, *Malédiction et violations de tombes*, Paris 1939.
- Privitera 1986: G.A. Privitera, *Odissea*, trad. it., 6 voll., Milano 1981-1986.
- Robert 1938: L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938.
- Rösler 1980: W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

- Rossi 1978: L.E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, I, Milano 1978, pp. 73-147.
- Rudhart 1971: J. Rudhart, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971.
- Sartori 1957: F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese nel VI e V sec. a.C.*, Roma 1957.
- Sbisà 1995: M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio*, Milano 1995.
- Schabert-Brague 1996: T. Schabert-R. Brague (edd.), *Die Macht des Wortes*, Berlin 1996.
- Siewert 1972: P. Siewert, *Der Eid von Plataiai*, München 1972.
- Sommerstein 1989: A.H. Sommerstein, *Aeschylus Eumenides*, Cambridge 1989.
- Solmsen 1936: F. Solmsen, *Inscriptiones Graecae ad illustrandas Diadectas selectae*, (rev. di F. Fraenkel), Leipzig 1936.
- Speyer 1969: W. Speyer, "Fluch", in *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, 1969, coll. 1160-1288.
- Stehle 1997: E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece. Nondramatic Poetry in its Setting*, Princeton 1997.
- Stella 1956: L.A. Stella, *Gli dèi di Lesbo in Alceo*, fr. 129 L.P., "PP" 11, 1956, pp. 321-334.
- Svenbro 1984: J. Svenbro, *La parole et le marbre*, Lund 1976 = *La parola e il marmo*, trad. it., Torino 1984.
- Talamo 1961: C. Talamo, *Per le origini dell'eteria arcaica*, "PP" 16, 1961, pp. 297-303.
- Tambiah 1968: J.S. Tambiah, *The Magical Power of Words*, "Man" 3, 1968, pp. 175-208.
- Tambiah 1973: J.S. Tambiah, *Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, in R. Horton-R. Finnegan (edd.), *Models of Thought*, London 1973, pp. 199-229.
- Tarditi 1969: G. Tarditi, *L'ossatura di Aiace e quella di Pittaco*, "QUCC" 8, 1969, pp. 86-96.
- Terzaghi 1940: N. Terzaghi, *L'odio di Ipponatte ed il primo epodo di Strasburgo*, "St. it. fil. class." 17, 1940, pp. 223-228.
- Topffer 1914: J. Topffer, *Attische Genealogie*, Berlin 1889.
- Vallois 1914: R. Vallois, *ARAJ*, "BCH" 38, 1914, pp. 250-274.
- Vernant 1968: J.P. Vernant, *Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre*, "Eirene" 7, 1968, pp. 5-23.
- Vernant 1981: J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris 1974 = *Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche*, trad. it., Torino 1981.
- Vernant 1984: J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1971 = *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, trad. it., Torino 1984.

- Vernant 1988: J.P. Vernant, *Artémis et le sacrifice préliminaire au combat*, "Rev. des Et. Gr." 150, 1988, pp. 221-239.
- Versnel 1996: H.S. Versnel, *Die Poetik der Zaubersprüche*, in Schabert-Braque 1996, pp. 233-297.
- Vetta 1980: M. Vetta (ed.), *Theognis. Elegiarum liber secundus*, Roma 1980.
- Vetta 1983: M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983.
- Vetta 1983a: M. Vetta, *Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica*, in Vetta 1983, pp. XIII-LX.
- Vlastos 1970: G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in D.J. Furley-R.E. Allen (edd.), *Studies in Presocratic Philosophy I*, London-New York 1970, pp. 56-91.
- Watson 1991: L. Watson, *Aræ. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds 1991.
- West 1966: M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.
- West 1974: M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin 1974.
- Wüst 1956: E. Wüst, "Erinys", *RE suppl.* 8, 1956, coll. 82-166.
- Ziebarth 1895: E. Ziebarth, *Der Fluch im griechischen Recht*, "Herмес" 1895, pp. 57-70.
- Ziegler 1905: K. Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, Breslau 1905.

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DEL GRUPPO EDITORIALE INTERNAZIONALE®, ROMA · PISA, E DELLE EDIZIONI DELL'ATENEO®, ROMA, PER CONTO DEGLI ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA,

NELLE OFFICINE DI AGNANO PISANO,
DALLA STAMPERIA E LEGATORIA PISANA®

★

Gennaio 1999

