LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

16.1998

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

A.-T. COZZOLI, Ἀποφώλιος: *evoluzione semantica di una parola da Omero all'ellenismo* 1
M. STEINRÜCK, *Hexameter und ihre Rhythmen* 9
E. SUÁREZ DE LA TORRE, *El adjetivo* ἐπωνύμος *en la elegía por la batalla de Platea de Simónides (fr. 11.17 West²)* 29
S. NOVELLI, *Aesch. 'Sept.' 565-67, 628-30* 33
L. ANDREATTA, *G. Hermann 'ad Oedipum Regem' 1345~1365: vicende di una restituzione metrica* 37
N. PALOMAR, *Visiones del mar en las tragedias de Sófocles: la inestabilidad de la vida humana* 45
L. BELLONI, *Tre 'Medee': Euripide, Cherubini, Grillparzer, E una postilla sulla 'Norma' di Bellini* 63
F.S. NAIDEN, *Alcestis the Ghost* 77
E. FUCHS, *Vorteil und Recht in den Reden bei Thukydides* 87
L. FOIS, *I 'Babilonesi' aristofanei: problemi interpretativi di una commedia politica* 113
D. KONSTAN, *The 'Alexander Romance': the Cunning of the open Text* 123
E. FLORES, *Il comico ('Pseudolus') e il tragicomico ('Amphitruo') in Plauto* 139
A. CAVARZERE, *La funzione di Ortensio nel prologo del 'Brutus'* 149
M. FERNANDELLI, *Virgilio imitatore: quattro ipotesi a proposito di Eneide I* 163
I. TORZI, *'Laviniaque venit litora' [Verg. Aen. 1.2], Tra variante testuale e scelta retorica* 201
F. BORCA, *Metamorfosi palustri: nota a Ov. 'met.' 15.356-58 e Plin. 'NH' 8.81* 223
F. ROHR VIO, *Paride, Elena, Menelao e la relegatio di Ovidio a Tomi* 231
M. RESSEL, *Il tema dell'aischrologia in Conone* 239
B. PIERI, *Mediazioni (neo)platoniche e cristianismi indiretti: 'beatifico' e 'beatificus' in Agostino* 253

RECENSIONI

AA.VV., *'Senectus', La vecchiaia nel mondo classico* (R. Fercia) 267
Francesca MENCACCI, *I fratelli amici, La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana* (F. Borca) 268
Carmine CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe, Per un'archeologia del potere nella Grecia antica* (J. Pòrtulas) 271
Giuseppe Esposito VULGO GIGANTE, *Vite di Omero* (J. Pòrtulas) 273
SAFFO, *Frammenti*, a c. di A. Aloni (A. Andrisano) 275
VIRGILIO, *Eneide*, introd. e trad. di E. Oddone (A. Traina) 278
SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, a c. di E. Spinelli (A. Iannucci) 279
PAOLINO DI NOLA, *I carmi*, a c. di A. Ruggiero (B. Pieri) 284
Fabio CUPAIUOLO, *Tra prosa e poesia, Problemi e interpretazioni* (P. Mastandrea) 290

ADOLF M. HAKKERT EDITORE 16.1998

Direzione	VITTORIO CITTI (responsabile) PAOLO MASTANDREA CARLO ODO PAVESE
Redazione	CLAUDIA CASALI, CARLO FRANCO, STEFANO MASO, LUCA MONDIN RENATO ONIGA, GIANCARLO SCARPA DAVIDE ZAMMATTIO
Comitato scientifico	MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PIERRE LÉVÊQUE, MARIE-MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, CARLES MIRALLES, WOLFGANG RÖSLER, CHARLES SEGAL, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS - Rivista di poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica.

Direzione e Redazione:
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

Dorsoduro 1687 30123 VENEZIA (ITALIA)

Pubblicato con un contributo parziale del CNR,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Università degli Studi di Padova,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

© Copyright by Vittorio CITTI - Bologna

I.S.B.N. 90-256-1128-1

IL TEMA DELL'AISCHROLOGIA IN CONONE

Le narrazioni 11 e 49 delle *Diegeseis* di Conone (mitografo poco noto di età augustea)[1], inducono a riconsiderare il ruolo dell'insulto nell'antica Grecia. L'argomento è stato ampiamente studiato sotto diversi profili, e non è mio interesse in questa sede occuparmi delle interpretazioni proposte per dipanare l'intricata matassa di testimonianze[2]. Mi limiterò a delineare sommariamente la complessità del tema - senza alcuna pretesa di essere esaustiva - servendomi di uno schema, in cui vengono riassunti i dati fondamentali per la comprensione delle due storielle cononiane.

Dobbiamo in primo luogo sottolineare che l'insulto intrinsecamente non è né buono né cattivo, ma assume una valenza positiva o negativa a seconda del destinatore e destinatario del messaggio (un messaggio pur sempre carico di tensione), nonché dell'occasione in cui la parola scurrile viene pronunciata. Per tale motivo è altresì rilevante rammentare che la società greca era la società del maschio adulto aristocratico, una figura non troppo sicura di sé[3], che

1 Verosimilmente Conone visse al tempo di Archelao Filopatore, re di Cappadocia, Cilicia, Armenia Minore e Ponto (36 a.C. - 17 d.C.), sovrano al quale l'operetta è dedicata. Il testo di Conone fu riassunto dal Patriarca Fozio (IX sec.) nella sua opera monumentale, *Biblioteca*. Probabilmente il testo originale del mitografo (parte delle narr. 46 e 47) è conservato su due frusti papiracei del II d.C. appartenenti allo stesso rotolo (*Pap. Oxy*. 52.3648 edito da M.A. Harder nel 1984). Per il testo delle *Narrazioni* v. F. Jacoby, *FrGrHist* 26 F 1, I A, Leiden 1957, 190-211; R. Henry, *Photius Bibliothèque*, III, Paris 1962, 8-40. Tra gli studi specifici su Conone si vedano Io.A. Kanne, *Cononis Narrationes L ex Photii Bibliotheca edidit et adnotationibus illustravit Io. Arnoldus Kanne*, Göttingen 1798; U. Hoefer, *Konon, Text und Quellenuntersuchung*, Greifswald 1890; E. Martini, in *RE*, XI 2, 1922, coll. 1337-38, s.v. *Konon*; R.B. Egan, *The Diegeseis of Konon: a Commentary with an English Translation*, Diss. University of Southern California, 1971 nonché la mia tesi di laurea *Conone, Narrazioni*, introd., ed. crit. e comm., Università di Trieste, a.a. 1996/97. È inoltre in preparazione un'edizione critica a cura di J. Salvador Castillo.

2 S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Umbewussten*, 1905, tr. it. in *Opere*, V, Torino 1972, (per il legame atto-linguaggio osceno); H. Fluck, *Skurrile Riten in griechischen Kulten*, Diss. Un. Freiburg, Endingen 1931; A.M. Di Nola, *Riso ed oscenità*, in id., *Antropologia religiosa*, Firenze 1974, 15-90; J. Henderson, *The Maculate Muse, Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven - London 1975; S. Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980 (pp. 7-13 l'insulto nell'analisi di Platone e Aristotele; pp. 41-96 carrellata sull'impiego dell'invettiva nella letteraura greca da Omero all'ellenismo); E. Degani, *Giambo e commedia*, in *La polis e il suo teatro/2*, a c. di E. Corsini, Padova 1988, 157-59; S. Halliwell, *The Uses of Laughter in Greek Culture*, CQ 41/2, 1991, 281-96; E. Degani, *Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia*, in Entretiens sur l'antiquité classique, XXXVIII, Vandoeuvres-Genève 1991, 1-36 (discussione pp. 37-49); V. Citti, *Il riso dei Greci*, in *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catania 1994, 165-78. Altri contributi saranno segnalati nel corso di questo studio. Vale ancora la pena ricordare E.E. Evans-Pritchard, *Alcune espressioni collettive di oscenità in Africa*, in *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, London 1965, tr. it. *Le donne nelle società primitive ed altri saggi di antropologia sociale*, Roma-Bari 1973, 71-99 (il testo apparve per la prima volta nel Journal of the Royal Anthropological Institute del 1929).

3 Per la ginecofobia maschile v. P.E. Slater, *The Glory of Hera*, Boston 1968, tr. it. *Il rapporto*

per lo più affidava alla sua immagine un ruolo di primo piano[4]. La Grecia antica è un mondo in cui vivevano gruppi emarginati, senza diritto di opinione, alla mercé della classe maschile dominante. Mi riferisco alle donne e agli schiavi (ma anche ai liberi di bassa estrazione), i reietti greci destinati a covare nei confronti dei maschi adulti liberi un odio tale da essere pericoloso per la sopravvivenza stessa dei privilegiati. Si crearono all'uopo delle valvole di sfogo, affinché gli emarginati fossero abilitati a compiere in alcuni giorni soltanto (le feste) quanto era loro normalmente precluso, e potessero recuperare una posizione centrale all'interno dei delicati rapporti sociali. La festa è infatti il tempo anomalo durante il quale sono messe in atto cose anormali e solitamente sottoposte a tabù per ricostruire la condizione normale dei fatti[5]. L'uomo greco istituì quindi la festa connotata dal massiccio uso di lazzi ed oscenità al fine di riconfermare la struttura che momentaneamente era messa in discussione.

Per rendere più comprensibile ed agile il discorso ho preferito servirmi di una schematica tabella, che sarà illustrata brevemente nel corso di questa analisi. I riferimenti bibliografici e le fonti saranno segnalati in nota, per riservare maggiore spazio alle narrazioni di Conone. Questa scelta va forse a scapito di un'articolata discussione delle numerose testimonianze antiche relative all'*aischrologia*, ma permette di considerare i dati esclusivamente in funzione della lettura dei miti cononiani, senza inutili - sebbene suggestive - digressioni.

Ho deciso di dividere le testimonianze in base al momento (tempo quotidiano - tempo festivo) e a quelli che potremmo chiamare gli 'attanti' della comunicazione scommatica (Destinatore, D e destinatario, d) al fine di rendere immediatamente palesi la differenze. Accanto ad ogni coppia D-d e sotto la colonna del momento si trova l'effetto prodotto dall'insulto.

È necessario fare una distinzione preliminare tra i diversi destinatori. Una prima divisione ci consente di isolare gli uomini di estrazione elevata contrapponendoli alle altre tre categorie (donne, uomini socialmente inferiori, bambini), secondo un'ottica oppositiva *centralità // marginalità*. Tuttavia, tra i destinatori marginali (o emarginati) è possibile segnare un netto confine tra il παῖς da una parte e gli adulti dall'altra, perché egli è solo temporaneamente

madre-figlio in Grecia: le sue origini e conseguenze, *La tragedia greca*, in *Guida storica e critica*, a c. di C.R. Beye, Roma-Bari 1976², 157-76.

4 Cf. E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles, 1951, tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1959, 30-31; Henderson, 9 e 11. Anche durante il simposio ogni partecipante è angosciato dal timore di poter perdere all'improvviso la propria immagine, che egli sente fragile ed esposta a *psogos*, *momos* e *tothasmos*, attraverso il confronto con il gruppo; v. E. Pellizer, *Outlines of Morphology of Sympotic Entertainment*, in *Sympotica, A Symposium on Symposion*, a c. di O. Murray, Oxford 1990, 183.

5 E.W. Smith - A.M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northen Rhodesia*, II, 1920, 84, citato in Evans-Pritchard, 88. Per il carattere di sospensione dell'ordine della festa v. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1991, 50 ss. (dispense del corso universitario del 1965-66); I. Chirassi-Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari 1994, 118-21. Per l'aspetto di 'valvola di sfogo' della festa v. F.I. Zeitlin, *Cultic Models of Female: Rites of Dionysus and Demeter*, Arethusa 15, 1982, 145 (riferimento ai regni bantu meridionali); I.M. Lewis, *La rivolta rituale*, in Id., *Social Anthropology in Prospective*, tr. it. *Prospettive di antropologia*, Roma 1987, 134-37.

emarginato, essendo destinato ad occupare in seguito ad un rito di iniziazione un posto nel mondo che ora lo esclude[6]. Il fanciullo è un futuro uomo come l'uomo un precedente fanciullo: questa condizione determina una stretta solidarietà tra i membri dei due gruppi che si riconoscono reciprocamente affini. Il silenzio delle fonti in merito a feste licenziose riservate ai ragazzi può indurre a credere che a loro soltanto fosse lecito schernire gli adulti nel tempo quotidiano, e l'affinità fanciulli - uomini potrebbe fornire una buona giustificazione di tale permesso: infatti tutti gli altri destinatori commetterebbero con un simile comportamento una palese infrazione ai codici comportamentali determinando uno stato di crisi.

Vediamo ora la tabella:

	Tempo Quotidiano		Tempo Festivo	
Destinatore	**Destinatario**	**Effetto**	**Destinatario**	**Effetto**
Donne	Uomini stranieri	Tensione (funzione apotropaica) + ἀνάσυρμα	Uomini della propria comunità	Rilassamento
Donne	Donne	non attestato	Donne	Rilassamento (promuove la fecondità) (+ἀνάσυρμα)
Uomini socialmente inferiori	Uomini socialmente superiori	Tensione (lite tra Odisseo e Iro)	Uomini socialmente superiori	Rilassamento (Kronia e Saturnalia)
παῖδες	Uomini	Rilassamento	———	———

6 Zeitlin, 139.

Uomini	Uomini	Tensione (lite tra Achille e Agamennone)	a) Uomini (φίλοι)	Rilassamento Simposio (l'uomo si fa παῖς)
			b) non specificato	Rilassamento Riti di fecondità (aratura sacra, semina)

I riga:

D: donna - d: uomo / T: quotidiano. La donna greca deve essere in primo luogo pudica. Questa stessa definizione la priva pertanto della possibilità di rivolgersi licenziosamente agli uomini della sua polis, perché sarebbe un atto di sfida. La questione cambia se essa viene autorizzata dalla città ad indirizzare la negatività dell'atto contro un possibile nemico. È il caso dell'ἀνάσυρμα[7]: la donna alza le vesti mostrando il suo sesso per aggredire l'uomo ostile. Secondo gli studiosi, questo gesto accompagnato avrebbe un valore apotropaico[8].

D: donna - d: uomo / T: festivo. Il caso è poco documentato[9], ma è evi-

7 È il gesto prototipico di Baubò per far sorridere Demetra addolorata; su questo argomento v. Di Nola. Nel Kojiki giapponese si racconta che Uzumi si comportò come Baubò per fare uscire la dea-sole Amaterasu dalla grotta in cui si era nascosta dopo essere stata offesa dal fratello dio-luna; v. P. Lévêque, *Colère, sexe, rire: le Japon des mythes anciens*, Paris 1988, 33 s. e 39 ss. e O.R. Arans, *Iambe and Baubo: a Study in Ritual Laughter*, Diss. University of Illinois, 1988. Per il riso liberatore scatenato dall'ἀνάσυρμα v. J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris 1985, tr. it. *La morte negli occhi, Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987, 36-38. Per Baubò v. M. Olender, *Aspects de Baubô, Textes et contextes antiques*, RHR 102, 1985, 3-55; G. Devereux, *Baubò, Die mythische Vulva*, Frankfurt am Main 1981, tr. fr. *Baubo, La vulve mythique*, Paris 1983 e E. Pellizer, *Favole d'identità - favole di paura, Storie di caccia ed altri racconti nella Grecia antica*, Roma 1982, 147-59; T. Karaghiorga - Stathacopoulou, in *LIMC* III 1, 1986, 88-89, s.v. *Baubò*. Fa parte della schiera di figure mitiche collegate ad Ecate, caratterizzate da una bruttezza sconcia e mostruosa, volte ad incutere paura nei bambini; v. E. Pellizer, *Per una morfologia della poesia giambica arcaica*, in K. Fabian - E. Pellizer - G. Tedeschi, ΟΙΝΗΡΑ ΤΕΥΧΗ, *Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria 1991, 16-17.

8 Plut., *mul. virt.*, 5.9; cf. Zeitlin, 145. Le statuette di Priene del VI sec. a.C. probabilmente raffiguranti Baubò ricordano la Gorgone, che veniva raffigurata sugli scudi per terrorizzare il nemico. Il faccione di Medusa con la grande bocca spalancata simbolizzerebbe una vulva. A questo proposito v. E. Pellizer, *Voir le visage de Méduse*, Metis 2/I, 1987, 55-56. Per le statuette di Priene v. Olender, figure alle pp. 4, 8 e 10. Per altri esempi v. H. Vorwahl, *Ein apotropäischer Kriegsbrauch*, Arch. für Religionswiss. 30, 1933, 395-97.

9 Paus. 7.27.9-10: culto di Demetra Misia a Pellene di Acaia; Conone, *Narr.* 49 (= *FrGrHist* 26

dente la sua funzione di valvola di sfogo. Le feste caratterizzate dalla presenza di due gruppi sessualmente diversi che si insultano vicendevolmente enfatizzano e risolvono le tensioni di carattere sessuale[10]. Le donne represse durante il resto dell'anno riacquistano centralità e sfogano l'astio, che, se trattenuto, potrebbe incrinare i rapporti endo-familiari.

II riga:

D: donna - d: donna / T: festivo. Le fonti non attestano un comportamento particolarmente lascivo per le donne di buona famiglia nel quotidiano, ma abbondano di particolari per quanto concerne la descrizione dell'uso dell'oscenità nelle feste. Di solito le donne passavano assieme l'intera nottata (παννυχίς) scambiandosi ignominie, insulti, beffe e gesti impudichi, si cibavano di focaccine dalla forma di falli o vulve, e sferzandosi vicendevolmente non mancavano di invitare le proprie compagne di bagordi a prendersi un amante[11]. Presiedevano al rito divinità legate alla terra, al tempo della natura (opposto al tempo culturale della polis, cioè il tempo di Zeus), e alle nascite[12]. In questo caso l'insulto sembra avere la funzione di promuovere la

F 1, p. 210): culto di Apollo splendente ad Anafe.

10 Cf. L. Gernet - A. Boulanger, *La génie grec dans la religion*, Paris 1932, 51-54; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 84: l'opposizione dei sessi ha un ruolo funzionale in tutta la vita religiosa, dove, all'occasione, si traduce in un antagonismo simbolico (feste con scambio di insulti), e nelle trasposizioni mitiche dei drammi rituali, in cui l'ostilità è portata alle estreme conseguenze (le Danaidi o le Lemniadi).

11 V. *schol. ad* Lucian., *dial. meretr.*, 7.4 studiato da E. Rohde, *Unedierte Luciancscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend*, RhM 25, 1870, 548-60. Il medesimo scolio è stato oggetto di analisi da parte di J. Prytz Johansen, *The Thesmophoria as a Women's Festival*, Temenos 11, 1975, 78-87; G.E. Skov, *The Priestess of Demeter and Kore and her Role in the Initiation of Women at the Festival of the Haloa at Eleusis*, Temenos 11, 1975, 136-47.

12 In onore di Demetra: Tesmoforie (H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, 82-86; W. Rösler, *Über Aischrologie im archaischen und klassischen Griechenland*, in *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, ed. S. Döpp, Trier 1993, 75-80; M. Camps-Gaset, *L'année des Grecs, La fête et le mythe*, Paris 1994, 45-49); Stenie (Parke, 88), Haloa (L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, 50 ss. e 60 ss.; Parke, 98-100; Camps-Gaset, 49-53), Skira (Parke, 156-57; le fonti sono in Pfister, *R.E.* III A 1, 1927, col. 532, s.v. *Skira* 8 e 9). Per le Stenie e le Tesmoforie v. inoltre I. Chirassi-Colombo, *Paides e gynaikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica*, QUCC n.s. 1, 1979, 25-58. Misteri Eleusini (D. Sabbatucci, *Il misticismo eleusino*, in *Il mito, Guida storica e critica*, a c. di M. Detienne, Roma-Bari 1989, 121-61) prevedevano l'uso dei γεφυρισμοί, motteggi lanciati dagli iniziati sul ponte ai passanti (v. E. De Martino, *I Gephyrismi*, SMSR 10, 1934, 64-79): di che sesso fossero gli iniziati però non è chiaro (per De Martino, 79 si trattava di un «uomo mascherato» che insultava i maggiorenti della polis). Per Damia e Auxesia, due divinità pre-culturali, legate alla fertilità tanto della terra quanto degli esseri umani (v. F. Dümmler, in R.E. II 2, 1896, coll. 2616-618, s.v. *Auxesia*; O. Kern, in R.E. IV 2, 1901, col. 2054, s.v. *Damia*; W. Lambrinudakis, in *LIMC* III 1, 1986, 323-24, s.v. *Damia et Auxesia*; R. Pestalozza, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953, 70) v. Hdt. 5.83. Per Artemide (in realtà Bastet, la dea gatto egizia per cui v. M.-O. Jentel, in *LIMC* III 1, 1986, 81, s.v. *Bastet*; F. Dunand, *ibid.*, 144-45, s.v. *Boubastis*; T. Karighiorga-Stathacopoulou, *ibid.*, 89, s.v. *Baubò*; per i rapporti Iside-Boubastis-Artemide v. F. Dunand, *Une interpretatio romana d'Isis, Isis déesse des naissances*, REL 40, 1962, 83-86) a Boubastis v. Hdt. 2.60, dove le donne dalla nave insultano le donne sulla riva esibendosi nell'ἀνάσυρμα.

fecondità, grazie al noto legame terra-frutto-donna.

III riga:

D: uomini di bassa estrazione - d: uomini aristocratici / T: quotidiano. Si può menzionare a titolo di esempio la famosa lite tra Odisseo ed Iro[13]. La situazione è di crisi perché l'onore (τιμή, cioè l'immagine) dell'eroe è messa alla prova. L'eroe deve dimostrare il suo valore, riaffermando il suo ruolo di superiorità sul pitocco superbo, e quindi ristabilendo le giuste relazioni sociali tra i ceti diversi.

D: uomini di bassa estrazione - d: uomini aristocratici / T: festivo. Poiché normalmente è vietato all'inferiore rivolgersi con irriverenza nei confronti del superiore, e poiché l'inferiore è pur sempre costretto a sopportare in silenzio la boria dei superiori, l'inferiore accumula un sentimento di rabbia pericoloso per la polis. Pertanto lo stato organizza delle feste volte a sfogare tali tensioni, affinché non si rivoltino esizialmente contro la società stessa. Mi riferisco ai *Kronia* o ai più famosi *Saturnalia* romani[14], quando i servi avevano il permesso di sedere a tavola con i padroni ed parlare loro senza alcuna censura, adoperando un linguaggio alquanto licenzioso. Anche in questo caso l'insulto è una valvola di sfogo[15].

IV riga:

D: παῖς - d: uomini aristocratici / T: festivo. Del quotidiano si è già avuto modo di parlare e da quanto è stato detto risulta pure evidente perché non si registrino testimonianze per il momento festivo. La festa è organizzata solo se esiste normalmente un comportamento sottoposto a tabu. Nel caso dell'insulto per i fanciulli non c'è alcun divieto, né è presente uno stato di tensione, pertanto una festa sarebbe superflua.

13 σ 1-116. Per la rissa nata dall'insulto v. E. Pellizer, *Della zuffa simpotica*, in *Poesia e Simposio nella Grecia antica, Guida storica e critica*, a c. di M. Vetta, Roma-Bari 1983, 29-41 (= E. Pellizer, *Della zuffa simpotica*, in OINHPA TEYXH, 31-41). Si citano la zuffa tra Odisseo ed Iro e quella tra Zeus ed Era analizzate anche da Halliwell.

14 Per i *Kronia* v. Deubner, 152; M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, Stuttgart 1957, 35 ss.; H.V. Versnel, *Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos*, in *Interpretations of Greek Mythology*, a c. di J. Bremmer, London 1987, 121-52; Camps-Gaset, 157-60. Per i *Saturnalia* v. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, 343-55 (in particolare per le somiglianze e le differenze intercorrenti tra *Kronia* e *Saturnalia* v. pp. 352-53).

15 Conserva la medesima funzione il nostro Carnevale, dove il mondo 'roverso', il paese di cuccagna, momentaneamente creati sono al tempo stesso 'utopia' e 'dystopia'. Proprio la doppia natura positiva e negativa aiuta la società a conservare la sua struttura al di là di possibili rivoluzioni: le feste di rovesciamento insegnano infatti che l'utopia non può e che la 'dystopia' non deve esistere nella realtà; v. Versnel ed inoltre W. Rösler - B. Zimmermann, *Carnevale e Utopia nella Grecia antica*, Bari 1991. Per il mondo 'roverso' v. G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1963. Sull'utopia v. A. Buttitta, *Mito e utopia*, in Id., *Semiotica e antropologia*, Palermo 1979, 126-33. V. J. Propp, *Russkie agrarnje prazdniki*, Leningrado, 1963, tr. it. *Feste agrarie russe, Una ricerca storico-etnografica*, Bari 1978, 140-41 preferisce interpretare la settimana grassa come festeggiamento di carattere magico-espiatorio per favorire la fecondità (della terra, degli animali e degli uomini). È infatti vero che le feste caratterizzate dall'uso dell'osceno cadono di solito in momenti di crisi per il ciclo agrario (per esempio i *Saturnalia* si svolgono nel periodo della semina, 13-17 Dicembre).

V riga:

D: uomini aristocratici - d: uomini aristocratici / T: quotidiano. Citerò come esempio la famosa contesa tra Achille ed Agamennone[16]. La crisi provocata dalle ingiurie che reciprocamente si scambiano i due eroi arriva ad una impasse che soltanto Atena può risolvere, impedendo al Pelide di sguainare la spada e uccidere il suo denigratore, ma assicurandogli altresì che la sua τιμή non ne soffrirà. Lo scontro verbale è qui equipollente allo scontro fisico, l'ingiuria provoca ferite alla stessa stregua della spada. Poiché i due contendenti sono entrambi eroi, la crisi viene risolta dapprima in favore di colui che formalmente appare superiore (Agamennone è il capo dell'armata), e poi di colui che è fisicamente superiore (Achille è il migliore combattente). Si verifica quindi una situazione di perfetto equilibrio.

D: uomini aristocratici - d: uomini aristocratici / T: festivo. È questo lo spazio del simposio, dove l'insulto assume la funzione di distensione. L'uomo insieme al gruppo di φίλοι recupera la sua dimensione infantile, di cui rivive angosce e paure[17], e quindi relativamente al linguaggio scommatico uniforma il suo codice comportamentale a quello del παῖς. Come si è già osservato l'insulto del ragazzino è sempre positivo, ed altrettanto lo è quello del simposiasta[18]. In questa sede detiene un ruolo fondamentale la poesia giambica[19].

D: uomini aristocratici - d: ? / T: festivo. Sono i riti di fecondità spesso gestiti da famiglie sacerdotali, tra le quali possiamo ricordare quella dei Bouzygai che si occupava della licenziosa aratura della piana di Reria. Il destinatario degli insulti non è specificato, perché le ingiurie erano lanciate in modo generico. Gioca un ruolo primario in questo caso l'associazione parola oscena - atto osceno, che coinvolgendo l'orbita sessuale richiama l'asse fecondità umana - fecondità agraria[20]. Bisogna rammentare inoltre che la parola è

16 A 121-305.

17 Pellizer, *Favole*, 158-59.

18 V. E. Pellizer, *Intrattenimento simposiale*, in OINHPA TEYXH, 6 (rapporto γέλως - φόβος nel simposio); E. Pellizer, *La poesia giambica*, in OINHPA TEYXH, 15-26. Per la distanza del simposio dalle norme che regolano la vita pubblica e civica v. Pellizer, *Outlines*, 178.

19 Il giambo mira al biasimo (ψόγος), e spesso le donne ne sono l'oggetto; cf. E. Degani, *La donna nella lirica greca*, in *Atti del convegno nazionale di studio su La donna nel mondo antico, Torino, 21-22-23 Aprile 1986*, a c. di R. Uglione, Torino 1987, 83, 86-89 (il *Giambo sopra le donne di Semonide*). Per il legame Iambe-giambo v. M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin - New York 1974, 20 e Degani, *Giambo*, 161-62.

20 Le feste sfrenate e licenziose avevano lo scopo di incoraggiare la natura a risvegliarsi dopo la sua 'morte' invernale. Questi riti agrari continuarono a sopravvivere nelle feste del solstizio invernale e a Carnevale; Propp, 157 e 159-61. V. inoltre V.J. Propp, *Il riso rituale nel folclore, A proposito della fiaba di Nesmejana*, in id., *Edipo alla luce del folclore, Quattro studi di etnografia storico-culturale*, Torino 1975, 65-66. Per l'uso di insulti durante la semina v. Theophr., *hist. plant.* 7.3.3 e 9.8.8; Plin., *NH* 19.120; Pallad., *de re rust.* 4.9; Propp, *Edipo*, 66. Per l'aratura sacra di Eleusi che i Bouzygai effettuavano imprecando, v. J.G. Frazer, *Apollodorus, The Library*, London 1921, 227, n. 3 (commento a 2.5.11); cf. Apollodoro, *Biblioteca*, tr. it. a c. di G. Guidorizzi, Milano 1995. Più in generale v. Degani, *Aristofane*, 9-11 e Fluck. È probabile che il valore positivo dell'insulto debba essere collegato al riso che esso provoca: il riso infatti serve ad allontanare il malocchio, è cioè apotropaico. A Roma in

nelle società antiche sempre parola 'efficace', perché si crede esista un nesso causale tra significante e significato. Perciò pronunciare scurrilità pertinenti rapporti sessuali sul piano simbolico è equivalente a un'unione sessuale.

Le *Diegeseis* 49 e 11 di Conone:

Date queste premesse, possiamo ora rivolgerci all'analisi delle due narrazioni di Conone. Poiché si tratta di due fondazioni rituali in cui l'insulto riveste un ruolo di primaria importanza, i due miti furono spesso accostati e spiegati in modo similare[21]. Si osserverà che ciò può essere corretto solo parzialmente.

La narrazione 49 delle *Diegeseis* è piuttosto canonica, poiché la festa che essa descrive non differisce nella sostanza da quelle precedentemente menzionate. Conone scrive:

> «Apollo Aigletes. La XLIX racconta che nell'isola di Anafe (essa si trova oltre l'isola di Thera, non lontano dal territorio spartano) sorge un tempio sacro ad Apollo in cui gli autoctoni sacrificano con insulti volgari per il seguente motivo. Quando Giasone dalla Colchide, dopo aver rapito Medea, stava navigando verso casa, una tempesta indescrivibile assalì l'equipaggio, che fu preso da un senso di totale impotenza. Quelli della nave Argo molto imploravano e pregavano, sicché Apollo, sollevato l'arco sopra di loro, stornò ogni pericolo e, diffusosi dal cielo un bagliore, la terra fece sorgere dalle profondità marine un'isola alla quale approdarono. In seguito a tale portento la chiamarono Anafe perché fu vista sotto i raggi del sole allora per la prima volta. Edificarono un tempio in onore di Apollo Aigletes (= splendente) e festeggiarono l'insperato scampo dai malanni anche con altri festeggiamenti. Medea e le altre donne al suo seguito, che erano dono per le sue nozze con Giasone, scherzando nell'ubriachezza canzonavano gli eroi durante la festa notturna, ed essi di rimando insultavano le donne (παίζουσαι μετὰ μέθην ἔσκωπτον τοὺς ἥρωας ἐν τῇ παννυχίδι οἱ δὲ ἀντετώθαζον τὰς γυναῖκας)[22]. Da questo istante perciò anche gli abitanti di Anafe (l'isola fu infatti colonizzata) ogni anno schernendosi l'un l'altro a imitazione di quelli, celebrano una festa per Apollo Aigletes».

particolare nelle feste *Hilaria* il dio Risus era celebrato con motteggi verbali derivati dagli antichi fescennini, volti appunto a stornare il *fascinum* (= malocchio); v. S. Milanezi, *Outres enflées de Rire, A propos de la fête du dieu Risus dans les Métamorphoses d'Apulée*, RHR 209/II, 1992, 133 e 140. Per il riso atto a suscitare la vita v. Propp, *Edipo*, 54-66 (pp. 63-64: il riso del principe o della principessa provoca il rigoglio dei fiori) e C. Miralles, *Ridere in Omero*, Pisa 1993.

21 J.H. Croon, *Herakles at Lindos*, Mnemosyne 6, 1953, 283-99 si occupa in modo molto dettagliato dei rapporti intercorrenti tra Conone *narr.* 11 (sacrificio con insulti per Eracle a Lindo) e 49 (culto di Apollo con imprecazioni ad Anafe), e Callimaco (I F 7, F 22 e F 23 Pf. = *Pap. Ber.* 11629 B = G. Massimilla, *Callimaco, Aitia, Libri primo e secondo*, Agnano Pisano - Pisa 1996, 76-78). In Callim., *Aet.* I F 7, 19 ss. Pf. il problema del singolare rito di Anafe veniva trattato assieme a quello di Lindo: κῶς δέ, θεαί, ι . [. . .] μὲν ἀνὴρ 'Αναφαῖος ἐπ' αἰσ[χροῖς / ἡ δ' ἐπὶ δυ[σφήμοις] Λίνδος ἄγει θυσίαν («Come mai, o dee, l'uomo di Anafe con beffe, mentre Lindo con insulti compie sacrificio?»).

22 A.R., *Argon.* 4.1711 ss. racconta questa storia con maggior dovizia di particolari e specifica che le ancelle di Medea scoppiarono a ridere vedendo che gli Argonauti si apprestavano a ringraziare Apollo offrendogli un sacrificio d'acqua (visto che tutti i loro beni erano andati persi durante la bufera). Esse, abituate ai ricchi sacrifici di buoi che si compivano nella reggia di Alcinoo, non poterono trattenersi dal canzonare gli eroi, che a loro volta le rimbeccarono con argute parole.

C'è anche in questo caso una παννυχίς, ma, stranamente, non si assiste ad una divisione dei due gruppi sessualmente diversi, perché possano celebrare separatamente il rito. I due gruppi di Anafe stanno assieme durante la notte, cioè in un periodo normalmente adibito alla denigrazione dell'avversario, all'abbassamento dell'altro, necessario per prendere coscienza di sé. Infatti, qualora gli uomini partecipino ai riti osceni femminili, essi non sono mai il bersaglio degli insulti (Boubastis, Egina).

Un'ulteriore peculiarità è costituita dal fatto che il rito è patrocinato da Apollo, una divinità solare e culturale che nulla ha da spartire con la terra e l'alimentazione vegetariana. Di solito sono Demetra e Dioniso i referenti dei culti di sovversione animati da pratiche licenziose, perché essi sono gli dei degli emarginati[23], gli dei associati alla alimentazione vegetariana (essi stessi si incarnano nella spiga e nell'uva), alla fertilità della terra e alla fecondità femminile, alla natura e quindi al caotico mondo del Carnevale[24].

Possiamo forse spiegare le due anomalie ricordando che il mito di Conone è una κτίσις, cioè un mito di fondazione. Le ancelle di Medea e gli Argonauti giungono in una terra nuova, un'isola miracolosamente spuntata dalle acque, uno spazio che non conosce ancora le leggi degli uomini, le regole della polis. L'isola è ancora selvaggia, pre-culturale; gli eroi hanno solamente edificato il tempio, hanno cioè delimitato solo lo spazio sacro, non quello politico organizzato intorno all'agorà [25]. Le donne si trovano quindi in un territorio, dove non è fissata la norma del giusto comportamento sociale e possono pertanto canzonare gli uomini. Il tempo che i personaggi di Conone vivono sull'isola di Anafe è infatti quello pre-olimpico, il tempo caotico di Crono, destinato a concludersi una volta fondata la città.

In questo senso non appare più anomala la presenza di Apollo: egli è infatti il dio che presiede pressoché costantemente a tutti gli atti di fondazioni coloniarie[26]. Apollo quindi viene venerato ad Anafe in considerazione del suo ruolo di salvatore degli ecisti, non in quanto naturalmente associato al tempo

23 Chirassi-Colombo, 137 ss. e 156.

24 Di Demetra, Damia e Auxesia e Artemide-Boubastis-Bastet si è già parlato. Per Dioniso opposto al mondo olimpico e nella concezione orfica v. Benelli, 150-58; M.-L. Freyburger - G. Freyburger - J.-C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris 1986, 38 ss. Per il culto di Dioniso come opposto al sacrificio regolare e ai valori civici che esso rappresenta v. L. Bruit-Zaidman - P. Schmitt Pantel, *La religion grecque*, Paris 1989, tr. it. *La religione greca*, Roma-Bari 1992, 157. L'insulto era presente nelle Antesterie (Deubner, 93 ss.; Parke, 107-20; Chirassi Colombo, 126-34.), Lenee (Parke, 104-06), Grandi Dionisie (Parke, 126-35) e nei *phallikà* da cui trasse origine la tragedia (West, 36; Milanezi, 131-32).

25 I. Malkin, *Religion and Foundation of Greek Colonies*, Diss. Univ. of Pennsylvania 1981, 244: con il verbo ἱδρύω (usato anche da Conone nella nostra narrazione) si indica la creazione di un netto confine tra lo spazio sacro e quello profano, una distinzione tra due aree effettuata in modo tangibile con una linea sul terreno.

26 P.B. Schmid, *Studien zu griechischen Ktisissagen*, Diss. Freiburg in der Schweiz 1947, 154-67; C. Dougherty, *The Poetics of Colonization, From City to Text in Archaic Greece*, New-York - Oxford 1993, capp. I-II.

della natura. D'altra parte, in seguito alla fondazione, la ripetizione annuale delle beffe può avverarsi esclusivamente durante la festa, cioè in un tempo percepito come antitetico al quotidiano. Il rito, agito in uno spazio ormai culturale, regolato da rigide norme civili, permette ai discendenti degli eroi mitici di comportarsi temporaneamente senza freni inibitori, e sfogare le tensioni, che normalmente si generano in una società in cui le donne sono represse. Il conflitto sessuale viene sfogato, anche in questo frangente, attraverso l'uso dell'insulto che libera momentaneamente il gruppo sottomesso dal ruolo che è costretto ad impersonare durante il resto dell'anno. Il verbo adoperato da Conone è in questo senso significativo: τωθάζω si riferisce infatti alla beffa gaia, rivolta a persone più vecchie o di rango superiore rispetto a chi deride[27]; ed è indubbio che la donna in Grecia era collocata nei ranghi più bassi assieme agli schiavi. Conone afferma inoltre che le ancelle di Medea erano ubriache, cioè in una condizione che nei banchetti suscita passioni anche disforiche, che solo il riso può controllare: si tratta di un ulteriore tentativo per giustificare un comportamento normalmente reputato scorretto.

La narrazione 49 può quindi essere collocata nella I riga, T: festivo della nostra tabella.

Ben diverso dai riti fin qui analizzati è invece il culto di Eracle a Lindo:

> «Gli abitanti di Lindo o l'aratore. La XI narrazione spiega l'istituzione del sacrificio ad Eracle, che i Lindi compiono con imprecazioni in suo onore. Essa risale ad un contadino di Lindo, il quale, poiché Eracle chiedeva del cibo per suo figlio giovinetto che conduceva con sé nel viaggio, invece di darglielo lo insultò. Eracle allora si adirò e, scannato uno dei buoi, se ne cibò egli stesso e ne diede da mangiare al figlio. Da lontano, intanto, l'aratore continuava a maledirlo e Eracle, ridendone, disse di non aver mai goduto di un banchetto più gradito di quello accompagnato da insulti».

La storia di Eracle apparirà più chiara se poniamo attenzione al verbo adoperato da Conone. Il mitografo scrive infatti che il contadino insultò (προσύβρισεν) l'Alcide. L'ira dell'eroe nasce quindi come reazione all'ὕβρις del villano, necessaria risposta ad un tentativo di prevaricazione, perché la boria (ὕβρις) dell'aratore ha lo scopo nemmeno troppo celato di elevare la propria figura sociale a scapito di quella dell'eroe[28]. Vediamo di comprendere meglio: la ὕβρις è il peccato più grave punito dagli dei, perché le divinità non possono permettere il tentativo di un uomo di rendersi uguale agli immortali. Nel momento in cui un mortale afferma di essere (o poter compiere gesta) oltre i limiti prescritti dagli dei, egli sfida le divinità stesse, ingaggiando una battaglia, dalla quale - è inutile dirlo - uscirà necessariamente sconfitto.

Questa semplice regola, per cui l'offeso deve reagire con una violenza

[27] Halliwell, 285.

[28] L'aischrologia irrompe all'interno di strutture già confermate, trasforma le regole del comportamento civile, mette in rilievo ed accentua le opposizioni. Con essa l'uomo si mette alla prova, sperimentando la propria forza: svilendo ed umiliando l'avversario mette in evidenza la propria superiorità. W. Rösler, *Escrologia e intertestualità*, Lexis 13, 1995, 122-23.

anche maggiore a quella dispiegata dal 'tracotante' (ὑβριστής), opera anche nel nostro caso: Eracle infatti s'impossessa con la forza del cibo prima cortesemente richiesto. Quindi, con ulteriore scorno, il contadino oltre a perdere la sua immagine, viene privato del bue, del suo compagno di lavoro, non di un misero pasto. Ma torniamo alla storia: l'insulto - si è detto - deve essere punito; e ciò accade perché chi è insultato è chiamato a dimostrare alla società di essere degno di rispetto. Il contadino, con il suo comportamento, viola le norme delle rette relazioni sociali che gli imporrebbero rispetto per un uomo che non è suo pari. L'errore primario consiste nel fatto che il villano ha scelto un avversario a lui superiore (nel nostro caso per rango, ma potrebbe trattarsi anche di una superiorità dovuta all'età o al sesso). Certo, si potrebbe obiettare che il contadino forse non sa chi sia il forestiero, ma nemmeno Iro sospettava di trovarsi faccia a faccia con Odisseo quando osò sfidarlo (questa volta fisicamente) e a tutti è nota la sua fine penosa[29].

Eracle con l'insulto è chiamato alla *prova*, in cui dovrà dimostrare il suo valore poiché la sua immagine di eroe è stata messa in dubbio con un atto, l'attacco verbale, non troppo diverso da un attacco fisico[30]. Il mito continua: la reazione forte dell'eroe sancisce la sua vittoria provocando nel contadino giustamente sconfitto la *paura*. La situazione appare ora rovesciata: il villano scappa su un colle vicino, e solo quando è lontano, al sicuro da possibili reazioni violente dell'Alcide, osa maledirlo.

La maledizione (ἀρά) è pertanto profondamente diversa dal primo insulto. Il contadino ha ora preso coscienza della sua inferiorità e lanciando anatemi cerca di stornare il male, la polluzione, determinata dall'uccisione del bue. Le invettive sono di carattere sacro, non di sfida, e la risata di Eracle è il segnale esteriore evidente della prevaricazione ed aggressione da parte di lui soggetto sul contadino oggetto di riso, è, insomma, la manifestazione più palese della vittoria dell'eroe sul villano[31]. Il rafforzamento del soggetto ridente si basa infatti sull'abbassamento dell'oggetto deriso, e più l'oggetto viene degradato, cioè più la risata è potente, tanto più il soggetto è universalmente riconosciuto superiore[32].

[29] σ 1-107. Omero insiste sulla differenza d'età tra Arneo e Odisseo: il primo appare avvantaggiato perché più giovane, ma l'eroe, proprio in virtù del suo rango, si dimostrerà comunque superiore al pitocco.

[30] Henderson, 10. In alcuni casi sembra che riti efferati, in cui era prescritta la lapidazione (λιθοβολία), abbiano sostituito questa pratica cruenta con un violento lancio di insulti. Questa trasfomazione (gragnuola di sassi - pioggia di insulti) potrebbe dimostrare l'equipollenza tra attacco fisico e verbale. Il rituale di Lindo doveva prevedere in origine una λιθοβολία (cf. Philostr., *Im*. 2.24) come avveniva nel culto di Damia ed Auxesia a Trezene (Paus. 2.32.2) o in quello di Demetra ad Eleusi (*hHom*. 2.265 ss.; Hesich., s.v. βαλλητύς); Croon, 292-93.

[31] Cf. *AP* 5.179: Eros ride dell'uomo che ha imprecato contro di lui minacciandolo (vv. 1-2: «Ah, per Cipride, Amore, ti brucio tutto sul rogo: / l'arco, il turcasso scitico, gli strali»; vv. 5-6: «te le taglio, le piume veloci che guidano brame / ti stringo i piedi nei ceppi di ferro»). È il riso del vincitore, che alle volte viene catalogato con l'etichetta di riso sardonico; v. C. Miralles *Le rire sardonique*, Metis 2/I, 1987, 35-36.

[32] Cf. M.S. Celentano, *Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica*, Eikasmos

Quest'ultima parte del racconto permette quindi la ricomposizione delle giuste regole sociali - il contadino è inferiore all'eroe - e celebra nell'istituzione cultuale l'unico insulto che l'uomo può scagliare contro un dio, l'ἀρά[33]. Eracle infatti non è solamente un eroe, ma l'unico eroe divinizzato, con un posto e una moglie sull'Olimpo.

Le imprecazioni rituali di Lindo sembrano pertanto coincidere con i turpiloqui degli Ataranti, strano popolo della terra dei Garamanti. Gli Ataranti - racconta Erodoto[34] - maledicono e imprecano contro il Sole perché avvampando li tormenta, e strema non soltanto loro stessi, ma anche la loro terra (τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι καταρῶνται καὶ πρὸς τούτοισι πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται). Il carattere più appariscente di queste maledizioni è il loro valore apotropaico: sia Eracle che il Sole infatti provocano dei danni oggettivi, danni che però non possono essere evitati[35]. L'uccisione del bue segna infatti una tappa fondamentale nel processo di civilizzazione, perché con questo gesto l'uomo abbandona il regime alimentare vegetariano per quello carneo, passa cioè dal crudo (natura) al cotto (cultura)[36]. L'eroe svolge quindi una funzione simile a quella di Hermes[37] nell'istituzione di sacrifici: «le storie che

6, 1995, 163-64.

33 Il termine ἀρά indica genericamente la preghiera che si domanda al dio di esaudire, è il voto del credente; *DELG*, Paris 1968, 100-101, s.v. ἀρά; *ThGl*, II 2, coll. 1848-49, s.v. ἀρά. In quanto *vox media* può assumere un valore tanto positivo (invocare un bene), quanto negativo (invocare un male) ed in quest'ultima accezione corrisponde alla nostra maledizione.
La maledizione è un tipico rito ctonio. Le potenze che si incaricano di realizzare le maledizioni sono di solito le Erinni. Tra le più note imprecazioni si può ricordare il cosiddetto 'Dirae di Teos' (*CIG* 3044) il cui ritornello dice «possa morire lui e la sua stirpe!» (κεῖνον ἀπόλλυσθαι καὶ γένος τὸ κείνου). Dalla parodia di Aristoph., *Thesm.* 335 ss. conosciamo la natura delle imprecazioni rivolte dall'arconte ateniese all'inizio di ogni ecclesia; v. H.J. Rose, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1955³, col. 862, s.v. *Festivals and Feasts* (*Greek*) 3.4.

34 Hdt. 4.184.

35 Possiamo aggiungere un altro esempio narrato da Hdt. 4.94: i Traci quando tuona e lampa scoccano frecce contro il cielo e minacciano il dio Zalmoxi. Οὗτοι οἱ αὐτοὶ Θρήικες καὶ πρὸς βροντήν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα θεὸν νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον.

36 J.-L. Durand, *Sacrificare, dividere, ripartire*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a c. di C. Grottanelli - N. F. Parise, Roma-Bari 1993, 199 ss.: l'unico «orribile personaggio che può permettersi di uccidere una bestia così umana nel corso dell'attività, eminentemente sociale, del lavoro dell'aratro, è Herakles». Mentre nelle *Bouphonia* si cerca di porre la più grande distanza tra l'atto dell'uccisione e quello della consumazione (si vuole cancellare l'aspetto cruento), egli condensa i due momenti uccidendo per mangiare. Non distingue tra interiora arrostite e carni bollite, non accende la fiamma di un altare, mangia da solo. La divisione è esclusa perché si tratta dell'atto di un asociale, di uno che si pone, appunto mediante l'uccisione del bue-aratore, ai limiti di quell'umanità che è destinato a superare. V. anche J.-P. Vernant, *À la table des hommes, Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, a c. di M. Detienne - J.-P. Vernant, Paris 1979, 58 ss. Per il valore miasmatico dello spargimento del sangue del bue nelle *Bouphonia* v. pure Chirassi-Colombo, 91-94. Per la polluzione v. R.C.T. Parker, *Miasma*, Oxford 1983.

37 Per un'analisi del sacrificio di buoi nell'Inno omerico a Hermes comparata con tradizioni mesopotamiche ed iraniche v. W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il "Trickster" fondatore*, in *Sacrificio*, 163-72.

lo vedono mentre divora i buoi di Theiodamas o quelli del contadino lindio provano che egli fu una delle 'scuse' avanzate dai Greci per mangiare la carne del sacrificio, per mangiare ugualmente quella del bue da lavoro, il compagno dell'uomo, senza il quale non è possibile alcun tipo di agricoltura e dunque alcuna civilizzazione. La violenza stessa dell'eroe e il suo appetito sovrumano giustificano in qualche modo lo scandalo!»[38]. L'azione sanguinaria e violenta di Eracle non è pertanto completamente negativa[39] ed altrettanto può dirsi per il Sole: si può maledirne l'eccessivo calore, ma siamo costretti a sopportarlo, perché senza di lui non ci sarebbe vita.

Possiamo infine notare che se l'interpretazione di Croon è corretta, se cioè l'insulto rappresenta l'attenuazione di un precedente rito efferato, che prevedeva la lapidazione, i Lindi dapprima dovevano aver preso a sassate chi si trovava ad impersonificare l'Alcide, per passare in un secondo momento alla preghiera con maledizioni. Il lancio di pietre richiama alla mente il rito dei φαρμακοί, attraverso cui Atene si liberava da ogni impurità, e forse il rito originario lindio aveva il medesimo scopo, oltre che la medesima forma: nulla è infatti più empio dell'uccisione di un compagno di lavoro.

Da questa breve analisi si comprende che la storia di Lindo può essere accostata alle altre testimonianze che documentino l'uso dell'escrologia, solamente se si fa riferimento alla prima parte del racconto: questa infatti risponde alle peculiarità descritte nella scheda iniziale, riga III, T: quotidiano. L'effetto è un forte stato di *crisi*, che deve essere risolto - anche violentemente - attraverso la ricomposizione delle giuste norme civili.

Ho voluto escludere dalla tabella di sintesi la seconda parte del racconto, perché essa descrive un rito profondamente diverso dal resto del panorama cultuale licenzioso. D'altronde questa considerazione appare scontata se si osserva che la storia di Eracle presenta una caratteristica assente in tutte le altre feste descritte: l'insulto è rivolto alla divinità. Di norma infatti, si assiste ad una disputa tra due gruppi di uomini ed il dio è chiamato in causa solamente come garante del fatto che il tempo in cui tale scontro si realizza è un tempo anomalo, opposto al quotidiano; nel caso di Eracle invece - o del Sole nel paese degli Ataranti -, il dio è il destinatario tanto del culto quanto delle maledizioni dei suoi veneranti e l'effetto provocato dall'ἀρά è apotropaico.

Per completare la tabella potremo allora aggiungere un'altra riga, ma ben distinta dalle altre:

38 C. Jourdaine-Annequin, *Herakles aux portes du soir*, Paris 1989, 513. V. inoltre pp. 489-90: Eracle è conosciuto come mangiatore di buoi e tori ed è spesso associato, in vari racconti, a contadini o pastori (cf. Paus. 5.5.4; Athen. 10.412; Aristoph., *Ran.* 506). Egli si scontrò inoltre con Antagora, perché non volle cedergli uno dei suoi montoni.

39 Filostrato (*loc. cit.*) conclude infatti la sua rassegna sul rito lindio asserendo che Eracle procura i suoi benefici agli abitanti di Lindo in cambio delle maledizioni.

	Tempo Quotidiano		Tempo Festivo	
Destinatore	**Destinatario**	**Effetto**	**Destinatario**	**Effetto**
Uomini	Divinità	non attestato	divinità	Rilassamento (funzione apotropaica: ἀρά)

Trieste

Monica Ressel