ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

VI

con una sezione tematica su:

ASPETTI DELL'IDEOLOGIA FUNERARIA NEL MONDO ROMANO

Napoli 1984

UNIVERSITARIO ORIENTALE-ISTITUTO
Biblioteca
Dipartimento di
Studi del Mondo
Classico e del
Mediterraneo
Antico

Il volume è in distribuzione presso:

HERDER EDITRICE E LIBRERIA s.r.l
International Book Center
Piazza Montecitorio 120
00186 ROMA (Italia)
Tel. (06)-6794628

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Bruno d'Agostino, Carlo G. Franciosi, Augusto Fraschetti, Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Werner Johannowsky, Mario Mazza, Enrica Pozzi

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti, sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

L'abbreviazione di questa rivista è *AION ArchStAnt*

INDICE

I. Damiani - M. Pacciarelli - A. C. Saltini, Le facies archeologiche dell'isola di Vivara e alcuni problemi relativi al protoappenninico B p. 1

L. Cerchiai, *Geras Thanonton*: note sul concetto di ' belle mort ' » 39

Aspetti dell'ideologia funeraria nel mondo romano

C. Ampolo, Il lusso funerario e la città arcaica » 71

M. Benabou, Remus, le mur et la mort » 103

J. Scheid, Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires » 117

I. Baldassarre, Una necropoli imperiale romana: proposte di lettura » 141

A. Fraschetti, Morte dei « principi » ed « eroi » della famiglia di Augusto » 151

J. Maurin, *Funus* et rites de separation » 191

Attività di scavo del Dipartimento

LA RICERCA ARCHEOLOGICA NELL'ABITATO DI PONTECAGNANO. L'ISCRIZIONE DI AMINA E LE ALTRE TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE

G. Bailo Modesti, Lo scavo nell'abitato antico di Pontecagnano e la coppa con l'iscrizione *AMINA*[- - -] » 215

L. Cerchiai, Nota preliminare sull'area sacra di via Verdi » 247

N. F. Parise, Gli stateri a leggenda « Ami » » 251

Il dibattito » 255

Appendice:

M. Torelli, Un'iscrizione posidoniate nella necropoli etrusca di Pontecagnano » 277

A. M. D'Onofrio, Ancora sulla kylix della T. 2706 di Pontecagnano » 281

LA RICERCA ARCHEOLOGICA A PAESTUM

E. Greco - D. Theodorescu, Il Foro di Paestum. Relazione preliminare delle campagne di scavo 1981-1983 » 287

R. Ross Holloway, 1975 = R. Ross Holloway, ' Introduction and Stratigraphy ', in R. Ross Holloway et alii, ' Buccino: The Early Bronze Age Village of Tufariello ', in *JFA* 2, 1975, pp. 9-24.

S. Snow Lukesh, 1975 = S. Snow Lukesh, ' Pottery ', in R. Ross Holloway et alii, ' Buccino: The Early Bronze Age Village of Tufariello ', in *JFA* 2, 1975, pp. 36-59.

C. Tozzi, 1968 = C. Tozzi, ' Relazione preliminare sulla I e II campagna di scavi effettuati a Pantelleria ', in *Rivista di Scienze Preistoriche* XXIII 1968, pp. 315-387.

D. H. Trump, 1963 = D. H. Trump, ' Excavations at « La Starza », Ariano Irpino ', in *BSR* XXXI 1963, pp. 1-32, pls. I-IV.

D. H. Trump, 1966 = D. H. Trump, *Central and Southern Italy before Rome,* London 1966.

S. Tusa, 1983 = S. Tusa, *La Sicilia nella preistoria,* Palermo 1983.

GERAS THANONTON: NOTE SUL CONCETTO DI ' BELLE MORT ' *

Luca Cerchiai

Nello studio su ' la belle mort et le cadavre outragé ' J. P. Vernant ricostruisce in modo esemplare la rappresentazione dell'uccisione in battaglia e della morte eroica nei poemi omerici.

A partire soprattutto dal testo dell'Iliade, lo studioso analizza il modello di *belle mort*, la sua fondamentale importanza nel patrimonio ideologico elaborato dalla società omerica e nello stesso tempo evidenzia il rilievo che entro tale modello assume l'immagine del guerriero ucciso, oggetto su cui si scatena la ferocia nemica ma anche centro della celebrazione funeraria e del canto epico.

La morte e il rituale funerario concorrono così a formare un sistema semantico compiuto articolato in una serie di unità significative che possono divenire oggetto dell'analisi semiologica.

Tali unità rinviano a loro volta a un patrimonio di immagini chiave [1] più ampie ed estese, proprie di un livello di pensiero più profondo nel quale si delinea il codice estetico del gruppo.

Questo informa sia i vari comportamenti connessi alla posizione e al ruolo dell'individuo all'interno del corpo sociale che la riflessione che su di essi si opera attraverso linguaggio e figurazione, delineandosi così un approccio estetico complessivo che al tempo stesso investe l'atto sociale e l'immagine che nel suo rappresentarsi esso configura.

Il riferimento al concetto di ' estetica funzionale ' [2] appare pienamente applicabile all'esame del testo omerico poiché consente di combinare i livelli di indagine sociologico e semiologico, secondo una prospettiva di ricerca ad es. già avvertita nello studio di M. N. Nagler sul repertorio formulare in rapporto alla

* Mi è gradito ricordare per l'attenzione e i preziosi suggerimenti il prof. Alfonso Mele cui ho sottoposto la stesura preliminare del testo. Un ringraziamento particolare agli amici Bruno d'Agostino e Alain Schnapp che da sempre mi seguono con affetto e pazienza.

[1] Gr. Nagy 1979, p. 4 s.

[2] Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola,* ed. it. Torino 1977², pp. 317-27.

formazione della tradizione poetica, nel quale occorre ricordare le importanti conclusioni sul concetto di ' preverbal Gestalt ' [3].

Tale apertura metodologica non sembra però avere influenzato prima di J. P. Vernant la specifica riflessione sul momento della morte: è mancata infatti in precedenza un'indagine sull'ideologia funeraria omerica in cui la morte assumesse il valore di contesto autonomo da sottoporre a criteri di interpretazione coerenti con il sistema di significazione da esso rappresentato e da non ritenere subalterno rispetto ad altri campi di espressione del patrimonio ideologico antico.

Così nello studio di Ch. Segal sulla mutilazione del guerriero ucciso nell'Iliade, il tema dello strazio del cadavere non è affrontato in rapporto alla definizione omerica dell'immagine umana rispetto alla quale potrebbe assumere il valore di controrappresentazione, è invece risolto esclusivamente in senso etico come esito di una umanità che ha smarrito se stessa nella furia bellica, nella sequenza di una sauvagerie crescente che culmina con lo strazio di Ettore [4] e poi si risolve nel suo riscatto [5].

Più produttivo appare l'approccio di J. Redfield che applica all'analisi della società omerica i metodi della psicologia sociale [6]: combinando lo studio di H. Fränkel sulla personalità omerica [7] al concetto di ' homo sociologicus ' elaborato da R. Dahrendorf [8], lo studioso si sforza infatti di ricostruire la ' fabbrica sociale ' costituita dalla comunità antica, in cui i diversi membri sono integrati (embedded) secondo un sistema di posizioni e di ruoli in cui si rispecchiano come ' uomini di vetro '.

Lo studio si concentra soprattutto sul ruolo del guerriero, figura situata al limite della comunità, alla cui difesa è devota, e per la quale è costretta attraverso il combattimento a negare la propria identità di soggetto culturale [9].

Per tale ruolo pervaso di tensione e inevitabilmente autodistruttivo, la comunità contrae con il proprio eroe un debito che in uno schema di reciprocità gli salda in anticipo mediante il conferimento di una serie di privilegi [10].

Ma singolarmente tale forma di scambio sociale si interrompe con la morte: con il rituale funebre il gruppo conferisce al defunto lo status paradossale di assente, di definitivamente scomparso, con ciò liberandolo dalla necessità sociale che lo ha fatto agire [11].

[3] M. N. Nagler, ' Towards a generative view of the oral formula ', in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98, 1967, pp. 269-311.

[4] Ch. Segal 1971, pp. 33-47.

[5] Ch. Segal 1971, pp. 57-61.

[6] J. Redfield 1975, p. 20.

[7] H. Fränkel, ' Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums ', in *Der homerische Mensch,* Munich 1962, pp. 83-94.

[8] R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus,* .London 1973.

[9] J. Redfield 1975, pp. 101-104.

[10] J. Redfield 1975, p. 100.

[11] J. Redfield 1975, pp. 175, 178, 180.

Si determina così un elemento contraddittorio nella valutazione del sistema di prestazioni precedentemente descritto che, del tutto funzionale alla vita dell'individuo in quanto garante della sua presenza sociale, è poi sentito gravemente coercitivo alla sua morte fino ad essere infine negato definitivamente dal rituale funerario.

Tale difficoltà è legata alla considerazione della morte come momento della radicale alienazione: alterità puramente negativa oltre il tempo della comunità o dimensione rischiosa che minaccia di travolgere il gruppo umano.

Nelle due prospettive il momento funebre è interpretato in senso cerimoniale come forma di autoricomposizione del gruppo oppure come difesa rituale contro il pericoloso ritorno del morto [12], ma in entrambi i casi non si riesce a dar conto della peculiare funzione della performance funeraria, consistente nella celebrazione del defunto attraverso un corpus di immagini selezionate dal patrimonio ideologico collettivo.

Tale funzione diverrebbe infatti incomprensibile ove al morto fosse negata qualunque integrazione in quanto *assente* ovvero se ad esso venisse attribuita una potenzialità nociva che è necessario placare e che il defunto al contrario assume qualora sia privato di identità sociale come ha dimostrato J. P. Vernant nel caso del *kolossos* [13].

Se ' la morte è dunque l'occasione perché si manifesti la *persona sociale* del morto, ... il momento in cui la comunità si riconosce nel defunto ed il confronto la stimola ad una riflessione sui suoi valori fondamentali ' [14], il rituale funebre assume allora importanza cruciale nella formazione della memoria collettiva, svolgendo una funzione analoga e per così dire preliminare al canto epico e al culto eroico.

In questo senso non è forse del tutto accettabile la prospettiva con cui, in uno studio peraltro esemplare sulla definizione dell'immagine eroica, Gr. Nagy affronta il problema specifico della sua immortalizzazione, affidata secondo lo studioso esclusivamente alla celebrazione poetica o all'instaurazione di un culto eroico [15].

Divenendo ' la base del potere attribuito all'eroe sia nel culto che nella poesia ' [16], la morte costituisce solo una sorta di necessario background, ancora una volta configurandosi come presenza assoluta, irrelata rispetto ai valori della società umana.

[12] J. Redfield 1975, p. 170.

[13] J. P. Vernant, ' Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del doppio ', in *Mito e Pensiero,* pp. 344-58.

[14] B. d'Agostino, *Società dei vivi e comunità dei morti: un rapporto difficile,* in *DialAr* (in corso di stampa).

[15] Cfr. ad es. Gr. Nagy 1979, p. 184 paragrafo 13; p. 189 paragrafo 19.

[16] Gr. Nagy 1979, p. 9.

Priva quindi di reale significatività non è necessario esaminarne i modi di attuazione ovvero di superamento attraverso il rituale funebre.

Il momento della morte costituisce un universo semiologico autonomo soltanto nell'opera di J. P. Vernant, per il quale addirittura diviene l'elemento chiave per comprendere l'ideologia dell'immagine eroica: cadendo in combattimento, l'eroe conosce la ' belle mort ', consegue una dimensione soprannaturale di sé in cui sono realizzate le potenzialità implicite della figura guerriera, trova compimento il sistema di valori culturali personificati dalla sua immagine.

Costituendo la definitiva trasformazione, arrestando il tempo per un'immutabile giovinezza, la ' belle mort ' conserva un carattere metafisico [17] ma nello stesso tempo connette lo status del defunto al problema della sua immagine e rimette così in gioco l'estetica sociale della comunità antica, rivelando l'intensa carica significativa del linguaggio funebre come del resto dell'atto omicida.

Si verifica in tal modo per la comprensione dell'ideologia funeraria omerica un progresso decisivo sia pure sotto la forma di una riflessione ancora aperta: A tale riflessione il presente lavoro si propone di apportare qualche contributo riprendendo in esame il problema del'immagine del guerriero, della sua morte violenta, del recupero di questa attraverso il rituale funebre e infine formulando alcune ipotesi sul concetto di ' belle mort ' e di *geras thanonton.*

1. *Guerriero-albero*

Il guerriero nell'Iliade è più volte paragonato all'albero, la sua immagine in armi, la forza in battaglia richiamano la saldezza del vegetale capace di resistere al vento e alla pioggia [18], all'impeto delle acque [19].

Si tratta di un'omologia sancita a livello mitico da una serie di tradizioni incentrate su guerrieri primordiali nati da querce e frassini e armati di lancia dall'asta di legno: i Giganti, i Driopi e in particolare la III generazione esiodea degli Uomini di Bronzo [20], connessa da Gr. Nagy agli eroi dell'*epos* omerico [21].

La stessa omologia vale per la morte del guerriero che viene abbattuto e crolla come un albero sradicato dal fulmine [22] o tagliato dai boscaioli [23].

Tra le due figure si stabilisce una strutturata simmetria: nella fine violenta

[17] N. Loraux 1981, p. 390, n. 100.
[18] *Il.* XII, vv. 131-36; XVI, vv. 765-71.
[19] *Il.* XVII, vv. 746-53.
[20] M. Detienne, ' L'olivier: un mythe politico-religieux ', in *Problèmes de la terre en Grèce ancienne,* Paris - la Haye 1973, pp. 300-301.
[21] Gr. Nagy 1979, pp. 155-59.
[22] *Il.* XIV, vv. 414-20.
[23] *Il.* IV, vv. 482-87; XI, vv. 86-91; XIII, vv. 178-80; XVI, vv. 482-86 e 633-37. Ad essi si aggiunga *Il.* V vv 559-60; VIII, vv. 306-308.

entrambe perdono la salda verticalità, divenendo preda della ferocia nemica che le mutila e ne fa rotolare a terra i tronchi ormai spogli [24].

Per entrambe dunque la morte consiste nella destrutturazione della propria immagine, nel rovesciamento dei segni che la caratterizzano: il corpo di Patroclo ucciso è esplicitamente assimilato ad ' un tronco o una grande trave navale ' [25].

2.1. *Morire in battaglia: la morte del guerriero*

L'uccisione in battaglia comporta la perdita di sé, un annichilimento subito innanzitutto al momento del trapasso e poi ribadito nel trattamento del cadavere.

All'immagine carica di individualità [26] del'eroe vincente, rivestito di una corazza lucente che lanciando il grido di guerra terrorizza il nemico, si oppone quella del guerriero ferito a morte, il cui corpo insieme all'armatura è disarticolato dal colpo subito.

La precisione con cui questo è descritto nei suoi effetti dirompenti [27] sottolinea il valore di controrappresentazione che rispetto all'immagine eroica assume la figura del morto: un rovesciamento che coinvolge sia l'aspetto guerriero veicolato dalla panoplia che la stessa presenza umana.

Analizzando pertanto il semema:

guerriero = uomo con panoplia

in rapporto ad una serie di marche denotative relative alla posizione e condizione del corpo, ai codici iconico e acustico utilizzati in rapporto all'immagine eroica, si ha il seguente sistema:

[24] *Il.* XI, vv. 145-48 (albero); XIII, vv. 201-05 (guerriero).
[25] *Il.* XVII, vv. 742-46.
[26] Cfr. ad es. le immagini di Diomede in *Il.* V, vv. 4-8 o della schiera dei guerrieri in armi in *Il.* XIII, vv. 339-44. Gli eroi nella mischia sono individuabili per l'armatura: cfr. ad es. oltre alla già ricordata immagine di Diomede, *Il.* XI, vv. 525-26 (Aiace).
[27] Il colpo inferto trapassa la corazza e l'elmo (cfr. ad es., *Il.* IV, vv. 457-61; XI, vv. 94-98; XX, vv. 395-400 (elmo); *Il.* V, vv. 95-100; XIII, vv. 370-73 = 396-98; XIII, vv. 436-41 e 506-508 (corazza), dilacera le carni (cfr. ad es. *Il.* IV, vv. 480-82 e 524-27; V, vv. 40-41; XX, vv. 469-71 e 481-83), mutila gli arti (cfr. ad es. *Il.* V, vv. 71-75 (testa); vv. 79-81 (bacino); vv. 146-47 (spalla), spezza le ossa e i tendini (cfr. ad es. *Il* IV, vv. 521-22; V, vv. 305-309). Le membra si sciolgono (cfr. ad es. *Il.* VII, v. 13; XI, vv. 238-40; vv. 259-60; vv. 578-79): ormai disarticolato, il guerriero cade a terra urlando nello spasimo della convulsione (cfr. ad es. *Il.* IV, v. 524; V, vv. 68, 585; XIII, v. 571, XX, vv. 403-04), le tenebre lo avvolgono (cfr. ad es. *Il.* IV, vv. 461 = 503 = 525; V, v. 48): immerso nel suo sangue tra la polvere (cfr. ad es. *Il.* IV, vv. 482, 522-23, 536 ecc. e soprattutto, per la simmetria tra l'immagine dell'eroe vincente e lo splendore della sua armatura, *Il.* XVI, vv. 793-99), su di lui rimbombano le armi (cfr. ad es. *Il.* IV, v. 504 = V, v. 42 = 58 =294).

	vivo (+)	morto (—)
posizione	verticale	orizzontale
conservazione	integro	disarticolato
colore	luminoso/ ornato di sangue nemico	opaco di polvere, avvolto di tenebre/ sporco del proprio sangue
suono	grido di guerra/ corazza autopercossa	lamento/ corazza rimbombante su caduto
	riconoscibile	irriconoscimbile

Nel momento della morte il guerriero soffre dunque la prima negazione di sé, la duplice rovina dello status e del corpo, espressa in modo efficace attraverso l'impossibilità di rimanere eretto, *empedos*, ' carattere di cui partecipano le qualità che fanno l'*aristeia* guerriera ' [28].

2.2. *Morire in battaglia: il cadavere*

A terra, immerso nella polvere e nel sangue, il morto subisce lo stesso doppio oltraggio infertogli al momento della sconfitta: gli vengono strappate le armi [29] e su di lui infierisce la furia nemica [30].

Lo scopo di tale accanimento è chiaro: cancellare l'identità del morto, privarlo del suo status e dell'immagine, veicolo della memoria [31]:

' Neppure un uomo sagace Sarpedone glorioso
poteva più riconoscere: di dardi, di sangue, di polvere
era coperto dal capo alla punta dei piedi ' [32]

Morto, il re licio ha perso la propria individualità, giace:

[28] J. P. Vernant, *La mort,* p. 65.

[29] Cfr. ad es. *Il.* IV, vv. 463-66; V, vv. 43-46.

[30] Per citare solo un esempio, cfr. *Il.* XX, vv. 498-504;

' Così sotto Achille magnanimo i cavalli unghie solide
calpestavano insieme cadaveri e scudi; l'asse di sangue
era tutto insozzato e le ringhiere del carro
che colpivano schizzi da sotto gli zoccoli dei cavalli
e dai cerchioni ..... '

(La traduzione di questo come di tutti gli altri brani dell'Iliade è di R. Calzecchi Onesti, Torino 1974[5]).

[31] Sulle forme e le conseguenze dell'*aikia* subita dal guerriero ucciso cfr. J. P. Vernant, *La mort,* pp. 64, 67-68.

[32] *Il.* XVI, vv. 638-40.

' steso tra un mucchio di morti: molti sopra di lui
erano caduti ..... ' [33]

Il cadavere straziato è lasciato imputridire, abbandonato alle mosche e ai vermi che sfigurano il corpo, fanno marcire la carne [34], divenendo di tali animali della putrefazione quasi una figura omologa:

' .... come verme sopra la terra
giacque disteso .... ' [35]

Il morto è dato in pasto agli animali: ai cani e agli uccelli ovvero ai pesci e alle anguille che

' ..... si affannano
strappando il grasso dalle reni e rodendolo ' [36].

L'acqua costituisce un sepolcro perverso in opposizione al segno *fuoco* che connota l'immagine del guerriero vincente e della sua morte compiuta.

Infuriato contro Achille, così lo Scamandro gli incita contro il Simoenta:

' Io te lo dico, né forza gli gioverà né prestanza
né l'armi belle che giù nel fondo della palude
giaceranno fasciate di fango; e lui stesso
rotolerò nella sabbia alta, versandogli intorno
ghiaia infinita, così che l'ossa non potran più gli Achei
raccogliere, tanta melma gli rovescerò sopra.
Sì, quella sarà la sua tomba, né avrà bisogno
di terra versata quando faranno il suo funerale gli Achei ' [37].

La trasformazione del cadavere in *bora* è più volte opposta nell'Iliade alla morte in patria nel gruppo, alla cerimonia funebre, al compianto [38]: a causa di essa, come per le ferite inferte al guerriero sconfitto, il corpo perde la forma umana, al morto viene negata la reintegrazione sociale, la memoria affidata al trattamento del cadavere e al rituale funerario.

Se il sistema così ricostruito è accettabile, l'uccisione in battaglia si denota come momento radicalmente negativo che, in opposizione all'imagerie del guerriero vincente, è descritto dai segni *oscurità, acqua, putredine.*

[33] *Il.* XVI, vv. 659-62.

[34] *Il.* XIX, vv. 23-27, 29-31; XXIV, vv. 414-15.

[35] *Il.* XIII, vv. 654-55.

[36] *Il.* XXI, vv. 204-205.

[37] *Il.* XXI, vv. 316-23. Ad essi si aggiungano inoltre *Od.* XII, vv .45-46; XIV, vv. 135-36.

[38] Cfr. ad es. *Il.* XI, vv. 394-95; XXI, vv. 122-27; XXII, vv. 86-89, 338-43, 352-54, 508-14.

Da tale modello sembrano però distaccarsi le morti esemplari di Sarpedone, Patroclo, Ettore: l'esame degli elementi peculiari che le caratterizzano può contribuire a chiarire il concetto di ' belle mort '.

3. *Sarpedone, Patroclo, Ettore*

La morte dei tre eroi riflette un problema cruciale per la definizione di un modello ideologico eroico poiché comporta la difficoltà di associare l'uccisione in battaglia del guerriero con la celebrazione della sua morte attraverso il complesso delle pratiche funebri.

Si tratta di due realtà tra di loro contraddittorie, tese rispettivamente a cancellare la presenza del defunto o al contrario a ribadirla attraverso un rituale precisamente strutturato.

La figura del guerriero non può infatti ammettere sconfitta senza perdere di realtà, il suo ritorno è necessariamente vittorioso e con ciò si connota come non morte; al contrario per l'eroe vinto l'uccisione coincide con la perdita della propria consistenza [39] e quindi con l'impossibilità di essere ricordato mediante il momento funebre.

La difficoltà è bene avvertita nell'Iliade: richiamata solo per sottolineare lo straordinario destino dei tre eroi più importanti, è ambiguamente risolta nella struttura narrativa da un lato attenuando lo scempio che il morto subisce al momento dell'uccisione, dall'altro ricorrendo allo straordinario intervento della divinità [40].

Per Patroclo, Ettore e in minore misura Sarpedone la morte violenta non comporta la perdita dell'integrità fisica: di essi è sottolineata la rovina dell'immagine guerriera [41] ma il corpo non è mai straziato, il colpo seppure mortale non lo sconcia irrimediabilmente: agli eroi morenti rimane anzi la possibilità di parlare un'ultima volta, di richiedere di non essere lasciati agli animali o di lanciare una profezia di morte contro l'avversario vincente [42].

I loro cadaveri subiscono un'analoga dimezzata umiliazione: sono privati delle armi [43] ma non vengono sconciati, gli animali non li divorano e non si decompongono sebbene la minaccia di tale radicale scomparsa sia su di essi continuamente sospesa [44]; la protezione divina li sottrae all'annichilimento e, oppo-

[39] J. Redfield 1975, p. 154.

[40] J. P. Vernant, *La mort*, pp. 69-71.

[41] Evocata ad es. dallo stramazzare nella polvere (*Il.* XVI, vv. 485-86; XXII, v. 330), dal rimbombo delle armi sul morto (*Il.* XVI, v. 282) o, nel caso di Patroclo, dalla neutralizzazione dell'intera panoplia da parte di Apollo (*Il.* XVI, vv. 791-804).

[42] *Il.* XVI, vv. 490-501 (Sarpedone); XVI; vv. 843-54 (Patroclo); XXI, vv. 337-43, 355-60 (Ettore).

[43] *Il.* XVI, vv. 663-64 (Sarpedone); XVII, vv. 125-26 (Patroclo); XXII, vv. 368-69 (Ettore).

[44] *Il* XVI, vv. 558-61 (Sarpedone); XVI, v. 836; XVII, vv. 126-27; XVIII, vv. 175-77 (Patroclo); XXII, vv. 345-54, 395-404; XXIV, v. 409 (Ettore).

nendosi alla ferocia nemica come agli agenti atmosferici [45], contraddice la logica naturale della sconfitta.

Menomato della sua connotazione guerriera, l'eroe rimane dunque riconoscibile, la morte non lo priva della propria identità:

Sarpedone, Patroclo, Ettore → immagine guerriera (—) / figura umana (+)

Avendo superato il rischio della definitiva scomparsa, al morto viene allora tributato l'insieme complesso della celebrazione funebre che, dall'iniziale trattamento del cadavere all'erezione finale del monumento funebre sopra la tomba, consiste in un'operazione sistematica di ridefinizione dell'immagine del defunto, nello sforzo costante di superare la sua morte attraverso una serie di pratiche che si oppongono alla progressiva alienazione che il morto subisce in seguito all'uccisione violenta.

4.1. *Il sistema funebre. Il trattamento del cadavere*

a) *Lavaggio*

Il morto è innanzitutto lavato: gli eroi [46] ma anche la schiera anonima dei guerrieri troiani nel funerale collettivo eseguito dopo la tregua stabilita tra Priamo e Agamennone [47].

In modo parallelo al bagno in acqua calda ' che serve agli eroi omerici per rinnovarsi fisicamente e moralmente ' [48], il lavaggio libera il morto dalla polvere e dal sangue di cui è macchiato, rendendolo di nuovo riconoscibile; esso si oppone alla prima offesa subita dal guerriero al momento della morte, già ricordata nel caso di Sarpedone:

> ' Neppure un uomo sagace poteva riconoscere Sarpedone '

e dei guerrieri troiani:

> ' Era allora difficile conoscere ogni guerriero
> ma lavati con acqua i grumi sanguinosi . . . . ' [49]

Attraverso un trattamento analogo a quello riservato al guerriero vincente, il defunto recupera — almeno in parte — la perdita di luminosità subita per la sconfitta e segnalata dalla ' soillure ' della corazza e del corpo.

[45] *Il.* XVI, vv. 454-55, 671-74, 681-83 (Sarpedone); XVIII, vv. 217-21; XIX, vv. 38-39 (Patroclo); XXIII, vv. 185-91; XXIV, vv. 18-21 (Ettore).

[46] *Il.* XVI, vv. 669, 79 (Sarpedone); XVIII, vv. 343-50 (Patroclo); XXIV, v. 587 (Ettore).

[47] *Il.* VII, v, 425.

[48] N. Valenza Mele, p. 110.

[49] *Il.* VII, vv. 424-26.

[50] *Il.* XVI, vv. 670-680 (Sarpedone); XIX, vv. 38-39 (Patroclo); XXIII, vv. 185-87 (Ettore).

b) *Unzione e vestizione*

Dopo essere stato lavato il morto viene unto e poi avvolto in tessuti pregiati. Oltre che nel rituale funerario, il duplice trattamento ha luogo nelle cure straordinarie — l'unzione di ambrosia [50], il dono di una veste immortale [51] — che gli dei prestano agli eroi preferiti e in quest'ambito rivela in pieno il suo valore simbolico.

Cosparso d'ambrosia, il corpo riacquista la propria integrità: le ferite si rinchiudono e nuove non possono essergli inferte, la putrefazione non progredisce e il corpo rimane intatto; con lo stesso intendimento durante il rituale funerario vengono riempite con unguento le piaghe di Patroclo [52].

L'unzione del cadavere previene dunque la sua decomposizione: mediante essa il morto raggiunge una sua immortalità, il corpo lucente d'olio e di grasso, la forma di una particolare giovinezza [53] ribadita dallo splendore delle vesti [54] e confermata, nel caso di Patroclo, dall'offerta della chioma, espressione di ' giovane e virile vitalità ' e al tempo stesso evocatrice della ' natura dei guerrieri ardenti ' [55].

L'atto di ungere e rivestire il cadavere conclude il processo di riconoscimento del defunto iniziato con il suo lavaggio: in tal senso si oppone nel sistema funebre allo scempio subito dal guerriero ucciso innanzitutto al momento della morte quando è dilaniato dalle ferite in seguito quando ormai cadavere è condannato alla putrefazione.

4.2. *Il sistema funebre. La rappresentazione: compianto, prothesis, ekphora*

Acquisita di nuovo un'immagine che insieme denota la bellezza del corpo e il rilievo dello status, il morto diviene il centro di una rappresentazione collettiva che coinvolge a diversi livelli sia il gruppo familiare che la comunità.

Esibito sul letto funebre, il defunto è dapprima oggetto del compianto per essere poi trasportato nel corso di una cerimonia collettiva sul luogo del rogo.

La descrizione dei funerali di Patroclo e Ettore consente di ricostruire tale complesso cerimoniale, in cui è peraltro possibile osservare le diverse funzioni svolte dai due sessi.

La scomparsa di uno dei suoi membri suscita nel gruppo familiare un dolore selvaggio, un parossistico stato di crisi in cui lo smarrimento della presenza psico-

[51] *Il.* XVI, vv. 670, 80.

[52] *Il.* XVIII, vv. 350-51.

[53] Sul cadavere *eumorphos* cfr. J. P. Vernant, *La mort,* p. 70 e n. 106. Unto di ambrosia, il corpo di Patroclo è *areion* (*Il.* XIX, v. 33), quello di Ettore *herseeis kai prosphatos* (*Il.* XXIV, v. 757).

[54] Cfr. *Il.* XXII, vv. 510-11.

[55] J. P. Vernant, *La mort,* p. 62.

fisica si combina con pratiche auto-aggressive per simulare la propria morte in conseguenza di quella del defunto [56].

Tale ' crisi del cordoglio ' [57] caratterizza entrambi i sessi e, sebbene in forma più contenuta, si estende all'intera comunità [58].

Composto sul letto funebre, il morto è successivamente offerto all'ammirazione collettiva e compianto [59]: nel lamento del gruppo familiare che ancora una volta diviene quello di tutta la comunità [60], si distinguono i ruoli dell'uomo e della donna.

Il primo non partecipa al lamento ovvero proclama quanto renderà al defunto durante e dopo la cerimonia funebre [61]; il gesto che egli compie è di imporre le mani sul petto del morto [62].

[56] Per Ettore *Il.* XXII, vv. 405-07 (Ecuba); 408, 412-15; XXIV, vv. 163-65 (Priamo); XXII, vv. 447, 451-53, 460-61, 466-76 (Andromaca). Identiche reazioni per la morte di Patroclo da parte di Achille e le schiave che insieme ai Mirmidoni svolgono complessivamente una funzione analoga a quella del gruppo familiare: *Il.* XVIII, vv. 22-27 (Achille), 28-31 (le schiave). Su tale manifestazione luttuosa cfr. J. P. Vernant, *La mort*, p. 67 .

[57] Si riprende la definizione impiegata da E. De Martino, pp. 43-56; la successiva descrizione del rituale funebre omerico tiene poi conto del suo studio sul lamento funebre antico (pp. 195-235).

[58] La morte di Patroclo suscita *megale pothe* (*Il.* XVII, vv. 689-90) nei greci, in Antiloco un momentaneo smarrimento (*Il.* XVIII, vv. 694-95). Merione e Menelao portano le sue spoglie *emmemaōte* (*Il.* XVII, vv. 735-36), il loro cuore è oppresso da ' affanno e sudore ' (*Il.* XVII, v. 745); la scomparsa dell'eroe suscita la rotta dell'esercito greco che fugge ' come un nuvolo di cornacchie o stornelli ' (*Il.* XVII, vv. 755-61) in preda ad una crisi che solo il rinnovato inetrvento di Achille potrà risolvere. L'uccisione di Ettore suscita simmetricamente il pianto dell'intera città, sconvolta come in preda alle fiamme (*Il.* XXII ,vv. 408-11); quando infine il cadavere dell'eroe troiano è riportato in città da Priamo, tutti accorrono alle porte vinti da insopportabile strazio (*Il.* XXIV, vv. 707-08).

[59] *Il.* XVII, vv. 231-34, 352-53 (Patroclo); XXIV, vv. 719-22 (Ettore).

[60] Nel compianto di Patroclo — come nella cura complessiva del suo cadavere — un ruolo importante è affidato alla schiera dei Mirmidoni, una delle componenti del gruppo di Achille che nel corso della cerimonia funebre sembrano assolvere alle funzioni proprie del gruppo familiare (cfr. ad es. A. Schnapp-Gourbeillon 1982, p. 80). Il compianto del cadavere di Patroclo si configura come risposta corale, al lamento di Achille: cfr. *Il.* XVIII, vv. 233-35, 323, 354-55; XXIII, vv. 4-16. Accanto al compianto degli *hetairoi* (sul ruolo di questi cfr. C. Talamo, ' Per le origini dell'eteria arcaica ' in *ParPass* LXXIX 1961, pp. 207-303 e G. Stagakis, ' Therapontes and Hetairoi, in the Iliad, as symbols of the Political Structure of the Homeric State ' in *Historia* XV, 1966, Heft 4, pp. 408-19) è infine anche ricordato quello di tutto l'esercito acheo: cfr. *Il.* XVIII, vv. 314-15; XXIII, vv. 154-60 e anche la formula *Il.* XXIII, v. 108-153.

[61] *Il.* XVIII, vv. 333-42; XXIII, vv. 19-23. La prestazione di Achille è infine ribadita al momento del rogo: *Il.* XXIII, vv. 179-84. L'obbligo dell'uomo in quanto capo del gruppo di garantire al morto la prestazione funebre è evidente — per quanto non formalizzato nel lamento — nel caso di Priamo, di cui è costantemente ribadita la preoccupazione di assicurare la sepoltura al figlio: al momento dell'uccisione di Ettore (*Il.* XXII ,vv. 416-20), nel corso del dialogo con Ecuba (*Il.* XXIV, vv. 194-200), della supplica ad Achille (*Il.* XXIV, vv. 501-02) ed infine quando, ritornato a Troia, di fronte al prolungarsi del compianto per due volte impone la prosecuzione del rituale funerario (*Il.* XXIV, vv. 715-17, 778-81).

[62] *Il.* XVIII, v. 317; XXIII, v. 18.

La seconda davanti alla salma è colta da un rinnovato accesso luttuoso [63] e, abbracciando la testa del morto [64], intona la nenia funebre [65].

È a tale lamentazione femminile che si affida il ricordo dello scomparso: in essa si richiama il ruolo che svolse all'interno della compagine [66] ed entro il più ristretto gruppo familiare [67], in particolare la funzione di insostituibile sostegno che egli costituì in vita per l'esecutrice del lamento [68].

Il *pothos* per il defunto sbocca così nella celebrazione ritualizzata del *threnos*: il momento funebre, che richiama i *klea* del morto e suscita il *penthos* dell'uditorio, si rivela allora l'antecedente sia del canto epico [69] che del culto eroico [70].

Il morto è infine trasportato sul luogo del rogo, la cui costruzione ha richiesto una partecipazione collettiva [71]: l'*ekphora* si dipana come una processione solenne a cui ognuno prende parte nel pieno della propria identità sociale: basti ad es. ricordare il trasporto di Patroclo, accompagnato dall'esercito greco gerarchicamente schierato in armi [72].

È dunque ribadito l'intenso valore sociale della rappresentazione funebre, mediante la quale il gruppo riassume in sé lo scomparso dopo che questo ha riacquistato un'immagine comprensibile.

Tale recupero culminerà nella visione collettiva dell'incinerazione, prima della quale il nome del morto deposto sul rogo viene chiamato ad alta voce [73].

È importante notare come l'esposizione del cadavere e le pratiche ad essa connesse, per quanto sistematicamente descritte solo nel caso di Patroclo e Ettore, siano più volte evocate nel caso di altri guerrieri.

Il compianto del morto è opposto al suo strazio da parte degli animali; la condizione dell'ucciso secondo Diomede:

[63] *Il.* XIX, vv. 282-86 (Briseide); XXIV, vv. 710-11 (Andromaca e Ecuba).

[64] *Il.* XXIV, vv. 712,24 (Ecuba e Andromaca); a questi si aggiunga *Il.* XVIII, v. 71 (lamento di Teti sulla sorte di Achille dove è ricordato il gesto tipico della *sternotypia.* Sulla mimica maschile e femminile del lamento cfr. E .De Martino, pp. 206-7, 217-20).

[65] *Il.* XIX, vv. 290-300 (Briseide); XXIV, vv. 725-45 (Andromaca), vv. 748-59 (Ecuba), vv. 762-75 (Elena). A tali lamenti occorre aggiungere quelli di Ecuba e Andromaca alla vista di Ettore trascinato da Achille: *Il.* XXII, vv. 431-36 (Ecuba), vv. 477-514 (Andromaca).

[66] *Il.* XXIV, vv. 728-29, 736-40 (Andromaca); XXII, vv. 434-36 (Ecuba).

[67] *Il.* XXII, vv. 484-507; XXIV, vv. 732-36 (Andromaca).

[68] *Il.* XIX, vv. 290-300 (Briseide); XXIV, vv. 760-77 (Elena); XXII, vv .431-33 (Ecuba); XXIV, vv. 725-26, 742-45; XXII, vv. 482-84 (Andromaca). Sulla lamentazione femminile cfr. J. P. Vernant, 1976-1977, p. 432.

[69] Cfr. J. P. Vernant 1976-1977, pp. 434-36.

[70] Gr. Nagy 1979, pp. 112-114.

[71] *Il.* XXIII, vv. 49-50, 110-26 (Patroclo); XXIV, vv. 777-84 (Ettore).

[72] *Il.* XXIII, vv. 128-34.

[73] *Il.* XXIII, v. 178. L'uso di chiamare il nome del morto si ritrova anche in *Od.* IX, v. 65 a proposito dei caduti con i Ciconi.

' della sua donna già son graffiate le guance,
già son orfani i figli; egli, arrossando la terra col sangue,
imputridisce, più uccelli gli son vicini che donne ' [74]

è ribadita da Odisseo nel caso di Soco:

' Miserabile, non il padre, non la nobile madre
chiuderan gli occhi a te morto; gli uccelli
carnivori ti strazieranno, fitte le ali sbattendogli intorno ' [75]

da Ettore per i propri compagni:

' Colui che vedrò altrove, lontano dalle navi,
là stesso di morte lo pagherò, e di certo
non potranno fratelli e sorelle bruciarne il cadavere,
lo strazieranno i cani davanti alla nostra città ' [76]

da Achille nel caso di Licaone:

' . . . . . No, non la madre
ti piangerà, composto sul letto, ma lo Scamandro
ti porterà vorticoso nel largo seno del mare ' [77]

L'esibizione del morto, il compianto e il trasporto collettivo si rivelano così un rituale diffuso nell'ideologia funeraria omerica: la loro esecuzione costituisce l'attuazione del modello socialmente realizzato di una morte eminente ma non l'esito inaccessibile di un destino eroico.

4.3. *Il sistema funebre. L'incinerazione*

Nel rogo si realizza il culmine spettacolare della rappresentazione funeraria di cui il morto è il soggetto.

La fiamma che si sviluppa sulla pira richiama la *menis* del guerriero ucciso [78], reintegra in pieno la sua luminosità perduta al momento della morte, lo splendore che nel pieno della battaglia lo aveva avvolto come fuoco, ne aveva fatto

[74] *Il.* XI, vv. 394-95.

[75] *Il.* XI, vv. 452-54.

[76] *Il.* XV, vv. 348-51.

[77] *Il.* XXI, vv. 122-25. Agli esempi riportati si aggiunga *Od.* III, vv. 256-61 (morte di Egisto); X, vv. 71-73 (cerimonia funebre per Elpenore). Si ricordi infine *Il.* VII, v. 427 dove l'esplicito divieto di Priamo di celebrare il compianto sembra evidenziare l'eccezionale interruzione di una norma consolidata.

[78] Cfr. Gr. Nagy 1979, pp. 321-23, 330-37 .

un altro sole [79]: avvolto dal fuoco il corpo di Ettore è caratterizzato dall'attributo *klytos* che, mai usato per l'eroe, denota in Bacchilide la luminosità del cielo [80].

Secondo la stessa prospettiva la luminosità della fiamma funebre è accresciuta dall'esplosione di luce naturale costituita dal sorgere dell'Aurora che, evocata alla fine del rogo di Patroclo [81], avviene contemporaneamente all'incinerazione di Ettore [82]: l'immagine rivela in modo particolarmente significativo la profonda funzionalità del codice estetico sotteso al rituale funebre poiché corrisponde sul piano iconologico alla funzione di dispensatrice di immortalità svolta da *Heōs/dios thygater* a livello mitico [83].

L'omologia tra il fuoco funebre e la figura del guerriero può essere ancora spinta più oltre: alimentata dai venti — che richiamano la *bie* dell'eroe [84] — la fiamma del rogo di Patroclo *mega iache*, grida forte [85], lancia il grido di guerra come Ettore contro Teucro [86] o Achille apparso sul fossato per salvare il corpo di Patroclo [87].

Il rogo dunque come metafora dell'aggressiva figura del guerriero: la sua luminosità si riflette nel colore purpureo dei tessuti che avvolgono le ossa del morto [88], nell'oro dell'urna che le contiene [89]; la sua azione mira ancora una volta a conservare l'identità del defunto.

Al termine del rogo infatti il corpo non è completamente carbonizzato: di esso la forza del fuoco consuma la parte carnea fino ad evidenziare le ossa bianche che tra le ceneri possono essere riconosciute con cura [90].

I *leuka ostea* costituiscono l'immagine definitiva dello scomparso, la forma incorruttibile che nel nuovo status di morto egli assume al prezzo della radicale trasformazione con il fuoco [91].

Le ossa ricevono lo stesso trattamento riservato al corpo del guerriero ucciso: vengono coperte di grasso [92] e poi avvolte di stoffa [93] a ribadire mediante

[79] Sulla luminosità del guerriero cfr. J. P. Vernant, *La mort,* p. 59.

[80] B. *dith.* 17, v. 73. *Klyta* sono pure le armi di Achille strappate da Ettore a Patroclo (*Il.* XVII, v. 125) .

[81] *Il.* XXIII, vv. 226-28.

[82] *Il.* XXIV, vv. 788-89.

[83] Gr. Nagy 1979, pp. 196-205. La stessa connessione tra immagine del guerriero e Aurora è stata evidenziata per quanto riguarda la figura di Camillo da G. Dumezil, *Fêtes romaines d'été et d'automne,* Paris 1975, pp. 255-70.

[84] Gr. Nagy 1979, pp. 323-330.

[85] *Il.* XXIII, v. 216.

[86] *Il.* VIII, vv. 320-21.

[87] *Il.* XVIII, v. 228.

[88] *Il.* XXIV, v. 796 (Ettore).

[89] *Il.* XXIII, vv. 91-92, 243-44, 252-53 (Patroclo); XXIV, v. 795 (Ettore).

[90] *Il.* XXIII, vv. 238-40.

[91] Sull'incinerazione cfr. J. P. Vernant, *La cuisine,* pp. 63-71 (in part. pp. 63-68); *Idem, La mort,* pp. 65-66.

[92] *Il.* XXIII, v. 253 (Patroclo).

[93] *Il.* XXIII, v. 254 (Patroclo); XXIV, v. 796 (Ettore).

tale simmetria il conseguimento di una condizione immortale, vale a dire di una immagine non più effimera, iscritta nel patrimonio culturale del gruppo.

L'incinerazione si oppone dunque al sistema *acqua, putrefazione* che caratterizza la morte del guerriero sconfitto e, risolvendo il problema della sua uccisione violenta, si configura come un'operazione di cottura finalizzata alla conservazione del defunto che mediante essa assume una forma compiuta.

L'analogia tra l'azione del rogo funebre e quella del fuoco alimentare è già sancita nel testo omerico dall'immagine dell'eroe ucciso le cui carni — prive del trattamento funebre — sono divorate da cani e uccelli crude (*ōma*) [94]: come ha dimostrato J. P. Vernant, tale analogia si fonda sulla comune distinzione nella cucina sacrificale e nell'incinerazione della parte ossea (*leuka ostea*) — del morto come della vittima sacrificale — da quella carnea e nello stesso tempo si articola nel trattamento opposto che tali parti subiscono nel corso dei due rituali: mentre nel sacrificio l'alimento carneo è cotto e i *leuka ostea* rivestiti di grasso sono consumati dal fuoco e offerti agli dei, al termine del rogo, del morto, scomparsa la parte carnea, permangono solo le ossa accuratamente raccolte e riposte sotto terra [95].

La contiguità tra cottura sacrificale e incinerazione è stata inoltre evidenziata da A. Schnapp-Gourbeillon a proposito del funerale di Patroclo: in esso si può anzi sottolineare il trattamento anomalo subito dalle carni dei montoni e dei buoi distinte dal resto delle vittime — cani, cavalli e prigionieri troiani — e disposte sulla pira insieme al corpo dell'eroe prima dell'accensione del rogo [96].

Scuoiate e preparate come per un sacrificio, non sono tuttavia oggetto di cottura ma vengono bruciate completamente come le carni di Patroclo, costituendo dunque di queste una sorta di reduplicazione.

Emerge in tal modo ancora più chiaro il significato dell'incinerazione che dell'uomo consuma l'aspetto più caduco, la parte selvaggia condannata alla putrefazione, conservando invece le ossa bianche, spoglie essenziali e incorruttibili riservate nel sacrificio agli dei.

Concepita come un'operazione di cottura, l'incinerazione partecipa ugualmente dei caratteri dell'arrostimento e della bollitura, duplice omologia che sembra soprattutto riflettere l'ambiguità della condizione umana posta tra il mondo animale e la sfera divina, tesa verso un'immortalità preclusale dai limiti connessi alla sua stessa natura.

L'imposizione del defunto sul rogo funebre è stata avvicinata da J. P. Vernant al rituale degli Amphidromia in cui il neonato è trasportato di corsa intorno al focolare: ' tale procedura conserva il ricordo di un rito di immortalizzazione nel fuoco del focolare ' evocato del resto dalla prova cui sono sottoposti Demo-

[94] J. P. Vernant, *La cuisine,* pp. 66-67.

[95] Cfr. n. 91.

[96] A. Schnapp-Gourbeillon 1982, pp. 80-82.

phon e Achille nascosti nel focolare acceso dalla nutrice Demetra e dalla madre Teti per essere per sempre liberati da vecchiaia e da morte [97].

Ciò che conta sottolineare è che tale tentativo è in entrambi i casi operato da personaggi divini e si scontra con la prospettiva umana e limitata di Metaneira e Peleo che lo fanno fallire.

Il rifiuto di lasciare il bambino nel fuoco, di sottoporlo a tale forma di cottura radicale segna il limite della condizione umana condannata alla mortalità e parimenti evidenzia quello del rituale funerario che, per dotare il defunto di forma compiuta, può realizzare solo una parvenza del modello soprannaturale cui si richiama: l'immagine di un essere perfettamente temprato dall'azione diretta del fuoco.

Mediante tale immagine l'incinerazione assicura al morto — sia pur parzialmente — una condizione analoga a quella che in una prospettiva mitica caratterizza l'umanità dell'Età dell'Oro, la stirpe dei Titani ovvero una popolazione come gli Etiopi.

Situate a stretto contatto con gli dei in un ambiente naturale prodigiosamente propizio, tali genti primordiali e felici, dotate di una lunga vita e non soggette ai rigori della vecchiaia, presentano una straordinaria contiguità con il sole.

Ogni aspetto della loro immagine è posto sotto il segno dell'astro: con il suo calore esse sono generate dal suolo al di fuori del concepimento sessuale [98]; fatte di terra e fuoco sono caratterizzate da una natura ignea e secca, del tutto priva di umidità [99], da un profumo di aromi [100], da un colore che, riflesso nei nomi parlanti di τίτανος/calce viva [101] e αιθίοψ/bruciato dal sole [102], è il prodotto di un'intensa cottura.

Ad esse corrispondono nel mondo animale l'aquila e la fenice, gli uccelli di aromi dalla longevità eccezionale [103] che, dotati di natura ignea, si rigenerano immergendosi nel fuoco solare: mentre all'aquila è sufficiente per ringiovanire avvicinarsi al sole e farsi bruciacchiare le ali, la fenice necessita di un rimedio più radicale e per risorgere si fa cremare su un nido di aromi incendiato dal sole [104].

Dagli esempi proposti si delinea un sistema mitico dell'immortalità fondato sulle nozioni di *Sole, alto, secco, bruciato* [105] che rivela molteplici analogie con il sistema funebre: in questo senso già L. Gernet ha evidenziato ' l'identità

97 Sugli Amphidromia cfr. J.P. Vernant, Hestia-Hermes, pp. 187-93 (in part. 187-89).
98 Cfr. J.P. Vernant, *La cuisine,* p. 75 e n. 5.
99 Cfr. J.P. Vernant, *La cuisine*, pp. 75-76.
100 Cfr. J.P. Vernant, *La cuisine*, p. 245.
101 Cfr. M. Detienne 1977, p. 185.
102 Cfr. J.P. Vernant, *La cuisine*, p. 245 n. 4.
103 Cfr. M. Detienne 1975, p. 35 e n. 125.
104 Cfr. M. Detienne 1975, pp .34-36.
105 Cfr. ad es. M. Detienne 1975, schema riprodotto a p. 39.

profonda esistente tra le rappresentazioni del paese degli Dei, del paese dei Morti, del paese dei frutti meravigliosi e dell'età dell'oro ' [106] e nello stesso tempo ha chiarito la natura ctonia della Mensa del Sole del paese degli Etiopi [107].

Ricorrono nella descrizione erodotea di questi ultimi come nelle immagini dell'aquila e della fenice numerosi elementi tipici del trattamento del cadavere e delle sue ossa:

a) l'unzione e l'*euodia* attraverso una fonte ambrosia per gli etiopi [108] o per mezzo della mirra nel caso delle ali dell'aquila [109].

b) l'orrore per la putredine che si manifesta nel rifiuto per un cibo corrotto: i cereali simili allo sterco per gli etiopi [110], un cadavere per l'aquila [111].

c) l'insistita menzione dell'oro e della porpora di cui sono fatte le ali della fenice [112] e i doni dei messi persiani rifiutati dal re etiope [113] ovvero del bianco, colore della calce viva, del gesso che ricopre i titani [114] o le spoglie degli etiopi [115] ma anche quello delle ossa bruciate dall'azione del rogo.

Il bianco è del resto segno caratterizzante di una geografia mitica dell'immortalizzazione: esso ritorna nel colore della rupe di Leucade [116] ovvero nel nome dell'isola di *Leuke* dove Teti recò il figlio morto in stato di immortalità [117].

Se tale serie di omologie evidenzia la contiguità dei due sistemi, alcune significative opposizioni ne sottolineano al contrario lo scarto, dovuto alla impossibilità del rituale incineratorio di assicurare al defunto una condizione realmente immortale, sancita dall'integrale conservazione del morto.

La limitata funzionalità del sistema funerario si evidenzia ad es. ancora una volta nel confronto con l'immagine degli Etiopi: all'opposto atteggiamento nei confronti dell'oro e della porpora determinanti nel rituale funebre e disprezzati dal sovrano etiope, conviene aggiungere la divaricazione esistente nel trattamento del morto: presso gli Etiopi il cadavere del defunto viene conservato e esposto entro una stele trasparente.

Il morto, divenendo monumento funerario di sé stesso, raggiunge una forma immortale pur conservando la propria immagine individuale.

Lo stesso bisogno è fortemente avvertito nel rituale funerario omerico influenzando le pratiche del lavaggio, unzione e vestizione del cadavere, ma si

106 L. Gernet, La cité future, p. 145.
107 L. Gernet, La cité future, pp. 148-152.
108 Hdt. III, 23, 8; J.P. Vernant, *La cuisine,* p. 245.
109 Cfr. M. Detienne 1975, p. 28 n. 89.
110 Hdt. III, 22, 19; J.P. Vernant, *La cuisine,* p. 247.
111 M. Detienne 1975, p. 28 n. 86.
112 M. Detienne 1975, p. 33 n. 112.
113 Hdt. III, 20, 2-5; 22, 2-6 e 11-12; J.P. Vernant, *La cuisine*, pp. 245-46.
114 Cfr. oltre a n. 41, J.P. Vernant, *La cuisine,* pp. 75-78, 82.
115 Hdt. III, 24, 2-12; J.P. Vernant, *La cuisine,* p. 248.
116 Gr. Nagy 1979, p. 203 con bibiografia.
117 Gr. Nagy 1979, p. 207.

rivela alla fine un modello di irragiungibile portata, attuabile fino all'esecuzione del rogo funebre.

È a questo che si affida la forma definitiva del defunto, ottenuta mediante la perdita della sua immagine individuale: i *leuka ostea* che, al contrario delle spoglie degli etiopi, sono racchiusi in un contenitore opaco, conservati sottoterra, segnalati sulla tomba dalla presenza di una stele.

Vanamente tesa verso il conseguimento di una condizione immortale di cui può soltanto realizzare una parvenza, l'incinerazione rivela i limiti propri della natura umana incapace di sopportare la cottura a diretto contatto con il fuoco a causa dell'elemento umido che caratterizza la sua costituzione, distinguendola da quella degli dei e degli autoctoni primordiali.

L'umidità denota la natura umana da quando si è verificata la sua separazione dagli dei, dal tempo in cui con terra e acqua è stata modellata la prima donna per arrecare all'uomo i dolori di un destino effimero segnato dalla difficoltà di procurarsi il nutrimento e dall'obbligo di riprodursi [118].

Attraverso il contatto con la donna, l'uomo partecipa della natura putrida di cui essa è impastata ed è così votato ' all'oscurità, all'impotenza, all'inconsistenza ': la sua maturazione non può essere affidata — come nel caso degli esseri immortali dalla natura ignea — ad un processo di arrostimento che consumerebbe l'umidità congenita ma ad una forma di cottura che tale elemento umido deve utilizzare e che appare pertanto omologabile ad una sorta di bollitura.

In realtà l'intero corso dell'esistenza umana si pone sotto il segno della bollitura: l'atto del concepimento è immaginato come un'aratura del corpo femminile [119] fecondato dal seme — principio del calore [120] — come il campo agricolo è fecondato dal sole [121].

Se il ventre femminile è assimilato alla terra che fa germogliare il seme [122], il frutto umano costituisce in modo analogo alla maturazione delle piante coltivate, l'esito di un processo di bollitura naturale [123].

Tale analogia è del resto confermata dalla definizione del lebete come *gastre* che pone in esplicito rapporto la funzione del recipiente destinato alla bollitura delle carni e quella del ventre femminile [124].

Sul piano fisiologico la bollitura presiede al processo nutritivo e allo stesso battito cardiaco: secondo Aristotele ' il processo di nutrizione iniziato nella bocca e nel ventre viene compiuto dal cuore... principio del calore innato ' e avviene secondo un duplice processo di ebollizione del siero nutritivo che, assorbito dall'intestino, passa per evaporizzare (*anathymiasis*) dalle vene al cuore dove

[118] J. P. Vernant, *La cuisine,* pp. 76-78.
[119] J. P. Vernant, Hestia-Hermes, pp. 166-68; M. Detienne 1975, p. 148.
[120] Cfr. ad es. Arist., *GA* II (B) 3, 736 b; IV (Δ) 765 b.
[121] M. Detienne 1977, p. 180; J. P. Vernant, *La cuisine,* p. 69.
[122] J. P. Vernant, *La cuisine,* pp. 105-106.
[123] M. Detienne 1975, p. 145.
[124] J. P. Vernant, *La cuisine,* pp. 93, 104-106, 110-111.

subisce un'ulteriore cozione (*pepsis*, termine che designa anche la maturazione delle piante e la bollitura delle carni) per trasformarsi in sangue-alimento [125].

Nello stesso tempo la pulsazione del cuore si produce per un fenomeno simile all'ebollizione (*zesis*), essendo provocata ' dal rigonfiamento sotto l'azione del calore del liquido continuamente sospinto dal nutrimento ' [126]: la pulsazione è dunque la ' vaporizzazione del liquido riscaldato ' [127].

Condizione indispensabile dell'esistenza è la presenza in giusta misura dell'elemento umido e caldo ' mentre la vecchiaia è secca e fredda come la morte ' [128].

' Chi invecchia necessariamente si dissecca, perciò è necessario che l'umido non si dissecchi facilmente ' [129].

La morte naturale, di vecchiaia e senza dolore, è simile al disseccarsi delle piante: ' avviene quando il calore congiunto (al principio della vita) non è più refrigerato perché allora... si consuma per sé ' [130].

Il rapporto morte/essiccamento prodotto da eccessivo calore, fisiologicamente evidenziato da Aristotele, è lo stesso rilevato da Esiodo a proposito dell'effetto nefasto prodotto sull'uomo dall'apparire di Sirio ' che asciuga le ginocchia e il capo, divora la pelle con il calore ' [131], secondo un'immagine particolarmente vicina a quella del cadavere di Ettore protetto con una nube da Apollo:

> ' chè troppo presto l'ardore del sole
> non disseccasse la pelle intorno ai muscoli, intorno alle membra ' [132]

Le stesse precauzioni contro la Canicola [133] debbono altresì essere rivolte alla cura della propria maturazione contro gli eccessi amorosi della donna che ' come fuoco inestinguibile dissecca il suo compagno ' [134], contro l'abuso precoce e sterile di una sensualità adonia che nella consunzione impetuosa dell'elemento caldo provoca una crescita più rapida e una vecchiaia prematura [135], contro in definitiva una ' vita di aromi ' posta sotto il segno dell'arrostimento, fruibile soltanto a chi partecipa di una condizione soprannaturale.

Di fronte a tale esistenza, eccessiva in una prospettiva umana, esiste una crescita più lenta e equilibrata omologabile alla maturazione/bollitura delle piante: un congiungimento sessuale eseguito come l'aratura nella stagione opportuna, una

[125] P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico,* Milano 1977, p. 130.
[126] Arist., *Juv.,* 26, 480a 2-4.
[127] Arist., *Juv.,* 26, 480a 14-15.
[128] Arist., *Long.,* 5, 466a 19-20.
[129] Arist., *Long.,* 5, 466a 22-23.
[130] Arist., *Juv.,* 23, 479a 5.
[131] Hes., *Op.,* vv. 587-88.
[132] *Il.* XXIII, vv. 190-91.
[133] Hes., *Op.,* vv. 592-96.
[134] M. Detienne 1975, p. 153 n. 109-112.
[135] M. Detienne 1975, pp. 151-52.

semina feconda per generare entro il matrimonio figli legittimi [136] realizzando un'unione efficace tra la natura secca e calda dell'uomo e quella fredda e umida della donna.

Se dunque la bollitura caratterizza l'intero arco della vita umana, è sottesa al compimento del suo sviluppo, non desta stupore che essa passi anche a connotare l'incinerazione funebre con cui culmina il processo di definizione dell'immagine del defunto iniziato con il trattamento del suo cadavere.

Di tale connessione tra bollitura e incinerazione M. Valenza Mele ha fornito in uno studio recente due prove indiscutibili:

a) *sul piano archeologico* l'impiego dei lebeti di bronzo, dei recipienti adibiti cioè alla bollitura delle carni, come cinerari che è soprattutto frequente nel rituale funebre euboico [137].

b) *sul piano mitico* l'esistenza di una serie coerente di miti nei quali attraverso la bollitura in un calderone il corpo umano resuscita o acquista almeno una rinnovata giovinezza [138].

Se a livello materiale l'omologia tra incinerazione e bollitura si stabilisce attraverso l'uso comune di un contenitore in cui sono cucinate le carni e racchiusi i resti del morto dopo il rogo, ciò può avvenire soltanto perché l'azione della pira funebre non consuma indiscriminatamente il morto ma — almeno sul piano letterario e quindi a livello culturale — appare finalizzata alla conservazione dei *leuka ostea*, a definire cioè un'immagine umana ben riconoscibile tra gli altri resti del rogo.

L'incinerazione si connota così come una cottura equilibrata che consente al morto di acquisire una forma compiuta e in tal senso può essere assimilata alla bollitura, processo di cottura che procedendo attraverso l'elemento umido, appare il più idoneo sul piano naturale per le carni e i frutti, quello a cui si lega l'efficace maturazione dell'essere vivente.

Allo stesso modo, per quanto riguarda il contesto omerico, l'incinerazione/bollitura sembra costituire il termine estremo di un sistema che procede dal bagno del guerriero vincente e passa attraverso il lavaggio delle sue spoglie: in esso l'immersione in acqua calda, tale forma particolare di cottura, costituisce, come il bagno nella fonte ambrosia per gli etiopi [139], uno strumento indispensabile per ritemprare il corpo, per reintegrarne la luminosità offuscata nel corso della mischia.

136 M. Detienne 1975, pp. 148-51, 165-66, 168-70.
137 N. Valenza Mele, pp. 126-30.
138 N. Valenza Mele, pp. 120-23.
139 Hdt. III, 23, 5-14. J.P. Vernant, *La cuisine,* pp. 247-48 .

4.4. *Il sistema funebre. La stele*

Infissa sul tumulo, la stele costituisce l'unico segno visibile del morto, di cui pure non riproduce le sembianze o conserva memoria attraverso il nome.

Dopo l'incinerazione viene meno l'individualità del defunto: al suo posto è evocata un'immagine umana più ampia in cui il ruolo trascorso del morto si caratterizza mediante il segno *verticalità* che la stele, per quanto di forma indistinta, riproduce in modo pregnante.

L'erezione del monumento funebre richiama per più versi il sistema semantico ricostruito per la morte in battaglia: da un lato sembra corrispondere, a livello del rituale funerario, al gesto maschile di imporre le mani sul petto del morto [140] contrapponendosi entrambi all'atto di salire sul nemico ucciso, sul suo cadavere — forma tipica di *aikia* [141] — o sul suo tumulo, oltraggio in un caso paventato da Menelao [142]; dall'altro ricorrono nella sua descrizione numerosi elementi caratterizzanti la figura dell'eroe vincente.

Della stele è sottolineata soprattutto la radicata saldezza: immobile essa si fissa al suolo *empedon* e *atremas* [143].

Come ha rilevato J.P. Vernant, *empedos* è un termine chiave dell'ideologia eroica, designando il pieno valore di una qualità o un bene concepiti nella loro integrità [144]: si applica così al vigore giovanile [145], alla fermezza della mente[146], ad un corpo non corrotto dalla morte [147] e nello stesso tempo denota la saldezza propria del ferro o della roccia [148], la verticalità dell'albero [149].

La stessa saldezza pervade metaforicamente chi è teso nel compimento di un'impresa ed è in essa del tutto assorbito mediante uno sforzo di intensa concentrazione che ne condiziona addirittura l'aspetto fisico [150].

Espressione di insuperabile fermezza, la stele evoca allora la figura del guerriero capace di affrontare lo scontro *atremas*, ben radicato a terra [151] ed appare immagine così del tutto complementare a quella dell'albero, del resto più volte utilizzato come monumento funebre: si ricordino ad es. gli olmi piantati dalla

140 Cfr. n. 62.
141 Cfr. ad es. *Il.* V, vv. 620-21; VI, vv. 64-65; XIII, vv. 618-19; XXI, v. 182.
142 *Il.* IV, vv. 176-77.
143 *Il.* XIII, vv. 437-38; XVII, vv. 434-35.
144 J.P. Vernant, *La mort,* p. 65 e n. 87.
145 Cfr. ad es. *Il.* IV, v. 314; *Od.* XIV, v. 503.
146 *Od.* X, vv. 493-94; XVIII, v. 215; *Il.* vv. 352-53.
147 Cfr. ad es. *Il.* XIX, vv. 33-39.
148 *Od.*, XIX, vv. 493-94.
149 Cfr. n. 143.
150 Cfr. n. 146 a cui si aggiunga ad es. *Od.* XIX, vv. 211-12.
151 Cfr. ad es. *Il.* XII, vv. 457-59 a cui si aggiunga Tyrt., *Fr.* 6-7 D, vv. 31-32 = 8 D, vv. 21-22 e Archil., *Fr.* 60 D, vv. 3-4.

nymphai orestiades sul tumulo di Eezione [152] o il tronco secco indicato da Nestore a Antiloco prima della gara con i carri [153].

Sema funerario o ' termine antico ', di quest'ultimo è sottolineato un particolare importante: non è più soggetto alla putrefazione, non marcisce alla pioggia.

La continuità dei due elementi nei poemi omerici permette infine di comprendere il significato del coronamento vegetale che adorna le *stelai* funerarie sin dall'età arcaica: l'*anthemion* connota i monumenti come alberi funerari sulla tomba, costituendo d'altra parte l'immagine del vegetale capace di una stagionale resurrezione, un ben noto simbolo di immortalità cui viene assimilato mediante l'aggettivo *aphthitos* il destino glorioso dell'eroe morto [154].

Con la stele, incorruttibile garanzia della memoria dell'eroe ucciso [155], veicolo insostituibile della sua fama [156] si completa il processo di definizione dell'immagine guerriera iniziato a partire dall'omologo segno dell'albero:

vivo : albero = morto : stele

La *belle mort* si delinea attraverso un coerente sistema semantico teso a recuperare — confermandola ad ogni grado — la presenza dell'eroe ucciso minacciata dalle conseguenze della morte violenta.

Occorre allora riconsiderare la definizione di *belle mort* proposta da J. P. Vernant nella quale è possibile riconoscere il funzionamento di due distinti modelli interpretativi: da un lato la valorizzazione del rituale funebre come processo di trasformazione coronato dal canto epico, che consente al defunto di acquisire lo ' status di morto ' secondo le forme istituzionalizzate della memoria sociale [157], dall'altro l'accentuazione del carattere iniziatico della morte, rivelatrice nel suo attuarsi dell'immagine reale del defunto sotratto al tempo e proiettato in una dimensione di giovinezza eterna [158].

[152] *Il.* VI, vv. 416-20.

[153] *Il.* XXIII, vv. 326-32.

[154] Sulla longevità delle piante cfr. ad es. Arist., *Long.,* 6, 477a 10-20. Sul valore simbolico dell'albero cfr. N. Loraux, ' Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros a l'idée de la cité ', in *La mort*, p. 30. Sulla pregnanza dell'aggettivo *aphthitos* cfr. Gr. Nagy 1979, pp. 175-189. Evocando l'attuazione di una possibile immortalità, l'immagine dell'albero è più volte utilizzata come monumento funerario: si ricordi ad es. — per quanto riguarda il mondo etrusco — le cd. ' stele villanoviane ' dove essa compare isolata o affiancata da sfingi e capre.

[155] Cfr. *Il.* VII, vv. 76-91; *Od.* XI, vv. 70-78. Il monumento funerario connota in modo immediato e non ambiguo la presenza del morto, iscrivendola al tempo stesso nel territorio della comunità. Di tale duplice integrazione nell'immaginario e nello spazio collettivo, la stele costituisce secondo la definizione omerica il ' segno molto chiaro, che non può sfuggire ' (*Il.* XXIII, v. 326).

[156] Cfr. *Od.* IV, v. 584 (*kleos* per il morto); *Od.* XIV, vv. 366-71 (*kleos* per il figlio del morto); *Il.* VII, v. 91 (*kleos* per il vincitore del morto).

[157] J. P. Vernant 1976-77, pp. 429-36; *Idem, La mort,* pp. 53-55, 65.

[158] J. P. Vernant, *La mort,* p. 45, 56.

Se la prima prospettiva di ricerca appare confermata e anzi rafforzata dallo studio fin qui effettuato che ha esteso la forza significativa propria del canto epico all'intero sistema funebre, la seconda appare invece meno convincente perché in contrasto con l'esplicito messaggio del testo che a più riprese sottolinea l'effetto disgregante che la morte in battaglia assume per l'eroe ucciso.

Mentre è infatti la vittoria a costituire per il guerriero la nota caratterizzante mediante la quale può essere riconosciuto e celebrato all'interno del gruppo, l'uccisione violenta costituisce la radicale negazione di sé, una rovina di cui l'eroe omerico è perfettamente consapevole e che paventa poiché ne determina la perdita dell'immagine sottoposta ad una progressiva devastazione, dal colpo mortale che dilania il corpo allo strazio del cadavere da parte degli animali.

La belle *mort* non si esaurisce quindi — collocandosi in una prospettiva per così dire metastorica — nel supremo sacrificio del guerriero ma si concreta nella corretta esecuzione del rituale funerario per mezzo del quale il morto è reintegrato all'interno del gruppo.

In tal modo essa appare un'operazione dall'elevatissimo valore sociale finalizzata alla definizione dell'immagine umana, il cui cruciale recupero è al centro di ogni atto del rituale funebre.

Se la *belle mort* consiste nella celebrazione dell'immagine del morto effettuata durante il momento funebre secondo modelli tipici selezionati dalla coscienza collettiva, è possibile infine rilevare come essa non costituisca un ideale irraggiungibile conseguito solo dagli eroi più importanti ma, finalizzando il rapporto tra il defunto e la propria comunità, appaia potenzialmente alla portata di chiunque a pieno titolo ne faccia parte.

Si è del resto già notato come il complesso rituale in cui si articola il sistema funebre, per quanto descritto in modo analitico solo per Patroclo e Ettore — e in minore misura Sarpedone — sia più volte evocato nel caso di guerrieri meno noti, rivelando l'esistenza di un modello di riferimento comune relativo alla definizione della figura del guerriero: la morte eroica non si distingue allora per l'adesione a modelli ideologici articolati rispetto ai riferimenti elaborati dal gruppo quanto per la particolare coerenza con cui questi vengono richiamati nel corso di un rituale funerario particolarmente solenne dove ad ogni segno viene attribuito il massimo rilievo in una rappresentazione che vede variamente partecipe l'intera comunità.

5. *Geras thanonton*

La prestazione funebre è definita in Omero *geras thanonton* [159]: attraverso il termine *geras* il rituale funerario si inserisce in un sistema privilegiato di scambi connesso con il mondo regale e divino [160] ma nello stesso tempo utilizzato per una

[159] *Il.* XVI, vv. 456-57 = 674-675; *Il.* XXIII, v. 9; *Od.* IV, vv. 195-98.

[160] *Il.* IV, vv. 46-49; XXIV, vv. 67-70.

classe d'età di particolare rilievo come gli anziani [161] ovvero per definire i complessi rapporti instaurati tra la comunità e i propri defunti.

La natura di tale articolato riferimento non appare finora compiutamente chiarita: si ricordi ad es. l'esame di E. Benveniste che dopo aver definito il sistema del *geras* una serie ' di prestazioni straordinarie riservate di diritto al re ' ritiene che espressioni come *geras thanonton* o *geras geronton* rivelino 'un semplice uso metaforico ' del termine in cui esso ' va al di là del suo uso specifico ' comunque connesso con la regalità, affermando anzi a proposito dell' ' onore dei morti ' che ' nessuno vorrebbe concludere che *geras* ha qualche relazione con la morte ' [162].

Sforzo al contrario di queste pagine è verificare l'esistenza di tale relazione, dimostrando come la prestazione funebre costituisca un sistema coerente, organizzato secondo le regole che definiscono il *geras* regale.

È allora preliminarmente necessario descrivere la struttura formale di quest'ultimo, per verificare poi di essa l'applicazione nel rituale funerario; a tale scopo conviene esaminare, scomponendolo nelle sue unità costitutive, l'episodio dove meglio risalta la natura del *geras*: il contrasto tra Achille e Agamennone per la schiava Briseide, nel quale è possibile riconoscere tutti gli elementi che compongono il sistema della prestazione d'onore.

L'avvio di questa consiste nella partecipazione di Achille alla causa di Agamennone: l'eroe non combatte per sé ma per il proprio sovrano, per donargli la *charis*, ottenere a lui e Menelao la dovuta *time* [163], raccogliendo beni e ricchezze [164].

All'impresa di vendicare Agamennone il Pelide si è dedicato completamente: molto penando a combattere [165], patendo travagli impegnato in una lotta senza fine [166], vegliando molte notti e intere giornate trascorrendo in combattimento [167].

In cambio del terribile sforzo egli ha diritto ad un adeguato compenso: il *geras* ' che ha conquistato con la sua lancia ' [168], dono d'onore il cui valore materiale si combina al prestigio che suo tramite acquista il suo possessore [169].

Il *geras* dunque come compenso di una prestazione esemplare entro un sistema di scambio dove è fondamentale la nozione di reciprocità.

161 *Il.* IV, vv. 323-24; IX, vv. 422-23. Sul valore del termine *gerōn*, al tempo stesso indicatore d'età e di qualità sociale cfr. N. Loraux, ' HBH et ANΔREIA. Deux version de la mort du combattent Athénien ', in *Ancient Society*, 6, 1975, p. 4.

162 E. Benveniste, pp. 316-21. Per la definizione di *geras* cfr. A. Mele 1968, pp. 10-11; A Mele 1978, p. 67; J. P. Vernant, *La mort*, p. 48.

163 *Il.* I, vv. 158-59.

164 *Il.* I, v. 171.

165 *Il.* I, v. 168.

166 *Il.* IX, vv. 321-22.

167 *Il.* IX, vv. 325-26.

168 *Il.* XVI, v. 57; IX, v. 343.

169 Sulla connessione tra *geras* e *timè* cfr. ad es. Il. I, vv. 503-510.

Il funzionamento di tale modello è però interrotto da Agamennone: pretendendo la schiava di Achille, strappa il *geras* all'eroe [170], glielo toglie dalle mani [171]; il Pelide resta così *atimos*: privato come un senzapatria [172] della sua *time* dopo aver combattuto per quella di Agamennone, non ha ricompensa, è ingannato [173] ed un tremendo dolore lo sommerge [174], un'ira insuperabile [175].

Venute meno le regole che definiscono i rapporti tra gli uomini, non v'è più convenienza [176], non più *charis* [177] per un comportamento esemplare: la stessa *moira*, la stessa *time* toccano infatti al coraggioso e al codardo [178] e non è giusto a tali condizioni impegnare la vita, bene irrecuperabile una volta perduto [179].

Achille e Agamennone hanno dunque seguito due comportamenti opposti: se il primo si è impegnato per la *charis* e per la *time* del suo re, l'altro lo ha lasciato *atimos* e *acharistos*.

Così disprezzata la prestazione d'onore si traduce nel suo contrario: l'immagine di Agamennone colpevole di *hybris* e *ate* [180], perde di valore, non è più oggetto di *time*, ' vale quanto un capello ' [181], può andare in malora [182] e il risarcimento che il re offre, per quanto immenso, non può ormai essere sufficiente [183].

L'inazione, il ritrarsi in disparte è la conseguenza dell'offesa e l'immagine paradossale dell'eroe immobile in ultima fila è evocata da Omero nel caso di Enea:

> ' . . . . . irato con Priamo glorioso
> perché non l'onorava, benché si distinguesse tra i forti ' [184]

e successivamente schernito da Achille perché mai il vecchio re troiano gli avrebbe consegnato l'onore regale [185]: *en cheri thesein* che si oppone al gesto di strappare il *geras* dalle mani del suo possessore: *ek cheirōn airein* [186].

Si delinea dunque un modello di scambio dove ad una prestazione rivolta

170 *Geras* (*aph*)*airesesthai* / (*aph*)*elesthai*: *Il.* I, v. 161; IX, v. 368; XVI, v. 54. *Geras apouras*: *Il.* I, v. 507; IX, v. 107. *Geras apeuron*: *Il.* XIX, v. 89.

171 *Il.* IX, v. 344; XVI, v. 58.

172 *Il.* XVI, v. 59.

173 *Il.* IX, vv. 344, 371, 375.

174 *Il.* I, v. 188; XVI, v. 55.

175 *Il.* I, vv. 192, 207, 224; IX, vv. 198, 436, 517, 523, 525, 636-37, 646, 675; XVI, vv. 60-61.

176 *Il.* IX, v. 321.

177 *Il.* IX, v. 316.

178 *Il.* IX, vv. 318-19.

179 *Il.* IX, vv. 408-09.

180 *Il.* I, vv. 203, 213-14; IX, v. 368 (*hybris, ephybrizon*); *Il.* I, v. 413; IX, vv. 115-16; XIX, vv. 88, 91-94, 137 (*ate*).

181 *Il.* IX, v. 378.

182 *Il.* IX, vv. 376-77.

183 *Il.* IX, vv. 379-87.

184 *Il.* XIII, vv. 459-61.

185 *Il.* XX, vv. 178-82.

186 Cfr. n. 171.

ad aumentare la *time* del suo possessore — al tempo stesso la sua capacità economica e il suo prestigio sociale [187] — corrisponde un riconoscimento simmetrico dell'azione compiuta, accordato mediante il conferimento di un bene prezioso perché dotato di un elevato valore materiale e simbolico.

Lo scambio è in tal modo perfettamente equilibrato poiché la ricompensa è definita mediante lo stesso criterio di valutazione che ha ispirato la prestazione: il sistema del *geras*, che promuove l'azione e il suo riconoscimento collettivo, appare così misura fondamentale della sfera dei rapporti sociali regolati dalla nozione di reciprocità, secondo un modello di ' economia integrata ' già riconosciuto pertinente alla società omerica [188].

Applicato nei confronti di figure o gruppi sociali di cruciale rilievo — la divinità, il sovrano, l'eroe, gli anziani — il *geras* non costituisce l'esibizione di un privilegio ma la contropartita di un ruolo gravoso e delicato, di un potere dalla cui piena funzionalità o benevolenza dipende la vita del gruppo [189].

[187] Sul concetto di *time* è particolarmente interessante per le sue implicazioni metodologiche la discussione proposta da E. Benveniste, pp. 321-26: connettendola al potere regale in quanto ' dignità di origine divina conferita dalla sorte ', lo studioso tende a separare la nozione di *time* come ' onore ' da quella di ' pagamento ' espressa dal gruppo *tino, tinumai, tisis, atitos*. A proposito anzi di *Il.* III, vv. 275-91 dove per due volte è ripetuto il sintagma *timen (apo)tinein,* E. Benveniste giunge addirittura ad affermare che ' pur essendo assimilata ad un pagamento ..... È per caso e in solo questo esempio che *time* è associata al verbo ' restituire '; non ne consegue affatto che il poeta abbia concepito *time* come un correlato morfologico di *apotino* '. Tale opinione è però contraddetta proprio dal linguaggio omerico dove la connessione tra i termini *time* e *tinein*, lungi dall'essere isolata, appare invece diffusa. Si ricordi ad es. *Il.* I, vv. 353-54:

τιμὴν πέρ μοι ὄφελλεν Ὀλύμπιος ἐγγυαλίξαι
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης· νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτεισεν
Il. I, v. 510
υἱὸν ἐμὸν τείσωσιν ὀφέλλωσίν τέ ἑ τιμῇ
Il. IX, vv. 110-11
εἴξας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοί περ ἔτεισαν,
ἠτίμησας ἑλὼν γὰρ ἔχεις γέρας .....

La *time* si connota dunque come pagamento, il rendimento di onore e ricchezza dovuto ad un ruolo sociale o ad una prestazione eminente; essa rientra in tal modo entro quel sistema di prestazioni reciproche che, già evidenziato a proposito del *geras,* caratterizza — almeno in modo segmentario (cfr. N. Parise 1979, pp. 62-65) — la società omerica e nel quale la funzione economica, per quanto presente, non compare allo stato puro ma integrata agli aspetti della vita sociale. Proprio il non avere rilevato l'assenza di tale divaricazione tra l'aspetto economico e quello sociale costituisce l'equivoco in cui è — a mio avviso — caduto E. Benveniste.

[188] Cfr. ad es. A. Mele 1968, pp. 22-23; *Idem,* 1978, pp. 64-68; N. Parise 1979, pp. 59-71; M. Austin e P. Vidal Naquet, *Economia e società nella Grecia antica,* ed it. Torino 1982, pp. 53-56. Per una valutazione di tale tipo di società cfr. l'analisi esauriente di A. Mele, 1968, pp. 8-9, 74-104 (in part. pp. 74-86).

[189] Il funzionamento di tale modello di scambio è bene espresso in *Il.* XII, vv. 310-21 (cfr. J. P. Vernant, *La mort,* p. 51-52). Sulla funzione di sovranità cfr. ad es. J. P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, ed. it. Roma 1976, pp. 86-99; *Idem*, ' Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re ', in *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, ed. it. Torino 1976, pp. 110-11.

Lo stesso modello — e lo stesso vocabolario che richiama lo scambio necessariamente equivalente — trova applicazione nel rituale funerario?

Quali sono le cause che impongono l'esecuzione dell'onoranza funebre, tesa a ribadire la memoria del morto attraverso la sua immagine?

Per tentare di capirlo è ancora una volta necessario utilizzare la testimonianza omerica sull'eroe caduto.

Il corpo del guerriero ucciso è oggetto di una lotta feroce: da un lato i nemici che cercano di sconciarlo, dall'altro i compagni che si sforzano di difenderlo ad ogni costo. Battersi ad oltranza per il proprio caduto rappresenta un dovere ineludibile motivato innanzitutto dal ricordo del passato del morto:

> ' Ettore del tutto dimentichi gli alleati
> che *per te*, dalla patria, dai loro amici lontano,
> *perdon la vita*, e tu non vuoi difenderli ' [190]

> ' Ora ciascuno della bontà del misero Patroclo
> si rammenti; *a tutti sapeva essere gradito*
> *da vivo*: ma ora la morte l'ha raggiunto e la Moira ' [191]

> ' salvate il figlio di Clitio, perché gli Achei non gli tolgano
> le armi, *ché cadde battendosi per le navi* ' [192]

Scopo essenziale di tale sforzo è assicurare allo scomparso l'esecuzione del rituale funebre, strumento essenziale della sua memoria:

> ' Giace là tra le navi, corpo non pianto e insepolto
> Patroclo, e *io di lui non mi scorderò* ..... ' [193]

> ' Tu dormi Achille e *ti scordi di me*:
> mai vivo mi trascuravi ma mi trascuri morto.
> Seppelliscimi in fretta ..... ' [194]

> ' Là, signore, *ti prego di ricordarti di me*;
> oh, incompianto, insepolto, non lasciarmi laggiù .... ' [195]

Abbandonare il morto è motivo di disonore e biasimo per chi sopravvive:

> ' Incita, dunque, prima i capi dei Lici
> dappertutto correndo, a battersi per Sarpedone,
> e poi tu stesso lotta col bronzo per me.
> *Io per te nel futuro sempre vergogna e biasimo*
> *sarò,* in continuo, se i Danai mi spoglieranno
> dell'armi, caduto nella battaglia delle navi ' [196]

[190] *Il.* XVI, vv. 538-40.
[191] *Il.* XVII, vv. 670-72.
[192] *Il.* XV, vv. 427-28.
[193] *Il.* XXII, vv. 386-88.
[194] *Il.* XXIII, vv. 69-71.
[195] *Od.* XI, vv. 71-72. (La traduzione è di R. Calzecchi Onesti, Torino 1963[5]).
[196] *Il.* XVI, vv. 495-500.

' Ma su, non stare a giacere; *abbi paura in cuore*
che Patroclo sia cibo delle cagne troiane.
Biasimo a te, se tra i morti arrivasse sconciato! ' [197]

Sconciare il cadavere, impedire che sia seppellito significa infine violare una regola portante del comportamento umano:

' . . . . . egli uccise Eezione
ma non lo spogliò, *ché n'ebbe tema in cuore* . . . ' [198]

' I morti, certo, non vi nego di arderli:
morti e cadaveri *non si può risparmiarsi*,
poiché son morti, *di presto placarli col fuoco* ' [199]

' Costui Ettore glorioso, da che gli ho tolto la vita,
attacca ai cavalli e dell'amico intorno alla tomba
lo trascina: *e questo non è bello né giusto.*
Badi che per questo non prendiamo a odiarlo,
lui che nell'ira infierisce contro terra insensibile!
. . . . . .
Scendi subito al campo e porta al figlio il comando:
di' che *i numi sono indignati e io* sopra tutti
gli immortali *ho gran collera*, perché con pazzo pensiero
tiene Ettore presso le navi e non può liberarlo . . . . . ' [200]

Battendosi fino a sacrificare la vita in difesa della propria comunità, il morto matura nei confronti di essa un credito che gli viene saldato attraverso la difesa del cadavere, l'esecuzione del rituale funebre e la vendetta di sangue per la quale lo scomparso non scende nell'Ade *atitos*, privo di adeguata ricompensa [201].

Vittima di un destino funesto patito combattendo *peri patres*, il morto deve essere ripagato [202]: il risarcimento — che consiste nell'offerta di una vittima commisurata al suo valore [203] e nel riconoscimento dell'azione svolta [204] — restituisce almeno in parte al defunto la gioia che egli ha perduto al momento dell'uccisione [205].

Al contrario, mancare alla prestazione di cui ha ottenuto il diritto significa suscitare la sua indignazione [206] e nello stesso tempo provocare l'inazione degli

[197] *Il.* XVIII, vv. 178-80.
[198] *Il.* VI, vv. 416-17.
[199] *Il.* VII, vv. 408-10.
[200] *Il.* XXIV, vv. 50-55, 112-15.
[201] *Il.* XIII, v. 414; XIV, vv. 479-85; XXIV, vv. 213-16.
[202] *Il.* XVI, v. 398; XVII, vv. 34-42; XVIII, vv. 91-93; XXI, vv. 26-28 e 133-35; XXII, vv. 270-72. Sulla *poine* del morto cfr. anche *Il.* IX, vv. 632-36; XIII, vv. 658-59; XVIII, vv. 497-508.
[203] Cfr. ad es. *Il.* XIV, vv. 470-74; XVII, vv. 538-39.
[204] Cfr. ad es. *Il.* XVII, vv. 152-53.
[205] *Il.* XIII, vv. 414-16; XVII, vv. 538-39. Oltre alla vendetta anche il rituale funebre suscita la *charis* del defunto: *Il.* XXIII, vv. 19-20, 179-80.
[206] *Il.* XXIV, vv. 592-94.

altri guerrieri, il rifiuto ad impegnare ulteriormente la vita motivato da Glauco con le stesse ragioni addotte da Achille per il suo ritiro:

' . . . . . non c'è gratitudine
a battersi coi nemici, sempre, senza respiro ' [207]

Il ricordo del defunto costituisce nello stesso tempo l'impulso e lo scopo del rituale funerario a definire tra i vivi e i propri morti un sistema di prestazioni reciproche dal cui corretto svolgimento dipende la vita stessa del gruppo.

Se la ricostruzione proposta è accettabile, tra la prestazione funeraria e il sistema del *geras* descritto nel caso di Achille e Agamennone si instaura un rapporto di stretta analogia, confermato da una serie di corrispondenze sul piano linguistico: l'uso ad es. dell'aggettivo *empedos* a denotare sia il *geras* che l'immagine del defunto e la stele funeraria o dell'espressione *en cheri thesein* che, connessa all'offerta del *geras* regale, designa il dono della chioma a Patroclo da parte di Achille o della testa di Menelao a Pàntoo da parte di Euforbo [208], ovvero la simmetrica menzione di una gloria imperitura (*kleos aphthiton/asbeston kleos*) [209] che, connessa alla memoria delle generazioni future, è conseguita sia mediante il compimento della prestazione che da diritto al *geras* [210] che attraverso l'erezione del monumento funerario [211].

A tali elementi è infine possibile aggiungere un'ultima considerazione: strappare il *geras*, che consiste tra l'altro in una porzione speciale di carne [212], può essere assimilato all'atto di divorare la parte altrui nel banchetto [213]: Agamennone che reclama Briseide è definito da Achille *demoboros* [214]; colpevole di *phthonos*, il re è bollato dall'eroe mediante un epiteto, *kynopes* [215] che lo omologa irrimediabilmente all'animale che sul campo di battaglia divora i corpi dei guerrieri caduti [216].

[207] *Il.* XVII, vv. 142-168, in part. vv. 147-48.
[208] *Il.* XVII, vv. 39-40.
[209] *Il.* IX, vv. 412-13; *Od.* IV, v. 584.
[210] *Il.* XXII, vv. 304-05.
[211] *Od.* XI, vv. 75-76.
[212] *Il.* VII, vv. 319-22; *Od.* IV, vv. 65-66; XIV, vv. 437-38.
[213] Sul *dais* cfr. Gr. Nagy 1979, pp. 118-41 (in part. pp. 127-39).
[214] *Il.* I, v. 231.
[215] *Il.* I, vv. 159, 225.
[216] Gr Nagy 1979, pp. 224-26. Occorre notare come lo studio si interrompa alle soglie dell'Ade, senza prendere in esame la condizione catactonia dei morti. La riflessione sul destino nell'Oltretomba appare infatti sostanzialmente estranea alla prospettiva funebre — oggetto di questo studio — nella quale il problema dell'immagine del morto è risolto in senso tutto terreno, facendo ricorso al patrimonio ideologico collettivo elaborato dalla comunità per celebrare un ruolo socialmente eminente.

	geras Achille		*geras thanonton*
prestazione	*time* sovrano		combattimento per il gruppo
coinvolgimento	adesione totale		sacrificio vita
controprestazione	Criseide/*kleos aphthiton*		combattimento per il morto, rituale funebre
effetto	*charis*		*charis*
— —	— —	— —	— — — —
rifiuto controprestazione		*hybris/ate*	*sebas*
condizione trasgressore		*kynopes*	*katapheie kai oneidos/lōbe*
condizione vittima		*atimos/* ingannato	*atitos/* dimenticato

Espressione di significativa pregnanza e non semplice metafora, il *geras thanonton* costituisce la ricompensa di un comportamento esemplare fino all'estremo sacrificio, la condizione alla quale questo può essere richiesto dalla comunità ad ognuno dei suoi membri e poi attuato come doveroso.

Elemento portante dell'ideologia funeraria omerica, proprio in virtù della sua elevatissima carica sociale che legittima un ruolo indispensabile alla sussistenza del gruppo, tale modello conserva una piena funzionalità nella società arcaica dove passa a connotare la morte del *polites* [217]: come ha recentemente dimostrato A. M. D'Onofrio, il sistema dello scambio funebre incentrato sulla nozione di *geras* si delinea infatti con chiarezza nelle dediche dei monumenti funerari — stele o *kouroi* che siano — nelle quali, secondo un rapporto non dissimile a quello che si instaura tra fedele e divinità in occasione del dono votivo, l'offerta dell'*epithema* funerario è motivata, e per così dire imposta, dalle trascorse virtù del morto [218].

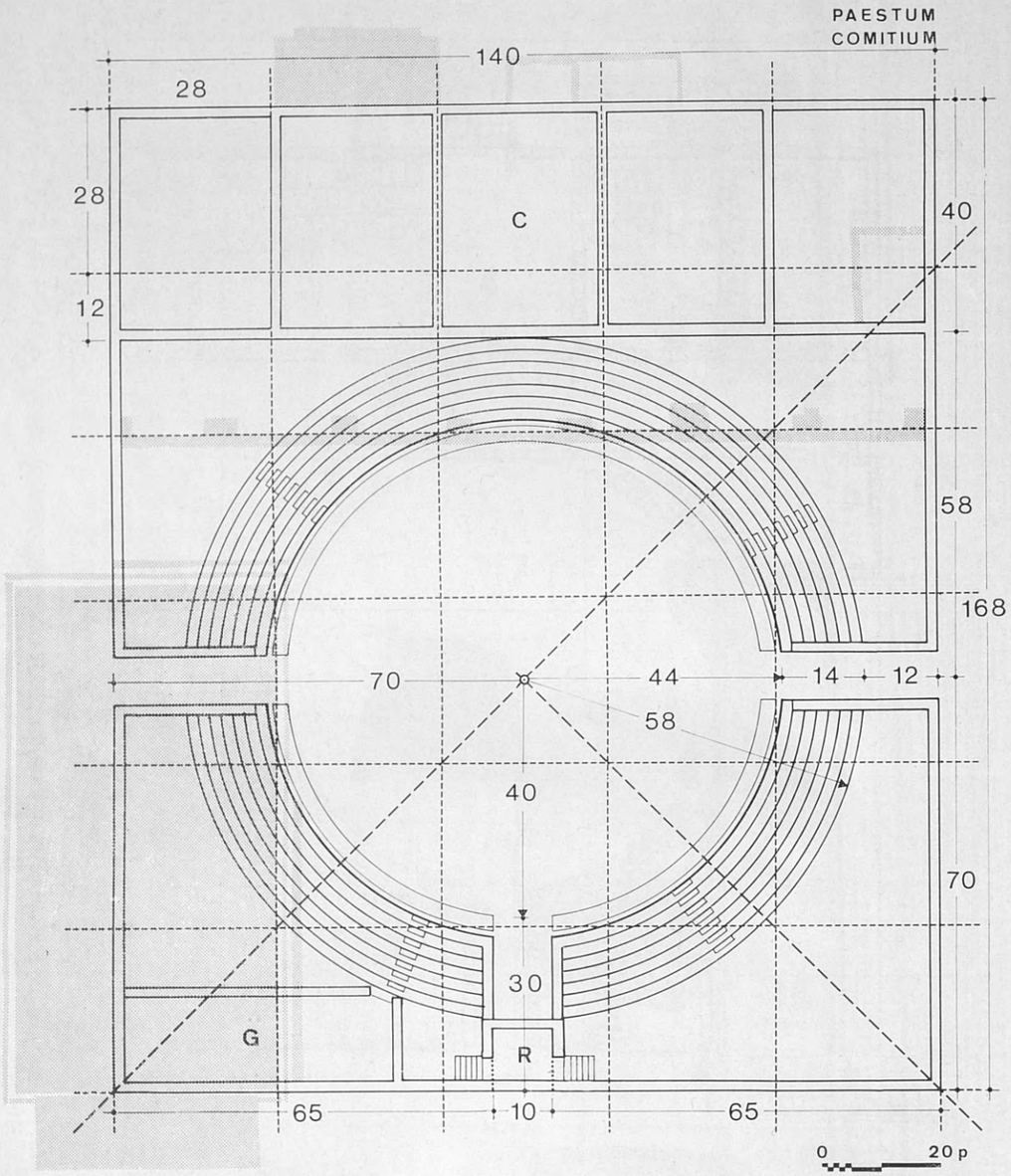
Abbreviazioni supplementari:

E. Benveniste	= E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. Torino 1976.
E. De Martino	= E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1977².
M. Detienne, 1975	= M. Detienne, *I giardini di Adone, I miti della seduzione erotica,* ed. it. Torino 1975.
M. Detienne, 1977	= M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

[217] Cfr. soprattutto l'importante studio di N. Loraux 1981.

[218] A. M. D'Onofrio, '*Korai e Kouroi* funerari attici', in *AION ArchStAnt* IV, 1982, pp. 157-63.

L. Gernet, La cité future	= L. Gernet, 'La cité future et le pays des morts', in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1976.
La cuisine	= AA. VV., *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris 1979.
La mort	= AA. VV., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge 1982.
N. Loraux, 1981	= N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Historie de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris - La Haye 1981.
A. Mele, 1968	= A. Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici,* Napoli 1968.
A. Mele, 1978	= A. Mele, 'Il mondo omerico. Elementi formativi degli *ethne* greci e assetti politico-sociali', in 'Storia e civiltà dei greci', 1, *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco,* Milano 1978, pp. 25-72.
Mito e pensiero	= J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci,* ed. it. Torino 1970 e 1978.
Gr. Nagy, 1979	= Gr. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore and London 1979.
N. Parise, 1979	= N. F. Parise, 'Per un'introduzione allo studio dei « segni premonetari » nella Grecia arcaica', in *Annali dell'Istituto di Numismatica,* 29, 1979, pp. 51-74.
J. Redfield, 1975	= J. M. Redfield, *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector,* Chicago and London 1975.
A. Schnapp-Gourbeillon, 1982	= A. Schnapp-Gourbeillon, 'Les funérailles de Patrocle', in *La mort,* pp. 77-88.
Ch. Segal, 1971	= Ch. Segal, *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad,* London 1971.
N. Valenza Mele	= N. Valenza Mele, 'Da Micene a Omero: dalla phiale al lebete', in *AION ArchStAnt* IV 1982, pp. 97-133.
J. P. Vernant, 1976-1977	= J. P. Vernant, 'Etude comparée des religions antiques. Resumé des cours 1976-77', in *Extrait de l'annuaire du Collège de France,* 77 année, Paris, pp. 423-43.
J. P. Vernant, Hestia-Hermes	= J. P. Vernant, 'Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci', in *Mito e Pensiero,* pp. 147-200.
J. P. Vernant, *La cuisine*	= J. P. Vernant, 'A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode' e 'Manger aux pays du Soleil', in *La cuisine,* pp. 37-132 e 239-49.
J. P. Vernant, *La mort*	= J. P. Vernant, 'La belle mort et le cadavre outragé', in *La mort,* pp. 45-76.



Paestum. Comitium: restituzione.

FINITO DI STAMPARE NEL DICEMBRE DEL MCMLXXXIV
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA » DI A. R.
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI