

ETHEA AKOΣMA. IL SIGNIFICATO SOCIALE DELL'IMPUDENZA DI
TERSITE NEI CONFRONTI DI AGAMENNONE E LO STUDIO DELLE
«BUONE MANIERE» DEI GRECI ANTICHI

INTRODUZIONE

La figura di Tersite, il soldato volgare e impudente che insulta Agamennone durante l'assemblea degli Achei del II canto dell'*Iliade* (2. 212-269), è la prima a venire in mente se ci si dispone a riflettere sulle buone maniere degli antichi Greci. Non che, a dire il vero, questo sia accaduto di frequente in passato: se le acque hanno recentemente cominciato a smuoversi, ciò si deve quasi esclusivamente a lavori di pragmatica della lingua¹. Fatto sta che lo studio delle buone maniere nella loro accezione più inclusiva – della quale il linguaggio verbale non costituisce che un aspetto, al pari del modo di vestire, di quello di muoversi, dei gesti, degli sguardi e dei molti elementi che compongono l'espressione corporea – rimane a tutt'oggi, per l'evo antico, un campo in larga parte inesplorato. Con tutta probabilità, alle radici di tale ritrosia c'è un problema di tipo epistemologico. Malgrado infatti la sociologia contemporanea abbia proposto numerose definizioni di «buone maniere»², alla prova delle fonti è fin troppo facile rendersi conto che, nella stragrande maggioranza dei casi, il concetto stesso di espressione o comportamento beneducato non trova un riscontro puntuale nelle culture antiche. Del resto, questa constatazione non fa che confermare quanto mostrato da Norbert Elias nel suo saggio su *La civiltà delle buone maniere*³: qualunque sia il criterio scelto per raggruppare le regole di cortesia, la data di nascita di una letteratura dedicata alle buone maniere non può essere fatta risalire oltre il basso medioevo⁴. A mano a mano che ci si addentra nell'epoca moderna, tutti gli ambiti del comportamento sociale sono interessati da una codificazione sempre più dettagliata, ed è proprio questa crescente complessità a determinare la necessità di raggruppare le norme, classificarle ed esporle in modo ordinato. Nei secoli precedenti, invece, esse figurano insieme a principî di comportamento di natura diversa, specie morale. Così è anche per la civiltà greca, che non ci ha tramandato alcuna opera

¹ Per quel che riguarda la lingua greca antica, vd. p. es. DICKEY 1996, SHALEV 2001, LEEZENBERG 2005, LLOYD 2006 e 2009, DENIZOT 2011, SORRENTINO 2013, MARTIN 2014, BEDKE 2016, CATAMBRONE 2016, VAN EMDE BOAS 2017a e 2017b; gli studi per il latino sono progrediti molto di più: vd. il bilancio recente di UNCETA GÓMEZ 2014.

² La bibliografia recente è ampia e variegata, e si può distinguere in due filoni, che chiameremo descrittivo e sociolinguistico. Il primo impulso al filone descrittivo fu dato da ELIAS 1939, in continuità col quale si pongono, tra gli altri, MONTANDON 1994, LOSFELD - MONTANDON 2011, HAROCHE 1993. Fu invece GOFFMAN 1972 a influenzare maggiormente il filone sociolinguistico, cfr. soprattutto BROWN - LEVINSON 1987, WATTS ET AL. 1992, KERBRAT-ORECCHIONI 1995, WAUTHION - SIMON 2000, BARGIELA-CHIAPPINI 2003. In generale, cfr. MONTANDON 1995, PICARD 1995, WATTS 2003 e l'eccellente KÁDÁR - HAUGH 2013.

³ ELIAS 1939.

⁴ *Ibid.*, pp. 173-216.

esplicitamente dedicata alle buone maniere. Qualche precetto di buona educazione si può beninteso trovare in opere quali le *Questioni conviviali* o il trattato *Sull'educazione dei giovani* di Plutarco, ma si tratta di testimonianze tarde e in ogni caso troppo circoscritte per considerarle esempi di una letteratura sulle buone maniere.

Ovviamente, affermare che la cultura greca non disponesse di una nozione di buona educazione omogenea alla nostra non significa affatto sostenere che i Greci non avessero coscienza della necessità di attenersi a un certo numero di formalità; piuttosto, significa che essi non giudicavano le infrazioni alle regole della comunicazione sociale nella stessa maniera in cui le giudica l'odierno senso comune. Laddove l'osservatore moderno, erede di una classificazione normativa secolare, riconosce una condotta che, vuoi per leggerezza vuoi per goffaggine, deroga alle regole di comportamento vigenti in un determinato contesto (p. es. una cena di gala o una visita dal medico), gli autori greci trovavano piuttosto una leva per mettere in questione ἡθός di chi si sia reso colpevole della trasgressione. Si tratta di una differenza fondamentale, che dipende dalla tendenza, tipica di un certo pensiero greco, a non separare la ψυχή – il principio vitale, l'essenza che si trova «all'interno» del corpo⁵ – dalle apparenze esterne, dimodoché queste ultime non possano che essere lo specchio della prima⁶.

Ecco perché Tersite. Molto si è scritto sulla costruzione di questo soldato, in cui l'estrema bruttezza non fa che riflettere la mancanza di tutte le virtù tipiche degli eroi omerici⁷. Tuttavia la perfetta corrispondenza tra la figura di Tersite ed i valori che essa esprime non si limita al suo aspetto. Al contrario, la prima caratterizzazione del personaggio passa attraverso la descrizione delle sue maniere:

Θερσίτης δ' ἔτι μοῦνος ἀμετροεπῆς ἐκολόφα,
ὄς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε εἶδη,
μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,
ἀλλ' ὄ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν
ἔμμεναι. [...]

Solo Tersite vociava ancora smodato, che molte parole sapeva in cuor suo, ma a caso, vane, non ordinate, per sparlare dei re: quello che a lui sembrava che per gli Argivi sarebbe buffo⁸.

⁵ «L'âme de l'être vivant, siège des pensées, émotions, désirs, etc. (Pi. Hdt. Th. Pl. etc.)» (CHANTRAINE 1968, p. 1294, s.v. ψυχή). Il termine ψυχή è già presente in Omero per indicare la forza vitale (p. es. *Il.* 20. 296) e di conseguenza il fantasma (p. es. *Od.* 11. 387).

⁶ Un esempio parallelo e contrario a quello di Tersite: Hom. *Od.* 4. 62-64, dove Menelao riconosce in Telemaco e Pisistrato due giovani di nobile estrazione basandosi solo sul loro aspetto. D'ora innanzi, in forza di questa differenza, quando riferita ai Greci la locuzione «buone maniere» apparirà tra virgolette, intendendosi con ciò le maniere «buone» all'interno del paradigma ideologico e culturale greco: una categoria esclusivamente operativa e scevra da ogni ambizione di tipo funzionalista o universalista (vd. *infra*, § 2).

⁷ Vd. BRÜGGER ET AL. 2003, p. 72, *ad v.* 216: «Thersites' Häßlichkeit [...] ist Ausdruck seiner niedrigen Gesinnung», con ampia bibliografia. Cfr. KIRK 1985, p. 139 *ad v.* 216. Vd. anche MONSACRE [1984] 2010, p. 50: «Ses défauts physiques induisent sa couardise».

⁸ Hom. *Il.* 2. 211-216 (qui e in seguito: trad. di R. Calzecchi Onesti). Per la spinosa questione dell'interpretazione da dare al verso 216, vd. *infra*, p. 94.

La descrizione dei modi di Tersite prosegue al verso 222: Tersite insolentisce Agamennone strillando con voce acuta e fastidiosa (ὄξεα κεκλιγώς λεγ' ὀνειδέα)⁹. Com'è facile constatare, alla stregua dell'aspetto fisico, le maniere di Tersite sono il riflesso dei suoi pensieri, espressi pubblicamente ai versi 225-243. Prima ancora che prenda a parlare, quelle di Tersite sono definite ἔπεα ἄκοσμα, «parole disordinate». Si noti inoltre come l'aggettivo ἀμετροεπής («dalle parole smodate») giochi lo stesso ruolo del superlativo αἰσχιστος al verso 216¹⁰. Come la bruttezza esteriore di Tersite riflette quella interiore, anche l'insolenza dei suoi modi riflette il disordine del suo animo¹¹. Così, nell'*epos* omerico, l'ἦθος degli individui è tradotto in una forma del corpo che ne chiarisce immediatamente la natura¹²: in quanto direttamente visibile, insomma, in Omero il corpo costituisce la chiave di letteratura privilegiata per comprendere la disposizione d'animo dell'altro¹³.

Questa maniera empirica di «leggere l'anima» attraverso il corpo caratterizzò il pensiero greco molto a lungo¹⁴, e il parallelismo tra qualità interiori e manifestazioni esteriori si ritrova nelle fonti con tale continuità che non sembra improprio considerarlo una delle espressioni più caratteristiche dell'ideologia delle élite greche d'epoca arcaica¹⁵. Recentemente, Vincent du Sablon ha definito questa pratica «giudizio socio-estetico»¹⁶, ed è in questo modo che vi si riferirà, d'ora innanzi, anche in questa sede. La quasi totalità delle fonti letterarie in nostro possesso per quel periodo è espressione dell'ideologia socio-estetica, che ha segnato molto in profondità anche la produzione del V secolo a.C.¹⁷

Su qualunque definizione o griglia d'analisi della sociologia contemporanea si trovi appoggio per studiare le «buone maniere» dei Greci, è dunque da questo gioco di specchi che occorre prendere le mosse. Non si tratta tanto, infatti, d'individuare le norme di comportamento in vigore, quanto di comprenderne il senso e la ragione d'esistere. In una parola, si tratta di studiare i giudizi relativi alla condotta sociale degli individui. Per far ciò, è

⁹ Cfr. anche v. 224: αὐτὰρ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νείκεε μύθῳ («Ma quello gridando forte accusava Agamennone con parole»).

¹⁰ [...] αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν («Era l'uomo più brutto che venne sotto Ilio»).

¹¹ Vd. GEDDES 1984, p. 21; SPINA 2001, p. 17-42; NAGY 1979, pp. 298-309.

¹² Nella letteratura greca successiva, il concetto è espresso soprattutto tramite il termine σχῆμα: vd. CELENTANO ET AL. 2004 (specie CASEVITZ 2004, p. 26); KOJIC-SLAPSAK 1977 e soprattutto CATONI 2005.

¹³ Cfr. FRANZONI 2006, p. 59 e SNELL 1978, p. 23 e 157.

¹⁴ Vd. Hippocr. *Nat. Hom.* 7, con JOUANNA 1992, pp. 442-452 e Aristot. *APr.* 70 b. Testimonianze tarde fanno risalire una teoria fisiognomica alla scuola pitagorica: vd. Gell. *NA* 1. 9. 1-2; cfr. WILGAUX 2008, p. 59 e 64; CLAUS 1981 e SASSI 1988, pp. 46-80. Notevole l'apporto dell'iconografia, p. es. la coppa di Epitteto su cui Ermete pesa sulla bilancia le due ψυχαί di Achille e Memnone, in tutto e per tutto identiche agli eroi in vita, «come a dire che il principio vitale, che pure sta "dentro" al corpo del guerriero, non è separabile dall'esterno delle sue apparenze, tanto che l'uno non può che rispecchiare l'altro: se guardassimo solo l'"anima" dell'eroe vedremmo anche il suo corpo e, viceversa, quel corpo annuncia la sua *psyche*» (Roma, Villa Giulia 57912 = ARV² 1584.4, su cui FRANZONI 2006, p. 56).

¹⁵ Vd. PROST 2006, p. 10.

¹⁶ DU SABLON 2012, p. 371: «Le charme et la grâce [...], comme la manière de discourir, apparaissent alors évalués en rapport avec les valeurs dites aristocratiques, d'où une appréciation "socio-esthétique"».

¹⁷ Qualche voce discordante: Archil. fr. 114 West; Tyrt. fr. 9 G. P., v. 5; Semon. fr. 7 West, v. 57-70; Xenoph. fr. 3 G. P. = DK 21 B 3; Phoc. fr. 11 G. P. In generale, cfr. DONLAN 1980, p. 36-75. Nel V secolo il concetto è sussunto nella celebre *iunctura* καλὸς καὶ ἀγαθός, su cui DONLAN 1973 e BOURRIOT 1995.

necessario ridisegnare gli strumenti che la sociologia mette a nostra disposizione per applicarli all'interno d'un dispositivo ideologico antico e per essi alquanto inospitale. Sebbene delicato e a tratti malagevole, è un esercizio straordinariamente interessante, che tra l'altro è possibile condurre prendendo come oggetto di studio svariati complessi di norme comportamentali greche (uno su tutti, l'ospitalità e i rapporti con lo *xenos*, di cui chi scrive ha già proposto un'interpretazione¹⁸). Per misurarne le potenzialità, occorre però selezionare un *case study*: per questo articolo si è dunque scelto l'episodio di Tersite, che verrà esaminato nella seconda parte.

Innanzitutto però, il metodo.

VERSO LE «BUONE MANIERE» DEI GRECI: LO STUDIO STORICO DELLE SITUAZIONI SOCIALI¹⁹

Per le ragioni appena esposte, la maggior parte degli storici che si sono occupati delle regole di comportamento nell'interazione quotidiana in Grecia antica ha optato per un approccio morale al problema. I lavori più solidi e noti si fondano alternativamente sulle teorizzazioni etiche di Platone e Aristotele o sulla cosiddetta «morale popolare» greca²⁰. Tuttavia, questo tipo d'interpretazione non si è mai provata del tutto soddisfacente, perché in sostanza, per studiare le condotte sociali di epoca arcaica e classica, ribalta all'indietro le forme che caratterizzavano il pensiero greco nel IV secolo a.C. Perciò, sentendo il bisogno di un metodo d'indagine più oggettivo, alcuni altri hanno tentato di leggere gli autori antichi attraverso la lente della *politeness theory* elaborata verso la fine degli anni Settanta da Penelope Brown e Steven Levinson²¹. Per molto tempo il modello di Brown e Levinson ha raccolto il consenso quasi unanime dei sociolinguisti, e conserva a tutt'oggi una grande influenza, malgrado da qualche anno l'entusiasmo per le sue potenzialità ermeneutiche si sia assai ridimensionato²². Questo secondo approccio solleva però le criticità a cui già si è accennato: i Greci (o meglio, più correttamente, le fonti greche) applicavano contemporaneamente le loro categorie di giudizio sia alle apparenze esteriori di un individuo sia alla sua qualità morale, tanto da soppesare la seconda valutando le prime.²³

Non v'è dubbio che i due approcci di studio appena descritti esprimano entrambi un'esigenza imprescindibile. Di conseguenza, la via per uscire dalle secche passa necessariamente per una formula di sintesi: al fine di afferrare la logica comunicativa

¹⁸ MARI 2016.

¹⁹ L'approccio metodologico riassunto in queste pagine è esposto nei dettagli in MARI 2015. Cfr. MARI 2016 e MARI 2019.

²⁰ Tra i titoli più importanti: ADKINS 1960a e 1972a; DOVER 1974; COHEN 1991; HERMAN 2006.

²¹ BROWN - LEVINSON [1978] 1987. Il riferimento è p. es. a LATEINER 1995; LLOYD 2004; BROWN H. P. 2006; SCODEL 2008; BEDKE 2016; CATAMBRONE 2016.

²² EELLEN 2001 ha segnato una svolta in questo senso, anche se si fonda su idee già delineate da WATTS ET AL. 1992. Vd. recentemente KÁDÁR - HAUGH 2013, p. 2. *Contra* KERBRAT-ORECCHIONI 2012, p. 132 ss. Tra gli antichisti, il dibattito ha avuto un riflesso in LENTINI 2013.

²³ Si direbbe quasi che gli antichi Greci abbiano vissuto sotto costante osservazione, cosicché dietro «prescrizioni [comportamentali] più o meno esplicite c'è l'intuizione dell'interiorità dei gesti: ben più che semplici indizi, essi sono quel *pathos* o quell'*ethos*» (FRANZONI 2006, p. 190; cfr. VERNANT 1991, p. 19).

oggettiva che presiede alla comunicazione, la categoria di buona educazione deve essere costruita a partire dai giudizi soggettivi e storici che gli individui che formano la società in esame emettono sull'esecuzione formale dell'interazione stessa (verbale, gestuale o corporale)²⁴. A questo scopo, un buon primo passo è l'adozione d'una definizione di buone maniere abbastanza generale perché il giudizio socio-estetico dei Greci possa trovare spazio al suo interno. In una società data, il codice di buone maniere sarà dunque definito come *un insieme di regole che propongono modelli di comportamento adatti alle diverse occasioni d'incontro*²⁵. Dal focus sulle occasioni d'incontro risulta subito evidente che lo scopo di una categoria così costruita non è circoscrivere esattamente un ambito del comportamento greco passibile d'essere paragonato coi codici di buona educazione dell'Occidente contemporaneo; semmai, si tratta d'interpretare il «senso sociale» del comportamento dei Greci, giacché è solo in questi termini che ha senso parlare delle loro «buone maniere».

Un altro nome per le occasioni d'incontro è «situazioni sociali». Il concetto di situazione sociale è cruciale per il prosieguo del ragionamento. Infatti, nel rimettere in discussione la *politeness theory* di Brown e Levinson, alcuni studiosi hanno spostato la loro attenzione dalle maniere in cui l'armonia sociale può essere preservata grazie a precise «funzioni universali» del linguaggio alle pratiche di buona educazione e alle loro interpretazioni possibili al variare delle situazioni sociali²⁶. È dalle situazioni sociali che sembra dunque opportuno ripartire, e quando si parla di situazioni sociali c'è un nome che non ci si può esimere dal fare: quello del sociologo Erving Goffman²⁷.

Goffman condusse le sue ricerche sulla società statunitense degli anni Cinquanta del XX secolo. Attraverso una metafora teatrale, egli mostrò che, attraverso l'interazione, gli individui strutturano idealmente sia il mondo che li circonda sia il proprio posto all'interno di quest'ultimo²⁸. Il ruolo di un individuo, che Goffman chiama anche *face*, è infatti collegato in modo strettissimo – fino quasi a coincidere – al «positive social value a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact»²⁹. Quando il comportamento di un individuo si scontra con le norme sociali in vigore senza che egli sia in grado di imporne ai presenti una nuova definizione, si dice in termini goffmaniani che quell'individuo «perde la faccia» (*looses his face*). L'espressione è particolarmente efficace, poiché descrive un meccanismo di ridefinizione dei ruoli nella situazione sociale senza per questo smettere di evocare il sentimento d'umiliazione che lo scattare di tale meccanismo provoca in chi lo subisce.

Ma il perno intorno a cui ruota l'intero modello goffmaniano è per l'appunto la nozione di situazione sociale, che è definita come una costruzione collettiva virtuale che emana da tutte

²⁴ «Polite activity is an activity that recognises the socially constructed limit as being relevant to the activity itself. In and of itself it does not exist» (EHLICH 1992, p. 78).

²⁵ Vd. EHLICH 1992, pp. 75-76; PICARD 1995, p. 10. Cfr. LAKOFF 1990, p. 34; WATTS 2008, pp. 105-107.

²⁶ Vd. WATTS 2003; NEVALA 2010, pp. 419-450; KÁDÁR - HAUGH 2013, p. 2.

²⁷ Non sarà inutile ricordare che le categorie analitiche di Brown e Levinson sono in larga parte riprese da Goffman: cfr. WERKHOFFER 1992, p. 178; LOCHER - WATTS 2005, p. 11.

²⁸ GOFFMAN 1959 e 1972.

²⁹ GOFFMAN 1972, p. 5.

le definizioni che ognuno degli attori dà di ciascuno degli altri sulla base delle informazioni che possiede³⁰. Altrimenti detto, ogni situazione sociale goffmaniana è un'induzione collettiva di un certo equilibrio di forze tra individui che vengono a contatto. La *politeness theory* di Brown e Levinson non l'ha recepito, ma in sostanza il processo descritto da Goffman implica conflitto continuo, che i rituali di buona educazione mirano a tenere sotto controllo, così da permettere alla relazione di continuare a ciascun individuo di ottenere lo scopo per cui era entrato in relazione con gli altri³¹. Gli individui usano le buone maniere e i ruoli sociali per elaborare le strategie di interazione che ritengono migliori al fine di raggiungere i propri obiettivi nelle situazioni sociali³².

Dal punto di vista analitico, il modello d'interazione di Goffman è estremamente efficace. Tuttavia, talvolta l'iniziativa individuale può alterare le informazioni sulla cui base vengono indotte le definizioni collettive di una situazione sociale. Tale processo è essenziale per superare il piano dell'interazione e giungere a quello della relazione, poiché è solo attraverso di esso che ciascuno degli attori può esprimere la sua individualità e i suoi convincimenti. Ciò nondimeno, il modello di Goffman non ne dà conto, suggerendo piuttosto che l'individuo non abbia altra scelta che quella di assumere uno dei ruoli che la situazione ha già definito per lui³³. In altre parole, le situazioni sociali di Goffman non sono ancora oggetti storici, perché non sono capaci di divenire, trasformandosi una nell'altra.

Posto che è dalla dimensione storica che dipende la possibilità d'integrare il giudizio individuale nello studio dell'interazione, la sua inclusione nella categoria di situazione sociale costituisce la chiave per aprire l'intuizione goffmaniana al giudizio socio-estetico greco. A tal fine – pur mantenendo la struttura della situazione sociale – si è ritenuto opportuno operare un ribaltamento nell'impostazione concettuale di Goffman, nella quale non sia più la situazione sociale a dettare il comportamento dei singoli individui, ma siano invece le scelte di questi ultimi a modificare la definizione della situazione sociale³⁴. Si approda così al concetto di «situazione sociale dinamica»: una rappresentazione collettiva nella quale agiscono gli individui e che viene alterata senza sosta dalle scelte di questi ultimi riguardo alla loro condotta rituale³⁵.

Beninteso, la situazione sociale dinamica è e deve rimanere uno strumento operativo, il cui scopo è la migliore comprensione del comportamento degli individui. Il suo studio e la sua descrizione costituiscono solo un punto di osservazione privilegiato per capire le azioni

³⁰ GOFFMAN 1959, p. 13: «When an individual enters the presence of others, they commonly seek to acquire information about him or to bring into play information about him already possessed. [...] Information about the individual helps to define the situation, enabling others to know in advance what he will expect of them and what they may expect of him».

³¹ Cfr. LENTINI 2013, § 3.

³² GOFFMAN 1972, p. 95.

³³ Il che è perfettamente comprensibile se si tiene a mente che Goffman non intese mai predire l'interazione umana; piuttosto, egli cercò di descriverla tale quale si presentava nella classe media americana del secondo dopoguerra (GOFFMAN 1959, p. 236). In seguito, visto il suo grande potenziale, il suo modello fu spesso usato in maniera impropria: vd. LE BRETON 2008, pp. 143 ss.

³⁴ Altri tentativi di adattare il modello di Goffman all'indagine storica: EHLICH 1992 and BURKE 1999.

³⁵ Vd. MARI 2016, pp. 231-232.

intenzionali dei singoli, perché il processo attraverso il quale essi costruiscono la situazione sociale attraverso la loro condotta – e che poi influenzerà le loro azioni – non ha mai fine³⁶.

Per descrivere una situazione sociale dinamica, occorre innanzitutto definirne alcune variabili fondamentali³⁷. Una prima classe di variabili, che potremmo chiamare «ambientali», è rappresentata da quelle caratteristiche sceniche che danno forma allo spazio fisico e, pur essendo esterne alla relazione in sé, influenzano tutte le definizioni individuali della situazione sociale. Raramente questi elementi sono indipendenti da una seconda e di gran lunga più importante classe di variabili, che si sono definite «variabili umane»: la distribuzione dell'autorità all'interno di una situazione sociale e la densità sociale che la caratterizza. Con il termine *autorità* si definisce la quantità di risorse sociali a disposizione di ciascun individuo nella situazione sociale. Tali risorse sono spesso distribuite in maniera molto precisa e permettono all'individuo di idealizzare se stesso controllando la disposizione della scena sulla quale si svolge l'interazione (per esempio, le variabili ambientali).

Più in generale, le risorse sociali sono i mezzi attraverso i quali un individuo può o disporre d'informazioni sconosciute agli altri partecipanti o influenzare le informazioni a disposizione di questi ultimi. Tra le risorse sociali includiamo l'età, il sesso, i mezzi economici, la conoscenza, le relazioni, le energie fisiche e mentali, ecc.

La *densità sociale* è più complessa da definire, poiché presenta sia un aspetto quantitativo sia un aspetto qualitativo. Infatti, se da un lato la densità sociale misura il numero d'individui che prendono parte alla situazione sociale rispetto allo spazio fisico a disposizione, e quindi il grado di conformismo che deriva dalla sorveglianza reciproca, dall'altro essa misura anche la qualità delle situazioni sociali che caratterizzano una società, e quindi la varietà delle espressioni simboliche che ogni individuo di cui la società stessa si compone ha appreso nel tempo per interagire col prossimo: più grande è la varietà di strategie d'interazione possibili, più alta sarà l'informalità permessa dalla situazione sociale.

Al suo ingresso in una situazione sociale, ogni individuo dà una lettura personale di queste variabili e decide in funzione di esse come comportarsi; contemporaneamente, il suo comportamento influenza le variabili stesse e quindi la lettura che di esse faranno gli altri membri della situazione sociale, i quali a loro volta varieranno la loro condotta di conseguenza, in un circolo infinito di lettura-giudizio-azione. Così, l'analisi approfondita di queste variabili è molto utile per definire quali aspettative sociali avranno i partecipanti a una situazione sociale l'uno nei confronti degli altri, e di conseguenza quali norme di comportamento vengono imposte dalla situazione sociale stessa; il suo fine ultimo è capire come gli individui sono in grado d'usare la loro conoscenza di un codice condiviso di comportamenti (ottemperando alle sue regole o mettendole in discussione) per modulare la propria condotta in funzione dei loro convincimenti personali, culturali e ideologici, della loro interpretazione della situazione sociale e dei loro obiettivi.

³⁶ Vd. SIMMEL 1917, p. 90; ELIAS 1939, pp. 181; BURKE 1999, p. 101.

³⁷ Cfr. a tal fine l'utilissimo COLLINS - SANDERSON 2009, pp. 117-121.

Tornando infine a Omero, consideriamo dunque, innanzitutto, la situazione sociale nella quale Tersite interviene: l'assemblea degli Achei. Essa rappresenta un contesto a dir poco favorevole allo studio delle norme di comportamento, giacché la densità sociale è sufficientemente alta da far sì che tutti (gli Achei stessi ma anche, da un punto di vista extradiegetico, il pubblico del rapsodo³⁸) percepiscano la necessità di attenersi alle «buone maniere». Perdere la faccia davanti a un così gran numero di persone avrebbe infatti un costo sociale altissimo, in primo luogo per il vero «protagonista» della vicenda: Agamennone.

LA *TIMÉ* DI AGAMENNONE E IL CARATTERE FORMALE DELLE RELAZIONI IN OMERO

All'inizio del canto II dell'*Iliade*, Agamennone ha una visione nel sonno: gli dei hanno voltato le spalle ai Troiani ed è l'ora di sferrare l'attacco³⁹. Al risveglio, l'Atride decide di chiamare a raccolta i soldati e, per l'occasione, sembra prestare un'attenzione particolare alla sua immagine. Sotto l'ampio mantello sceglie d'indossare un chitone nuovo, cinge una spada incrostata d'argento e infine impugna lo scettro, simbolo della sua autorità⁴⁰. Terminata la vestizione, esce dalla tenda e comanda agli araldi di bandire l'assemblea (ἀγογή: *Il.* 2. 50-51). Le immagini a cui, pochi versi più avanti, Omero fa ricorso per descrivere l'adunanza degli Achei suggeriscono che tanta cura per l'aspetto non rappresenti, per Agamennone, una semplice velleità, ma una questione della massima importanza.

[...] τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων
 ἠϊόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιχόωντο
 ἰλαδὸν εἰς ἀγορῆν [...]· οἱ δ' ἀγέροντο.
 Τετρήχει δ' ἀγορῆ, ὑπὸ δὲ στεναχίζετο γαῖα
 λαῶν ἰζόντων, ὄμαδος δ' ἦν· ἐννέα δὲ σφεας
 κήρυκες βοόωντες ἐρήτυον, εἴ ποτ' αὐτῆς
 σχοίατ', ἀκούσειαν δὲ διοτρεφέων βασιλῆων.
 σπουδῆ δ' ἔξετο λαός, ἐρήτυθεν δὲ καθ' ἔδρας
 παυσάμενοι κλαγγῆς. [...]

Fitte le schiere dalle navi e dalle tende lungo la riva bassa si disperdevano in file, affollandosi all'assemblea. [...] Quelli serravano. Tumultuava l'assemblea; la terra gemeva,

³⁸ La questione della dinamica tra poesia omerica, rapsodo e pubblico è un punto molto rilevante, che non è purtroppo possibile approfondire in questa sede giacché richiederebbe la disamina di diversi aspetti della questione omerica. Nel ripromettersi di dedicare al tema lo spazio che merita in un contributo futuro, ci si limita qui a richiamare l'opinione di HAVELOCK 1963, p. 27, secondo cui la poesia orale greca «represented not something we call by that name, but an indoctrination which today would be comprised in a shelf of text books and works of reference». La funzione «enciclopedica» che l'*epos* omerico svolgeva per il pubblico dei rapsodi riguarda anche i paradigmi di comportamento: i personaggi omerici forniscono al pubblico modelli di condotta (positiva e negativa), e «the epic idiom becomes a preservative at once of familiar and proper customs and of acceptable and worthy habits and attitudes» (*ibid.* p. 76).

³⁹ In realtà si tratta d'un tranello teso da Zeus ad Agamennone per punirlo del disonore che quest'ultimo ha causato ad Achille: *Hom. Il.* 2. 1-34.

⁴⁰ *Hom. Il.* 2. 107. Per lo scettro di Agamennone e la sua simbologia, vd. BROWN H. P. 2006, pp. 22-23; cfr. EASTERLING 1989 et GRETHLEIN 2008, p. 39.

sotto, mentre i soldati sedevano; v'era chiasso. E nove araldi, urlando, li trattenevano, se mai la voce abbassassero, ascoltassero i re alunni di Zeus. A stento infine sedette l'esercito, furon tenuti a posto, smettendo il vocio⁴¹.

Ancora, dopo essersi dispersi, gli Achei sono ricondotti in assemblea ai versi 207-210:

[...] Οἱ δ' ἄγορῆν δὲ
αὐτίς ἐπεσεύοντο νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων
ἤχη, ὥς ὅτε κῆμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
αἰγιαλῷ μεγάλῳ βρέμεται, σμαραγαῖ δέ τε πόντος.

[...] all'assemblea di nuovo accorrevano quelli dalle navi e dalle tende con fracasso, come quando l'onda del mare urlante mugge per l'ampia riva e il mare rimbomba.

Gli sforzi per indurre i soldati al silenzio, la loro irrequietezza, l'impressione di forza tanto possente quanto disordinata insita nella similitudine coi frangenti marini: tutto concorre a indicare nell'ἀγορή un consesso instabile, per non dire volubile. Si capisce, dunque, che Agamennone si presenti davanti ad esso facendo il massimo sfoggio degli attributi di comando. Si tratta, a maggior ragione dopo l'aperta ribellione di Achille (*Il.* 1. 295-296: μὴ γὰρ ἔμοιγε ἰ σήμαιν'· οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔτι σοὶ πείσεσθαι ὄϊω. «Non a me darai ordini; ormai io non ti obbedirò»), di riaffermare con forza il suo ruolo di ἄναξ, la sua τιμή⁴².

Il concetto di τιμή (che si traduce abitualmente con «onore» o «dignità») è quanto di più vicino all'idea goffmaniana di *face* si possa trovare nei poemi omerici⁴³. Gli eroi dell'*Iliade* sono costantemente preoccupati del riconoscimento sociale della propria «parte» di τιμή, la quale – vale la pena precisare – non è tanto il risultato concreto delle loro sostanze⁴⁴ quanto quello di un vasto numero di relazioni (politiche, familiari, d'amicizia, d'ospitalità, etc.) che le riconoscono un valore⁴⁵. Così, se è τιμή la preminenza sui capi dell'esercito acheo che viene riconosciuta ad Agamennone, non diversamente sarà per la deferenza dovuta dai giovani agli anziani o dalla moglie al marito, ovvero per il rispetto dovuto al padrone dal servo⁴⁶. Nell'idea di τιμή si assommano l'onore meritato e la conseguente deferenza ricevuta⁴⁷, cosicché «social

⁴¹ Hom. *Il.* 2. 91-100. Cfr. anche *Il.* 2. 144-149.

⁴² Su Agamennone nell'*Iliade*, vd. p. es. TAPLIN 1990.

⁴³ Cfr. *LfgRE*, IV, p. 519, s.v. τιμή: «Schätzung (Achtung, Ehre, Wert [nom.act. od. rei actae])»; LSJ, s.v. τιμή, 2: «honour, dignity, lordship, as the attribute of gods or kings»; BENVENISTE 1969, 2, p. 50 ss.; CHANTRAINE 1968, p. 1119, s.v. τιμή: «"honneur", souvent "apanage de la condition royale" chez Hom., "considération" qui procure des avantages matériels». È opportuno sottolineare che, almeno per quel che riguarda i poemi omerici, il legame tra la τιμή e la condizione regale è forse messo in eccessivo risalto da questi lessici, poiché la τιμή ha parte in tutti i tipi di relazione, qualunque sia il rapporto gerarchico tra gli individui considerati: RIEDINGER 1976, p. 247 è assai chiaro a questo proposito; cfr. anche VLEMINCK 1982.

⁴⁴ Così ADKINS 1960b, p. 31: «House, land, flocks, goods, chattels and dependants [...], these things are [...] [a hero's] timè». Beninteso, le risorse economiche sono una fonte di τιμή (cfr. e.g. Hom. *Od.* 11. 358-361 o *Il.* 14. 121-127); ma solo una fra le tante. Vd. DU SABLON 2014, p. 28.

⁴⁵ Vd. RIEDINGER 1976, pp. 251-252. Cfr. DU SABLON 2014, p. 27.

⁴⁶ P. es. Hom. *Od.* 1. 432 (marito-moglie); 23. 116 (moglie-marito); 14. 203 (padre-figlio); *Il.* 15. 439 (figli-genitori); *Od.* 15. 365 e 16. 305-307 (servi-signori). Altri esempi in RIEDINGER 1976, p. 247 e VAN WEES 1992, p. 71.

⁴⁷ Vd. RIEDINGER 1976, p. 251 e VAN WEES 1992, p. 69: «Honour, in general, is the abstract, immaterial "value" that one has in one's own and other's eyes. In this sense it is the equivalent of our notion of status. But honour, in

status does not *exist* [in Homer] without deference: a man treated without respect by his fellows does not enjoy high status»⁴⁸.

Il carattere delle norme di comportamento nell'*epos* omerico deriva da queste premesse. Il codice di «buone maniere» in uso fra gli eroi omerici è lungi dai livelli di sofisticazione raggiunti dalle articolate società europee d'epoca moderna e contemporanea. Al contrario, il tratto caratteristico delle relazioni sociali in Omero è l'alto grado di omogeneità qualitativa delle condotte al variare della relazione considerata: le norme da osservare per non mancare di rispetto al prossimo – riconoscendogli la parte di τιμή che gli spetta – non sono numerose⁴⁹, tuttavia rispettarle non diviene meno importante all'aumentare dell'intimità tra i personaggi interessati o dell'affetto che li lega⁵⁰. In condizioni normali, tutte le relazioni sono formali, in Omero⁵¹.

Certo, alcune situazioni sono più formali di altre. È il caso di Agamennone e dell'ἀγορή degli Achei, per le ragioni che si sono viste. Omogeneità qualitativa della τιμή significa infatti che non esiste una qualità specifica d'onore che distingue la posizione di Agamennone da quella di un altro dei capi achei: per affermare la propria *leadership*, all'ἄναξ ἀνδρῶν conviene quindi calcare la mano.

L'ASSEMBLEA DEGLI ACHEI: UNA SITUAZIONE SOCIALE DINAMICA CONTRADDITTORIA

Il tema della *leadership* di Agamennone invita ad approfondire la lettura dell'assemblea degli Achei in quanto situazione sociale. Come si notava poc'anzi, la sua prima caratteristica è l'alta densità sociale, dalla quale consegue un forte grado di conformità alle regole di comportamento da parte degli astanti, ammesso e non concesso – si capisce – che la distribuzione dell'autorità tra i presenti non permetta a questi ultimi di sottrarsi a tale condizionamento⁵². A prima vista, non sembrerebbe questo il caso: si è detto come nella società omerica l'autorità riposi sulla τιμή e come questa non esista in forme qualitativamente diverse ma solo in diverse «parti», per il riconoscimento delle quali gli eroi sono in competizione permanente. Tra i βασιλῆες dell'*Iliade*, il mezzo più efficace di meritare gli onori e

Homer, is also the actions and words by which others acknowledge one's status, the respect with which one is treated. In the latter sense it corresponds to what we call *deference*». Cfr. SCODEL 2008, p. 13: «*Timé* in Homer regularly takes material forms. [...] [But *t*]imé is both prestige that characters hope to acquire and keep and face that is constantly in negotiation»; DU SABLON 2014, p. 49, che parla di «materializzazione» della τιμή attraverso un «geste qui [la] conférait [...] que ce soient des présents, des privilèges, des parts de choix aux festins ou sur le butin».

⁴⁸ VAN WEES 1992, p. 154. Cfr. ADKINS 1969, p. 18. Vd. anche, recentemente, GOTTESMAN 2014, pp. 34-38, che riprende per la società omerica il concetto di «autorità carismatica» introdotto da Max Weber.

⁴⁹ Vd. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980.

⁵⁰ «Τιμή est la forme commune sous laquelle tous ces rapports se présentent ; l'unité de la notion est celle d'une attitude qui demeure identique, quelle que soit la relation envisagée» (RIEDINGER 1976, p. 252); «In Homeric society almost anything that involves any kind of deference to anyone's wishes or interests, can be described in terms of *honour* acknowledged and conferred, or denied and withheld» (VAN WEES 1992, p. 71).

⁵¹ La distinzione tra sfera pubblica e sfera privata come la si intende comunemente non è operativa in Omero: vd. BOUVIER 2012; cfr. CASEVITZ 1998, p. 41.

⁵² Vd. *infra*, p. 96.

la deferenza attraverso cui la τιμή viene manifestata è lo sfoggio del proprio valore (ἀρετή)⁵³. Da questo punto di vista, in realtà, essi possono essere considerati più o meno tutti sullo stesso piano per τιμή; quand'anche si venga a creare un differenziale di valore riconosciuto, esso permane piuttosto ridotto. Fatta eccezione per il κῦδος che gli hanno concesso gli dei⁵⁴, insomma, non v'è ragione apparente per cui l'Atride, che quanto a ἀρετή non è né insuperabile né insuperato, debba meritare la parte maggiore di τιμή⁵⁵. Tuttavia questo è proprio quanto viene ribadito: οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμορθε τιμῆς («non ebbe in sorte onore comune»)⁵⁶.

In sostanza, riguardo alla distribuzione d'autorità tra gli Achei accampati sotto Troia sembra possibile formulare due affermazioni in sé contraddittorie: non c'è dubbio infatti che un'autorità fondata sulla τιμή sia condivisa, perché tale la mantiene la competizione fra gli eroi; ciò nondimeno, è innegabile che essa sia anche concentrata: la grande attenzione alla forma che caratterizza la società omerica – ovvero l'attaccamento a rituali e simboli che costituiscono canali ordinati, per non dire istituzionalizzati, per entrare in competizione per la τιμή in maniera appropriata, senza che vi siano ribaltamenti dell'ordine sociale – ne è appunto un chiaro indicatore. Si pensi per esempio al concorso sportivo del canto XXIII dell'*Iliade*, dove – in un contesto fortemente normato – si misura e si stabilisce l'ἀρετή di ciascuno in funzione di quella degli altri (cfr. anche il canto VIII dell'*Odissea*); un altro buon esempio è il rituale del passaggio dello scettro tra gli oratori dell'assemblea, scettro che simboleggia la facoltà temporanea di dar prova della propria ἀρετή oratoria e della propria saggezza, al fine di prevalere sugli altri e imporre il proprio parere⁵⁷. Ciascuna di queste occasioni potrebbe risultare in una minaccia per la *face* di Agamennone, e se tutti si attengono pedissequamente al protocollo, di fatto confermando ogni volta lo *status* dell'ἄναξ, è evidente che la concentrazione d'autorità nelle mani di Agamennone deve essere il risultato d'un meccanismo sociale più complesso della competizione tra eroi. Ma quale? È una domanda interessante, alla quale, tornando all'impudenza di Tersite, si può provare a dare una risposta.

L'ANOMALIA DI TERSITE: TRA «CATTIVE MANIERE» E MINACCIA ALL'ORDINE SOCIALE

La *leadership* di Agamennone poggia su un equilibrio la cui natura è messa in luce dalle ribellioni individuali al codice di comportamento nei suoi confronti. Si tratta invero di tentativi del tutto eccezionali (talmente eccezionali che la principale di queste ribellioni, quella di Achille, è addirittura il perno intorno al quale gira l'*Iliade* intera), e in ogni caso subito repressi. È proprio nelle forme assunte da questa repressione, anzi, che si può trovare la

⁵³ In battaglia come anche in competizioni e gare dedicate allo scopo: vd. BROWN B. 2003; cfr. CUCUZZA - MARI 2017, p. 20. Sull'ἀρετή (lett. «eccellenza»), cfr. ADKINS 1960a 1972b. Sulla cultura della competizione nella Grecia arcaica, vd. DUPLOUY 2007.

⁵⁴ Hom. *Il.* 1. 279 e 281. Ma si tratta solo di un privilegio temporaneo: vd. JAILLARD 2007 e SCODEL 2008, p. 22 ss.

⁵⁵ La parte di τιμή di Agamennone è maggiore – relativamente alla sola spedizione a Troia – ἐπεὶ πλεόνεσσι ἀνάσσει, perché è maggiore il numero delle persone a cui comanda (cfr. ARNHEIM 1977, p. 19: «The state of Mycenae – quite apart from Agamemnon himself – certainly holds a special position in the *Iliad*»). Perciò, essa è cosa vulnerabile o, quantomeno, non garantita.

⁵⁶ Hom. *Il.* 1. 278.

⁵⁷ Vd. p. es. Hom. *Il.* 23. 567-568; *Od.* 2. 37-38. Cfr. BOUVIER 2002, p. 274.

miglior chiave di lettura della situazione sociale dell'assemblea degli Achei: quella cioè che coniuga l'altissima densità sociale e la distribuzione d'autorità piuttosto omogenea tra i βασιλῆες con la strana stabilità della *leadership* di Agamennone, un capo che rimane tale nonostante non le risorse sociali di cui dispone non gli diano affatto la certezza – per dirla con Goffman – di non «perdere la faccia» in seguito a un esplicito attacco.

Omero è esplicito: nessuno, tra i soldati riuniti di fronte all'Atride, ha il coraggio di mettere in discussione il suo ruolo, e questo nonostante l'insoddisfazione nei suoi riguardi sia assai diffusa tra i ranghi: «certo con lui gli Achei l'avevano terribilmente, l'odiavano, però dentro il cuore»⁵⁸. Tersite è l'unico che osi dar voce al risentimento generale. Ma anche al di là del contenuto e dei toni della sua invettiva, è il fatto stesso che un soldato semplice prenda la parola in assemblea ad essere altamente inopportuno, almeno secondo alcuni commentatori⁵⁹. Per quel che concerne più specificamente il suo intervento – Omero afferma esplicitamente che esso consiste in una serie d'insulti (v. 222: ὀνειδέα) rivolti ad Agamennone. Tuttavia, se dal punto di vista dei contenuti l'invettiva di Tersite non fa che ricalcare quella di Achille⁶⁰ (il quale non aveva esitato a epitetare Agamennone con titoli ingiuriosi quali οἰνοβαρή⁶¹), non è affatto facile trovare, nella tirata del soldato, un insulto propriamente detto. La ragione per cui le parole di Tersite sono stigmatizzate come insulti sia dal narratore che da Odisseo⁶² andrà cercata, piuttosto, nell'ironia che le contraddistingue. Sui versi 215-216 (ὄ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν ἔμμεναι)⁶³ sono stati versati fiumi d'inchiostro. A seconda della costruzione scelta sono infatti possibili due interpretazioni: o tutto quel che Tersite dice seriamente si rivela ridicolo agli orecchi degli Achei, o Tersite intende deliberatamente suscitare il riso⁶⁴. Pur propendendo decisamente per la seconda lettura, chi scrive rimane convinto che gli autori del *Basler Homer-Kommentar* abbiano ragione quando affermano che «der Erzähler stellt Thersites'

⁵⁸ Hom. *Il.* 2. 222-223: τῷ δ' ὄφ' Ἀχαιοὶ ἰεκάγλωσ κοπέοντο νειμέσσηθ' ἐν τ' ἐνὶ θυμῷ. Questi versi sono molto controversi, perché è arduo stabilire se il pronome τῷ rimandi a Agamennone o a Tersite, entrambi i quali possono dunque essere ritenuti l'oggetto dell'odio dei soldati. Si segue qui l'interpretazione di THALMANN 1988, p. 18 (con bibliografia). *Contra* LOWRY 1991, p. 22-26; SCODEL 2002, p. 205; BRÜGGER ET AL. 2003, p. 74 *ad vv.* 222b-223.

⁵⁹ THALMANN 1988, p. 16. Tersite «is the only character in the *Iliad* to lack both patronymic and place of origin – some minor characters are given only the one or the other, but he, who is not exactly minor, receives neither. This is usually taken to mean that he is a common soldier, a member of the πλιθύς, “multitude” (143), or δῆμος, “people” (198), who are left unnamed by the poet» (KIRK 1985, p. 138, *ad v.* 212; cfr. anche BRÜGGER ET AL. 2003, p. 70-71 *ad v.* 212, con bibliografia). Però una tradizione parallela benché successiva a Omero forniva a Tersite una genealogia eroica («principe etolo, figlio di Agrio, parente di Diomede, cacciatore lui stesso del cinghiale caledonio, impresa dalla quale torna menomato, perché spinto da Meleagro in un burrone, sembra per la viltà dimostrata», SPINA 2001, p. 18): fonti in SCHMIDT 2002 e ZIMMERMANN 1997.

⁶⁰ Cfr. THALMANN 1988; MARTIN 1989, p. 65-77; BRÜGGER ET AL. 2003, p. 75, *ad vv.* 225-242; DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 125.

⁶¹ Hom. *Il.* 1. 225.

⁶² Hom. *Il.* 2. 251; cfr. DI BENEDETTO 1994, p. 352.

⁶³ Vd. *supra*, p. 84.

⁶⁴ Il dilemma è legato alla punteggiatura, come spiegava già Eustazio (p. 313, 1-9 van der Valk [vol. I]). Tra i commentatori moderni, PASQUALI 1994, p. 113 e SCHMIDT 2002, p. 134 propendono per la prima soluzione, mentre SPINA 2001, p. 27-29 opta per la seconda alla stessa stregua di DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 122, a cui si farà riferimento per la bibliografia.

Auftreten als polemisch, nicht als komisch dar»⁶⁵. Nel farsi interprete degli umori dell'esercito, Tersite non vuole che si rida delle sue parole o dei suoi modi di fare; vuole che si rida di Agamennone. Del resto, non è forse la ridicolizzazione il più terribile degli insulti, per un capo? Il potere ha sempre molto da temere dalla satira, una tecnica retorica capace di spogliarlo delle sue armi ideologiche e di lasciarlo nudo sotto gli occhi di tutti. Ecco quel che Achille, per violenti che fossero stati i suoi attacchi contro Agamennone, non aveva fatto e che Tersite si permette invece di fare: ridicolizzare l'ἄναξ ἀνδρῶν. Si considerino le quattro domande retoriche con cui Tersite investe l'Atride:

Ἄτρεΐδη τέο δ' αὐτ' ἐπιμέμφεαι ἠδὲ χατίζεις;
 Πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες
 εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξαιρέτοι, ἅς τοι Ἀχαιοὶ
 πρωτίστῳ δίδομεν εὐτ' ἂν πολίεθρον ἔλωμεν.
 Ἴη ἔτι καὶ χρυσοῦ ἐπιδέυεαι, ὃν κέ τις οἴσει
 Τρώων ἵπποδάμων ἐξ Ἰλίου υἱὸς ἄποινα,
 ὃν κεν ἐγὼ δήσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν,
 ἠὲ γυναῖκα νέην, ἵνα μίσγεται ἐν φιλότῃτι,
 ἦν τ' αὐτὸς ἀπονόσφι κατίσχεαι; [...]

Atride, di che ti lamenti? Che brami ancora? Piene di bronzo hai le tende, e molte donne sono nelle tue tende, scelte, ché a te noi Achei le diamo per primo, quando abbiám preso una rocca; e ancora hai sete d'oro, che ti porti qualcuno dei Teucridi domatori di cavalli, riscatto pel figlio preso e legato da me o da un altro dei Danai? O vuoi giovane donna, per far con essa all'amore, e che tu solo possieda in disparte?⁶⁶

Queste frasi, pronunciate col necessario sarcasmo, evocano l'immagine di un vile dai modi dispotici e voraci, che non partecipa alla battaglia ma è pronto a divorare da solo i beni che fruttano le fatiche dei coraggiosi soldati achei. Più che un pastore d'uomini, un bambino capriccioso.

Il seguito dell'invettiva di Tersite contiene un'astuzia retorica ancora più insopportabile per un *leader*, che — adoperata davanti a una folla di soldati — assume un carattere addirittura devastante: Tersite prende a parlare di Agamennone alla terza persona. Lo ignora e si rivolge ai suoi compagni d'arme, e così facendo propone loro una nuova definizione della situazione sociale, in cui Agamennone è del tutto privo di τιμή⁶⁷. La maniera in cui Tersite cattura definitivamente l'attenzione degli Achei è essa stessa degna di nota: anche qui, si tratta d'ingiurie. Tersite vilipende i suoi commilitoni, ma facendo dell'insulto un uso particolare. In realtà, infatti, è sempre Agamennone il bersaglio dell'attacco:

ἽΩ πέπονες κάκ' ἐλέγχε' Ἀχαιῖδες οὐκέτ' Ἀχαιοὶ
 οἴκαδὲ περὶ σὺν νηυσὶ νεώμεθα, τόνδε δ' ἔωμεν
 αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ γέρε πεσσέμεν, ὄφρα ἴδῃται
 ἦ ῥά τί οἱ χῆμεις προσαιμόνομεν ἦε καὶ οὐκί.

⁶⁵ BRÜGGER ET AL. 2003, p. 75, *ad v.* 215.

⁶⁶ Hom. *Il.* 2. 225-233.

⁶⁷ Questa strategia comportamentale non è un *unicum* nell'*Iliade*: un altro caso notevole, per esempio, si trova a 6. 360-364.

Ah poltroni, brutti vigliacchi, Achee non Achei, a casa, sì, sulle navi torniamo, lasciamo costui qui, a Troia, a digerirsi i suoi onori, che veda se tutti noi lo aiutavamo o no⁶⁸.

Fino a che perseverano nel riconoscere un uomo come Agamennone come loro comandante, dice Tersite, gli Achei non sono neppure degni di considerarsi uomini. A dei valorosi si addirebbe abbandonare un *leader* di tal fatta, cosicché si accorga, una volta consumati tutti i suoi privilegi⁶⁹, dell'importanza dei suoi soldati⁷⁰.

Viene infine il più basso dei colpi, assestato anch'esso senza rivolgere direttamente la parola ad Agamennone: «Egli che adesso anche Achille, un uomo migliore di lui, ha offeso (ἠτίμησεν)»⁷¹. Tersite accusa pubblicamente Agamennone d'aver mancato di rispetto a Achille, Achille il quale – è impossibile comprendere altrimenti – è assai più degno di rispetto dell'Atride.

Così Tersite incita gli Achei a farsi arbitri tra i loro comandanti, a emettere un giudizio sulla competizione per la τιμή che continuamente li oppone. Il ritratto del Pelide si chiude con un complimento dall'ironia mordace, che altro non è che l'ennesimo modo d'irridere Agamennone:

Ἄλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων.
ἦ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδη νῦν ὕστατα λωβήσαιο.

Davvero ira non v'è nel cuore di Achille, è longanime, se no, Atride, ora per l'ultima volta offendevi.⁷²

Come si vede, l'impudenza di Tersite costituisce un vero e proprio tentativo di rivoluzione. La stessa possibilità di definire la sua condotta come «maleducata» o ingiuriosa, del resto, dipende dalla situazione sociale. Infatti – ricordiamolo – nell'ottica della definizione di buone maniere che si è adottata per questo studio l'appropriatezza di una condotta è sempre relativa: nel caso l'invettiva di Tersite avesse successo, sarebbe lo sfaldarsi della definizione di situazione sociale nel quadro della quale il contenuto dell'invettiva stessa è offensivo a far sì che essa non possa più considerarsi inappropriata, avendo ricevuto l'avallo della maggioranza. Semmai, sarebbe il ruolo di Agamennone a divenire improvvisamente inaccettabile. Niente di tutto ciò, tuttavia, si verifica, perché Odisseo si fa strada verso Tersite e lo apostrofa duramente per aver osato «offendere i re» (v. 247: ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν), o anche

⁶⁸ Hom. *Il.* 2. 235-238.

⁶⁹ In greco, γέρα πεσόμεν. Letteralmente, il verbo significa «digerire» (cfr. *LSJ*, s.v. πέσσω, III): l'espressione costituisce una ripresa della metafora alimentare contenuta nella tirata di Achille contro Agamennone (1. 229-231: Ἦ πολὺ λωΐόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν | δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπη | δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις («E certo è molto più facile nel grande campo degli Achei strappare i doni a chi a faccia a faccia ti parla, re mangiatore di popolo, perché a buoni a niente comandi»).

⁷⁰ Cfr. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 126: «Gli Achei sono delle femminucce, perché hanno già sopportato troppo senza reagire».

⁷¹ Hom. *Il.* 2. 239-240: Νῦν Ἀχιλῆα ἔο μέγ' ἀμείνονα φῶτα | ἠτίμησεν.

⁷² Hom. *Il.* 2. 241-242.

solo per «parlare avendo i re sulla bocca» (v. 250: βασιλῆας ἀνά στόμ' ἔχων ἀγορευόις). Coerente col giudizio socio-estetico, Odisseo afferma inoltre che Tersite è l'uomo peggiore tra quanti si sono recati sotto le mura di Troia: Οὐ γὰρ ἐγὼ σέο φημί χειριότερον βροτὸν ἄλλον ἢ ἔμμεναι ὅσοι ἄμ' Ἀτρεΐδης ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον⁷³. Cosa permette a questa reprimenda di Odisseo d'avere la meglio sugli argomenti e la retorica di Tersite, al quale lo stesso sire di Itaca riconosce il talento oratorio (definendolo λγύς [...] ἀγορητής al verso 246)? La domanda non è affatto scontata. Dopo aver redarguito Tersite, Odisseo lo colpisce con lo scettro che tiene in mano, non senza averlo a sua volta schernito dinnanzi agli Achei, minacciandolo di spogliarlo fino a esporne le pudenda (v. 262: τὰ αἰδῶ) e di picchiarlo senza pietà⁷⁴. Tersite si accascia al suolo, stordito, ad asciugarsi le lacrime⁷⁵. Ed ecco la reazione dei soldati:

Οἱ δὲ καὶ ἀγνύμενοί περ ἐπ' αὐτῷ ἠδὺ γέλασαν·
 ὧδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
 “ὦ πόποι ἦ δὴ μυρὶ Ὀδυσσεὺς ἐσθλά ἔοργε
 βουλάς τ' ἐξάρχων ἀγαθὰς πόλεμόν τε κορούσσω·
 νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν,
 ὃς τὸν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ' ἀγοράων.
 Οὐ θῆν μιν πάλιν αὖτις ἀνήσει θυμὸς ἀγήνωρ
 νεικείειν βασιλῆας ὀνειδείους ἐπέεσσιν”.

Gli altri scoppiarono a ridere di cuore di lui, benché afflitti, e uno parlava così, guardando un altro vicino: «Ah, davvero, mille cose belle ha fatto Odisseo, dando buoni consigli e primeggiando in guerra; ma questa ora è la cosa più bella che ha fatto tra i Danai, che ha troncato il vociare di quel villano arrogante. Va', che il cuore superbo non lo spingerà certo più a infamare i sovrani con parole ingiuriose!»⁷⁶.

I compagni di Tersite sono afflitti. Vi è qui un primo elemento da prendere in considerazione, poiché se non lo sono, com'è probabile⁷⁷, a causa del trattamento inflitto a Tersite, bisogna che lo siano per la condizione nella quale versano essi stessi e per gli avvenimenti recenti. Ciò implica evidentemente che i soldati sono tutti potenzialmente d'accordo con le tesi di Tersite. Nondimeno, la violenza e le umiliazioni che Odisseo riserva al loro compagno più impudente, sgradevole e ardito li fa scoppiare a ridere. A ben vedere, la linea di condotta scelta da Odisseo non si discosta di molto da quella di Tersite stesso: entrambi, infatti, fanno leva sul sarcasmo e sugli oltraggi fisici per accattivarsi il favore della massa. Tuttavia Tersite può solo evocare questi oltraggi – avrebbe bisogno della collaborazione degli Achei per metterne davvero in atto uno – mentre Odisseo dispone delle risorse sociali per passare dalle parole ai fatti, il che

⁷³ Hom. *Il.* 2. 248-249: «Io dico che un altro uomo più vile di te non esiste, quanti con gli Atridi vennero sotto Ilio».

⁷⁴ Cfr. KIRK 1985, p. 143, *ad vv.* 261-264: «The leisurely expression continues, giving the impression that Odysseus is calmly, decisively and almost lovingly detailing the degrading treatment he would be prepared to dispense. The exposure of a man's genitals (262) (except in the case of a young man slain in battle as Priam says at 22.71 f.) is shameful, as the word αἰδῶ or αἰδοῖα itself suggests. That would be even more so, no doubt, in the case of a deformed person like Thersites».

⁷⁵ Hom. *Il.* 2. 259-270.

⁷⁶ Hom. *Il.* 2. 270-277. Trad. R. Calzecchi Onesti leggermente modificata.

⁷⁷ Cfr. KIRK 1985, p. 144, *ad v.* 270.

è molto più divertente per i soldati. Così, le opinioni e i commenti che nascono tra la folla approvano non solo gli argomenti di Odisseo, ma anche le sue categorie ideologiche, ossia le parole stesse che i βασιλῆες usano per costruire e mantenere la propria immagine di gruppo dirigente⁷⁸. La ribellione di Tersite contro Agamennone rimane la ribellione di un uomo solo.

Odisseo è abile a indovinare il gusto della massa, che si gode lo spettacolo dello storpio insolente messo in riga. Parimenti è bravo a non nominare Agamennone, che non gode del favore degli Achei, né Achille, che, essendosi ritirato dalla battaglia, potrebbe suggerire ai soldati che sì, se c'è la volontà, si può ammutinare e lasciare il re solo con la sua guerra e il suo oro.⁷⁹

Per ricorrere alle categorie di Goffman, l'intervento di Odisseo mira a sostenere la *face* di un Agamennone il quale — qui è evidente — non riesce a concentrare sulla sua persona una quantità sufficiente d'autorità per assicurarsi il rispetto delle truppe⁸⁰. Con la sua azione, Odisseo riporta l'ordine nell'ἀγορή degli Achei, la situazione sociale già fragile che l'affronto di Tersite aveva disallineato. E il cuore di Tersite rimane il solo a meritare l'epiteto che nell'*Odissea* caratterizza sistematicamente i Proci: ἀγῆνωσ (superbo)⁸¹.

L'UNO, I POCHI E I MOLTI NELLA SITUAZIONE SOCIALE: L'AUTORITÀ AL VARIARE DEL PUNTO DI VISTA

Se aggiunto agli elementi di cui ora si dispone, il riferimento ai Proci diventa un'utile pietra di paragone per sciogliere le contraddizioni rilevate leggendo l'assemblea degli Achei come una situazione sociale dinamica. In un articolo recente, chi scrive ha cercato di chiarire le dinamiche sociali per cui, nella reggia di Itaca del canto I dell'*Odissea* si produce tra i Proci un fenomeno di «conformità nel non rispetto» delle norme di comportamento che ci si sarebbe aspettati in condizioni normali. Siccome Telemaco non dispone delle risorse sociali per concentrare nelle sue mani l'autorità che nell'οἶκος gli spetterebbe di diritto, l'alta densità sociale di pretendenti fa sì che ciascuno di questi ultimi si senta autorizzato dal comportamento degli altri a gozzovigliare impunemente⁸². Ma allora perché mai, nonostante anche nella situazione sociale dell'ἀγορή iliadica l'autorità sia lungi dal raggiungere la concentrazione necessaria ad assicurare la solidità e la stabilità della *face* di Agamennone stante l'alta densità sociale, non si produce lo stesso fenomeno? Perché i soldati achei non aderiscono all'opinione di Tersite, non ne adottano il comportamento insolente e non lo

⁷⁸ THALMANN 1988, p. 21: «When they comment on the beating of Thersites (lines 272-77), the soldiers at first retain some parodic distance in their ironic praise of Odysseus. But they then express scorn for Thersites, and in the last two lines of the speech (276-77), as we have seen, they adopt the language and values of their superiors. Such are the complex dynamics of their laughter as it brings them back to submission»; cfr. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 138.

⁷⁹ DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 127.

⁸⁰ Pace DI BENEDETTO 1994, pp. 349-358.

⁸¹ «Manly, heroic, “θυμὸς” Il. 2. 276, 12. 300 [...]. Freq. with collat. notion of *headstrong, arrogant*, of Achilles, 9. 699; Thersites, 2. 276; the suitors, *Od.* 1. 106, 144, al.» (LSJ, s.v. ἀγῆνωσ).

⁸² MARI 2016.

generalizzano fino a rendere caduca l'etichetta cui Agamennone tiene tanto (perché espressione concreta della sua τιμή, ovvero della sua *face* goffmaniana) e a imporre una nuova norma sociale?

Concentriamoci ancora una volta sulla distribuzione d'autorità nel campo degli Achei. Se da un lato è vero che, considerando i rapporti che i varî βασιλῆες intrattengono tra di loro, non si ha l'impressione che l'autorità si concentri in mano ad un Agamennone sprovvisto delle qualità di un *leader*, non si sottolinea mai a sufficienza, dall'altro, che fatta eccezione per alcuni rari casi, di cui l'episodio di Tersite è certamente il più eclatante, l'*Illiade* non descrive mai le relazioni tra i suddetti βασιλῆες e la massa di soldati al loro seguito. Per quanto silenziosa, tuttavia, tale folla di guerrieri costituisce tanto il pubblico davanti al quale si svolge la rappresentazione sociale dei sovrani quanto l'entità sociale per controllare la quale tale rappresentazione viene messa in scena.

Durante il «test» al quale Agamennone sottopone le truppe subito prima della scena che ha come protagonista Tersite⁸³, quando tutti i soldati a cui l'Atride ha proposto di lasciare Troia e il suo assedio si precipitano verso le navi, Odisseo è il primo ad incaricarsi di farli desistere. In quell'occasione, il Laerziade si rivolge agli «uomini del popolo» (v. 198: ὄν δ' αὖ δῆμου τ' ἄνδρα) in questi termini:

Δαμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμος οὔτ' ἐνὶ βουλήῃ·
οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύησι.

Pazzo, stattene fermo a sedere, ascolta il parere degli altri, che son più forti di te; tu sei vigliacco e impotente, non conti nulla in guerra e nemmeno in Consiglio: certo che qui non potremo regnare tutti noi Achei! No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo, uno il re, cui diede il figlio di Crono, pensiero complesso, e scettro e leggi, ché agli altri provveda⁸⁴.

Sottolineiamo, *en passant*, che in questa scena Odisseo si serve dell'autorità dello scettro di Agamennone, che egli ha preso all'ἄναξ al verso 186 (δέξατό οἱ σκῆπτρον πατρώϊον⁸⁵). Qui, lo εἷς βασιλεύς del verso 205 indica senza margine di dubbio un monarca, anche se nella maggior parte delle occorrenze, com'è noto, il senso di questo termine nell'*epos* omerico è assai più sfumato e ammette sia un principio di collegialità sia la dinamica di competizione tra gli eroi⁸⁶. Un commento recente a questi versi, tuttavia, fa correttamente notare che «Odysseus' Worte

⁸³ Vd. p. es. COOK 2003 e DENTICE DI ACCADIA 2010.

⁸⁴ Hom. *Il.* 2. 200-206. Queste parole di Odisseo, celebri fin dall'antichità e talvolta sfruttate a fini politici, hanno fatto dell'eroe il «proto-evangelist of hierarchical order in European thought» secondo STANFORD 1968, p. 27.

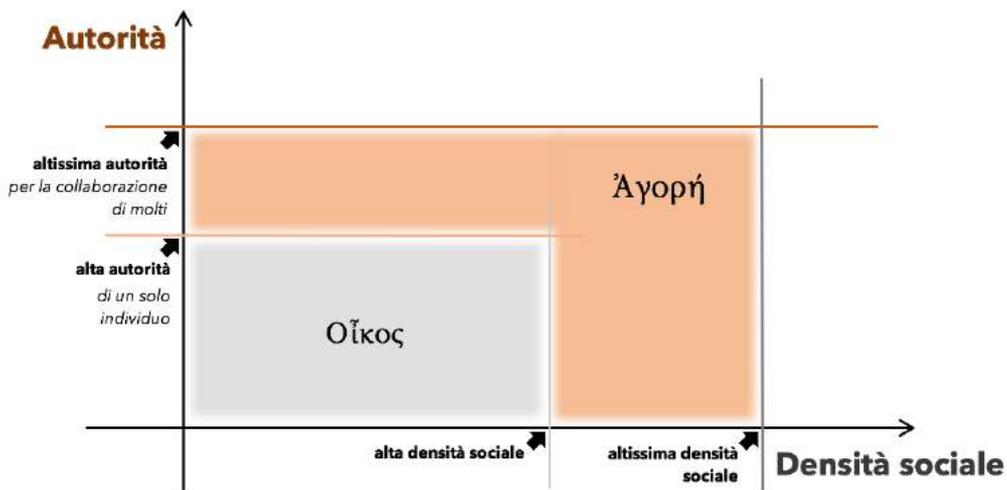
⁸⁵ Vd. KIRK 1985, p. 134 e BRÜGGER ET AL. 2003, p. 62, *ad loc.* Cfr. anche DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 106, n. 33.

⁸⁶ Vd. CARLIER 2006, soprattutto p. 104: «Obviously, βασιλεύς, which often designates a group of elders, does not mean "monarch"»; cfr. RAAFLAUB 1997, p. 633 con bibliografia (n. 41).

sind nicht als Plädoyer für die Monarchie zu verstehen [...], sondern als Aufruf zur (milit.) Disziplin: Die Situation verlangt die Unterordnung aller unter *einen* Oberkommandierenden»⁸⁷. Quantunque incontestabilmente più abile di Agamennone, scegliendo di comportarsi da capo dell'esercito e di dirigerlo Odisseo serve dunque la causa dell'Atride; allo stesso modo si comporta Nestore ogniqualvolta, da saggio veterano, suggerisce ad Agamennone la miglior decisione da prendere, o conferma la bontà d'una decisione già presa da quest'ultimo⁸⁸. Si capisce, quindi, che nelle situazioni sociali qui esaminate Agamennone può anche non disporre delle risorse per monopolizzare l'autorità; essa rimane comunque concentrata nelle mani di un ristretto gruppo di capi che, sebbene in costante competizione di ἀρετή tra di loro, scelgono di usare le loro parti di τιμή per mantenere uno solo individuo al potere nei confronti dell'esercito acheo⁸⁹, perché questo è nel loro interesse. Così, dal punto di vista dei soldati, un'autorità invero distribuita fra molti appare come concentratissima e di conseguenza molto alta, anche più alta di quanto non potrebbe apparire provenendo da un uomo solo. In altre parole, la definizione di situazione sociale che fin qui si è studiata – ambigua nella misura in cui non si riconosce l'esistenza di più punti di vista su di essa – è il frutto di una collaborazione di gruppo.

Le ragioni di tale scelta, in realtà, sono evidenti e dipendono dalla densità sociale. Quando la densità sociale è alta, occorre che anche l'autorità sia alta perché si produca conformità nel rispetto delle norme sociali. Ma, per riprendere il paragone col canto I dell'*Odissea*, l'altezza della densità sociale nel campo degli Achei sotto Troia potrebbe essere paragonata a quella di una città più che a quella di una casa, anche se per casa intendiamo un οἶκος delle dimensioni della reggia di Itaca (in cui tra familiari in senso stretto, servitori, faccendieri e, non da ultimo, Proci, si addensano centinaia di persone, cfr. fig. 1).

Fig. 1. Confronto tra una dimora ad alta densità sociale e il campo degli Achei



⁸⁷ BRÜGGER ET AL. 2003, p. 67, ad vv. 203-205.

⁸⁸ P. es. Hom. *Il.* 2. 80-82; 2. 337-368. cfr. DONLAN 1979, pp. 60-61.

⁸⁹ «Odisseo con i suoi interventi non solo non rappresenta in alcun modo una minaccia per l'autorità di Agamennone, bensì rafforza tale autorità» (DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 107).

Alla luce di ciò, è facile capire la necessità di unire le risorse di più uomini per innalzare il tasso di autorità ad un livello che solo difficilmente potrebbe essere raggiunto da un singolo individuo. È il principio dell'élite dirigente. Poco importa, a questo punto, che la funzione di ricettacolo di tale autorità sia assunta da Agamennone o da qualcuno più capace di lui: quel che importa davvero è proteggere l'immagine di un'élite, la sua *face* collettiva, e di conseguenza l'ordine sociale⁹⁰. Non occorre insistere oltre sulla terribile forza dell'ἀγορή degli Achei per comprendere fino a che punto, per i suoi comandanti, sia essenziale mantenere ben salda la presa sulle briglie.

Non si tratta però solo di proteggere l'immagine dell'élite in quanto porzione più forte della società omerica. Occorre anche esserne la porzione migliore. E nella loro qualità di osservatori, i soldati achei rappresentano anche i destinatari privilegiati della competizione degli eroi per l'ἀρετή, ossia la massa critica alla quale compete, attraverso l'adozione di una condotta deferente, il riconoscimento della τιμή a cui i βασιλῆες ritengono d'aver diritto⁹¹.

The role of the people, though passive for the most part, does not imply submissiveness to their leaders. It must be remembered that the rank and file are also given the epithet *aristoi* (best), and that they, too, are called "heroes". [...] The war leader was still, in the old tribal sense, the "shepherd of people", "leader of the host", and mutual dependency and respect are evident. High rank, with its attendant honors, was, in a real sense, still a gift of the community at large; conversely, if a leader abused his privileges, he was accountable to the people.⁹²

Ecco perché, oltre a rappresentare il semplice affronto di un soldato incapace di stare al proprio posto, il comportamento di Tersite in assemblea e le parole che egli rivolge ad Agamennone sono pure socialmente pericolosi. Essi incitano gli Achei a trascinare l'Atride — e con lui tutti coloro che ne sostengono l'immagine di ἄναξ — al di fuori del campo della competizione rituale per l'ἀρετή, mettendo in pericolo la *face* dell'élite nel suo insieme. I βασιλῆες infatti chiedono ai soldati di valutarli l'uno rispetto all'altro. Ma poiché Tersite opera un paragone tra Agamennone e Achille, la sua invettiva li colpisce tutti insieme, come gruppo dirigente. Infatti, Achille è il βασιλεύς che ha rifiutato il meccanismo sociale di cui, nella misura in cui è su di esso che la sua *leadership* si appoggia, Agamennone è il simbolo. Invece di passare lo scettro, Achille lo ha scagliato a terra, ha scelto l'isolamento, arrogandosi così una

⁹⁰ Cfr. THALMANN 1988, p. 9: «Because the kings fail to do their job, they as a group will be pitted against the common soldiers — a dangerous situation that a political device like the council is designed to avoid».

⁹¹ Vd. p. es. Hom. *Il.* 6. 401-403; 441-446; 22. 104-110; cfr. RAAFLAUB 1997, p. 645. Il riferimento fondamentale per questo tema rimane il celebre discorso di Sarpedonte a Glauco (*Il.* 12. 310-328), in cui agli onori che la gente comune tributa ai membri dell'élite vengono fatti corrispondere precisi doveri, dei quali è possibile chiedere conto ai βασιλῆες: vd. CLAY 2009b; cfr. THALMANN 1988, p. 5; SCODEL 2002, p. 208: «The legitimacy of the political and social hierarchy depends in part on the implied impossibility of maintaining order in any other way. [...] The elite, however, also wants to be seen as a meritocracy».

⁹² DONLAN 1980, pp. 19-20. Cfr. RAAFLAUB 1997, p. 636; BOUVIER 2002, p. 274.

τιμή non «misurabile» in proporzione a quella degli altri eroi⁹³. Eppure Tersite non solo fa mostra di misurarla, ma dichiara pubblicamente di preferirla⁹⁴.

CONCLUSIONE

Se viene meno il consenso riguardo al sistema di selezione dell'élite, viene meno l'ordine sociale, almeno dal punto di vista del gruppo dirigente stesso. Questo è in fondo il motivo per cui la definizione della situazione sociale proposta da Tersite suscita una risposta tanto decisa da parte dei βασιλῆες. Quando un individuo (in questo caso Tersite) interviene in una situazione sociale, egli ne dà per prima cosa una lettura (in questo caso: l'autorità è meno concentrata nelle mani di Agamennone di quel che sembra). È da questa interpretazione che scaturisce la sua linea di condotta (la carenza d'autorità lascia lo spazio per derogare alle regole di comportamento in vigore: Tersite si permette di parlare a viso aperto contro Agamennone). Seguendo la stessa logica, gli altri membri della situazione sociale (nel nostro caso, sia i soldati riuniti in assemblea sia i βασιλῆες che li hanno chiamati) danno una lettura della nuova linea di condotta, e reagiscono di conseguenza. Alla fine s'impone la definizione di situazione sociale di chi, date le condizioni di autorità e densità sociale in quel momento, dispone di più risorse sociali (i compagni di Tersite finiscono per trovarsi d'accordo non con lui ma con Odisseo); le altre linee di condotta vengono bollate come inappropriate e i loro fautori – direbbe Goffman – perdono la faccia.

In conclusione, è solo agli orecchi di Agamennone e degli altri βασιλῆες che la tirata di Tersite costituisce una serie di ονειδεα. Non così per i commilitoni del soldato, o almeno non necessariamente e non subito. Tersite «diventa» impudente e maleducato quando la definizione della situazione sociale dei capi achei ha la meglio su quella portata avanti da lui stesso sfruttando la breccia aperta da Achille⁹⁵. La persistenza di tale breccia nell'*Iliade* è tale che, per un breve momento, pare quasi che Tersite e Agamennone competano ad armi pari. Basta l'intervento di Odisseo, però, a dissolvere l'illusione: grazie al supporto degli altri βασιλῆες, le risorse sociali di cui dispone Agamennone sono schiacciati. Gli Achei si allineano sulla definizione di situazione sociale data dall'élite, ed è Tersite – che cade a terra fra le risa degli astanti – a perdere rovinosamente la faccia. Le sue sono allora definite a giusto titolo ἔπεα ἄκοσμα: niente infatti, a quel punto, potrebbe essere meno conforme al κόσμος della situazione sociale. Dalla stigmatizzazione di Tersite traspare molto più della semplice critica alle sue «cattive maniere».

Francesco Mari

DRS Postdoctoral Fellow at the Excellence Cluster TOPOI

⁹³ Hom. *Il.* 1. 245. Cfr. BOUVIER 2002, p. 275.

⁹⁴ Hom. *Il.* 2. 239-240: cfr. *supra*, p. 95.

⁹⁵ Sulla maleducazione come concetto intrinsecamente legato alla percezione della situazione sociale da parte dei singoli, vd. CULPEPER 2011, p. 23.

Freie Universität Berlin
francesco.mari@fu-berlin.de

BIBLIOGRAFIA

- ADKINS 1960a: A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960.
- ADKINS 1960b: A. W. H. Adkins, "Honour" and "Punishment" in the Homeric Poems, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 7 (1960), pp. 23-32.
- ADKINS 1969: A. W. H. Adkins, *Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems*, «The Journal of Hellenic Studies» 89 (1969), pp. 7-21.
- ADKINS 1972a: A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London 1972.
- ADKINS 1972b: A. W. H. Adkins, *Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in the Homeric Poems*, «Classical Quarterly» 22 (1972), pp. 5-18.
- ARNHEIM 1977: M. T. W. Arnheim, *Aristocracy in Greek Society*, London 1977.
- BARGIELA-CHIAPPINI 2003: F. Bargiela-Chiappini, *Face and Politeness: New (Insights) for Old (Concepts)*, «Journal of Pragmatics» 35 (2003), pp. 1453-1469.
- BEDKE 2016: A. Bedke, *Der gute Ton bei Homer. Ausprägungen sprachlicher Höflichkeit in Ilias und Odyssee*, Münster 2016.
- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1-2, Paris 1969.
- BOURRIOT 1995: F. Bourriot, *Kalos kagathos – kalokagathia : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim-New York City (NY) 1995.
- BOUVIER 2002: D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble 2002.
- BOUVIER 2012: D. Bouvier, *Les poèmes homériques (VIII^e-VI^e siècle ?)*, in A. Macé (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Besançon 2012, pp. 41-73.
- BROWN - LEVINSON 1987: P. Brown, S. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge 1987.
- BROWN B. 2003: B. Brown, *Homer, Funeral Contests and the Origins of the Greek City*, in D. J. Phillips, D. Pritchard (eds), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Conference held in Sydney from 6 to 9 July 2000, Swansea 2003, pp. 123-162.
- BROWN H. P. 2006: H. P. Brown, *Addressing Agamemnon. A Pilot Study of Politeness and Pragmatics in the Iliad*, «Transactions of the American Philological Association» 136. 1 (2006), pp. 1-46.
- BRÜGGER ET AL. 2003: C. Brügger, M. Stoevesandt, E. Visser, *Homers Ilias Gesamtkommentar. Auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868-1913)* (Hrsg. Joachim Latacz), Band II, zweiter Gesang, Faszikel 2, München-Leipzig 2003.
- BURKE 1999: P. Burke, *Les langages de la politesse*, «Terrain» 33 (1999), pp. 111-126.
- CARLIER 2006: P. Carlier, *Ἄναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems*, in S. Deger-Jaekotzy, I. S. Lemos (eds), *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh 2006, pp. 101-109.
- CASEVITZ 1998: M. Casevitz, *Note sur le vocabulaire du privé et du public*, «Ktema» 23 (1998), pp. 9-45.
- CASEVITZ 2004: M. Casevitz, *Étude lexicologique : du schéma au schématisme*, in CELENTANO ET AL. 2004, pp. 15-30.

- CATAMBRONE 2016: M. Catambrone, *Off-record Politeness in Sophocles: The Patterned Dialogues of Female Characters*, «The Journal of Politeness Research» 12. 2 (2016), pp. 173-195.
- CATONI 2005: M. L. Catoni, *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa 2005.
- CELENTANO ET AL. 2004: M. S. Celentano, P. Chiron. M. P. Noël (éds.), *Skhèma-Figura. Formes et figures chez les anciens*, Paris 2004.
- CHANTRAINE 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris 1968.
- CLAUS 1981: B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven (CT)-London 1981.
- CLAY 2009: J. S. Clay, *Sarpédon: Aristos Heroon*, «Gaia» 13 (2009), pp. 15-27.
- COHEN 1991: D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991.
- COLLINS - SANDERSON 2009: R. Collins, Stephen Sanderson, *Conflict sociology. A sociological Classic Updated*, Boulder (CO)-London 2009.
- COOK 2003: E. F. Cook, *Agamemnon's Test of the Army in Iliad Book 2 and the Function of Homeric Akhos*, «American Journal of Philology» 124. 2 (2003), pp. 165-198.
- CUCUZZA - MARI 2017: N. Cucuzza, F. Mari, *L'arco di Ulisse. Osservazioni sul riconoscimento dell'eroe*, «L'Antiquité Classique» 86 (2017), pp. 11-38.
- CULPEPER 2011: J. Culpeper, *Impoliteness. Using Language to Cause Offence*, Cambridge 2011.
- DENIZOT 2011: C. Denizot, *Donner des ordres en grec ancien. Étude linguistique des formes de l'injonction*, Mont-Saint-Aignan 2011.
- DENTICE DI ACCADIA 2010: S. Dentice di Accadia Ammone, *La «prova» di Agamennone: una strategia retorica vincente*, «Rheinisches Museum für Philologie» 153. 3-4 (2010), pp. 225-246.
- DENTICE DI ACCADIA 2012: S. Dentice di Accadia Ammone, *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'Iliade* («Beiträge zur Altertumskunde» 302), Berlin-Boston (MA) 2012.
- DI BENEDETTO 1994: V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994.
- DICKEY 1996: E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996.
- DONLAN 1973: W. Donlan, *The origin of καλὸς κἀγαθός*, «American Journal of Philology» 94. 4 (1973), pp. 365-374.
- DONLAN 1979: W. Donlan, *The Structure of Authority in the Iliad*, «Arethusa» 12. 1 (1979), pp. 51-72.
- DONLAN 1980: W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence (KS) 1980.
- DOVER 1974: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley (CA) 1974.
- DU SABLON 2012: V. Du Sablon, *Sur le sens de la formule κατὰ κοσμίον chez Homère*, «Revue des études grecques» 125 (2012), pp. 365-396.
- DU SABLON 2014: V. Du Sablon, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque*, Louvain-Namur-Paris-Walpole (MA), 2014.
- DUPOLOY 2007: A. Duplouy, *La cité et ses élites. Modes de reconnaissance sociale et mentalité agonistique en Grèce archaïque et classique*, in H. Fernoux, Ch. Stein (éds.), *Aristocratie antique : modèle et exemplarité sociale*, Dijon 2007, pp. 57-77. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00583527>

- EASTERLING 1989: P. Easterling, *Agamemnon's Skēptron in the Iliad*, in M. Mackenzie, Ch. Roueché (eds), *Images of Authority. Papers Presented to Joyce Reynolds on the Occasion of her Seventieth Birthday*, Cambridge 1989, pp. 104-121.
- EELLEN 2001: G. Eelen, *A critique of politeness theories*, Manchester-Northampton (MA) 2001.
- EHLICH 1992: K. Ehlich, *On the historicity of politeness*, in WATTS ET AL. 1992, p. 71-108.
- ELIAS 1939: N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (tr. it. *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982), Basel, 1939.
- FRANZONI 2006: C. Franzoni, *Tirannia dello sguardo. Corpo, gesto, espressione dell'arte greca*, Torino 2006.
- GEDDES 1984: A. G. Geddes, *Who's Who in Homeric Society*, «Classical Quarterly» 34 (1984), pp. 17-36.
- GOFFMAN 1959: E. Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Garden City (NY) 1959.
- GOFFMAN 1972: E. Goffman, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*, Harmondsworth 1972.
- GOTTESMAN 2014: A. Gottesman, *The Authority of Telemachus*, «Classical Antiquity» 33. 1 (2014), pp. 31-60.
- GRETHLEIN 2008: J. Grethlein, *Memory and Material Objects in the Iliad and the Odyssey*, «The Journal of Hellenic Studies» 128 (2008), p. 27-51.
- HAROCHE 1993: C. Haroche, *La civilité et la politesse : des objets négligés de la sociologie politique*, «Cahiers Internationaux de Sociologie» 94 (1993), pp. 97-120.
- HAVELOCK 1963: E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (MA)-London 1963.
- HERMAN 2006: G. Herman, *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*. Cambridge 2006.
- HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980: I. M. Hohendahl-Zoetelief, *Manners in the Homeric Epic*, Leiden 1980.
- JAILLARD 2007: D. Jaillard, *Kûdos arésthai (emporter le kûdos). Le kûdos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux*, «Gaia» 11 (2007), pp. 85-99.
- JOUANNA 1992: J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris 1992.
- KÁDÁR - HAUGH 2013: D. Kádár, M. Haugh, *Understanding Politeness*, Cambridge 2013.
- KERBRAT-ORECCHIONI 1995: C. Kerbrat-Orecchioni, *Les interactions verbales*, Paris 1995.
- KIRK 1985: G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary* (ed. by Geoffrey S. Kirk), vol. I, Cambridge 1985.
- KOJIC-SLAPSAK 1977: S. Kojić-Slapsak, *La transformation sémantique du mot σκῆπτρα, de ses dérivés et composés, et ses traductions*, «Živa Antika» 27 (1977), pp. 347-409.
- LAKOFF 1990: R. I. Lakoff, *Talking Power. The Politics of Language in Our Lives*, Glasgow 1990.
- LATEINER 1995: D. Lateiner, *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor (MI) 1995.
- LE BRETON 2008: D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, 2^e éd., Paris 2008.
- LEEZENBERG 2005: M. Leezenberg, *Greek Tragedy as Impolite Conversation: Towards a Practice Approach in Linguistic Theory*, in Marmaridu et al. (eds), *Reviewing Linguistic Thought: Converging Trends for the 21st Century*, Berlin-New York City (NY) 2005, pp. 191-208.
- LENTINI 2013: G. Lentini, *The Pragmatics of Verbal Abuse in Homer*, in H. Tell (ed.), *The Rhetoric of Abuse in Greek literature*, «Classics@» 11 (2013). <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=5139>.
- LLOYD 2004: M. Lloyd, *The Politeness of Achilles: Off-Record Conversation Strategies in Homer and the Meaning of kertomia*, «The Journal of Hellenic Studies» 124 (2004), pp. 75-89.

- LLOYD 2006: M. Lloyd, *Sophocles in the Light of Face-Threat Politeness Theory*, in I. De Jong, A. Rijksbaron (eds), *Sophocles and the Greek Language. Aspects of Diction, Syntax and Pragmatics*, Leiden 2006, pp. 225-239.
- LLOYD 2009: M. Lloyd, *The Language of the Gods. Politeness in the Prologue of the Troades*, in J. R. C. Cousland, J. R. Hume (eds), *Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden 2009, pp. 183-192.
- LOCHER - WATTS 2005: M. A. Locher, R. J. Watts, *Politeness Theory and Relational Work*, «Journal of Politeness Research» 1. 1 (2005), pp. 9-33.
- LOSFELD - MONTANDON 2011: Ch. Losfeld, A. Montandon, *Politesse, morale et construction sociale : pour une histoire des traités de comportements, 1670-1788*, Paris 2011.
- LOWRY 1991: E. R. Lowry jr., *Thersites. A Study in Comic Shame*, New York City (NY)-London 1991.
- MARI 2015: F. Mari, *Politesse et savoir-vivre en Grèce ancienne*, tesi di dottorato (Università di Strasburgo e Genova, discussa il 26 settembre 2015).
- MARI 2016: F. Mari, *The Stranger on the Threshold. Telemachus Welcomes Athena in Odyssey 1.102-143: A Case Study of Polite Interaction in Ancient Greek Culture*, «Journal of Politeness Research» 12. 2 (2016), pp. 221-244.
- MARI 2019: F. Mari, *Politeness, Gender and the Social Balance of the Homeric Household: Helen between Paris and Hector in Iliad 6.321-356*, «Journal of Historical Pragmatics» 20. 2 (2019), c.d.s.
- MARTIN 1989: R. P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca (NY)-London 1989.
- MARTIN 2014: G. Martin, *Failing Communication in Menander*, in A. Sommerstein (ed.), *Menander in Contexts*, New York City (NY)-London 2014, pp. 116-136.
- MONSACRE 1984: H. Monsacré, *Les larmes d'Achille. Héros, femme et souffrance chez Homère* (2^e éd. Paris 2010), Paris 1984.
- MONTANDON 1994: A. Montandon, *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, Clermont Ferrand 1994.
- MONTANDON 1995: A. Montandon (éd.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre : du Moyen-Âge à nos jours*, Paris 1995.
- NAGY 1979: G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (tr. fr. *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris 1994), Baltimore (MD) 1979.
- NEVALA 2010: M. Nevala, *Politeness*, in A. H. Jucker, I. Taavitsainen (eds), *Historical Pragmatics*, Berlin-New York City (NY) 2010, pp. 419-450.
- PASQUALI 1994: G. Pasquali, *Omero, il brutto e il ritratto*, in C. F. Russo (cur.), *Pagine stravaganti di un filologo, II: Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme nel testo originale*, Firenze 1994, pp. 99-118.
- PICARD 1995: D. Picard, *Les rituels du savoir-vivre*, Paris 1995.
- PROST 2006: D. Prost, *Introduction*, in F. Prost, J. Wilgaux (éds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes 2006.
- RAAFLAUB 1997: K. Raaflaub, *Homeric Society*, in I. Morris, B. Powell (eds), *A New Companion to Homer*, Leiden 1997, pp. 624-648.
- RIEDINGER 1976: J.-C. Riedinger, *Remarques sur la τιμή chez Homère*, «Révue des études grecques» 89 (1976), pp. 244-264.
- SASSI 1988: M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.

- SCHMIDT 2002: J. U. Schmidt, *Thersites und das politische Anliegen des Ilias Dichters*, «Rheinisches Museum für Philologie» 145. 2 (2002), pp. 129-149.
- SCODEL 2002: R. Scodel, *Listening to Homer. Tradition, Narrative, and Audience*, Ann Arbor (MI) 2002.
- SCODEL 2008: R. Scodel, *Epic Facework. Self-Presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea 2008.
- SHALEV 2001: D. Shalev, *Illocutionary Clauses Accompanying Questions in Greek Drama and in Platonic Dialogue*, «Mnemosyne» 54 (2001), pp. 531-561.
- SIMMEL 1917: G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* (tr. fr. *Questions fondamentales de sociologie*, in *Sociologie et Épistémologie*, Paris 1981), Berlin-Leipzig 1917.
- SNELL 1978: B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache* (tr. it. *Il cammino del pensiero e della verità. Studi sul linguaggio greco delle origini*, Ferrara 1991), Göttingen 1978.
- SORRENTINO 2013: G. Sorrentino, *Comunicazione e relazioni interpersonali nelle commedie di Menandro. Un'indagine sul Dyscolos e sulla Samia*, tesi di dottorato (Università di Friburgo in Brisgovia, 25 marzo 2013). <https://freidok.uni-freiburg.de/data/9582/>
- SPINA 2001: L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli 2001.
- STANFORD 1968: W. B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, 2nd edn. revised, Oxford 1968.
- TAPLIN 1990: O. P. Taplin, *Agamemnon's role in the "Iliad"*, in C. B. R. Pelling (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990, pp. 60-82.
- THALMANN 1988: W. G. Thalmann, *Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad*, «Transactions of the American Philological Association» 128 (1988), pp. 1-28.
- UNCETA GOMEZ 2014: L. Unceta Gómez, *La politesse linguistique en latin. Bilan d'une étude en cours*, in *Dictionnaire historique et encyclopédie linguistique du latin (DHELL)*, 2014. http://www.linglat.paris-sorbonne.fr/encyclopedie_linguistique:notions_linguistiques:syntaxe:formules_de_politesse
- VAN EMDE BOAS 2017a: E. H. van Emde Boas, *Language and Character in Euripides' Electra*, Oxford 2017.
- VAN EMDE BOAS 2017b: E. H. van Emde Boas, *Analysing Agamemnon. Conversation Analysis and Particles in Greek Tragic Dialogue*, «Classical Philology» 112. 4 (2017), c.d.s.
- VAN WEES 1992: H. van Wees, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992.
- VERNANT 1991: J.-P. Vernant (éd.), *L'homme grec* (ed. or. *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991), Paris 1993.
- VLEMINCK 1982: S. Vleminck, *L'aspect institutionnel de la τιμή à la lumière de l'étymologie*, «Živa Antika» 32 (1982), pp. 151-164.
- WATTS 2003: R. J. Watts, *Politeness*, Cambridge 2003.
- WATTS 2008: R. J. Watts, *A Socio-Cognitive Approach to Historical Politeness*, in M. Bax, D. Z. Kádár (eds), *Understanding Historical (Im)politeness. Rational Linguistic Practice over Time and Across Cultures*, Amsterdam-Philadelphia (PA) 2008, pp. 103-130.
- WATTS ET AL. 1992: R. J. Watts, S. Ide, K. Enlich (eds), *Politeness in Language: Studies in Its History, Theory, and Practice*, Berlin 1992 (2nd edn. 2005).
- WAUTHION - SIMON 2000: M. Wauthion, A.-C. Simon (éds.), *Politesse et idéologie : rencontres de pragmatique et de rhétorique conversationnelles* («BCILL» 107), Louvain 2000.
- WERKHOFFER 1992: K. T. Werkhofer, *Traditional and Modern Views: The Social Constitution and Power of Politeness*, in WATTS ET AL. 1992, pp. 155-202.
- WILGAUX 2008: J. Wilgaux, *De l'examen du corps à celui des vêtements. Les règles de civilité en Grèce ancienne*, «Mètis» n.s. 6 (2008), pp. 57-74.

ZIMMERMANN 1997: K. Zimmermann, s.v. *Thersites*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8. 1 Suppl., Zürich-München 1997, pp. 1207-1209.