

Poteri e legittimità nel mondo antico

Antichistica
Storia ed epigrafia

Collana diretta da
Lucio Milano

4 | 2



Edizioni
Ca' Foscari

Antichistica

Storia ed epigrafia

Direttore scientifico

Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Joy Connolly (New York University, USA)

Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)

Marc van de Mieroop (Columbia University in the City of New York, USA)

Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione

Dipartimento di Studi Umanistici

Università Ca' Foscari Venezia

Palazzo Malcanton Marcorà

Dorsoduro 3484/D,

30123 Venezia

Poteri e legittimità nel mondo antico

Da Nanterre a Venezia in memoria
di Pierre Carlier

a cura di
Stefania De Vido

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2014

Poteri e legittimità nel mondo antico: Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier
Stefania De Vido (a cura di).

© 2014 Stefania De Vido

© 2014 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246
30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/>
ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2014

ISBN 978-88-97735-86-1 (pdf)

ISBN 978-88-97735-85-4 (stampa)

Progetto grafico di copertina: Studio Girardi, Venezia | Edizioni Ca' Foscari

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Presentazione	7
Ricordo di Pierre Carlier	9
Filippo Maria Carinci Regalità, sacerdoti e potere nella Creta minoica Una realtà sfuggente	13
Claudia Antonetti Rileggendo Pierre Carlier: Odisseo tiranno?	43
Stefania De Vido Il dibattito sulle costituzioni nelle Storie di Erodoto	63
Marie-Joséphine Werlings Pour prolonger la discussion Concorde solonienne et participation politique d'après la <i>Constitution d'Athènes</i>	77
Aude Cohen-Skalli Sur la réforme de Démonax à Cyrène Hermipp. <i>FGrHist Cont.</i> 1026 F 3 et D.S. fr. 8, 43	85
Charlotte Lerouge-Cohen La référence aux Sept dans les monarchies gréco-iraniennes d'Anatolie à l'époque hellénistique	99
Tomaso Maria Lucchelli Legittimazione dinastica e moneta tra IV e III secolo a.C.	107
Elizabeth Deniaux L'image du tyran et son utilisation dans la politique romaine à la fin de la République	125
Robinson Baudry Elections et légitimité, à travers l'analyse des contentiones dignitatis	137

Foscari de Venise avec Claudia Antonetti et Stefania De Vido. Je l'ai accompagné en nouant une grande amitié avec Giovanella Cresci Marrone et Francesca Rohr Vio. Dans ce cadre, marqué par l'alternance entre histoire grecque et histoire romaine, nous avons accueilli de jeunes chercheurs vénitiens d'excellente qualité, passionnés par leur travail de recherche. La soutenance de la première thèse en co-tutelle avec l'université de Venise, celle de Lorenzo Calvelli, dirigée par G. Cresci Marrone et moi, soutenance à laquelle participa P. Carlier, fut un moment marquant de nos relations; c'est un plaisir de voir maintenant Lorenzo Calvelli devenu enseignant à l'université Ca' Foscari avec laquelle les échanges amicaux et les relations scientifiques sont toujours très forts.

P. Carlier, qui renonça à regret au printemps 2011 à un séjour à Venise à cause de la progression de sa maladie, nous laisse le souvenir d'un excellent collègue, toujours disponible et chaleureux, d'un savant incontesté et d'un homme exceptionnellement courageux face à la maladie.

Elizabeth Deniaux

Il mio incontro con Pierre Carlier risale all'ottobre del 1984, quando P. Cabanes invitò entrambi a partecipare al primo colloquio internazionale di Clermont-Ferrand sull'Iliria meridionale e l'Epiro nell'Antichità, ma l'inizio del nostro rapporto scientifico e didattico più stretto cominciò una quindicina d'anni dopo, in vista dell'istituzione di uno scambio di studenti e docenti nell'ambito del programma europeo Socrates/ Erasmus: mi piace ricordare che anche quest'ultimo fu favorito dal prof. Cabanes al quale Pierre succedeva nella cattedra di Storia greca a Paris-Nanterre.

Conservo ancora la lettera dell'agosto 1999 nella quale Pierre mi annunciava la sua prima visita veneziana quale docente Erasmus nel novembre successivo: ci avrebbe intrattenuti su un suo 'cavallo di battaglia', *I re omerici non sono big men*. Nell'inverno 2000 mi arrivava in dono una copia dell'*Homère* di Fayard, un testo apparentemente facile, in realtà un distillato di decenni di ricerche personalissime sul quale non sapevo allora che avrei poi a lungo meditato.

Cominciava così l'amichevole consuetudine di vederci a Venezia ogni due anni e a Parigi ogni tre, visto che nel frattempo l'accordo si era esteso alle colleghe e ai colleghi di Storia romana delle rispettive università, con un'importante ricaduta didattica ed un alto gradimento presso gli studenti di tutti i livelli. Avremmo così, nel corso degli anni, passato in rassegna i capisaldi della ricerca di Pierre, da Demostene ad Alessandro Magno, dalla riflessione sul Tucidide dell'*archaiologia* alla *Politica* aristotelica, dalle ambigue definizioni dell'esperienza politico-istituzionale micenea alla Guerra di Troia, fino alla primavera del 2011, quando non gli fu possibile mantenere la promessa di venire ancora una volta...

È l'amicizia che voglio qui ricordare perché non è affatto scontato che,

pur lavorando insieme e stimandosi, si arrivi a quel livello di fiducia e di comprensione reciproca, di tacita intesa cui solo l'amicizia, appunto, conduce: di questo dono noi veneziani tutti, docenti e studenti, abbiamo goduto, grazie a Pierre; ed esso dà ancor oggi i suoi frutti visto che lo scambio di Storia antica tra le Università di Venezia e Nanterre prosegue con successo nelle persone dei più giovani, allievi e successori, ora che Elizabeth Deniaux ha lasciato l'insegnamento e Pierre non c'è più. L'occasione che ci ha visti riuniti qui a Venezia a discutere di un tema politico a lui caro e nella sua memoria era contrassegnata da un profondo spirito di armonia e semplicità: che sia a lui dono gradito.

Claudia Antonetti

pathie pour ce héros 'aux mille ruses'. L'accord entre le héros et la déesse est tel qu'ils conçoivent en même temps les mêmes plans et qu'Athéna intervient moins pour dicter à Ulysse ce qu'il doit faire que pour l'aider à réaliser ses desseins. L'*Odyssee*, comme l'*Iliade*, se termine par une note d'apaisement, mais si, dans l'*Iliade*, les dieux interviennent pour imposer des compromis, dans l'*Odyssee*, ils le font pour consacrer le triomphe total d'un individu royal. L'idéologie de l'*Odyssee* annonce à certains égards l'idéologie tyrannique (pp. 319-320)».

Di tutta la dimostrazione, certamente condivisibile, è la frase conclusiva quella che desta qualche scalpore: la prospettiva tirannica che si staglia sullo sfondo della figura odissiaca. Non si tratta tuttavia di una conclusione 'ad effetto' posta a suggello di un ampio commento testuale e di una fine argomentazione politica ma di un'intuizione storica cara all'autore visto che egli l'aveva già proposta nella monumentale monografia sulla regalità in Grecia del 1984 e nel contributo su *Regalità: beni d'uso e di prestigio* del 1996; la si ritrova poi nel contesto del saggio *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo* del 2003 con un ampliamento concettuale molto indicativo: «Le concezioni politiche molto articolate e molto originali dell'*Iliade* riflettono forse il pensiero del solo poeta, o di un piccolo gruppo di sostenitori lucidi d'una regalità moderata. Appaiono nell'*Odissea* temi politici molto più diffusi nella Grecia arcaica: sotto certi aspetti, l'esaltazione di Odisseo annuncia l'ideologia della tirannide». In altre parole, è la vittoria finale di Odisseo su nemici e pretendenti, la sua riuscita nelle varie peripezie e a dispetto delle stesse divinità avverse la prova del suo carisma, la dimostrazione del fatto di essere il prediletto degli dèi e insieme l'unico a possedere la forza necessaria per divenire re grazie alla sua superiorità sotto ogni punto di vista: per coraggio, prestanza atletica, resistenza e intelligenza.² Ma è anche chiaro che la supremazia è ottenuta con l'uso della forza, mediante l'eliminazione di tutti gli avversari sconfitti, ed essa si configura come un potere 'forte', molto più esteso e inequivocabile - proprio perché carismatico - che non quello percepibile nei *basileis* dell'*Iliade*; alla fine della dolorosa vicenda, cioè al finale dell'*Odissea*, si ha l'impressione di piombare dalle avventure mirabolanti e dal viaggio iniziatico al duro terreno della storia:³ per il re di Itaca si prefigura un potere incontrastato, sancito per lui da Zeus e Atena in seguito a *staseis* e prevaricazioni subite, esecuzioni di concittadini e lacerazioni profonde della società itacense. Innegabilmente è questo un quadro che la *polis* greca arcaica conosce bene e nel quale è facile, ahimè, rispecchiarsi. Ma forse solo nell'*epos* si poteva sperare nell'arrivo risolutivo di un uomo tanto eccezionale.

2 Cfr., rispettivamente, Carlier 1984, p. 214; Carlier 1996, p. 290; Carlier 2003, p. 28. Sulla funzionalità narrativa del particolare *nostos* di Odisseo, Camerotto 2009, pp. 177-193.

3 Così già Finley 1956, p. 60: «sull'isola ci troviamo di fronte alla sola società umana».

Personaggio complesso e irriducibile ad un unico paradigma, Odisseo, «primo eroe moderno» secondo la famosa definizione di Horkheimer e Adorno,⁴ «inventore della politica» secondo quella recente di Eva Cantarella,⁵ è eroe che si proietta all'infinito e per il quale le definizioni si sprecano. Ma nella pagina di Pierre Carlier l'accento è posto sul merito individuale, sulle qualità personali dell'eroe che prefigurerebbero quelle di protagonisti nuovi - e storici - della Grecia arcaica come i tiranni, evidentemente visti in modo positivo. L'affermazione, pregnante e singolare, stimola a riflettere in definitiva sulle forme reali del potere autocratico/aristocratico di epoca arcaica oltre che sulle sue rappresentazioni.⁶

L'eccezionalità della figura regale di Odisseo ha dunque molte facce, ma, dovendo concentrarci sull'aspetto più squisitamente politico, due di esse mi sembrano prevalere nettamente: la giustizia, che appare la principale preoccupazione dell'eroe nell'*Odissea*, e la dolcezza delle sue parole. Odisseo infatti è non solo *epios* ma possiede la dolcezza come qualità di governo, come è reso esplicito dall'intervento di Mentore alla prima assemblea itacense: «Non ci sia più, d'ora innanzi, alcun re scettrato che sia benigno, umano e mite (ἥπιος), né che abbia nel petto sentimenti di giustizia (*aisima*), ma sempre ognuno sia aspro e compia azioni scellerate, perché nessuno si ricorda del divino Odisseo nel popolo sul quale regnava, e verso il quale era benigno (ἥπιος) come un padre».⁷ La dote della dolcezza che definisce il personaggio in maniera inequivocabile è di grande interesse perché è un chiaro preludio alla focalizzazione sul *logos* e quindi alla preminenza del *discorso* come strumento politico per eccellenza nell'agone poleico. È d'altra parte significativo che la dolcezza e l'autocontrollo (*praotes*) siano, assieme al senso di giustizia (*dikaiosyne*), le principali doti possedute da Pericle,⁸ il sommo oratore politico della storia greca. Non è certamente casuale che all'inizio dell'esperienza storica della *polis* l'eroe paradigmatico per eccellenza padroneggi in sommo grado quello che diventerà lo strumen-

4 Horkheimer, Adorno 1944, p. 52.

5 Cfr. E. Cantarella in *Corriere della sera*, 12.12.2011, p. 37 e, per un ottimo *status questionis*, Cantarella 2002, pp. 108-112. Su Odisseo e la nascita della politica in Grecia anche come *praxis*, cfr. Cartledge 2009, pp. 54-60. Sul personaggio e la sua fortuna, Nicosia 2004. Sulle analogie biografiche e ideali fra i tiranni storici e gli eroi del mito, Catenacci 2012.

6 Cfr. Musti 1988 che, relativamente alle posizioni di Drews 1983 e di Carlier 1984, osservava come vada immaginata una stretta correlazione tra regalità e aristocrazia nel periodo dell'alto arcaismo, dato che il *basileus* sembra essere un *primus inter pares*.

7 *Od.*, 2, 230-234 nella traduzione di Zambarbieri 2002, p. 209. Cfr. Carlier 1996, p. 290 e Cantarella 2002, pp. 109-110. Sul tema della dolcezza, Pearson 1962, pp. 60-61 e soprattutto de Romilly 1979.

8 I termini ricorrono coerentemente nella biografia plutarca: *Plu., Per.*, 2, 5; 5, con l'ovvia avvertenza che *dikaiosyne* è concetto seriore rispetto a Omero e che si afferma pienamente in epoca classica: cfr. Rudhardt 1999, p. 126. Sulla *praotes* come concetto aristotelico implegato da Plutarco, cfr. Stadter 1989, p. XXX e *passim*.

to cardine dell'affermazione politica dei Greci. È superfluo riproporre qui i molti esempi omerici in cui i consigli e i discorsi di Odisseo si sono rivelati decisivi allo snodo della vicenda epica ma soprattutto all'*esito decisionale* della stessa, mettendo in evidenza così la potenzialità *politica* di cui erano latori. Su questo punto specifico, quello dell'evoluzione delle procedure di decisione politica dal mondo miceneo all'epoca arcaica, gli studi di Pierre Carlier hanno fatto scuola, quando ad esempio egli giustamente sottolineava come nelle assemblee rappresentate da Omero quello che manca non è «un mezzo concreto di determinare la maggioranza, è l'idea stessa che la minoranza debba acconsentire all'opinione della maggioranza»⁹ e quanto ci risulti oscuro e complesso il processo che ha portato all'esito classico del criterio, appunto, di maggioranza. Esempio cardine della funzione politica di Odisseo in questo contesto è il suo intervento per ricostituire l'assemblea degli Achei a Troia dopo che la stessa, convocata da Agamennone in seguito a nove anni di assedio infruttuoso, si era precipitosamente sciolta, era «sconvolta come le onde grandi ... del Mare Icaro».¹⁰ L'eroe arresta il flusso degli uomini convincendo *con parole serene i basileis* e i capi scelti (188-189) a rimanere, mentre colpisce con lo scettro di Agamennone ed affronta a male parole gli uomini del *demos* che stanno disertando la riunione (198-206).¹¹ Riesce così a far riprendere i lavori dell'assemblea nel corso della quale zittisce Tersite e pronuncia un discorso molto applaudito che si rivela determinante per la prosecuzione del conflitto (207-393).

Ma ritornando al rapporto fra Odisseo e la giustizia – argomento anch'esso ben noto tanto agli studiosi quanto ai comuni lettori di Omero – e cercando di focalizzare le circostanze del racconto in cui l'eroe è legato più specificamente a un'idea collettiva, condivisa socialmente, di 'giusto', si può trarne qualche conclusione ulteriore: nell'*Odissea*, grazie anche alla costante connotazione etica del poema,¹² questa tendenza del personaggio emerge a tutto tondo implicando una sfera d'azione che va da *dikaïos* (6, 120; 13, 201), *themistios* (18, 141) e *kata moiran* (9, 352)¹³ ad un

9 Carlier 1991, p. 90 (la traduzione è mia). Ovvio riferimento successivo agli studi di Carlier: Ruzé 1997.

10 *Il.*, 2, 144-145.

11 Tutto l'episodio del II libro dell'*Iliade* è giustamente famoso per la sua importanza politica; parlando con gli uomini del *demos*, Odisseo si pronuncia chiaramente contro la *polykoiraie*, «l'autorità di molti» (trad. di G. Paduano), e per il potere di un unico *basileus* (204-207): cfr. Cartledge 2009, pp. 55-57. È anche, questo, un luogo molto controverso del poema: Aristarco aveva espunto i vv. 193-197 (*schol.* AbT *Il.* 2, 193) e proposto di trasporre i vv. 203-205 dopo l'attuale 192 [Aristonicus, *schol.* A(T) *Il.* 2, 192a]. Si vedano ragioni e forme del dibattito filologico e filosofico sul passo, da Aristotele all'epoca imperiale, in Pontani 2012.

12 Cfr. Lloyd-Jones 1973, pp. 30-32, per le differenze in quest'ambito fra *Iliade* e *Odissea*, dovute al carattere diverso dei due poemi più che alla recenziarietà di uno sull'altro.

13 Cfr. Cantarella 2002, pp. 108-112 con disamina dei passi principali attestanti la con-

vero e proprio ritratto tipico del re giusto e buono, degno *pendant* della caratterizzazione offerta dal discorso di Mentore ad Itaca: «Odisseo [...] nessuno mai d'ingiustizia (*oute exaision*) colpendo, né a parole né a fatti tra il popolo [...] mai nulla d'ingiusto (*ou pote atasthalon*) fece a nessuno» (4, 689-693); il re perfetto – figura a cui Penelope viene paragonata da Odisseo stesso – «mantiene la buona giustizia (*eudikia*) [...] e grazie al suo buon governo (*euegesie*) prosperano i popoli sotto di lui» (19, 109-114).¹⁴

Non possiamo attenderci un'estensione di valori alla sfera semantica di *nomos*, «la legge», dato che, com'è noto, la diffusione di tale concetto che esprime le norme condivise da un'intera collettività è recenziore e si afferma chiaramente solo fra VI e V secolo a.C.;¹⁵ per tale motivo, tra l'altro, viene rifiutata al v. 3 del *Proemio* dell'*Odissea* la lezione *νόμων* di Zenodoto, che Orazio conosceva e traduceva con *mores* («costumi»), al posto del trádito e ben attestato *νόον*.¹⁶ L'eroe *polytropos* del poema avrebbe perciò visto le città e conosciuto «il modo di pensare» (piuttosto che «i costumi», «le norme») di una vasta umanità, anche se merita osservare che l'accostamento con *ἔγνων*, sempre al v. 3, sarebbe stato singolarmente adeguato al significato tecnico successivamente acquisito da *γινώσκω* nei testi di carattere giuridico: da «giudicare» e «istruire» a «decidere, statuire».¹⁷

È invece sul composto *eunomie* che si è sviluppata una notevole discussione critica. Nel XVII canto dell'*Odissea* viene rappresentata l'accoglienza di Odisseo, travestito da mendicante, nella sua casa mentre i Proci sono a banchetto; l'aggressione e le offese di cui l'eroe è fatto oggetto da parte di Antinoo suscitano sdegno fra gli astanti e il seguente commento: «Antinoo, un vagabondo infelice hai colpito, ed è male. Disgraziato, e se è qualche nu-

nessione di Odisseo con la sfera dei valori di giustizia. L'«uomo giusto» viene definito in greco, e in *primis* in Omero, attraverso l'aggettivo *dikaïos* mentre l'insieme dei valori che noi definiremmo 'giustizia' è *to dikaion*: Rudhardt 1999, p. 125. Cantarella 2002, p. 198, pensa che l'eroe possa anche aver funto da *histor* («colui che ha visto, che sa», personaggio connesso alle prime pratiche giudiziarie, più importante di un testimone, tanto da essere presente anche nel processo descritto nello scudo di Achille, *Il.*, 18, 501), in occasione della restituzione dei doni di Agamennone ad Achille, avvenimento pertinente a *Il.*, 19, 247-249 (cfr. la funzione di *histor* svolta da Agamennone in *Il.*, 23, 485-487); posizione ribadita in Cantarella 2005.

14 Sul valore tipico dell'ultimo passo che ha vari riscontri in Omero, soprattutto nell'*Odissea*, e che trova paralleli nel mondo semitico e orientale, cfr. Zambarbieri 2004, pp. 372-374.

15 Ostwald 1969, pp. 62-95 (*Nomos* becomes 'statute'). Per via epigrafica le prime testimonianze di *nomoi* risalgono al VII sec.: Harris 2013, p. 4808.

16 Hor., *Ars*, 142; *Ep.*, 1, 2, 20. Cfr. West in Heubeck et al. 2000, pp. 183-184, dove sono indicati anche autorevoli sostenitori della lezione zenodotea. Sulla piena coerenza tra la *protasis* e lo svolgimento dell'*Odissea*, molto convincente Camerotto 2009, pp. 184-193.

17 La sfera semantica indicata è condivisa dai termini *gnome*, *gnosia*. etc.: Van Effenterre; Ruzé 1994, 02, *Il.* 13, 29, 35; 24, l. 4; 51, l. 6 e Van Effenterre; Ruzé 1995, 2A, l. 15; 59A, l. 7 (*dia-gignosko*); 80, l. 8, fino al chiarissimo Rhodes-Osborne, *GHI*, 86B, l. 11 e alla diffusa accezione giuridica del verbo di età ellenistica.

me celeste! Anche i numi, somiglianti a stranieri d'altri paesi, apparendo in vari sembianti, s'aggirano per la città, per notare se gli uomini vivono con violenza (*hybris*) o giustizia (*eunomie*)» (trad. di G.A. Privitera) (483-488).

Quest'unica attestazione di *eunomie* dei poemi omerici, che è anche la prima di un concetto destinato a divenire centrale nella riflessione politica e istituzionale dei Greci, viene solitamente intesa come espressione di un comportamento individuale: contraria ad *anomia* (mentre come comportamento collettivo è antinomica a *dysnomia*),¹⁸ impersona il rispetto di *aisa* e *themis*.¹⁹ Il contesto omerico la oppone chiaramente a *hybris* ed è bene ricordare che dalle origini essa evoca l'equilibrio interiore della persona forse già insieme al buon ordine, la *buona organizzazione* della società: «l'*eunomia* implique mesure, équilibre, accord avec le monde où les dieux exercent leur pouvoir, toutes qualités qui contribuent à l'efficacité, au succès, à la prospérité»;²⁰ qualità, queste ultime, che spiegano bene l'inquadramento mitologico di Eunomia, per Esiodo figlia di Zeus e *Themis* («Esigenza d'equilibrio») e sorella di *Eirene* (Pace) e *Dike* (Giustizia), come lei *Horai*, cioè divinità assimilabili alle stagioni e propizie agli uomini.²¹

Se si vuole poi leggere lo scontro fra Antinoo e Odisseo attraverso la chiave interpretativa di un episodio di *theoxenia*, cioè come la visita di un dio sotto mentite spoglie, circostanza frequente nell'*epos* omerico e rivelatrice della credenza in un sistema morale di cui il divino (*to theion*) è garante, allora Odisseo diventa lo strumento nemmeno tanto celato del volere degli dèi, della loro giustizia. Il mendico va onorato perché potrebbe trattarsi di un dio travestito: tale timore non è infondato perché è lui che svolgerà la stessa funzione di un dio vendicatore nel ventiduesimo canto, quello nel quale si realizzeranno congiuntamente l'*aristeia* dell'eroe e la giustizia divina.²²

In tal caso l'*hybris* che viene contrapposta ad *eunomie* rivela tutta la

18 Brock 2013. *Dysnomia*, figlia di Eris, è personificata da Hes., *Th.*, 226-233 e cantata da Solone in chiave esplicitamente politica in un inno che presenta chiare analogie con quello a Zeus che fa da introduzione alle *Opere* esiodee – fr. 3 G-P (4 W), 31-32: «Dysnomia procura moltissimi mali alla città, mentre Eunomia mette in luce ogni cosa ordinata e conveniente» (trad. di M. Fantuzzi). Cfr. il commento di M. Noussia, *ad loc.*, in Maehler et al. 2001, pp. 234-257.

19 Mele 2005, p. 57.

20 Rudhardt 1999, p. 99; cfr. pp. 98-104. Anche per Lloyd-Jones 1973, p. 36, *eunomia* si connota per due atteggiamenti convergenti: «the possession of good laws and the disposition to obey them».

21 Hes., *Th.*, 901-902. Diversa la genealogia in ambito spartano secondo Alcmane (fr. 64 PMG). Sull'*Eunomia*, opera di Tirteo, cfr. Arist., *Pol.*, 1306b37-1307a2. Cfr. Mele 2005, pp. 59-66 e Rudhardt 1999, pp. 100-101 e *passim*, dove è ben messo in rilievo il carattere stagionale e beneaugurante di tali divinità (pp. 155-156 per il significato di *Themis* proposto nel testo).

22 Questa è la lettura di Kerns 1982, particolarmente pp. 6-8 che si basa sul *moral climate* del poema così come letto da Lloyd-Jones 1973 e Griffin 1980.

sua funzionalità dinamica sia per lo svolgimento dell'azione epica sia, parallelamente, per l'evoluzione concettuale degli istituti politici e giudiziari: forza intrinsecamente legata alla vita comunitaria da cui Esiodo vorrebbe bandirla,²³ l'*hybris* è al cuore dei meccanismi del «sistema della vendetta» arcaico basato sulla logica della reciprocità e dello scambio;²⁴ e perciò essa si pone all'origine dell'evoluzione della giustizia nel mondo greco.²⁵

In tale ottica dunque questo passo del diciassettesimo canto è la prefigurazione diretta del finale del poema nel ventiquattresimo quando, morti i Proci, il dissidio fra i parenti delle vittime e l'*oikos* di Odisseo – foriero di una catena di vendette – viene risolto dall'intervento di Zeus su richiesta di Atena attraverso una riappacificazione sociale che passa per un'amnistia dei mali subiti. In tale epilogo si realizzano l'affermazione definitiva dell'eroe, che era attesa, ma anche il superamento pacifico, grazie all'intervento degli dèi, della vendetta reclamata dai parenti dei morti: come ottimamente ha osservato Jesper Svembro, fra le possibili versioni della fine dell'*Odissea* quella tradata è quella che meglio riflette una comunità in grado di controllare la pace interiore. La vendetta viene relegata nel passato con tutto il suo enorme potenziale di riconoscimento sociale e di strategie di identificazione dei gruppi familiari. «Tout en continuant et en reproduisant le discours traditionnel sur la vengeance, l'auteur de l'*Odyssée* s'en détache, – au dernier moment. Et ce moment donne à tout ce qui précède son sens définitif. En effet, l'auteur réussit ainsi à approprier le discours sur la vengeance, et s'il y montre une maîtrise parfaite, c'est pour mieux le combattre: grâce à la fin du poème, la vengeance traditionnelle se situe désormais, idéologiquement et idéalement, dans le passé».²⁶

Vediamo allora i termini di questa composizione civica, sulla scorta della quale credo vada letta la proiezione storica sull'eroe 'tiranno del futuro' lumeggiata da Pierre Carlier il quale sottolineava fortemente la necessità drammatica e politica del *telos*²⁷ dell'*Odissea* per l'affermazione finale del re di Itaca nel passaggio dall'*eris* all'*homoprosyne* e giudicava «tout à fait

23 Hes., *Op.*, 134, 146, 213-216, 238-239. Cfr. l'ottima analisi di Richer 2005, soprattutto pp. 12-15 e 19-21 per il significato di *hybris* a partire dagli studi decisivi di Nick Fisher.

24 Lucida disamina storiografia di questo importante tema in Scheid Tissinier 2005, soprattutto pp. 400-402.

25 Sul fondamentale rapporto fra violenza privata e nascita del diritto, cfr. Cantarella 2005 di cui condivido l'impostazione.

26 Svembro 1984, p. 53; cfr. pp. 48-49, 54-56.

27 Sul commento degli alessandrini Aristofane ed Aristarco riguardo al *telos* dell'*Odissea* al v. 296 del XXIII canto e sul significato di *telos* («fine» oppure «scopo») vi è una discussione vivissima e sempre aperta: cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, pp. 242-247 (particolarmente p. 242) e diffusamente Zambarbieri 2004, pp. 708-739 (particolarmente pp. 710-711).

conformes aux coutumes et aux idées du monde homérique»²⁸ i fatti narrati a partire dal v. 412 (l'assemblea degli Itacensi, la marcia contro Odisseo dei parenti dei Proci e la riconciliazione imposta dagli dèi), nonostante l'ultimo canto del poema possa aver risentito di qualche interpolazione tardiva.

Comunque si voglia considerare il problema – già antico – della conclusione originaria dell'*Odissea* al verso 296 del XXIII canto, e quindi dell'autenticità – o meno – della «continuazione» oppure della sua appartenenza alle fasi più recenti della tradizione, rimane l'impressione, alla fine del XXIV, di una conclusione un po' troppo frettolosa del racconto di fasi cruciali della vicenda di Itaca. Ma si converrà senz'altro con Stephanie West che mentre non può sorprendere il fatto che l'epilogo mostri una singolare mescolanza di tono e di stile, si dovrebbe essere grati a chi ha preservato questi episodi, sia pure in forma mutila, mediante la loro incorporazione nella nostra *Odissea*.²⁹ Una gratitudine ancor maggiore dovrebbe essere espressa dagli storici perché, come ora vedremo, la 'materia prima' della conclusione del poema è eminentemente di natura storico-istituzionale e di una lungimiranza concettuale sorprendente: non a caso vi è chi ha parlato di una «condensazione» della «continuazione» nell'Atene della seconda metà del VII secolo o, meglio, nell'età di Pisistrato o ancora del trasferimento sul piano pubblico di un originario epilogo domestico, da porre in connessione con lo sviluppo della *polis* del VI secolo.³⁰

Conviene allora ripercorrere brevemente i punti salienti dell'epilogo dell'*Odissea* per fissare i concetti che vi si rinvergono. Ad Atena che gli chiede se intende metter pace (φιλότης) tra i due gruppi di Itacensi oppure far proseguire la guerra maligna (πόλεμος κακός) (475-476), Zeus così dichiara (482-486): ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς, | ὄρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ, | ἡμεῖς δ' αὖ παίδων τε κασιγνήτων τε φόνοιο | ἔκκλησιν θέωμεν· τοὶ δ' ἀλλήλους φιλεόντων | ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω, «ora che il chiaro Odisseo punì i pretendenti, | concludano patti leali ed egli regni per sempre, | mentre noi sulla strage di figli e fratelli | porremo l'oblio: essi vivano come in passato, | concordati, e vi sia ricchezza e pace in gran copia» (trad. di G.A. Privitera).

28 Carlier 1984, p. 209 e nota 352: il corsivo dell'aggettivo *politique* è dell'A. Indipendentemente da lui, Svembro 1984, p. 52 fa notare come, in rapporto alle altre varianti delle ultime avventure di Odisseo, questa risalti per l'intenzionalità politica.

29 West 1989, p. 133. Cfr. Zambarbieri 2004, pp. 739-743. Altra questione, qui non rilevante, è quella del rapporto tra la fine canonica dell'*Odissea* e le alternative offerte da una ricca tradizione extra-omerica sugli ultimi viaggi di Odisseo (tutta seriore all'*Odissea* tranne i riferimenti alla *Tesprotide* e alla *Telegonia*), su cui cfr. Malkin 1998, pp. 149-164 e in chiave antropologica e letteraria, Hartog 1996, pp. 43-49.

30 Si tratta delle posizioni (prevalentemente 'separatiste') rispettivamente di Cook nel primo caso, di West, Jensen, Catenacci, Ballabriga nel secondo, di Seaford nel terzo: cfr. *status quaestionis* di Cantilena in Heubeck et al. 2004, pp. XXXVIII-XXXIX. Il *terminus post quem* per tutti è ovviamente la legislazione di Dracone sull'omicidio, come già in Svembro 1984, p. 53.

Poco oltre, nei versi conclusivi, Odisseo obbedisce ad Atena che vuole interrompere la guerra funesta (πόλεμος ἀργαλέος, 531) sospendendo il massacro degli avversari (νεῖκος ὁμοίου πτολέμοιο, 543) mentre ὄρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε | Παλλὰς Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο, «tra le due parti poi strinse un patto giurato per l'avvenire | Pallade Atena, la figlia di Zeus Egioco (546-547)».

Osserviamo che nelle parole di Zeus è dapprima ribadito il compimento della vendetta di Odisseo sui pretendenti (*eteisato*, 482), vendetta che era stata annunciata all'inizio del poema e continuamente ricordata,³¹ poi si preconizza il suo regno duraturo in seguito a patti giurati (*horkia pista*) con i concittadini; con un cambio di soggetto significativo – dalla terza persona singolare alla prima plurale –,³² la realizzazione dell'oblio dell'uccisione (*eklesis phonoio*) di figli e fratelli è riservata agli dèi e si svolge perciò contemporaneamente a ciò che gli umani possono solo fare, interruzione delle ostilità (*polemos*) e celebrazione dei giuramenti. Il verso finale del verdetto divino (486) esprime il risultato atteso: da queste azioni congiunte e parallele scaturiranno la concordia precedente (*toi d'allelous phileonton*) e una nuova endiadi, *ploutos kai eirene*, ricchezza e pace. Negli ultimi versi del poema infatti Atena convalida con il suo intervento la stipula dei patti giurati (*horkia*) fra le due parti: tutto si immagina perciò regolarmente concluso perché gli uomini non possono ancora gestire da soli un'amnistia che è iniziativa riservata agli dèi.

Il testo è semplice ma densissimo: gli elementi di potente novità sono sottolineati da *hapax legomena* – *eklesis*, *eirene* e il raro *ploutos*³³ – e destinati ad importanti ampliamenti concettuali nella storia greca futura. Se gli *horkia pista* (*tamontes*), i giuramenti leali eseguiti sul taglio di vittime sacrificali, è espressione idiomatica largamente attestata e relativa a una prassi tradizionale dei giuramenti greci che si prolunga in forma conservativa fino in età classica e post-classica,³⁴ l'*eklesis* (l'«oblio») è un bell'*hapax* per la poesia epica greca e, nella forma astratta del sostantivo in *-sis*, serve a presentare la condizione del dimenticare come un'azione

31 L'apoteosi di *tisis* e *apotisai* è ovviamente nel canto XXII ma il tema domina tutto il poema: cfr. Zambarbieri 2004, p. 743 e Scheid Tissinier 2005, p. 408.

32 E «con una leggera, e certo intenzionale, inconcinnità»: Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339.

33 *Ploutos* nell'*Odissea* si rinviene solo in 14, 206. Sull'importanza degli *hapax legomena* nella «continuazione», Zambarbieri 2004, p. 713.

34 Cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339 e Zambarbieri 2004, p. 704. Non va dimenticata in proposito l'importanza del giuramento che sta alle origini del diritto greco e la personificazione che ne fa Esiodo: *Op.*, 19-21. Cfr. De Sensi Sestito 1990b, pp. 27-28 e Rudhardt 1999, pp. 119. Per l'ambivalenza di *Horkos* e il suo rapporto con *arai* ed *Ares*, cfr. Loraux 1997, pp. 123-143, specialmente pp. 134-137.

duratura³⁵ mentre rappresenta al contempo la prima occasione nota in cui si fa ricorso alla sospensione della memoria, sommo patrimonio collettivo poleico, per risolvere le controversie intestine. Il verbo della stessa radice, *eklethomai*, figura nel famoso frammento di Alceo nel quale il poeta agogna alla dimenticanza dell'ira suscitata dalle guerre civili (λύας | ἐμφύλω τε μάχας, 9-11).³⁶

Nicole Loraux, che considera «molto plausibile» la fine dell'*Odissea* così com'è tradata,³⁷ vede nell'*alaston penthos*, il «lutto che non vuole dimenticare (*Od.*, 24, 423)» del più illustre dei padri dei Proci, Eupite, l'opposto diretto dell'*eklesis* voluta dagli dèi³⁸ e individua nell'*incessante* dolore della famiglia, che presuppone il ricorso alla catena di vendette, l'ostacolo maggiore alla composizione in senso collettivo dei dissidi civici. Ma poiché i versi finali dell'*Odissea* presentano in forma insistita il concetto di superare il *polemos* fra le parti (475, 531, 543), ne ricavo l'impressione che l'immagine della guerra fra gli *oikoi* itacensi qui rappresentata sia modellata su quella di un conflitto esterno: non a caso Penelope aveva chiamato i Proci «nemici» (*echthroï: Od.*, 17, 499).³⁹ L'espedito avrebbe il vantaggio di presentare la vendetta di Odisseo come perfettamente naturale e non suscettibile di vendette, in quanto atto di guerra esterna, e la ricomposizione fra le parti come normalmente regolata da patti reciproci - come infatti avviene -: l'amnesia concessa dagli dèi tradisce però il livello intracomunitario delle stragi occorse e la necessità di una catarsi superiore.

Sempre con Nicole Loraux, si ammetterà che dal desiderio arcaico di dimenticare al bando ateniese della memoria dei mali subiti (*me mnesikakein*) del 403 a.C. la distanza concettuale è grande, essendosi il *mnesikakein* trasformato nel corso del V secolo quasi in un'arma, un 'atto di vendetta', a partire dal divieto di rappresentare *La presa di Mileto* di Frinico che ricordava agli Ateniesi sciagure familiari (ἀναμνήσαντα οἰκία κακά).⁴⁰ Purtroppo richiamare qui brevemente le rare testimonianze note di provvedimenti amnistiali intercorsi dall'epoca arcaica alla fine del V secolo può contribuire a mettere in luce le innegabili analogie fra il testo omerico e

35 Zambarbieri 2004, p. 739 (sulla scorta di H. Jones). Cfr. Heubeck in Heubeck et al. 2004, p. 339. Simondon 1982, p. 19 osserva come l'essenziale del vocabolario della memoria e della dimenticanza si limita nell'epica greca quasi esclusivamente alle forme verbali: assente *mneme*, sono attestati una sola volta *lethe* (*Il.*, 2, 33) e *mnemosyne* (*Il.*, 8, 181). *Eklesis* non ha esiti significativi, a parte questo luogo dell'*Odissea*.

36 Alc., fr. 70, 9-11 LP. Cfr. frr. 130, 26 e 326, 1 LP per le prime attestazioni di *stasis* nel mondo della *polis*. Su *stasis* nel dialogo fra storici e antropologi, cfr. Loraux 1997, pp. 26-44 e 104-108.

37 Loraux 1997, nota 43 a p. 302.

38 Loraux 1997, pp. 1555-1557.

39 Come osservava Aristotele nella *Poetica*: 1455b 22.

40 Hdt., 6, 21, 2. Cfr. Loraux 1997, pp. 147, 149, 157 e *passim*.

l'esperienza straordinaria vissuta da Atene in seguito all'esperienza dei Trenta tiranni, alla sconfitta interna ed esterna, alla separazione fisica e politica del suo corpo civico.⁴¹

Non stupirà constatare che anche in questo campo gli Ateniesi attribuivano alla legislazione di Solone il primo provvedimento relativo all'amnistia di cittadini proscritti e perciò la creazione di una tradizione: «Il tredicesimo *axon* di Solone contiene l'ottava delle leggi, redatta testualmente in questi termini: 'Dei proscritti (ἀτίμων). Quanti erano proscritti (ἀτιμοὶ) prima che Solone fosse arconte, siano amnistiati (ἐπιτίμους εἶναι), tranne quanti, condannati dall'Areopago o dagli efeti o dal pritaneo a opera del re per omicidio o eccidio o tentativo di tirannide, erano in esilio quando fu pubblicata questa legge'» (trad. di M. Manfredini).⁴² La sottrazione o il reintegro della *time* (*atimos* vs. *epitimos*) è alla base della terminologia della proscrizione o dell'amnistia prevista da questa legge che, proprio anche in virtù della logica «aritmetica» soggiacente allo *status* del cittadino, si dimostra pienamente congruente con l'esperienza storica del VI secolo.⁴³ Non sono noti i dettagli di quella che passa nella tradizione ateniese come la seconda occasione di amnistia, cioè il richiamo degli ostracizzati prima della battaglia di Salamina.⁴⁴ Conosciamo invece, grazie ad Andocide, il testo del cosiddetto decreto di Patroclide che venne votato ad Atene, sulla scia dell'analogo provvedimento preso durante le guerre persiane, per ricostituire l'*homonoia* civica dopo la battaglia di Egospotami nel 405 a.C.: il cuore del provvedimento, τοὺς ἀτίμους ἐπιτίμους ποιῆσαι («reintegrare i proscritti nei loro diritti», perciò «amnistiare i proscritti»),⁴⁵ ripropone alla lettera le definizioni della legislazione soloniana. Solo l'amnistia del 403, nell'ambito dell'articolato accordo fra le due opposte fazioni, democratica e oligarchica, prevede di agire sulla memoria collettiva prescrivendo il *me mnesikakein*, il divieto assoluto di rivendicare il male subito o di ricordarlo ad altri.⁴⁶ Il parallelo illustre che si può istituire con la chiusa dell'*Odissea*, nonostante le differenze sopra ricordate, è estremamente eloquente.

41 Sulla quale si vedano Moggi 2009; in chiave di antropologia del dono, Bettini 2001, pp. 38-42 e Bearzot 2006.

42 Plut., *Sol.*, 19, 4-5 con ampio commento, *ad loc.*, di Piccirilli in Manfredini; Piccirilli 1998, pp. 217-220 sulla storicità della legge e sulle sue clausole normative.

43 Piccirilli in Manfredini; Piccirilli 1998, p. 219.

44 Arist., *Ath. Pol.*, 22, 8: ...τετάρτῳ δ' ἔπει κατεδέξαντο πάντας τοὺς ὠστρακισμένους ἄρχοντος Ὑψηλίδου, διὰ τὴν Ξέρξου στρατείαν. Cfr. Andoc., *Myst.*, 77.

45 Andoc., *Myst.*, 73, 77-80. Cfr., sul decreto di Patroclide, Boegehold 1990.

46 Andoc., *Myst.*, 90-91. Xen., *Hell.*, 2, 4, 43. Arist., *Ath. Pol.*, 39. Cfr., ottimamente, Loening 1987, *passim*, specialmente pp. 19-21, 30-58. In generale, sulla terminologia amnistiale del mondo greco e latino, Milani 1997. Sull'emergere del *me mnesikakein* nel V secolo e sulle strategie della riconciliazione, anche in chiave diacronica, Moggi 2009 (ove esauriente disamina della bibliografia precedente).

A rafforzare questa impressione concorre anche il tema della concordia civica che merita un breve approfondimento: il testo finale dell'*Odissea* esprime in modo molto chiaro che la *philotes* è la solidarietà *d'antan*, ὡς τὸ πάρος, cioè «come prima»; si tratta infatti di un concetto ben attestato in Omero, l'amicizia che lega fra loro gli *hetairoi*, coloro che appartengono alla stessa comunità, e che interagisce a volte con la *poine*, cioè con i meccanismi di compensazione della vendetta tra pari.⁴⁷ Nel prosieguo della storia greca *philotes* sarà sostituita da *philia* come rapporto interpersonale suscettibile di acquisire un peso politico ed infine uno specifico valore nei rapporti interstatali a partire dal V secolo.⁴⁸

Ma è l'inedito accoppiamento di *ploutos* ed *eirene* che sembra nelle parole conclusive di Zeus proiettarsi sul futuro di Itaca. *Eirene*, lo «stato di pace in contrasto con lo stato di guerra», la «conclusione della pace»,⁴⁹ fa qui la sua prima comparsa preceduta da *ploutos*, la più rara fra le espressioni del lessico omerico della ricchezza: i concetti di *olbos*, *ploutos* ed *aphenos*, tra loro non molto lontani, rappresentano le basi materiali del potere del *basileus* e di ogni *agathos*; tra di essi *ploutos* è particolarmente connesso alla terra ferace e alla preda.⁵⁰ La relazione di *Ploutos* con *Eirene* e con il complesso delle *Horai* (di cui la Pace fa parte) è significativa e duratura; essa si ritrova, questa volta con *Eunomia*, già nell'*Inno omerico a Gaia* (11-12) dove i medesimi principi di ricchezza, buon ordine e prosperità della terra costituiscono un tutt'uno concettuale⁵¹ mentre Pindaro è esplicito: *Eirene* e le sue sorelle, le *Horai*, sono i *tamiai* di *Ploutos*, le «dispensatrici di ricchezza» (*Ol.*, 13, 6-8). Siamo lontani, in questo passo dell'*Odissea*, dal tema assai comune nella lirica e nell'elegia arcaica della ricchezza potenzialmente pericolosa, tema emblematico anche in Solone come opposto dell'*arete*,⁵² mentre vi è forse una consonanza con un frammento della silloge teognidea ove il poeta inneggia a *eirene* e *ploutos* contro *polemos*: «che regnino nella città, perché io possa far baldoria in compagnia: non bramo la guerra amara». ⁵³ Si crea così un'aperta opposizione fra il simposio e la guerra: in tal modo il concetto di 'stato di pace' viene esteso alle

47 Cfr. Scheid Tissinier 2005, pp. 396-397, 406-407.

48 Cfr. i risultati del lavoro di Panessa 1999. Sulla controversa storia del greco *philein*, Heubeck in Heubeck et al. 2004, pp. 339-340.

49 Dreher 2013, p. 5117. Cfr. anche Santi Amantini 2007, pp. 199-200.

50 Rispettivamente, *Il.*, 5, 708 e 1, 171. Cfr., sempre attuali, Mele 1974, pp. 66-67 e Musti 1981, p. 32.

51 Cfr. sempre Rudhardt 1999, pp. 98-99 e *passim*.

52 Cfr. Lloyd-Jones 1973, p. 44 che definisce questo aspetto del pensiero soloniano, sulla scorta di Dodds, «an Odyssean view of divine motivation»; cfr. pp. 37, 53 e *passim*.

53 Theogn., 885-886 W; cfr. Ferrari 1989, pp. 25 per l'ampia serie di versi sulla ricchezza e 220-221 per quelli citati, gli unici ad affiancare *ploutos* ed *eirene*.

varie manifestazioni, anche private, della *polis* oplitica arrivando a caratterizzare un aspetto peculiare della felicità degli aristocratici e della loro autorappresentazione.

Il percorso della personificazione di *Eirene* nell'arte e nella letteratura greca indica che l'originario carattere di prosperità non venne mai dimenticato: la dea si identificava con la stagione autunnale nella quale gli uomini, liberi dalla guerra, potevano dedicarsi ai lavori dei campi. Nel passaggio dal V al IV secolo, l'epoca dell'*exploit* del suo culto, *Eirene* si trasforma da fanciulla in donna matura, *kourotrophos*, e viene raffigurata ad Atene da Cefisodoto dopo il 375 a.C. con un bimbo fra le braccia, *Ploutos*, figura, quest'ultima, a sua volta lentamente assimilata a Trittolemo: entrambi dunque concepiti con una spiccata notazione di ricchezza agraria.⁵⁴

In conclusione, l'*Odissea* si chiude su immagini che sembrano proiettarsi sulla storia greca *in fieri* con la forza di una profezia; a vedere meglio, si tratta di tematiche – la *stasis*, l'eccidio, la vendetta, le *spondai*, la concordia e l'epilogo di ricchezza e pace – che richiamano da vicino scenari storici di tirannidi e biografie di «autocrati eroici» secondo la bella definizione di Carmine Catenacci.⁵⁵ Non può non colpire la sua brillante dimostrazione dei molti riscontri a livello di funzioni narrative e forse di vere e proprie volute coincidenze fra il *nostos* di Odisseo e la parabola di Pisistrato con i suoi due 'ritorni' in Attica: «Odisseo e Pisistrato, principi *sophoi* e vittoriosi, giustissimi e benefattori del *demos*, potenti ma anche affabili, più vicini agli uomini che lavorano nei campi che agli uomini dell'aristocrazia»;⁵⁶ non andrà nemmeno sottovalutato l'accentuato carattere di prosperità economica, di rinnovata fecondità della terra, di sviluppo dell'agricoltura che la tirannide ateniese assunse deliberatamente arrivando a configurarsi come una nuova 'età dell'oro'.⁵⁷ Ma, pur ammettendo un sicuro 'gioco di specchi' tra Pisistrato e Odisseo (e non viceversa), accedere *tout court* all'ipotesi di una *recensio* pisistratide dell'*Odissea* che darebbe ragione di tutte le coincidenze rilevate fra i due personaggi mi sembra eccessivo e soprattutto limitativo della funzione paradigmatica del poema e della sua portata panellenica.

Per tornare all'affermazione da cui siamo partiti, penso che Pierre Carlier abbia esplicitato nella figura del tiranno l'esito lontano delle vicende

54 Questo accentuato carattere di ricchezza agraria è facilmente comprensibile nella storia del IV secolo, specialmente ateniese, così come l'ideale panellenico di una «pace comune» che si esaurisce nello stesso arco di tempo. Sulla personificazione di *Eirene* e *Ploutos*, Smith 2011, particolarmente pp. 24-25, 73, 77-79, 109-113. Sul *Pluto* di Aristofane e il dibattito contemporaneo fra ricchezza e povertà, Valente 2011 (con aggiornata bibliografia sul tema). Sul concetto di 'povero' nella Grecia arcaica – concetto non sovrapponibile a quello attuale e difficilmente definibile –, cfr. Werlings 2014.

55 Catenacci 2012, p. 29, nota 71.

56 Catenacci 1993, pp. 13-14.

57 Catenacci 1993, p. 16.

che il *telos* dell'*Odissea* va generando soprattutto in virtù dei suoi studi su Aristotele e sul pensiero politico greco.

Il suo commento alla nozione aristotelica di *pambasileia*, quella particolare forma di regalità che si realizza quando «un individuo ha un merito superiore a quello di tutti gli altri insieme»,⁵⁸ gli fa osservare ad esempio che questo non è un mero *outil intellectuel* nella complessa costruzione teorica dello Stagirita e che «il n'est pas a priori exclu qu'un tyran au sens courant du terme – sans légitimité dynastique – puisse exercer une *pambasileia*»,⁵⁹ dunque una sovranità raggiunta per merito.

Ma è necessario, credo, tornare a citare il bellissimo saggio del 1991 sulla procedura di decisione politica dal mondo miceneo all'età arcaica⁶⁰ per trovare ulteriori spunti di riflessione: nel ricercare le rare tracce dell'affermazione di decisioni collettive vincolanti per l'intera comunità nella Grecia arcaica, Pierre Carlier analizza il caso delle *poleis* in crisi che tra VII e VI secolo hanno attribuito pieni poteri a un individuo, legislatore o esimneta. Quest'ultimo è definito da Aristotele come un «tiranno elettivo», mentre poi il filosofo lo classifica fra le forme di regalità, e cita l'esempio più famoso, quello di Pittaco di Mitilene,⁶¹ figura storica cantata da Alceo e contemporanea di Solone. Carlier individua in questa scelta dei cittadini di Mitilene una rinuncia consapevole alla loro sovranità collettiva che potrebbe interpretarsi come una sorta di ritorno temporaneo al passato, cioè a una magistratura unica che li aiutasse a sbloccare il problema della decisionalità politica.⁶² S'inserisce qui la sua riflessione sui tiranni arcaici, molti dei quali, come Pisistrato o gli Ortagoridi, godettero di buona fama nelle fonti classiche per aver rispettato le leggi e conservato le istituzioni tradizionali: anche in questi casi il successo che li accompagnò nell'esercizio del potere fu forse dovuto al fatto che essi lasciarono funzionare le istituzioni esistenti riservandosi 'solamente' il compito della scelta finale di natura politica, quella di *trancher*. «Le pouvoir des tyrans est très différent de celui des rois homériques, mais il y a quelques ressemblances externes dans leur situation, et ces ressemblances ont peut-être permis à quelques tyrans d'apparaître comme des arbitres traditionnels».⁶³

58 Arist., *Pol.*, 3, 1288a 5; cfr. 1285b 20-28.

59 Carlier 1993, p. 108.

60 Il saggio era stato sommamente apprezzato da Domenico Musti: cfr. il suo intervento in calce a Carlier 1991, p. 95.

61 Arist., *Pol.*, 3, 1285a; cfr. 1285c. Cfr. sugli esimneta come magistrati politici nell'area geografico-culturale della Ionia, del Mar Nero e di Megara e delle sue colonie, Faraguna 2005; per un commento ad Aristotele su Pittaco, alla luce delle altre fonti sul personaggio, Visconti 2012.

62 Carlier 1991, p. 92.

63 Carlier 1991, p. 93.

Procedendo su questa strada e andando oltre, nella speculazione storico-politica, si può affermare che «in circostanze analoghe la fantasia politica greca, le condizioni politico-sociali e la casualità hanno generato risposte differenti ai medesimi problemi: così in alcuni casi le parti in lotta hanno fatto ricorso ad un pacificatore (*diallaktes*), in altre ad un legislatore (*nomothetes*), in altre ancora al *tyrannos* (il denominatore comune è costituito dal ricorso straordinario ad una persona sola per riformare il sistema)».⁶⁴ L'oscillazione registrata dalle fonti in alcuni casi come quello esemplare di Pittaco (tiranno, tiranno elettivo, esimneta, *mounarchos*) può essere rivelatrice, oltre che della fissazione seriore della terminologia costituzionale⁶⁵ e dell'ovvia parzialità delle diverse fonti, di una certa 'fluidità istituzionale' che poteva prevedere vari esiti, comunque basati su un largo consenso delle parti che nel caso in questione è testimoniato da Aristotele: l'elezione di Pittaco è citata come esempio di concordia (*homonoia*) fra cittadini.⁶⁶

La tirannide è infatti una formula compendiosa, per non dire metaforica, per individuare tutto ciò che dal V secolo *non* è democrazia, è una costruzione ideologica, un concetto dialettico modellato da e su una controparte positiva, un ideale negativo ormai pienamente affermato nel IV secolo; lo sviluppo storico mostra un progressivo allargamento dell'avversione alla tirannide, una sua condanna generalizzata.⁶⁷

Non era questa la realtà dell'epoca arcaica quando, in taluni casi, la tirannide poteva essere offerta, scelta o anche rifiutata. È, quest'ultima, la via percorsa dal saggio Solone che nei suoi poemi motiva ampiamente la decisione presa. La percezione a livello popolare del suo rifiuto circolava nel famoso apologo della preda ciruita e abbandonata all'ultimo: «Non è Solone un uomo di pensieri profondi né capace nel decidere. | Quando il dio gli concesse benefici, lui non accettò: | aveva circondato la preda, ma poi sbigottito non tirò verso di sé | la grande retata, perso nel coraggio e nel buon senso assieme. | Io infatti avrei preferito avere il potere, conquistare ricchezza infinita | ed essere tiranno ad Atene solo per un giorno | – poi essere spellato come un otre e avere il mio casato distrutto (trad. di M. Fantuzzi): οὐκ ἔφν Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ· | ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο· | περιβαλὼν δ' ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα/ δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτῆι καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς· |

64 Giorgini 1993, p. 59.

65 Giorgini 1993, p. 81; cfr. pp. 79-83 esaustivamente su Pittaco e le fonti relative.

66 Arist., *EN*, 9, 1167a 32.

67 Ho condensato in questo periodo molte definizioni di tirannide che ho mutuato da Giovanni Giorgini avendole trovate, nei vari contesti esaminati dall'A., particolarmente indovinate e rispondenti alla mia argomentazione: rispettivamente, Giorgini 1993, pp. 361, 366-368 e *passim*.

ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν | καὶ τυραννεύσας
 Ἀθηναίων μῶνον ἡμέρην μίαν, | ἄσκηδς ὕστερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι
 γένος». ⁶⁸

All'accusa esplicita di aver rifiutato il dono divino della tirannide e all'aspettativa delusa dei concittadini (νῦν δέ μοι χολούμενοι | λοξὸν ὄφθαλμοῖς ὀρώσι πάντες ὥστε δήϊον), egli contrappone l'avversione a servirsi della forza e a «che i poveri e i nobili abbiano parte allo stesso modo della terra fertile (trad. di M. Fantuzzi): οὐδὲ πειρί[ρ]ας χθονὸς | πατρίδος κακοῖσιν ἔσθλοῦς ἰσομοίρην ἔχει». ⁶⁹ Nonostante il rifiuto soloniano dell'*isomoiria* e della violenza derivante dalla tirannide discendano entrambi dalle sue convinzioni etiche e religiose e s'inseriscano in un quadro coerente di pensiero dominato dall'*eunomia* e dall'*eukosmia*, permane l'impressione che egli non abbia saputo corrispondere alle aspettative storiche dell'Atene del suo tempo, come del resto Aristotele osserva narrando l'ascesa di Pisistrato alla tirannide. ⁷⁰ Gli Ateniesi si aspettavano da Solone che accettasse il dono che gli offrivano, il consenso per divenire tiranno: la metafora della pesca con la rete è trasparente, nell'immaginario ateniese (e non solo) si accompagna specificamente al potere tirannico, è lo strumento della vittoria. ⁷¹ Ma lui esita, non ha sufficiente coraggio, non va fino in fondo per dover poi assistere alla presa di potere di un altro. Il senso comune veicolato dall'apologo ci restituisce forse più verità storica delle nobili motivazioni di Solone: la città era pronta per essere presa, lo voleva tiranno ma lui si è negato o forse non ha capito l'urgenza della richiesta. Il gran rifiuto è in realtà la storia di una profonda incomprensione politica.

Bibliografia

- Bearzot, C. (2006). *Memoria e oblio, vendetta e perdono nell'Atene del 403 a.C.*, «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze» III.4, pp. 6-20.
- Bertrand, J.-M. (éd.) (2005). *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international (Paris, 2-4 Mai 2002)*, Paris.
- Bettini, M. (2001). *Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio*, in Flores, M. (a cura di), *Storia, verità e giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, pp. 20-43.

68 F 29a G-P (33 W.). Cfr. l'approfondito commento di M. Noussia, *ad loc.*, in Maehler et al. 2001, pp. 340-348.

69 F 29b G-P (34 W.), 7-9. Cfr. il commento di M. Noussia in Maehler et al. 2001, pp. 348-351.

70 Arist., *Ath. Pol.*, 13-14. Sull'apporto di Solone al pensiero politico arcaico, cfr. il bellissimo Raaflaub 2009, pp. 39-41, 49-50; Raaflaub 2013, pp. 579-573.

71 Cfr. diffusamente Catenacci 1993, pp. 11-12 e Catenacci 2012, pp. 165-166, 183.

- Boegehold, A.L. (1990). *Andokides and the Decree of Patrokleides*, «Historia» 39, pp. 149-162.
- Brock, R. (2013). s.v. *Eunomia*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 2560-2561.
- Camerotto, A. (2009). *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova.
- Cantarella, E. (2002). *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano.
- Cantarella, E. (2005). *Violence privée et procès*, in Bertrand J.-M. (éd.), pp. 339-347.
- Cartledge, P. (2011). *Il pensiero politico in pratica. Grecia antica (secoli VII a.C. - II d.C.)*, trad. it., Roma.
- Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.
- Carlier, P. (1991). *La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque*, in Musti, D. (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città*, 1991, pp. 85-95.
- Carlier, P. (1993). *La notion de pambasileia dans la pensée politique d'Aristotele*, in Piérart, M. (éd.), *Aristotele et Athènes*, Paris, pp. 103-118.
- Carlier, P. (1996). *Regalità: beni d'uso e di prestigio*, in Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte e società, 2. Una storia greca. 1. Formazione*, Torino, pp. 255-295.
- Carlier, P. (1999). *Homère*, Paris 1999.
- Carlier, P. (2003). *Regalità omeriche e regalità greche dell'alto arcaismo*, in Luppino Manes, E. (a cura di), *Storiografia e regalità nel mondo greco*, Alessandria, pp. 15-29.
- Catenacci, C. (1993). *Il finale dell'Odissea e la recensio pisistratide dei poemi omerici*, «QUUC» n.s., 44.2, pp. 7-22.
- Catenacci, C. (2012). *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma.
- De Sensi Sestito, G. (1990a). *Kome, polis e dike negli Erga esiodei. I. Il mondo della kome e la complementarità erga/dike*, «Messana» n.s., 1, pp. 27-44.
- De Sensi Sestito, G. (1990b). *Kome, polis e dike negli Erga esiodei. II. Il tema di dike e l'amministrazione della giustizia nella polis delle origini*, «Messana» n.s., 3, pp. 5-42.
- Dreher, M. (2013). s.v. *Peace*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 5117-5119.
- van Effenterre, H.; Ruzé, F. (1994). *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. I, Cités et institutions*, Rome.
- van Effenterre, H.; Ruzé, F. (1995). *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. II, Droit et société*, Rome.
- Drews, R. (1983). *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven; London.

- Ercolani, A. (2010a). *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma.
- Ercolani, A. (a cura di) (2010b). *Esiodo. Opere e giorni*, introduzione, traduzione e commento di A. Ercolani, Roma.
- Faraguna, M. (2005). *La figura dell'aisymnetes tra realtà storica e teoria politica*, in Wallace, R.W.; Gagarin, M. (Hrsg.), *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Evanston, Illinois, 5.-8. September 2001)* (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 16), Wien, pp. 321-338.
- Ferrari, F. (1989). *Teognide. Elegie*, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Milano.
- Finley, M.I. (1966). *Il mondo di Odisseo*, trad. it., Milano.
- Giorgini, G. (1993). *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a. C.*, Milano.
- Griffin, J. (1980). *Homer on Life and Death*, Oxford.
- Hartog, F. (2002). *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Perazzoli Tadini, Torino.
- Harris, E.M. (2013). s.v. *Nomos and Nomothesia*, in Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopaedia of Ancient History*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 4808-4810.
- Heubeck et al. (2004). *Omero, Odissea, volume I (Libri I-IV)*, introduzione generale di A. Heubeck e S. West, testo e commento a cura di S. West, traduzione di G.A. Privitera, Milano.
- Heubeck et al. (2007). *Omero, Odissea, volume VI (Libri XXI-XXIV)*, introduzione e commento a cura di J. Russo (Libri XXI-XXII) e A. Heubeck con aggiornamenti di M. Cantilena (Libri XXIII-XXIV), testo critico a cura di M. Fernández-Galiano (Libri XXI-XXIII) e A. Heubeck (Libri XXIII-XXIV), traduzione di G.A. Privitera, Milano.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.W. (1974). *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Torino.
- Kearns, E. (1982). *The Return of Odysseus: a homeric theoxeny*, «CQ» 32, pp. 2-8.
- Lloyd-Jones, H. (1973). *The Justice of Zeus*, Berkeley; Los Angeles; London.
- Loening, T.C. (1987). *The Reconciliation Agreement of 403/2 B.C. in Athens: Its Content and Application* (Historia Einzelschriften 53), Stuttgart.
- Loraux, N. (2002). *The Divided City: On memory and Forgetting in Ancient Athens*, trad. ingl., New York.
- Maehler et al. (2001). *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, premessa di H. Maehler, introduzione e commento di M. Noussia, traduzione di M. Fantuzzi, Milano.
- Malkin, I. (1998). *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, edizione italiana a cura di L. Lomiento, Roma.
- Manfredini M.; Piccirilli L. (1998). *Plutarco. La Vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano.

- Mele, A. (1974). *Elementi formativi degli ethne greci e assetti politico-sociali*, in Bianchi Bandinelli, R. (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, 2. *Origini e sviluppo della città. L'arcaismo*, Roma, pp. 25-72.
- Mele, A. (2004). *Costituzioni arcaiche ed Eunomia*, in Cataldi, S. (a cura di), *Poleis e politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del convegno internazionale di storia greca (Torino, 29 maggio-31 maggio 2002)*, Alessandria, pp. 55-69.
- Milani, C. (1997). *Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico*, in Sordi, M. (a cura di), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, pp. 3-18.
- Moggi, M. (2009). *Strategie e forme della riconciliazione: μη μνησικακεῖν*, «I Quaderni del ramo d'oro on-line» 2, pp. 167-191.
- Musti, D. (1981). *L'economia in Grecia*, Bari; Roma.
- Musti, D. (1988). *Recenti studi sulla regalità greca: prospettive sull'origine della città*, «RFIC» 116, pp. 99-121.
- Nicosia, S. (a cura di) (2004). *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Venezia.
- Ostwald, M. (1969). *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford.
- Panessa, G. (1999). *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci. I. Dalle origini alla fine della guerra del Peloponneso*, Pisa.
- Pearson, L. (1962). *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford CA.
- Pontani, F. (2012). *What is polykoiranie? Aristotle and Aristarchus on Il. 2, 204*, «Hyperboreus: Studia Classica» 18, pp. 75-86.
- Raaflaub, K.A. (2009). *Early Greek Political Thought in its Mediterranean Context*, in Balot, R.K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 37-55.
- Raaflaub, K.A. (2013). *Intellectual Achievements*, in Raaflaub, K.A.; van Wees, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden MA; Oxford; Chichester, pp. 564-584.
- Richer, N. (2005). *La violence dans les mondes grec et romain. Introduction*, in Bertrand, J.-M. (éd.) 2005, pp. 7-31.
- de Romilly, J. (1979). *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
- Rudhardt, J. (1999). *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève.
- Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate* (Histoire ancienne et médiévale 43), Paris.
- Santi Amantini, L. (2007). *Riflessioni a proposito di un Lessico della pace e della concordia nella Grecia classica: prospettive di ricerca*, in Daverio Rocchi, G. (a cura di), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Milano, pp. 197-203.
- Scheid Tassinier, E. (2005). *Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique*, in Bertrand, J.-M. (éd.) 2005, pp. 395-410.
- Stadter, P.A. (1989). *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill; London.

- Smith, A. (2011). *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden; Boston.
- Stein-Hölkeskamp, E. (2009). *The Tyrants*, in Raaflaub, K.A.; van Wees, H. (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden MA; Oxford; Chichester; pp. 100-116.
- Svembro, J. (1984). *Vengeance et société en Grèce archaïque. À propos de la fin de l'Odyssée*, in Verdier, R.; Poly, J.-P. (éd.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 3. *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, pp. 47-63.
- Valente, M. (2011). Πενία e Πτωχεία in Aristoph., Plut. 532-554: una distinzione sofistica o una classificazione sociale?, «Sileno» 37, pp. 113-136.
- Visconti, A. (2012). *Aristotele e il governo di Pittaco a Mitilene: ancora intorno a Politica 1285a29-b3*, in Polito, M.; Talamo, C. (a cura di), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della Giornata Internazionale di Studio (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2010)* (Themata 10), Tivoli, pp. 243-261.
- Werlings, M.-J. (2014). *Qui étaient vraiment les pauvres dans les cités grecques archaïques?*, in Galbois, E.; Rougier-Blanc, S. (éd.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Paris, pp. 67-81.
- West, S. (1989). *Laertes Revisited*, «PCPS» 35, pp. 113-143.
- Zambarbieri, M. (2002). *L'Odissea com'è. Lettura critica. Volume I, Canti I-XII*, Milano.
- Zambarbieri, M. (2004). *L'Odissea com'è. Lettura critica. Volume II, Canti XIII-XXIV*, Milano.