

MEMORIA, SPAZIO, IDENTITÀ
IN GRECIA E A ROMA

a cura di

Maurizio Massimo Bianco, Nicola Cusumano,
Cristiana Melidone, Giuseppe Eugenio Rallo



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Antichità al Presente - 2

Comitato scientifico:

Francesca Romana Berno, Maurizio Massimo Bianco, Daniela Bonanno, Corinne Bonnet, Claude Calame, Andrea Cozzo, Sotera Fornaro, Franco Giorgianni, Sabrina Grimaudo, Angelo Meriani, Salvatore Monda, Daniela Motta, Elisabetta Poddighe, Umberto Roberto

Direzione:

Alfredo Casamento, Nicola Cusumano

ISBN (a stampa): 978-88-5509-516-7

ISBN (online): 978-88-5509-517-4

Volume pubblicato con fondi FFR dei proff. M.M. Bianco e N. Cusumano

© Copyright 2023 New Digital Frontiers srl

Via Serradifalco, 78

90145 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

In copertina:

Samuel Dirksz van Hoogstraten, *Un Peepshow con vedute d'interno di una casa olandese (1655-1660)*.

Indice

Memoria, spazio, identità. Una premessa	7
Autori, abstract, keywords	15
<i>Spazi altri e strategie del ricordo nel mondo greco. Note di metodo e un caso di studio</i>	27
ELENA FRANCHI	
<i>Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste. Alcuni aspetti del rapporto tra memoria e riti tra Omero e la tragedia</i>	63
ANDREA TADDEI	
<i>Λόγον ουδένα τινος ποιέεσθαι. 'Rimozioni' pericolose in Erodoto</i>	87
GIOVANNI INGARAO	
<i>Tucidide e il marchese de Norpois. Memoria, obbligazione politica e ingratitudine</i>	105
NICOLA CUSUMANO	
<i>Athletes, identity, and inscriptions during the Late Hellenistic and Imperial periods: the case of epigrams</i>	137
GEORGIOS MOURATIDIS	
<i>The 'Roman' Togata and its Greek Influences. Memory, Space, and Identity</i>	155
GIUSEPPE EUGENIO RALLO	
<i>Monumenti 'contro'. Spazio, memoria e lotta politica in Roma antica. A proposito di Cic. Phil. 14, 32-33</i>	167
ALFREDO CASAMENTO	

<i>Velut ego nunc moveor: evidentia e sentimento del luogo. La riflessione di Cicerone su spazio e memoria</i>	189
SALVATORE MIRASOLE	
<i>Geografia e ideologia imperialistica in Vitr. 6, 1, 10-11. Un contributo alla Quellenforschung</i>	209
ORAZIO PORTUESE	
<i>Karthago provinciae nostrae magistra venerabilis. Uno sguardo su Cartagine: i Florida di Apuleio</i>	221
MAURIZIO MASSIMO BIANCO	
<i>Memoria e coscienza storiografica nella praefatio all'Ystoriola Langobardorum Beneventum degentium di Erchemperto</i>	237
ARMANDO BISANTI	

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste Alcuni aspetti del rapporto tra memoria e riti tra Omero e la tragedia

ANDREA TADDEI

In un frammento¹ della sua opera *Sulle cose d'Europa* (Τὰ κατὰ τὴν Ἐυρώπην) lo storico Agatarchide di Cnido racconta di un rituale che coinvolge le rinomate e preziose² anguille del lago Copaide. Riferisce Agatarchide che gli abitanti della Beozia (τοὺς Βοιωτοὺς) erano soliti sacrificare (θύειν) agli dei quelle anguille del lago Copaide che avessero dimensioni giudicate eccessive (ὑπερφυεῖς), cingendo i pesci di corone (στεφανούντας), pronunciando su di essi delle preghiere (κατευχομένους) e gettando su di essi (ἐμβάλλοντας) dei chicchi di orzo (οὐλάς).

Come si può comprendere, il passo è interessante da molti punti di vista³, ma la parte sulla quale vorrei soffermare l'attenzione per il ragionamento che intendo svolgere in questa sede non è quella sinora parafrasata, bensì quella contenuta nelle parole che seguono. Ad interessarmi non è infatti lo svolgimento del rito in sé, ma piuttosto la percezione di questo rito, la cui stranezza non colpisce il solo interprete moderno. Alle linee 15-18 del frammento citato da Ateneo si legge, infatti, una sorta di contrapposizione tra prospettiva emica

* Ringrazio tutti i partecipanti al bel seminario palermitano per i numerosi spunti emersi dalla discussione che ha seguito l'esposizione dalla quale deriva questo contributo. Di ogni errore od omissione resto, ovviamente, l'unico responsabile.

¹ FGrHist 86 F5 (= Athen. 7, 50, 297d).

² Cfr. Ar. *Ach.* 884-94, *Pax* 1013-4. Si vedano anche i passi citati in MARCHIORI 2001, n. 7 p. 111 e le osservazioni di MYLONA 2015.

³ Si tratta di un sacrificio composto di elementi ordinari, fatta eccezione – ma è un'eccezione significativa – per l'uso del pesce, sul quale si vedano DURAND 1979, DAVIDSON 1993, LEFÈVRE-NOVARO 2010, HITCH 2015. Su questo specifico sacrificio, cfr. MARCHIORI 2001, n. 1 p. 112.

ed etica nel modo in cui il complesso di azioni rituali viene avvertito da chi non appartenga alla comunità beotica:

...καὶ πρὸς τὸν ξένον τὸν διαποροῦντα τὸ τοῦ ἔθους παράδοξον καὶ πυνθανόμενον ἔν μόνον εἰδέναι φῆσαι τὸν Βοιωτὸν φάσκειν τε ὅτι δεῖ τηρεῖν τὰ προγονικὰ νόμιμα καὶ ὅτι μὴ καθήκει τοῖς ἄλλοις ὑπὲρ αὐτῶν ἀπολογίζεσθαι.

«... e allo straniero che si stupisse di questa strana usanza e facesse domande, l'abitante della Beozia rispondeva di sapere una cosa sola, e cioè che bisogna conservare proteggendole le consuetudini degli antenati e che non c'è alcun bisogno di giustificarne le ragioni agli altri»⁴.

Percepito come bizzarro e per così dire inatteso (παράδοξον) dallo straniero che esprime perplessità (διαποροῦντα) e vuole essere informato (πυνθανόμενον), il rito descritto da Agatarchide è vissuto da coloro, che quel rito lo praticano, come una consuetudine (τὰ ... νόμιμα) degli antenati (προγονικά), da eseguire in quanto tale, con un volontario, esplicito (ed esplicitato) desiderio di non occuparsi di questioni evidentemente ritenute superflue: le consuetudini degli antenati devono essere conservate e non c'è alcun bisogno di giustificarle di fronte agli altri (μὴ καθήκει τοῖς ἄλλοις ὑπὲρ αὐτῶν ἀπολογίζεσθαι).

Il caso riferito dallo storico di Cnido permette di osservare non solo come l'esecuzione materiale di un rito potesse essere più importante della comprensione delle ragioni di quel rito, ma anche quanto rilevante potesse essere la perpetuazione – diciamo così: tramite una memoria operativa – di una sequenza di azioni sacre, da conservare e proteggere (τηρεῖν) solo in quanto consuetudine ereditata dagli antenati⁵. Questa memoria operativa entra in gioco nei termini della corretta esecuzione del rito (la corona, la preghiera, il

⁴ FGrHist 86 F5, ll. 15-18 (trad. di A. Marchiori, Roma 2001, con piccole modifiche).

⁵ Sulla 'memoria operativa' sia consentito rinviare a quanto ho scritto in TADDEI 2007, 83-4. Cfr. SIMONDON 1982, 15-98. A proposito del rapporto tra memoria e rito, ASSMANN 1992, 61-2. Sulla perpetuazione dei gesti necessari per la corretta esecuzione di un rito, cfr. PARKER 2011, 43-4 e 61-2 e, sul ruolo dei γένη sacerdotali come depositari di questa competenza, CHANIOTIS 2008. Sulla trasmissione delle competenze tradizionali cfr. GUETTEL COLE 2008.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

lancio dei chicchi d'orzo), che deve svolgersi secondo specifici modi e tempi necessari per rendere il formalismo fiducia nella forza efficace delle forme, e non rispetto di pure formalità⁶. L'abitante della Beozia che risponde allo straniero ricorda infatti quanto la perpetuazione dei gesti e delle parole sia per lui un valore in sé, degno di essere protetto e osservato, salvaguardato e trasmesso tramite una memoria collettiva operativa che ne garantisce la perpetuazione.

Sono, d'altra parte, vari i modi in cui si articola l'incrocio tra nozione di memoria e l'esecuzione dei riti, e sono vari i modi in cui questo incrocio può diventare oggetto di riflessione. A. Chaniotis ha per esempio a più riprese riflettuto sugli effetti di strutturazione della memoria *dopo* l'esecuzione di un rito, vale a dire quanto resta – in termini di memoria collettiva – in seguito allo svolgimento di una festa⁷. Il momento dell'esecuzione del rito diventa così occasione per realizzare un 'luogo della memoria' utile alla costruzione di elementi di coesione sociale necessari per la strutturazione e il mantenimento dei vincoli che sostengono la coerenza di un gruppo.

1. *A monte e a valle della memoria*

Richiamando alla memoria un evento del passato, la festa ripete e per così dire assevera dei valori fondativi che la comunità riconosce in quanto tali, e colloca annualmente in uno spazio e in un tempo, recuperando il ricordo di un evento e perpetuandone la memoria, almeno fino all'anno successivo.

Si può richiamare brevemente, a questo proposito, l'esempio di una delle feste celebrate ad Atene nel corso del mese estivo di Ecatombeone. Verso la metà del primo mese dell'anno attico che si concludeva con la grandiosa celebrazione di Atene durante le Panatenee si svolgevano i *Synoikia*, una festa destinata anch'essa a celebrare la *πόλις* ateniese, ma costruita intorno al richiamo di un evento – si tratta ovviamente del sinecismo - fondativo in senso proprio per la comunità politica. Una delle poche testimonianze

⁶ Su questo si vedano le osservazioni di I. Meyerson in MEYERSON 1948, 95.

⁷ Si vedano ad esempio CHANIOTIS 2006, 2011, 2016, 2018.

relative a questa festa⁸ esplicita la connessione tra l'evento richiamato, collocato nel passato, e la celebrazione che avviene nel presente, stabilendo un collegamento diretto tra un elemento di storia locale e un eroe che si muove anche su una scala geografica più ampia⁹. Con la festa celebrata nel sedicesimo giorno di Ecatombeone, la comunità politica ateniese confermava, ogni anno, che era proprio quello il luogo in cui il *sinecismo* era avvenuto, e lo confermava in quel «*time of civic consciousness*» tra inizio e piena estate, quando il ciclo stagionale si rinnova, i *πολίται* salgono all'Acropoli, e la città celebra se stessa davanti a se stessa e agli alleati¹⁰.

Se il caso dei *Synoikia* consente di prendere in considerazione gli effetti che la celebrazione può creare in termini di memoria collettiva, vale a dire *dopo* lo svolgimento della festa, esiste anche un diverso versante della questione, una sorta di *terminus a quo* mnemonico, che concerne gli elementi di rammemorazione che si danno *prima* della celebrazione del rito, in uno spazio che si colloca per così dire nell'interstizio esistente tra la memoria meramente operativa di cui è spia l'aneddoto riportato da Agatarchide e le implicazioni sociali della condivisione mnemonica connesse con la celebrazione di una festa, rappresentate nel caso delle *Sinecie* così come riferito da Tucidide. E in questo processo rammemorativo è importante tanto il fatto elementare di ricordarsi di una festa, quanto – ed è una cosa molto differente – il fatto di non dimenticarla, quanto, infine, il fatto di eseguirla bene e nel miglior modo possibile¹¹.

Un caso interessante è rappresentato dalle *Delie* in onore di Apollo, una festa sulla quale siamo informati piuttosto bene¹²: sappiamo per esempio che la celebrazione comprendeva l'esecuzione, sull'isola di Delo, di canti e danze in onore del dio, oltre ad una serie di agoni atletici. A questa festa si fa riferimento già nell'*Inno omerico ad Apollo* quando, rivolgendosi al dio alla conclusione (vv. 146-50) della

⁸ Thuc. 2, 15, 2.

⁹ PRICE 2012 e PARKER 2005, 480-1.

¹⁰ Thuc. 2, 15, 2: καὶ ξυνοικία ἐξ ἐκείνου Ἀθηναῖοι ἔτι καὶ νῦν τῇ θεῷ ἑορτήν δημοτελή ποιούσιν, con il commento di HORNBLLOWER 1997, 265. Sulla questione si vedano le osservazioni di PRICE 2012, 22-4. Per la salita sull'Acropoli, *infra* n. 34.

¹¹ Cfr. e.g. IG II² 334, l. 32-4.

¹² Cfr. PARKER 1996, 86-8, 150-1, 222-3 e PARKER 2005, 80-2

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

sezione della del προοίμιον, l'aedo attribuisce a Febo la possibilità di compiacersi (v. 146: ἀλλὰ σὺ Δῆλῳ, Φοῖβε, μάλιστα ἔπιτέρπειαι ἦτορ) e condividere così la condizione di τέρψις che accomuna tutti i partecipanti alla πανήγυρις ionica in suo onore e che è condizione necessaria per lo svolgimento della festa: al piacere condiviso tra i partecipanti si affianca infatti il piacere che deve essere suscitato nel dio oggetto di celebrazione, la cui approvazione è necessaria nello scambio che caratterizza lo stabilimento di relazioni tra mortali e immortali.

Ad interessarci sono, in particolare, i versi 146-150 dell'*Inno ad Apollo*:

ἔνθα τοι ἔλκεχίτωνες Ἴάονες ἠγερέθονται
αὐτοῖς σὺν παιδεσσι καὶ αἰδοῖης ἀλόχοισιν.
οἱ δέ σε πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηθμῶ καὶ ἀοιδῆ
150 μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅτ' ἄν στήσωνται ἀγῶνα.

«E qui si riuniscono gli Ioni dai lunghi chitoni
con i loro figli e le loro venerabili spose
ed essi con il pugilato, con la danza e con il canto
ricordandosi di te ti compiaciono, ogni volta che allestiscono l'agone».

Non mi dilungherò sulle possibili traduzioni del nesso espresso al v. 150 (μνησάμενοι τέρπουσιν) e mi limiterò a riprendere, in questa sede, la conclusione cui giungevo alcuni anni fa osservando come l'indicativo attivo di τέρπω lasci, almeno a mio avviso, un margine esiguo a possibilità interpretative che vadano in direzione di un piacere provato dai partecipanti alla festa¹³.

L'inno richiama così un contesto culturale specifico, nel quale il processo di rammemorazione riguarda gli elementi costitutivi della festa: gli Ioni –con le loro le mogli e i loro figli - si ricordano del dio attraverso il pugilato, la danza e il canto (πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηθμῶ καὶ ἀοιδῆ) e in questo modo generano in lui un piacere che è elemento non accessorio, ma costitutivo della εορτή¹⁴.

¹³ È, infatti, in Apollo che gli Ioni generano piacere, e non in loro questa εορτή. Sia consentito rinviare a quanto ho scritto in TADDEI 2007.

¹⁴ Per riprendere il termine con cui Tucidee identifica questo complesso rituale. Cfr. Thuc. 3, 104, 6: τοσαῦτα μὲν Ὀμηρος ἐτεκμηρίωσεν ὅτι ἦν καὶ τὸ πάλαι μεγάλη

In una sorta di ‘corto circuito poetico’, nel quale si passa dalla μνήμη alla τέρψις senza passare per la αοιδή, è il rito a costituire per così dire il termine medio del rapporto tra memoria e piacere, e ricordarsi di celebrare la festa attinge ad una memoria ‘pratica’, operativa, distinta dal (ma complementare al) processo rammemorativo proprio dell’aedo, che dichiara al termine del προοίμιον l’intenzione di ricordarsi del dio anche in un’altra occasione di canto¹⁵.

2. Mi ricorderò di lui: Achille e il cadavere di Patroclo

Qualcosa di analogo a quanto abbiamo appena osservato accade nel XXII canto dell’*Iliade* quando Achille, subito dopo avere ucciso Ettore, dichiara solennemente che egli non si dimenticherà di Patroclo, il quale giace ancora privo di pianto e di sepoltura (ἄκλαυτος ἄθαπτος):

386 κείται πὰρ νήεσσι νέκυς ἄκλαυτος ἄθαπτος
Πάτροκλος· τοῦ δ’ οὐκ ἐπιλήσομαι, ὄφρ’ ἂν ἐγωγε
ζωοῖσιν μετέω καὶ μοι φίλα γούνατ’ ὀρώρη·
εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ’ εἰν Αἴδαο
390 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κείθι φίλου μεμνήσομ’ ἑταίρου.

«Giace cadavere nei pressi delle navi, illacrimato e senza sepoltura,
Patroclo: di lui non mi dimenticherò,
almeno finché io resti insieme ai vivi e mi reggano le ginocchia;
se poi nell’Ade ci si scorda dei morti,
io invece mi ricorderò del mio compagno anche laggiù».

La mancata esecuzione del rito funerario in onore di Patroclo comporta una sorta di respiscenza del Pelide¹⁶, che già stava

ξύνοδος καὶ ἐορτὴ ἐν τῇ Δήλῳ.

¹⁵ Mi riferisco ovviamente al verso αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σείο καὶ ἄλλης μνήσομ’ αοιδῆς che chiude gli *Inni Omerici* II, IV, VI, X, XIX, XXV, XXVII, XVIII, XXIX, XXX, XXXIII, che molto ha da dire sul contesto performativo degli inni omerici (si vedano in proposito CALAME 1995, CAPPONI 2003 e DI DONATO 2012).

¹⁶ Si veda il v. 385 (ἀλλὰ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;) che qui – unico caso nell’*epos* – non occorre in un soliloquio (cfr. invece, XI 407, XVII 97, XXI 562, XXII 122), ma marca comunque l’interruzione di un flusso di pensiero e di decisione. Mentre

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

programmando la successiva azione guerriera: egli si impegna invece solennemente a non dimenticare (v. 387: τοῦ δ' οὐκ ἐπιλήσομαι) il compagno ucciso, ma soprattutto insepolto e illacrimato¹⁷. L'impegno preso pubblicamente da Achille è solenne e vincolante, si estende per tutto l'arco vitale di chi lo pronuncia (ὄφρ' ἂν ἔγωγε/ ζῶοισιν μετέω καί μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη) e anche oltre (εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν Ἄϊδαο/ αὐτὰρ ἐγὼ καὶ κείθι...). Entro soli cinque versi, il riferimento alla memoria torna ben tre volte, prima come promessa di «non dimenticare», poi come elemento descrittivo della dimora di Ade («dove ci si scorda dei morti»), e poi come ulteriore richiamo dell'impegno appena dichiarato (καὶ κείθι φίλου μემνήσομ' ἑτάριον). Nell'arco di pochi versi Achille afferma dunque che «non si dimenticherà» di Patroclo e «se ne ricorderà» addirittura nel luogo in cui dei morti «ci si dimentica».

Al ricordo 'mnemonico' del compagno si associa così un ricordo che diremmo 'operativo' perché riferito alla condizione in cui versa Patroclo, corpo morto privo di lacrime e sepoltura, nel doppio senso di una promessa di esecuzione del rito e anche di futura narrazione a vantaggio del pubblico, come se le parole di Achille preparassero, di fatto, la οἴμη per l'aedo che narrerà, nella parte che gli Alessandrini isoleranno come il canto XXIII: dalla pira per il cadavere dell'eroe ai giochi funebri in suo onore. Merita almeno soffermare rapidamente l'attenzione su quest'ultimo elemento, vera e propria spia di oralità nell'esecuzione della narrazione epica: è infatti, quello appena menzionato, un punto non secondario in termini di tecnica compositiva¹⁸.

programma l'azione guerriera successiva all'uccisione di Ettore, Achille si rende conto della condizione del cadavere di Patroclo e vincola se stesso alla futura esecuzione del rito, poi narrato nel canto successivo. Cfr. RICHARDSON 1993, 145. Sul tema del monologo si vedano le osservazioni di MEDDA 1983, in particolare le pp. 12-14.

¹⁷ L'espressione ritorna a *Od.* XXI 54, 72 in entrambi i casi riferita ad Elpenore. Delle due occorrenze è, per noi, particolarmente significativa la seconda, quella in cui il marinaio chiede a Odisseo di ricordarsi di lui (κέλομαι μνήσασθαι ἐμεῖο) e di non andare via lasciandolo senza lacrime né sepoltura (μὴ μ' ἀκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν) perché un simile gesto comporterebbe l'ira divina.

¹⁸ Desidero ringraziare R. Di Donato, con il quale ho avuto modo di discutere di questo specifico punto. Su oralità oralismo e *performances* aediche rinvio a DI DONATO 1999, 15-26 e 111-66. Per un altro caso di «richiesta dilatoria rispetto al flusso narrativo», cfr. DI DONATO 2021.

Per il nostro ragionamento, interessa tuttavia piuttosto il primo dei due versanti sopra evocati, vale a dire la promessa relativa al futuro svolgimento del rito funebre, poi descritto nel canto XXIII. L'affermazione di Achille al v. 387 ha, insomma, i tratti della promessa vincolante, che getta un ponte oltre la partizione alessandrina tra XXII e XXIII canto, creando le condizioni affinché il Pelide possa poi, al v. 20 del canto XXIII invitare il compagno a godere delle offerte e rivendicare il fatto di avere effettivamente portato a compimento (τελέω) ciò che egli aveva promesso (ὑπέστην)¹⁹

3. *La memoria e le feste*

Ricordarsi di agire il rito è dunque una componente essenziale per mantenere il corretto equilibrio degli uomini tra loro (vivi e morti) e anche per costruire il corretto rapporto tra uomini e dei.

Vorrei ora tornare al calendario festivo degli Ateniesi, per illustrare un caso che torna a proiettarci all'inizio dell'anno attico, in particolare in occasione delle Panatenee, la festa che – come le *Sinecie* di cui si è detto in apertura - si svolgeva durante Ecatombeone, ma verso la fine del mese, nei giorni ventisettesimo e ventottesimo.

Per il nostro ragionamento è interessante considerare il modo in cui il riferimento a questa importante ἑορτή viene costruito, e soprattutto utilizzato, nel terzo stasimo (748-83) degli *Eraclidi* di Euripide²⁰. Dopo avere rivolto, nella prima coppia strofica, una preghiera a Ghe, Luna e i Raggi del Sole, il Coro cambia drasticamente interlocutore (un ἄλλά lo segnala al v. 770) e indirizza la propria preghiera ad Atena, per chiederle aiuto e protezione:

¹⁹ Cfr. anche i vv. 179-85 del medesimo canto. La formulazione ha i tratti pregiudiziali di una dimensione precontrattuale, tanto più rilevante in quanto inserita in un canto come il XXIII dell'*Iliade* (cfr. GERNET 1955, 2-18). Un uso simile si trova in *Od.* III 99, dove l'ipotesi di una promessa poi rispettata è presupposto per la richiesta avanzata da Telemaco a Nestore. Sul rapporto tra azioni rituali e nascita dell'obbligazione restano fondamentali le osservazioni di GERNET 1968, 252-60.

²⁰ Sulle Panatenee negli *Eraclidi* sia consentito rinviare a quanto ho scritto in TADDEI 2020, 57-72

- 770 ἄλλ', ὦ πότνια, σὸν γὰρ οὖ-
δας γὰς καὶ πόλις, ἃς σὺ μά-
τηρ δέσποινά τε καὶ φύλαξ,
πόρευσον ἄλλαι τὸν οὐ δικαίως
τᾶιδ' ἐπάγοντα δορυσσοῦν
775 στρατὸν Ἀργόθεν· οὐ γὰρ ἐμᾶι γ' ἀρετᾶι
δίκαιός εἰμ' ἐκπεσεῖν μελάθρων.
ἐπεὶ σοι πολύθυτος ἄει
τιμὰ κραίνεται οὐδὲ λά-
θει μηνῶν φθινὰς ἀμέγρα
780 νέων τ' αἰοῖδαι χορῶν τε μολπαί.
ἀνεμόεντι δ' ἐπ' ὄχθωι
ὀλολύγματα παννυχίους ὑπὸ παρ-
θένων ἰαχεῖ ποδῶν κρότοισιν.

«E tu, o veneranda (tuo è il suolo della terra, tua è la città, di cui tu sei la madre, padrona e custode), conduci altrove colui che, contro giustizia, conduce qui, da Argo, l'esercito armato di lance. Non è giusto che, per il mio valore, io venga cacciato dalla mia dimora, poiché la parte che ti spetta, il sacrificio, viene sempre portato a compimento in tuo onore, e non viene dimenticato il giorno declinante del mese né sono dimenticati i canti dei giovani, né canti e danze dei gruppi corali. Sulla collina ventosa risuonano grida di gioia, al battere dei piedi delle giovani, che si prolunga per tutta la notte».

In una sorta di inno cletico sincopato²¹, il coro rivolge infatti alla dea della *polis* (πότνια, v. 776) una preghiera nella quale alla *invocatio* segue subito la *petitio* mentre la cosiddetta *epica pars* (o *argumentum*, come preferisce chiamarla Bremer)²² è per così dire traslata dopo la richiesta, introdotta da una congiunzione che rende

²¹ Cfr. *ibidem*, 63.

²² Faccio riferimento alla partizione proposta da AUSFELD 1903 e poi sostanzialmente ripresa dagli interpreti successivi. Si vedano la discussione e le precisazioni di BREMER 2001.

esplicito e stringente il nesso di causalità tra le azioni rituali svolte in precedenza e la richiesta successivamente avanzata alla dea. È infatti ai vv. 777-9 che il coro di anziani illustra il motivo per il quale essi sono legittimati a chiedere alla dea di aiutarli, e questo motivo – la congiunzione ἐπεὶ ce lo ricorda – risiede proprio nel fatto che il sacrificio «della fine del mese che declina» viene sempre (v. 777: ἀεὶ) portato a compimento (κράνεται) o meglio, «non viene dimenticato», οὐδὲ λάθει.

Non è questa la sede per illustrare il modo in cui il riferimento alla festa viene introdotto nel tessuto tragico, e basterà dire che – qui come altrove in tragedia – è attraverso la voce del Coro e in modo indiretto ed allusivo che vengono costruiti i riferimenti ad una ἑορτή²³. Nell'arco di pochi versi viene introdotta una serie di stimoli che sollecitano la competenza rituale degli spettatori attraverso l'evocazione delle azioni sacre (i canti, le danze: v. 780, le grida v. 782, il sacrificio: v. 777), i luoghi (la collina ventosa, cioè l'Acropoli, al v. 781) e il riferimento calendariale al momento dell'anno in cui la festa si svolge, che qui ci interessa in modo particolare, perché è quello che non viene dimenticato.

Se Achille nell'*Iliade* promette che non dimenticherà di agire il rito, gli anziani ateniesi rivendicano di «non avere mai dimenticato» o, forse meglio, «che non viene dimenticato il giorno del mese declinante», vale a dire che non viene scordata la regolare cadenza calendariale che rende tale una ἑορτή. A questo elemento, che distende tra passato presente e futuro la rivendicazione enunciata dal Coro, si aggiunge agli occhi dell'interprete un ulteriore particolare di rilievo: il fatto di non dimenticarsi della festa implica in sé il fatto di celebrarla, fino al punto di potere affermare il compimento della parte che spetta alla dea (τιμὰ κράνεται, v. 778).

La festa diventa così, nel canto corale, l'elemento di scambio che legittima la formulazione della preghiera, e il fatto di essersi «sempre» ricordati del giorno del mese è elemento, ad un tempo, legittimante per chi prega, e vincolante per il destinatario.

È questo un dato che possiamo trattenere, prima di svolgere il passaggio successivo del nostro ragionamento.

²³ Cfr. TADDEI 2020.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

Credo che il passo degli *Eraclidi* consenta di affrontare in una prospettiva diversa anche un controverso luogo delle *Troiane euripidee*.

Si tratta dei vv. 1060-80, cioè dello stasimo – il terzo della tragedia – nel quale le schiave del Coro si dolgono per la distruzione di Troia e temono il destino proprio e dei propri figli. Come già era accaduto nel secondo stasimo, nel quale le schiave avevano lamentato che i Troiani non avessero ricevuto alcun aiuto da Zeus, in cambio di Ganimede²⁴, anche in questo caso il Coro assume un atteggiamento che è, ad un tempo, di lamento e di rivendicazione.

La parte di maggior rilievo per il ragionamento che stiamo svolgendo è contenuta nella prima coppia strofica:

{Χο.} οὕτω δὴ τὸν ἐν Ἰλίῳ
ναὸν καὶ θυόεντα βω-
μὸν προύδωκας Ἀχαιοῖς,
ὦ Ζεῦ, καὶ πελανῶν φλόγα
1065 σμύρνας αἰθερίας τε κα-
πνὸν καὶ Πέργαμον ἱερὰν
Ἰδαίᾳ τ' Ἰδαία κισσοφόρα νάπη
χιόνι κατάρυτα ποταμίαι
τέρμονά τε πρωτόβολον ἔφ,
1070 τὰν καταλαμπομένην ζαθέαν θεράπναν;

φρουδαί σοι θυσίαι χορῶν τ'
εὐφημοὶ κέλαδοι κατ' ὄρφ-
ναν τε παννυχίδες θεῶν,
χρυσέων τε ξοάνων τύποι
1075 Φρυγῶν τε ζάθειοι σελαῖ-
ναι συνδώδεκα πλήθει.
μέλει μέλει μοι τάδ' εἰ φρονεῖς, ἄναξ,
οὐράνιον ἔδρανον ἐπιβεβώς
αἰθέρα τε πόλεος ὀλομένης,
1080 ἄν πυρὸς αἰθομένα κατέλυσεν ὄρμα.

«Così, o Zeus, hai tradito consegnando agli Achei
il tempio di Ilio
e l'altare che profuma d'incenso

²⁴ Eur. *Tro.* 820-39

e la fiamma che sale dalle offerte
e il fumo della mirra su nell'aria
e la sacra Pergamo
e le convalli dell'Ida, le convalli dell'Ida colme di edera
inondate da fiumi di neve,
e la vetta colpita per prima dal sole,
quella splendente divina dimora».

«Ti perderai per strada i sacrifici
ed il suono armonioso dei cori
e, per gli dei, nell'oscurità, riti che durano tutta la notte,
e le statue forgiate d'oro
e le divine «Lune» dei Frigi,
dodici in tutto.
Vorrei davvero sapere, vorrei davvero,
questo lo prendi in considerazione,
o signore, tu che occupi la sede celeste
e l'etere? La città è morta,
l'ha sciolta l'impeto ardente del fuoco».

D. Kovacs ha osservato che in questo caso, e a differenza di quanto era accaduto nello stasimo precedente, il Coro attribuisce a Zeus una «*unfathomable stupidity*»²⁵: le giovani troiane proprio non riescono a spiegarsi come Zeus abbia potuto rinunciare alle cose che ora esse scelgono di elencargli²⁶.

Corrisponde a un tradimento (προούδωκας al v. 1062)²⁷ il fatto che Zeus abbia consegnato agli Achei uno spazio sacro, identificato nella sua materialità (1061: ναόν)²⁸ e nella sua caratterizzazione di luogo frequentato da uomini che lì svolgono azioni sacre (v. 1061: θυόεντα βωμόν)²⁹. Il catalogo delle prestazioni che il dio ha di fatto consegnato ai nemici continua poi, verrebbe da dire inesorabile, nei versi

²⁵ KOVACS 2018, 292

²⁶ Una doppia sequenza di καί (soprattutto nella strofe, vv. 1061, 1063, 1065) e di τε (concentrati nella antistrofe, 1071, 1073, 1074, 1075) contribuisce in modo decisivo alla strutturazione dell'elenco.

²⁷ Cfr. A. *Eu.* 232-4. Sull'uso di προοιδωμι in questo passo, cfr. YUNIS 1988, 83

²⁸ CHANTRAINE 1968, s.v. ναός.

²⁹ L'espressione è quasi una formula omerica: *Il.* VII 48, XXIII 148, *Od.* VIII 363, *Hymn. Ap.* 878 e ricorre, identica, in *Pi.* fr. 52c (*Pae.* III), 6-8 dove segue la menzione di un ναός (KOVACS 2018, p. 293).

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

successivi, e ruota intorno alla dimensione del sacrificio (vv. 1063-4: la fiamma che accompagna il *πελανός*³⁰; il fumo sull'altare: *καπνόν*), alla rocca stessa di Pergamo (*Πέργαμον ἱερόν*, v.1065), fino alla costruzione nell'immaginario degli spettatori dello spazio religioso di Zeus sul monte Ida, con l'evocazione del tempio del dio sulla vetta del monte (v. 1066)³¹ e la qualificazione delle valli tramite un epiteto (1066: *κισσοφόρος*) che pare rinviare al contesto dionisiaco dell'esecuzione tragica, piuttosto che alla cultualità propria di Zeus³².

Controparte di questo tradimento (enfaticizzato dal *δή* in apertura e descritto lungo l'intera strofe) sarà l'assenza di celebrazione, da parte della comunità degli uomini, della festa dedicata al dio, che Zeus si è, per così dire, «persa per strada» (*φροῦδαί*, v. 1071). Quasi fosse una rappresentazione, nell'arco dell'intera antistrofe, del negativo di una fotografia che negli *Eraclidi* abbiamo invece osservato in positivo, a partire dal v. 1071 il Coro non rivendica più il fatto di essersi sempre ricordato le azioni rituali tradite dal dio, ma al dio ricorda che cosa non sarà più fatto per lui, verrebbe da dire di cosa si dimenticheranno i mortali, dopo che Zeus si è dimenticato di ciò che loro hanno celebrato in suo onore.

Con una tecnica identica a quella osservata per gli *Eraclidi*³³, viene così costruita, a vantaggio degli spettatori, un'ulteriore combinazione di elementi composta di sacrifici (*θυσίαί*, v. 1071), effetti sonori di azioni sacre femminili che durano tutta la notte (*παννυχίδες* qui rivolte a Zeus e agli altri dei), oltre alle offerte votive in forma di statue trasportabili (*ξόανοι* 1074) e decorate d'oro, insieme alle «lune dei Frigi» (1080: *Φρυγῶν τε ζάθιοι σελᾶναι*), dodici in tutto (*συνδώδεκα*).

Vale la pena insistere brevemente su questa espressione, che molti interpreti intendono nel senso di «dolci a forma di luna», un significato da alcuni giudicato preferibile rispetto a quello di «festa celebrata con

³⁰ Sulla composizione del *πελανός* (più o meno liquido a seconda delle circostanze) cfr. KEARNS 1994.

³¹ Per il santuario di Zeus sul Monte Ida cfr. *Il. VI 47, XII 352* (cfr. NILSSON 1949, 149 e, più nello specifico, MACKIE 2014). Sul fenomeno atmosferico evocato nelle parole del coro, cfr. D.S. XVII 7, 5-7.

³² Su questo caso come esempio di *self referentiality* cfr. HENRICHS 1996, 52. Sul fenomeno della *choral projection* si veda HENRICHS 1994-5 e 1996.

³³ Si tratta di una tecnica che si riscontra anche in altri drammi: cfr. *supra* n. 22.

la luna nuova»³⁴. Per parte mia, soffermerei l'attenzione sul modo in cui vengono accumulati in questo passaggio gli elementi rituali, e ritengo che l'analogia con la modalità osservata negli *Eraclidi* ed osservabile anche in molti altri luoghi tragici consenta di recuperare l'interpretazione già di Porson, e poi ripresa da Tyrrell, secondo la quale si farebbe qui riferimento a feste celebrate con la luna nuova³⁵.

Subito dopo la formulazione dei due cataloghi rituali (quello, retrospettivo, delle azioni sacre tradite da Zeus e quello, prospettico, delle azioni sacre che i mortali 'si dimenticheranno'), e prima di svolgere considerazioni più personali nella seconda coppia strofica, il coro si chiede se il dio abbia recepito davvero il messaggio contenuto nella preghiera e abbia, dunque, realmente compreso fino in fondo quello che ha perso, quando saldamente occupava il trono in cielo mentre Troia era travolta dall'assalto di un incendio: Μέλει, μέλει μοι τὰδ'εἰ φρονεῖς, ἄναξ (v. 1077)³⁶.

Non può esserci rischio di fraintendimento, quando si tratta di realizzare il rapporto di reciprocità (mantenuto o violato) tra mortali e immortali.

4. Ricordatevi di me

Per proseguire nel nostro ragionamento è necessario, a questo punto, risalire nella cronologia di qualche decennio, per considerare un diverso versante della questione, che è prosecuzione logica di ciò che si è appena osservato, ma è testimoniato in un dramma eschileo rappresentato ad Atene poco più di cinquant'anni prima rispetto alle *Troiane* euripidee. Si tratta per noi di considerare, ancora, la ricezione, da parte degli dei, della forza vincolante rappresentata dalle azioni

³⁴ Sulla connessione tra feste e ciclo lunare si veda la raccolta di casi in NILSSON 1920, 151-71 e la voce, curata da Nilsson, νομηνία in «RE», XVII, 2, 1292-5. Si vedano inoltre MIKALSON 1972 e RUTHERFORD 2020, 228. Sulle occorrenze del numero dodici, soprattutto in contesto troiano, cfr. DI DONATO 2021, 117.

³⁵ Cfr. PORSON 1819, 140 (dove si rinvia ad Eur. *Alc.*468) e TYRRELL 1897, 107. La νομηνία è qualificata come ἑορτή in *Od.* XX 276-8. In Dem. XXV 89 si registra una connessione tra νομηνία e salita della comunità sull'Acropoli (ἀναβάντες εἰς Ἀκρόπολιν): cfr. MIKALSON 1972.

³⁶ Sull'uso del verbo μέλω, cfr. *infra*, nota 38.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

rituali svolte in loro onore. Per farlo, vorrei considerare la parte conclusiva della parodo dei *Sette contro Tebe* eschilei.

Durante l'intero canto corale (vv. 77-180), il panico incontrollato delle giovani tebane cinte in assedio viene progressivamente incanalato in preghiere³⁷ rivolte dapprima agli dei tutti (θεοὶ... πάντες, v. 109) e poi, in una sequenza che si distende nell'arco di due coppie strofiche, singolarmente ad Ares, Zeus, Atena, Poseidone, Cipride, Apollo, Artemide, Era, Onca, per poi tornare agli dei nella loro globalità (ἰὼ ... θεοί, v. 166).

Ad interessarci è, in modo particolare, la terza coppia strofica:

166 ἰὼ παναλκεῖς θεοί, {[στρ. γ.]}
ἰὼ τέλειοι τέλειαι τε γᾶς
τᾶσδε πυργοφύλακες,
πόλιν δορίπονον μὴ προδῶθ'

170 ἔτεροφώνῳ στρατῶ.
κλύετε παρθένων κλύετε πανδίκως
χειροτόνους λιτάς.

{[ἀντ. γ.]}

175 ἰὼ φίλοι δαίμονες,
λυτήριοι <τ'> ἀμφιβάντες πόλιν
δείξαθ' ὡς φιλοπόλεις,
μέλεσθέ θ' ἱερῶν δημίων,
ἴμελόμενοι δ' ἀρήξατε·
φιλοθύτων δέ τοι πόλεος ὀργίων

180 μνήστορες ἔστε μοι.

«Oh, dei in tutto capaci di difenderci,
dei che tutto portate a compimento,
protettori delle rocche di questa terra,
non tradite la città, che è in pena per una lancia nemica,
consegnandola a un esercito che parla un'altra lingua.
Prestate ascolto alle suppliche delle giovani,
pronunciate secondo giustizia
con le mani e con le braccia distese».

³⁷ A proposito di questa preghiera nel suo complesso, si veda l'analisi svolta in GIORDANO 2006.

«Oh dei, nostri dei,
Dèi liberatori che vi prendete cura della città
mostrate la vostra buona disposizione verso la città.
Prendetevi cura dei sacrifici pubblici,
e portate aiuto a noi che di questi ci prendiamo cura.
E delle azioni sacre, piene di sacrifici, fatte dalla città,
tenete traccia nella memoria, per me».

Gli dei sono qualificati per una attitudine difensiva espressa al massimo grado e per la loro capacità di portare a compimento le azioni (v. 167 τέλειοι τέλειαίτε), affinché prestino ascolto (v. 171: κλύετε) a suppliche (λιταί) connotate da una gestualità chiara (χειροτόνους λιτάς, v. 172) che prelude a una preghiera vera e propria, rivolta alle divinità nella loro duplice prerogativa di portare salvezza e liberazione (λυτήριοι, v. 175) e di occuparsi della πόλις (v. 174: ἀμφιβάντες πόλιν). Anche qui, come nel caso delle *Troiane*, è in gioco la nozione di προδοσία: gli dei invocati sono invitati a *non tradire* (μὴ προδῶθ', v. 169) la città, tra l'altro a favore di un esercito che parla un'altra lingua (v. 170: ἔτεροφώνω στρατῶ).

È l'antistrofe ad interessarci maggiormente, perché ai vv. 174-80 agli dei si chiede di accettare e accogliere le offerte che sono state loro presentate nell'intento di realizzare una condizione di reciprocità con la πόλις. La relazione di φιλία tra gli dei e la loro città è un punto cruciale, perché alle divinità viene chiesto di tenere conto, considerare (μέλεσθε),³⁸ le azioni sacre che il popolo svolge nei loro confronti (μέλεσθέ θ' ἱερῶν δημίων). Il verbo è il medesimo usato da Euripide nelle *Troiane* e viene qui iterato al v. 177 e al v. 178, quando agli dei si chiede di proteggere coloro che delle offerte sacre si prendono cura, se si accetta la plausibile correzione di Page³⁹ ad un testo che altrimenti non dà molto senso: esiste una forma di reciproco vincolo tra chi *tiene in considerazione* i sacrifici svolti e coloro che, di quei sacrifici, si occupano.

³⁸ Il verbo è lo stesso usato nelle *Troiane*. Cfr. *supra*. Sull'uso di μέλω quando è in gioco il rapporto con gli dei cfr. A. Ag. 973 (con le osservazioni di MEDDA 2017, 98) e Eur. HF 772.

³⁹ Si tratta della proposta, avanzata come probabile da D. Page nell'apparato della sua edizione eschilea (Oxford 1972) di fronte a un testo altrimenti stampato tra *crucis*. Scrive Page: *languet* μελόμενοι. *fort.* -μένοις τ' (sc. ἡμῖν τῶν ἱερῶν). La proposta di Page ha anche il vantaggio dell'economicità rispetto a differenti ipotesi avanzate da altri editori: si può vedere in proposito la discussione in Hutchinson 1985, 72

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

C'è, in questa parte finale dell'invocazione eschilea, come una ripetizione ossessiva affinché gli dei tengano in considerazione i sacrifici fatti, ma soprattutto quelli che verranno celebrati in futuro e che – come già abbiamo osservato negli *Eraclidi* – diventano l'elemento di scambio utile a legittimare la richiesta di aiuto. *Argumentum* della preghiera diventa, anche in questo caso, l'insieme delle feste politiche che includono sacrifici (φιλοθύτων δέ τοι πόλεος ὀργίων)⁴⁰, delle quali le divinità sono invitate esplicitamente a farsi parte attiva del ricordo (μνήστορες ἔστε μοι). I δαίμονες sono cioè invitati a tenere traccia nella memoria e a farlo in favore di chi articola la preghiera, come segnala il μοι che chiude il canto corale al v. 180.

È agli dei che, in questo caso, la formulazione perifrastica eschilea⁴¹ attribuisce la funzione rammemorativa. Dopo avere a più riprese sottolineato il concetto di φιλία che lega uomini e dei quando viene intessuto un rapporto fondato sulle azioni sacre, gli dei sono sollecitati a ricordarsi di ciò che gli uomini – la comunità politica tutta, nel caso dei *Sette* – hanno fatto⁴².

Diverso e complementare è il caso dell'*Edipo a Colono*, accennando al quale vorrei concludere il mio ragionamento, chiedendo al lettore uno spostamento cronologico di rilievo, che permetterà di recuperare l'ordine cronologico, ma chiederà un salto di molti decenni rispetto all'ultimo caso preso in esame.

Dopo la brusca inversione cronologica che ci ha condotto dalle *Troiane* ai *Sette contro Tebe* dobbiamo, infatti, ora compiere un nuovo balzo e approdare alla fine del V secolo, al termine dell'esperienza tragica sofoclea. Vorrei limitarmi a menzionare in modo assai rapido una minima questione testuale il cui peso non è molto rilevante per la *constitutio textus*, ma che è utile considerare in questa sede per richiamare molti dei punti che abbiamo toccato e costruire, così, la nostra conclusione.

Il passo al quale vorrei accennare si trova molto avanti nel dramma, quando il protagonista convoca Teseo per condurlo al luogo in cui

⁴⁰ Sul senso di ὀργία, cfr. MEIER-BRÜGGER 1988, 104-1, SCHUDEDEBOOM 2009, 132-142 (132-3 su questo specifico passo).

⁴¹ Una formazione perifrastica analoga è in A. *Supp.* 737 (γενού πολυμνήστορ)

⁴² Andrà quindi stampato ἔστε al v. 180, perché l'invito al ricordo è parte integrante e conclusiva della preghiera.

Andrea Taddei

egli morirà e, quindi, nel luogo dal quale potrà accordare la propria protezione alla comunità degli Ateniesi.

Subito prima dell'avvio del quarto episodio, e dopo avere condotto Teseo nel luogo della sua futura sepoltura, Edipo dice al sovrano di Atene:

Ἀλλὰ, φίλτατε ξένων,
αὐτός τε χώρα θ' ἦδε πρόπολοί τε σοί
εὐδαίμονες γένοισθε, καὶτ' εὐπραξία
1555 μέμνησθέ μου θανόντος εὐτυχεῖς ἀεί.

«Ma tu, il più caro degli ospiti,
tu, la tua terra, e quelli al tuo seguito,
siate felici, e quando siete in prosperità
ricordatevi di me morto, sempre godendo della buona sorte».

L'instaurazione del culto di Edipo assume un valore di protezione a vantaggio degli Ateniesi, come Edipo ha di fatto promesso due volte nel corso della tragedia⁴³.

Parlando a colui che lo ha accolto ad Atene (φίλτατε ξένων), Edipo rivolge un augurio di prosperità tanto al sovrano, quanto alla terra da lui abitata e ai suoi compagni (εὐδαίμονες γένοισθε), prima di associare alla condizione di prosperità (καὶτ' εὐπραξία) l'opportunità che i destinatari dell'enunciato benedittivo mantengano il ricordo del sovrano morto.

La situazione che si configura non è molto lontana neppure da quella omerica evocata in apertura, con lo stabilimento di un circuito mnemonico virtuoso tra i vivi e il morto, utile per garantire la protezione del secondo a vantaggio dei primi. La differenza tra questo passo e il caso di Achille e Patroclo da cui siamo partiti, tuttavia, non consiste solo nel fatto che qui è il morto (anzi il morente, in una sorta di ἐπίσκηψις rituale)⁴⁴ a chiedere la perpetuazione della memoria, ma anche nel fatto che la richiesta di mantenimento del ricordo si associa proprio alla continuazione di una buona sorte che è appena stata oggetto di un augurio, affinché la condizione di εὐδαιμονία

⁴³ Cfr. S. OC 297-8 e 576-628

⁴⁴ Sul rapporto tra ἐπίσκηψις e rito, sia permesso rinviare a TADDEI 2017.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

evocata nell'augurio del v. 1554 si concretizzi in una condizione di εὐτυχία che si protragga per sempre.

È in questo senso che manterrei la lezione trådita dai manoscritti al v. 1555, a differenza di quanto alcuni editori fanno⁴⁵, sulla scorta di una proposta di Elmsley, il quale propone di correggere μέμνησθε in μεμνήσθε, con un ottativo al posto dell'imperativo inserito per simmetria con il γένοισθε del v. 1554.

L'istruzione data da Edipo è chiara, e non corrisponde ad un auspicio, bensì a un'ingiunzione, una sorta di 'imperativo rituale': ricordarsi di Edipo morto significa ricordarsi di svolgere il rito in suo onore, per poter fruire della buona sorte che deriva dalla protezione da lui promessa.

Ricordare e ricordarsi sono due aspetti del medesimo dovere, un dovere mnemonico di reciprocità che coinvolge anche la sfera del rito.

⁴⁵ Per un quadro della questione testuale cfr. KAMERBEEK 1953, 212.

Andrea Taddei

Bibliografia

- ASSMANN 1992
J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 (tr.it. Torino 1997).
- AUSFELD 1903
C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Leipzig 1903.
- BREMER 2001
J. Bremer, *Introduction*, in W. Furley, J. Bremer, (a cura di) *Greek Hymns*, I, Tübingen, 1-40.
- CALAME 1995
C. Calame, *Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les Hymnes homériques*, «MH» 1995, 2-19.
- CAPPONI 2003
M. Capponi, *Fins d'hymnes et sphragis énonciatives*, «QUCC», 75 (2003) 9-35.
- CHANIOTIS 2006
A. Chaniotis, *Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory*, in E. Stavrianopoulou (a cura di), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège 2006.
- CHANIOTIS 2008
A. Chaniotis, *Priest as Rituals experts in the Greek World*, in B. Dignas e K. Trampedach (a cura di) *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Figures from Homer to Heliodorus*, Whashington 2008.
- CHANIOTIS 2011
A. Chaniotis, *Emotional Community Through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World*, in A. Chaniotis (a cura di), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart 2011, 264-90.
- CHANIOTIS 2016
A. Chaniotis, *Memory, Commemoration & Identity in an Ancient City: The Case of Aphrodisias*, in «Daedalus», 145 (2016) 88-100.
- CHANIOTIS 2018
A. Chaniotis, *The social construction of emotion: a view from ancient Greece*, in «Current Opinion in Behavioral Sciences» 24 (2018) 56–61.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

CHANTRAINE 1968

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968 (2009³).

DAVIDSON 1993

J. Davidson, *Fish, Sex and Revolution in Athens*, in «CQ» 43,1 (1993), 53-66.

DI DONATO 1999

R. Di Donato, *Esperienza di Omero*, Pisa 1999.

DI DONATO 2012

R. Di Donato, *Introduzione. Polisemia degli Inni omerici*, in R. Di Donato (a cura di), *Contributi allo studio degli Inni Omerici*, Pisa 2012, i-vi.

DI DONATO 2021

R. Di Donato, *Un peplo ad Atena. Aspetti della iterazione epica*, in M. Jufresa – F. Mestre (a cura di) *Àpoina. Estudis de literatura grega dedicats a Carles Miralles*, Barcelona, 111-24.

DURAND 1979

J.L. Durand, *Du rituel comme instrumental*, in J.P. Vernant – M. Detienne (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 167-181.

GERNET 1955

L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955.

GERNET 1968

L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968 (tr. it. a cura di R. Di Donato, Milano 1983).

GIORDANO 2006

M. Giordano, *Ritual Appropriateness in "Seven against Thebes." Civic Religion in a Time of War*, «Mnemosyne» 59,1 (2006), 53-74.

GUETTEL COLE 2008

S. Guettel Cole, *Professionals, Volunteers, and Amateurs: Serving the Gods kata ta patria*, in B. Dignas e K. Trampedach (a cura di) *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Figures from Homer to Heliodorus*, Washington 2008 (http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_DignasB_and_TrampedachK_eds.Practitioners_of_the_Divine.2008).

HENRICHs 1994-5

A. Henrichs, *Why should I dance? Choral self-Referentiality in Greek Tragedy*, «Arion» 3 (1994-5), 56-111.

Andrea Taddei

HENRICHS 1996

- A. Henrichs, *Dancing in Athens, Dancing on Delos: some patterns of choral projection in Euripides*, «Philologus» 140 (1996), 48-62.

HITCH 2015

- S. Hitch, *Sacrifice*, in Wilkins – R. Nadeau (a cura di), *A Companion to Food in the Ancient World*, Oxford 2015, 337-347.

HORNBLOWER 1997

- S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Vol. I*, Oxford 1997.

HUTCHINSON 1985

- G. Hutchinson, (ed.) *Aeschylus, Septem contra Thebas*, Oxford 1985.

KEARNS 1994

- E. Kearns, *Cakes in Greek Sacrifice Regulations*, in R. Hägg, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence: Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult Organized by the Swedish Institute of Athens, 22-24 November 1991*, Stockholm, 65–70.

KAMERBEEK 1953

- J. Kamerbeek (a cura di), *The Oedipus Coloneus*, Leiden 1953.

KOVACS 2018

- D. Kovacs, *Euripides Troades. Edited with Introduction and Commentary by David Kovacs*, Oxford 2018.

LEFÈVRE-NOVARO 2010

- D. Lefèvre-Novaro, *Les sacrifices de poissons dans les sanctuaires grecs de l'âge du fer*, «Kernos» 23 (2010), 37-52.

MACKIE 2014

- C. Mackie, *Zeus and Mount Ida in Homer's Iliad*, «Antichthon», 48 (2014), 1-13.

MARCHIORI 2001

- A. Marchiori (a cura di), *Ateneo. I Deipnosofisti. Libro VII*, in L. Canfora (a cura di), *Ateneo, I deipnosofisti. I sofisti a banchetto. Introduzione di C. Jacob*, Roma 2001.

MEDDA 1983

- E. Medda, *La forma monologica. Ricerche su Omero e Sofocle*, Pisa 1983.

MEDDA 2017

- E. Medda (ed), *Eschilo. Agamennone*, Roma 2017.

Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste

- MEIER-BRÜGGER 1988
M. Meier-Brügger, *Zu griechisch ὄργια*, «Historical Linguistics» 108,1 (1988), 104.1, 104-107.
- MEYERSON 1948
I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948 (1995², tr. it. *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa 1989).
- MIKALSON 1972
D. Mikalson, *The Noumenia and Epimenia in Athens*, «HTR» 65,2 (1972) 291-6.
- MYLONA 2015
D. Mylona, *Fish*, in J. Wilkins – R. Nadeau (a cura di), *A Companion to Food in the Ancient World*, Oxford 2015, 147-159.
- NILSSON 1920
M.P. Nilsson, *Primitive time-reckoning. A Study in the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples*, Oxford 1920.
- NILSSON 1949
M.P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, London 1949².
- PARKER 2005
R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PARKER 2011
R. Parker, *On Greek Religion*, Los Angeles 2011.
- PORSON 1819
R. Porson (a cura di) *Euripidis Troades*, Londinii 1819.
- PRICE 2012
S. Price, *Memory and Ancient Greece*, in B. Dignas e R.R. Smith, *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford 2012, 15-35.
- RICHARDSON 1993
N. Richardson, *The Iliad: a Commentary. Vol. VI: Book 21-24*, Oxford 1993.
- RUTHERFORD 2020
I. Rutherford, *Hittite texts and Religion*, Oxford 2020.
- SCHUDDEBOOM 2009
F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology - Telete & Orgia*, Leiden-Boston 2009.

Andrea Taddei

SIMONDON 1982

M. Simondon, *Mémoire et oubli dans la pensée grecque*, Paris 1982.

TADDEI 2007

A. Taddei, *Mneme e terpsis. Rammemorazione e rituale nell'Inno omerico ad Apollo*, in L. Marrucci e A. Taddei (a cura di), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica. Introduzione di R. Di Donato*, Pisa 2007, 79-94.

TADDEI 2017

A. Taddei, *Vendetta e "parte del morto": ἐπίσκηψις ed ἐπισκίηπτειν tra Omero e gli oratori attici*, «Hormos» 9 (2017), 1-21.

TADDEI 2020

A. Taddei, *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*, Pisa 2020.

TYRRELL 1897

R. Tyrrell (a cura di), *Troades; with rev. text and notes by Robert Yelverton Tyrrell*, London 1897.

YUNIS 1988

H. Yunis, *New creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean drama*, Göttingen 1988.