

ARISTONOTHOS
RIVISTA DI STUDI SUL MEDITERRANEO ANTICO

17
(2021)

Ledizioni

ARISTONOTHOS – Rivista di studi sul Mediterraneo antico
Copyright @ 2021 Ledizioni
Via Boselli 10 – 20136 Milano

Printed in Italy
ISSN 2037 - 4488

<https://riviste.unimi.it/index.php/aristonothos>

Direzione

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni

Comitato scientifico

Teresa Alfieri Tonini, Carmine Ampolo, Pietrina Anello, Gilda Bartoloni,
Maria Bonghi Jovino, Stéphane Bourdin, Maria Paola Castiglioni, Giovanni
Colonna, Tim Cornell, Michele Faraguna, Elisabetta Govi, Michel Gras,
Pier Giovanni Guzzo, Maurizio Harari, Nota Kourou, Jean-Luc Lamboley,
Mario Lombardo, Annette Rathje, Christopher Smith, Henri Tréziny

Coordinatore di Redazione

Stefano Struffolino

Redazione

Enrico Giovanelli, Matilde Marzullo, Antonio Paolo Pernigotti, Matteo
Rossetti

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos

Le ‘o’ sono scritte come i cerchi puntinati che compaiono sul cratere

Pubblicazione finanziata dal Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali
dell’Università degli Studi di Milano

Questa rivista vuole celebrare il mare Mediterraneo e contribuire a sviluppare temi, studi e immaginario che il cratere firmato dal greco Aristonothos ancora oggi evoca. Deposito nella tomba di un etrusco, racconta di storie e relazioni fra culture diverse che si svolgono in questo mare e sulle terre che unisce.

SOMMARIO

LAZIO ARCAICO. *In memoria di Maria Cataldi Dini*

Ficana all'epoca dei Tarquini <i>Gilda Bartoloni</i>	7
Enea, l'eroe dell'anno <i>Federica Cordano</i>	31
“Pithecusan workshop” a Pontecagnano <i>Mariassunta Cuozzo</i>	39
Architetture immaginate o immagini di architetture nella pittura funeraria etrusca? Riflessioni sul caso dei fascioni policromi e delle altre decorazioni lineari <i>Matilde Marzullo</i>	63
Una struttura ipetra dal santuario di Campo della Fiera di Orvieto <i>Alessandro Giacobbi</i>	77
Rappresentazioni di ceppi su vasi corinzi e attici <i>Pier Giovanni Guzzo</i>	131
Benaugurio e malaugurio ad Arkesine di Amorgos in età arcaica <i>Alessandra Inglese</i>	151
Il gesto simbolico delle mani alzate: a proposito di due epitaffi in greco dalla Sicilia <i>Antonietta Brugnone</i>	169
Antiochia, 13 dicembre 115 d.C.: un terremoto, una data e una moneta in appendice <i>Alessandro Cavagna</i>	205

Le “ancore d’argento” dei mercanti fenici (Diod. V 35, 4): espediente di carico e precauzione daziaria <i>Piero A. Gianfrotta</i>	253
Iscrizioni che non ci sono (più) <i>Alessandro Campus</i>	277
Alari fittili nell’Etruria centro-meridionale tra contesti abitativi, santuariali e di tipo rituale <i>Elena Foddai</i>	307
Abstract dei contributi	431

BENAUGURIO E MALAUGURIO AD ARKESINE DI AMORGOS
IN ETÀ ARCAICA

Alessandra Inglese

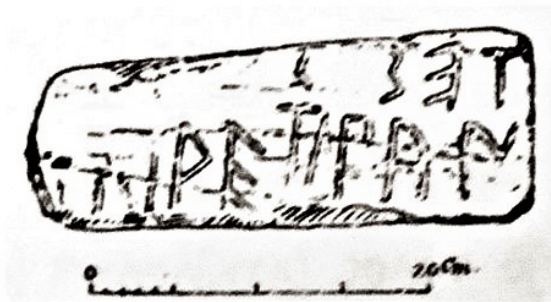
Nell'edizione *IG XII 7* le iscrizioni funerarie di Arkesine di Amorgos sono divise in due sezioni: la prima (dalla n. 106 alla n. 138) registra i *Carmina*, la seconda (dalla n. 139 alla n. 218) i *Monumenta Sepulcralia Reliqua*. Si tratta, dunque, di 30 epigrammi e 68 epitafi non metrici, per un totale di 98 iscrizioni, più o meno frammentarie e leggibili. Il numero complessivo però potrebbe subire una piccola decurtazione perché tre iscrizioni, la n. 106, n. 145 e n. 146 non sembrano appartenere a questa tipologia.

1. Benaugurio

Secondo quanto proposto da Delamarre i documenti nn. 145 e 146 presentano ambedue il medesimo testo Χαίρετε πάντες, tuttavia, per il n. 145 vi sono difformità di informazioni: se Delamarre non fornisce notizie sul luogo di ritrovamento e sostiene che sia iscritto su una “*stela rudis marmoris caerulei*”, M. Dubois¹ informa che si tratta di una “*plaque brisée de pierre*” trovata presso Kastrì; esso è un promontorio che si protende verso il mare a nord ovest dell'isola e che venne identificato da Deschamps² come l'antica acropoli di Arkesine. Il testo, con apografo, riportato da Delamarre è il seguente: [X]αίρετ[ε] πάν/τες con le ultime tre lettere che risalgono in uno spazio superiore (retrogradi l'*epsilon* e il *sigma*).

¹ DUBOIS 1882, p. 190, n. IV.

² DESCHAMPS 1888, p. 324.



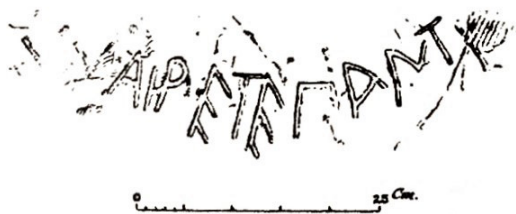
Dubois fornisce un altro apografo – in cui notiamo che, diversamente, le ultime tre lettere corrono verso il basso – e la seguente poco probabile integrazione: [Τή]ρει Παλ[α]ιεύς



La datazione è possibile solo paleograficamente e può essere collocata in età arcaica, forse nella prima metà del VI, a partire per esempio dalla grafia del *rho* con occhiello rigido, del *pi* con terzo tratto breve, dell'*epsilon* con aste oblique e prolungamento del tratto verticale, del *ny* con asta breve e divaricata e del *sigma* con i tratti esterni divaricati. Il documento n. 146 è un graffito rupestre ritrovato presso Vroutsi³, un villaggio dell'entroterra meridionale di Arkesine, probabilmente una delle necropoli della città. Ha un andamento leggermente concavo ed è su un'unica linea; nell'edizione di Radet e Paris⁴ si legge FAIPETEAPMIS. Delamarre (da cui è tratto l'apografo) interpreta: Χαίρετε πάντ[ε]ς]

³ Nel lemma in *IG* si legge “ante casam Nicolai Nomici”.

⁴ RADET – PARIS 1891, p. 599, n. 29.



Anche in questo caso la datazione è collocabile paleograficamente all'incirca nella stessa età del precedente (notiamo la mano diversa sicuramente dalla grafia dell'*alpha* con aste rigide e del *rho* con occhio tondo). Difficile inserire questi due documenti nella classificazione dei funerari, benché in essi sia possibile trovare utilizzata tale formula: secondo Guarducci⁵, infatti, il saluto, il buon augurio o l'ammonimento nelle iscrizioni sepolcrali, scambiati tra defunto e passante, sono motivi "non anteriori al II sec. a.C" o, comunque, in generale non rintracciamo la formula in questi contesti prima dell'età ellenistica. C'è un aspetto, però, decisamente più significativo che, coniugato con quanto appena detto, rende assai improbabile tale classificazione: dal punto di vista del testo e del contenuto un epigramma funerario necessita per definizione del nome del defunto; esso è a tal punto significativo che l'epitafio base è quello che è comunemente detto *Namensinschrift* i "nomi nudi e spogli" (PETRUCCI 1995, p. 11), che attestano il 'diritto all'individualità', alla 'morte scritta', alla propria piccola epopea della vita, al ricordo e alla memoria.

Quando usato, il *Χαῖρε* infatti è sempre accompagnato dal vocativo del nome del defunto (talvolta al nominativo) o, come si è detto, inserito in un'iscrizione funeraria con un'apostrofe al passante⁶; sempre da Arkesine si possono citare altre 9 occorrenze⁷, fra le quali, per il primo caso, l'iscrizione n. 144 (*Χαῖρε [B]θήθη| παῖ| ἠπόλα*), la più antica, probabilmente di V sec., da Kastri. In questi due documenti nn. 145 e 146 di Arkesine ciò che si nega è

⁵ GUARDUCCI 1974, pp. 152-153.

⁶ In generale per l'apostrofe al passante vd. ALFIERI TONINI 2003, pp. 62-71; STRUFFOLINO 2003, pp. 99-103.

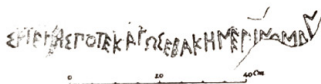
⁷ Si tratta delle iscrizioni *IG XII 7*, 118, 124, 153, 174, 193, 201, 202, 208 (tutte di tarda età ellenistica o romana).

esattamente l'individualità del ricordo della persona scomparsa. D'altra parte, sono estremamente comuni le epigrafi di buon augurio risalenti all'età arcaica, soprattutto su ceramica; in esse si legge il semplice imperativo del verbo, che può essere accompagnato da immagini, da brevi sequenze di parole o dal nome proprio del destinatario o, appunto, dal generico πάντες⁸. In queste due iscrizioni di Arkesine, la formula, scarna, è la medesima, con l'imperativo del verbo al quale si affianca non un nome proprio personale né alcun elemento proprio della scrittura funeraria, ma l'omnicomprensivo πάντες.

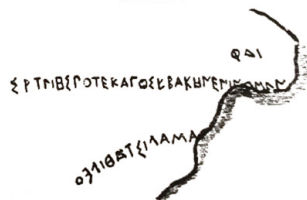
2. Malaugurio

Di altra natura è l'iscrizione n. 106, anche in questo caso un graffito rupestre proveniente da Vroutsi. L'epigrafe presenta questioni più complesse e peculiarità molto interessanti, che vale la pena di valorizzare con maggiori dettagli. Già Jeffery nel '58 in occasione della recensione⁹ al volume di Peek (*GVI*, 1) dubitava che si trattasse di un'epigrafe sepolcrale, ma nulla aggiungeva di più. Nell'edizione in *IG* sono posti specularmente due apografi, quello di Delamarre e quello di Halbherr:

Delamarre:



Halbherr:



il primo ci informa che tre lettere precedenti la l. 1 (ΦΑΙ) e la seconda linea viste da Halbher non erano più leggibili al momento della sua autopsia. Tuttavia, la restituzione proposta in *IG* e accolta

⁸ GUARDUCCI 1974, pp. 491-493, 526 s.

⁹ JEFFERY 1958, p. 145.

da Peek (*GVI* 1, 2041) e da Pfhol (*Greek Poems on Stone* 1, p. 1) è un breve epigramma formato da due esametri. Il testo è il seguente:

Σατέλης ποτὲ καλός· ἐβά<σ>κηνέ<ν> νιν ὁ μάν[τις]
 [--- --- - καὶ Δ]άμαλις <Σ>ταφ[ύ]λεο.

Sateles un tempo era bello, il *mantis* gli ha fatto il malocchio¹⁰

[----- e D]amalis figlia di Staphileo.

Collochiamo il graffito dal punto di vista paleografico a partire dalla seconda metà del VI sec.¹¹ Il condivisibile dubbio della Jeffery che non fosse da annoverare fra le epigrafi funerarie viene anche accolto da Hansen in *CEG* I: egli infatti inserisce il graffito nei *tituli varii* (n. 455) sebbene, però, riporti solo il testo dell'esametro della l. 1, discutendo la restituzione della l. 2 e dubitando della valenza metrica di questo secondo verso¹². Anche Renehan¹³ esclude che si tratti di un testo a carattere funerario e ricava il senso generale del graffito da un confronto con tre esametri tramandati da Plutarco (*Mor.* 682B; fr. 197 Cusset = 190 van Groningen):

καλαὶ μὲν ποτ' ἔσαν, καλαὶ φόβαι Εὐτελίδαι·
 ἀλλ' αὐτὸν βάσκειεν ἰδὼν ὀλοφώϊος ἀνήρ
 δίνῃ ἐν ποταμοῦ· τὸν δ' αὐτίκα νοῦσος ἀεικίης

Benché in questo confronto Eutelides provochi a se stesso il malocchio, lo studioso rileva come si rintracci lo stesso tema della *βασκανία* e il medesimo uso di un “traditional language”¹⁴. Anche il tono della storia sembra il medesimo: un uomo un tempo bello ha perduto la sua bellezza a causa del malocchio, di una fattura. Lo

¹⁰ Cfr. CHANTRAINE, s.v. βάσκανος: “celui que jette une sort, vil calomniateur, envieux”, da cui il derivato *βασκανία*: “mauvais sort, calomnie, jalousie” e il verbo *βασκαίνω*, “jeter une sort”.

¹¹ JEFFERY 1990, p. 304.

¹² Per la discussione si rimanda all'autore (*CEG* 1, 455).

¹³ RENEHAN 1974, pp. 41-43.

¹⁴ Per Renehan, infatti, “καλαὶ μὲν ποτ' and ποτὲ καλός are too close to be accidental; the phrasing points to a *τόπος*” (p. 41).

studio di Renehan, infatti, concentra l'attenzione su "l'uso nostalgico" di ποτέ¹⁵ con opportuni esempi letterari e in particolare in connessione con il motivo della bellezza, richiamando componimenti dall'*Antologia Palatina* (particolarmente significativi: Meleagro XII 33, 1-2 e XII 41, 1-2). Infatti – sostiene lo studioso – l'avverbio ποτέ mostra un "cambio di stato": in genere nella poesia epigrammatica quest'ultimo è dovuto a varie cause, soprattutto all'avanzare dell'età ed è proprio in ragione di ciò che si trova accompagnato non solo al motivo dei perduti 'dolci piaceri' dell'amore ma anche della fine di una relazione amorosa. Se accogliamo la restituzione del testo in due linee, è probabilmente la conseguenza causata dalla perdita bellezza che fa entrare in causa la donna che sarebbe citata nella l. 2, al nominativo e, dunque, il soggetto la cui azione sarebbe da inserire nella lacuna della prima parte del verso: non è possibile integrare questa lacuna, tuttavia sembra condivisibile l'ipotesi di Renehan secondo il quale nella parte mancante si esplicitava il disinteresse di Damalis per Sateles. Per questo testo lo studioso esclude l'origine omoerotica che è il motivo di fondo, al contrario, negli epigrammi dell'*A.P.*, propone che la scrivente sia stata proprio Damalis ed esclude altresì l'ipotesi che a graffiare i versi fosse un rivale in amore. Mi sembra poco probabile che fosse una donna ad esporre pubblicamente la sua relazione amorosa in modo così schietto a metà del VI sec., a meno di non considerare Damalis un'alfabetizzata disinibita fanciulla (o etera) capace di comporre esametri erotici – inesistenti gli esempi epigrafici in tal senso –. Sembra, dunque, più verosimile l'ipotesi di un contesto di competizione amorosa: un anonimo rivale d'amore in modo scommatico (noti in epigrafia graffiti di tal genere)¹⁶ deride beffardamente Sateles, probabilmente troppo confidente nella sua bellezza, e al quale contende Damalis, la figlia di Staphileo. Si tratterebbe, così, di un ribaltamento del motivo dell'ὁ δεινα καλός, dell'apprezzamento, della lode dell'altrui bellezza e dell'acclamazione a carattere erotico, anche in questo caso

¹⁵ Secondo Renehan "it seems to have its roots in popular language", con esempi, p. 41.

¹⁶ Contrapposto a καλός è per es. il termine καταπύγων, vd. LOMBARDO 1985, in particolare per le occorrenze epigrafiche pp. 298-300.

variamente noti nei graffiti e nelle iscrizioni di età arcaica e classica (per es. Atene).

2.1. Βασκαίνω, βάσκανος, βασκανία

L'aspetto, tuttavia, più interessante che il graffito propone che è stato eluso dai suoi commentatori appare il sintagma ἐβά<σκηνέ<v> νιν ὀ μάν[τις]. Innanzitutto, va detto che questa è la più antica attestazione epigrafica del verbo denominativo βασκαίνω. Nelle iscrizioni è usato l'aggettivo βάσκανος come insulto in un'iscrizione dal Ceramico ad Atene (*SEG* XLVI, 81) datata all'inizio del V sec. a.C.:

Λέαγρος
Γλαύκονος
βάσκανος

ma notiamo anche che il termine viene utilizzato nel suo contrario Ἀβάσκανος, come nome proprio e con valenza di buon augurio (privo di invidia – di malaugurio), di cui abbiamo numerosissime occorrenze a partire dal II sec. a.C. e almeno fino al IV sec. d.C.¹⁷

Βάσκανος è abbastanza diffuso nelle epigrafi di tarda età ellenistica o imperiale romana, spesso di tipologia funeraria, cristiane e pagane, ed è noto in varie località, dall'Asia Minore al nord del Mar Nero, dall'Egitto, a Roma, variamente connesso ad Ade o a φθόνος (solo a titolo di esempio in Asia Minore ad Alicarnasso, Stratonikeia, Afrodisia, Efeso) o a δαίμων (come nella stessa Amorgos ad Aigiale *IG* XII 7, 395, di tarda età, o in *IGUR* III 1148); presente in contesti magici, come nell'amuleto contro le forze diaboliche, di tarda età imperiale, trovato a Roma in cui si esplicita il nesso βάσκανος ὀφθαλμός (*SEG* LIII, 1110) a segnalare evidentemente lo sguardo bieco del malocchio, o in un Papiro magico (*PGM* IV 1400) a designare le forze malvagie da invocare (βασκοσύνα). Sempre ad Arkesine nel I sec. d.C. (n. 52) è usato il termine nel composto σεμνοβάσκανος riferito alla τύχη.

¹⁷ Sulla variante onomastica Ἀβάσκαντος in Egitto fra II e IV sec. d.C. (anche in contesti cristiani), sulle testimonianze papirologiche e *ostraka* e sull'impiego anche come aggettivo (circa 70 testimonianze in lettere private) con valore apotropaico, vd. BONNEAU 1982, pp. 23-34.

Nelle fonti letterarie, oltre il noto verso callimacheo negli *Aitia* (fr. I, 1,17 Pfeiffer): ἔλλετε Βασκανίης ὀλοὸν γένο[ς]· (vd. anche l'epigramma 21, 4 Pfeiffer in cui il poeta parla di sé stesso come “poeta (che) cantò più in alto dell'invidia”¹⁸ ὁ δ' ἤεισεν κρέσσονα βασκανίης), conosciamo l'uso di βάσκανος /βασκανία nelle Favole di Esopo (per es. 102, 1, 11; 172, 1, 5 e 1, 8). In tragedia l'aggettivo è presente in un frammento di Sofocle, il fr., 1034 Radt: βάσκανος (ἀχάριστος) e in uno di Euripide, fr. 379a Kannicht: βάσκανον μέγιστον ψυχαγωγόν; nella commedia il sostantivo è usato da Aristofane, per esempio, in *Eq.* (v. 103) e in *Pl.* (v. 571). Ma è negli oratori, in Isocrate (*Ant.* 62, 3; *Phil.* 11, 4, *Pan.* 155, 10) e soprattutto in Demostene¹⁹, che verbo, aggettivo e sostantivo vengono usati con una certa frequenza (come anche il sostantivo βασκανία); Esichio²⁰ infatti spiega: “βάσκανος· φθονερός (Dem. 18,119)” e, oltre a citare il frammento di Sofocle “Σοφοκλῆς δὲ ἰδίως τὸ βάσκανον ἐπὶ τοῦ ἀχάριστος”, sottolinea più in generale che il termine è riferito dai retori ai sicofanti “καὶ ὁ συκοφάντης παρὰ τοῖς ῥήτορσιν”. Riferimenti al verbo e ai termini ad esso connessi sono in Platone (*Phaed.* 95b6), mentre in Aristotele (*Probl.* 926b.20) si legge che la ruta è un *pharmakos* della *baskania* (τὸ πῆγανον βασκανίας φασὶ φάρμακον εἶναι). Il collegamento con Ade è presente nell'Antologia Greca, per esempio nell'espressione “Βάσκανός ἐσσι, Αἶδα” (VII 13, 4: Leonida o Meleagro e VII 712, 3: Erinna), e ancora associato a δαίμων, per esempio in VII 328, 3. Diffuso è l'uso dei termini in Plutarco sia nelle *Vitae* sia nei *Moralia*, ma va soprattutto ricordato che al malocchio, a coloro che lo procurano e che hanno il βάσκανον ὀφθαλμόν egli dedica una discussione nelle *Questioni conviviali* (V, 6 Περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων).

Vale la pena di accennare anche al finale della storia di una giovane nassia chiamata Polykrite narrata da Plutarco stesso²¹:

¹⁸ Trad. G.B. D'Alessio (ed. BUR).

¹⁹ Solo a titolo di esempio, *Sul Chersoneso* 8, 19, 3 e 22, 2; *Sulla falsa ambasceria* 19, 4; *Contro Timocrate* 24, 7; *Sulla Corona* 18, 8.

²⁰ Hesych. β 21 Latte-Cunningham βάσκανος.

²¹ Plut., *Mul. virt.* 254b-e (*FGrHist* 501 F2). Sappiamo che la medesima storia era raccontata, con varianti, anche da Aristotele (ap. Plut., *Mul. virt.* 254 e-f = *FGrHist* 501 F2) e da Partenio di Nicea, il quale attingeva

assediati dai Milesi, i Nassi risultarono vincitori grazie all'aiuto della ragazza, quindi le tributarono onori tali che ella non sostenne per l'emozione e ne morì; venne poi sepolta in un luogo che, dopo la sua morte, fu chiamato βασκάνου τάφος, perché Polykrite "perseguitata da una sorte maligna, non aveva goduto dei meritati onori"²². Massiccia, in seguito, la presenza nella letteratura cristiana nella quale non stupisce che ci si riferisca con essi al diavolo e alle sue azioni²³.

2.2. Η μάντις

La parola μάντις ha tutt'altra caratura nelle fonti letterarie e numerosissimi gli studi dedicati alla figura. In base alle analisi delle occorrenze letterarie del termine μάντις e del verbo derivato μαντεύομαι, sappiamo che per il sostantivo non c'è alcun riferimento nei testi ad altra attività che non sia quella profetico-oracolare²⁴ e che, a partire da Omero e fino ai tragici (specialmente Eschilo), vi è un'unità di senso per la quale il μάντις designa colui che sa, colui che è munito di un sapere che spiega e rivela ciò che non è compreso dagli altri (Casevitz)²⁵. E quando il termine si trova in composti, ne è

all'autore di *Ναξιακά* Andrisco (Parth., *Narr. am.* 9 = Andr., *FGrHist* 500 F1).

²² COSTA 1997, p. 76, anche sull'episodio, il confronto tra le versioni e l'interpretazione in chiave storica, pp. 72-82.

²³ BARTELINK 1983, pp. 390-406.

²⁴ Cfr. CHANTRAINE, s.v.

²⁵ CASEVITZ 1992, pp. 1-18. Il verbo μαντεύομαι/μαντεύω è anche il verbo della predizione, di cui abbiamo numerosi esempi nei poemi omerici, fra i quali possono essere citati in relazione alla predizione della morte *Il.* XVI, 859, quando Ettore, al momento dell'uccisione di Patroclo, chiede al nemico: "Patroclo, perché mi predici la morte?" o *Il.* XIX, 420 le parole di Achille al cavallo: "Xanto, perché mi predici la morte?". A proposito degli indovini nel mondo del mito, queste le parole di CALAME 2017, p. 399: "Cette science divine est propre à des spécialistes dont le rôle est soit de transmettre à ceux qui les consultent la parole du dieu soit d'interpréter en termes d'action humaine l'apparition prodigieuse. Dans les deux cas les devins, pleinement intégrés dans la société, contribuent à éclairer et à

connotato il sapere (per es. *ιατρόμαντις*). Il dubbio sulla natura più o meno positiva dell'interprete divino si può insinuare anche nel mondo del mito, come si legge nelle parole di Ulisse a proposito di Calcante²⁶ (*Il. II*, 299), ma esso pertiene comunque solo alla veridicità della spiegazione dei segni. Talvolta sono *μάντιες κακῶν* perché dei segni divini rivelano anche i significati funesti²⁷ e, si può aggiungere, nella misura in cui non disvelano i segni secondo i *desiderata* di coloro che richiedono la loro prestazione: i casi più noti sono quelli di Calcante nel suo aspro rapporto con Agamennone (*Il. I*, 106 ss.) o di Tiresia nel confronto violento con Creonte (*Antig.* 1053-1056) o dello stesso Tiresia nell'inclemente contrasto con Edipo (*O.T.*, in particolare 380 ss.); in questi versi si denuncia senza riserve l'avidità degli indovini e, soprattutto, l'opposizione dei poteri nella città:

Antig. 1055-1058:

{KP.} Τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος.

{TE.} Τὸ δ' ἐκ τυράννων αἰσχροκερδεῖαν φιλεῖ.

{KP.} Ἄρ' οἴσθα ταγοὺς ὄντας ἂν λέγῃς λέγων;

{TE.} Οἶδ'· ἐξ ἐμοῦ γὰρ τὴν δ' ἔχεις σώσας πόλιν.

Cr.: “La razza degli indovini (τὸ μαντικὸν ... γένος) è tutta quanta avida di denaro”

Tir. “E la razza dei tiranni è avida di vittorie infamanti”

Cr. “Sai che stai parlando del tuo re?”

Tir. “Lo so, ma fu per opera mia che tu hai salvato questa terra e la governi”²⁸;

orienter l'action des hommes, dans ses précédents et dans son déroulement à venir”.

²⁶ I versi sono i seguenti: “τλήτε φίλοι, καὶ μείνατ' ἐπὶ χρόνον ὄφρα δαῶμεν ἢ ἔτεδὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί” (“Resistete e aspettate ancora un po', amici, così capiremo se sono vere o no le profezie di Calcante”); Ulisse si riferisce all'interpretazione da parte del *mantis* di un prodigio (richiamato nei versi successivi) che si era manifestato mentre lo schieramento acheo sacrificava in Aulide prima della partenza per Troia.

²⁷ CASEVITZ 1992, p. 5.

²⁸ Trad.G. Paduano (ed. Utet).

O.T. 385-389:

[...] Κρέων ὁ πιστός, οὐ ξάρχηϛ φίλος,
 λάθρα μ' ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἰμείρεται,
 ὑφεις μάγον τοιόν δε μηχανορράφον,
 δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
 μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφου τυφλός.

Edipo: “[...] Creonte, il fedele Creonte, mio amico da sempre, desidera cacciarmi via insinuandosi di soppiatto; e ha subornato questo ciarlatano (μάγον), mestatore, questo impostore astuto che è cieco nella sua arte, ma vede benissimo il profitto”²⁹.

Vale la pena di notare che in questi casi il gioco di forza è tutto interno alla città³⁰, viene marcata una corrottevolezza della figura che agisce a favore o contro il potere politico. Qualcosa nell’immagine positiva del μάντις inizia a scricchiolare. Generalmente nelle fonti letterarie ci sono altri termini che definiscono “la controparte negativa del μάντις”³¹; quando si tratta di personaggi avidi, impostori, corrotti sono chiamati, per esempio: ἀγύρται, μάγοι, ἀλαζόνες. Estremamente significativi in tal senso i versi 1273-1276 dell’*Agamennone* di Eschilo, un autore che propone ancora l’idea tradizionale della figura dell’indovino: in essi è Cassandra che, parlando del suo stato e del suo vano profetare, contrappone la condizione di ἀγύρτρια – di ciarlatana vagabonda – a quella del μάντις:

Ag. 1273-1276:

{Κα.} κακουμένη δέ, φοιτὰς ὡς ἀγύρτρια,

²⁹ Trad. G. Paduano.

³⁰ Calame infatti si chiede: cosa avviene quando dal mondo eroico si passa al mondo reale della città? Lo studioso (a cui si rimanda) discute le posizioni articolate che si evincono, per esempio, in Erodoto e nel maturo V sec. (pp. 399-404) (sul primo, in relazione all’abilità degli indovini e agli oracoli, così si esprime: “Mais on aurait bien tort de prendre le texte d’Hérodote comme un témoignage sur les pratiques réelles, historiques de l’art oraculaire dans l’Athènes du V^e siècle”); vd. anche nota seguente.

³¹ L’espressione è di GIAMELLARO 2003, p. 175.

πτωχὸς τάλαινα λιμοθνῆς ἠνεσχόμην·
καὶ νῦν ὁ μάντις μάντιν ἐκ πράξας ἐμὲ
ἀπήγαγ' ἐς τοιάσδε θανασίμους τύχας.

Cassandra: “E sopporterei di essere chiamata pezzente vagabonda, mendica, miserabile morente di fame.

E ora il profeta che mi ha fatto profetessa mi ha addotta a questo destino di morte”³².

Va quindi notato che nell’orizzonte cronologico del graffito n. 106 di Arkesine, la metà del VI sec., il sintagma appare quasi un ossimoro. Il μάντις che getta il malocchio e pratica un presunto incantesimo o una fattura a discapito del bel Sateles, in questo caso si allontana dall’immagine che ricaviamo dai testi, almeno fino alla metà del V sec.: egli, infatti, si connota come un fattucchiere, un lanciatore di malocchio, un personaggio che opera nella sfera privata e individuale, volto a far del male e non come colui che agisce a fin di bene per la comunità. Non dovrebbe essere chiamato μάντις.

Nel II libro della *Repubblica* di Platone (364 b2 ss.), però, notevole è un passo in cui è espresso il punto di vista di Adimante che associa i μάντις agli ἀγύρται: ambedue queste categorie sarebbero solite bussare alla porta dei ricchi per fare incantesimi e sacrifici al fine di riparare a qualche errore e soprattutto sono pronti ad operare se si vuol fare del male a qualcuno; si impegnano infatti con formule magiche ed evocazioni, per un misero compenso. Casevitz propone di vedere proprio con Platone l’inizio della reinterpretazione della figura del μάντις, il cui significato si restringe solo a colui che è in preda alla mania, ispirato dalla divinità, con l’esclusione in tal modo di tutti quelli che mantengono la facoltà razionale³³. M.W. Harris³⁴ sostiene che probabilmente in questo passo non leggiamo ancora la posizione del filosofo, ma è a partire dal *Fedro* (248d-e) che il quadro platonico inizia a diventare fosco, con toni accesi nel *Politico* (290d). Lo studioso nella sua analisi ribadisce quanto assunto dagli studi, cioè quanto il μάντις, in sostanza, appaia in generale nelle fonti una figura essenziale nella

³² Trad. R. Cantarella (ed. Mondadori).

³³ CASEVITZ 1992, pp.11-14.

³⁴ HARRIS 2020, pp. 17-18.

struttura dello stato e nei successi militari e goda comunque di una qualche buona fortuna e rispetto ancora nel IV sec.³⁵, ma evidenzia che qualche criticità nella considerazione di questi personaggi si avverte nell'ultimo quarto del V sec., in particolare in alcune tragedie di Euripide come l'*Elettra* in cui Oreste respinge “la mantica dell'uomo mortale” (vv. 399-400), e l'*Elena* in cui è la stessa protagonista a pronunciare un duro attacco contro questa *techne* (vv. 744-760). Secondo l'opinione dello studioso quella di Euripide potrebbe aver coinciso con una gran parte dell'opinione pubblica³⁶.

Un uso peggiorativo del termine μάντις emerge anche in Aristofane (con chiarezza nella *Pace*, vv. 1045-1046), “occasionally sarcastic about *manteis*” (HARRIS 2020, p. 10), e via via nel IV sec. con i commediografi di questa età.

Un punto importante sottolineato da Harris, quasi una frattura che egli rileva nel senso comune, sembrano essere le parole di Tucidide in relazione alla sconfitta ateniese a Siracusa (VIII 1, 1.) quando sottolinea che “gli Ateniesi erano furiosi con gli indovini e i *chresmologi*” (cfr. anche Plut., *Nicia* 13). P. Schirripa ha dedicato una lunga analisi alla tradizione mantica in Tucidide³⁷ e fa colloquiare la riflessione dello storico con le parole della poesia tragica e soprattutto comica del V sec., evidenziando come Tucidide punti la sua attenzione più volte sul dettato oracolare e sul ruolo ambiguo dei μάντις e dei *chresmologi* (benché egli li tratti separatamente): la studiosa mostra come nelle parole dello storico si legga quanto sia complesso già dall'inizio del conflitto “eleggere figure che siano in grado di essere di guida nella crisi (di volta in volta la peste, la spedizione in Sicilia, lo scandalo delle Erme)” (p. 238), pur nella ricerca da parte della popolazione “dell'ausilio degli antichi rituali”; ma ciò che soprattutto Schirripa mette a fuoco è il fatto che Tucidide registri una “crisi della parola oracolare” che non riguarda solo gli operatori del sacro, ma la loro *audience* (*ibid.*), una sfiducia sociale, dunque, che diventa un propellente nel contesto

³⁵ Si rimanda all'autore per il cospicuo numero di esempi.

³⁶ HARRIS 2020, p. 11. Meno sfumato è il pensiero di CALAME 2017, p. 403: “Contrairement à ce que l'on a pu affirmer, consultation des oracles et divination semblent jouer un rôle central dans la conduite de la politique des cités de la fin du v^e siècle”.

³⁷ SCHIRRIPA 2015, in particolare pp. 224-239.

cruciale della guerra; va in crisi, in sostanza, anche lo *status* del μάντις all'interno della città, “da sempre un più facile capro espiatorio” (*ibid.*). Un chiaro e concreto esempio di ciò può essere letto nella figura del “Thouriomantis” Lampone di aristofanea memoria (*Av.* 521 ss., una commedia composta proprio negli anni della spedizione in Sicilia)³⁸.

Qualcosa è cambiato. La letteratura inizia a far emergere con insistenza quanto finora era rimasto velato. Ciò che appare evidente, infatti, è che l'iscrizione di Arkesine ci apre lo sguardo e fornisce un volto differente del μάντις evidentemente più complesso e reale di quanto risulta leggibile nei testi letterari fino a gran parte del V sec. e la cui natura scorre sotterranea: un μάντις agisce per lo più per il bene della comunità, tuttavia, all'occorrenza, può non disdegnare di occuparsi di ‘affari privati’, diremmo poco ortodossi. È la fortuita sopravvivenza di un graffito che fa affiorare un sostrato, se non altro amorgino, di una cultura diversa e concretamente attiva, che conosciamo soprattutto dalle più note *defixiones* che dal VI sec. esperiscono in vari modi “la potenza dei malevoli auguri”³⁹, e, più avanti nel tempo, dai papiri magici, manifestazione di una ‘sapienza’ che trae alimento dalla credenza: questo è un mondo che, in generale negli studi, è considerato “di un ambiente sociale poco elevato”⁴⁰ in

³⁸ Queste le parole di LOMBARDO 1993, pp. 310-314 a proposito del personaggio: “oggetto nell'ambiente ateniese degli ultimi decenni del V sec. a.C. di onori, ma anche di apprezzamenti non proprio lusinghieri, legati forse anch'essi essenzialmente al ruolo da lui svolto nella fondazione di Thurii, che veniva ormai valutato alla luce del sostanziale fallimento dei progetti e delle aspettative con cui gli Ateniesi si erano ‘lanciati’ nell'avventura thurina, indotti a ciò possibilmente anche da Lampone con i suoi discorsi e le sue ‘previsioni’ come ‘indovino’ e ‘interprete di oracoli’” (p. 314).

³⁹ L'espressione è di GUARDUCCI 1977, p. 245.

⁴⁰ Per es. GUARDUCCI 1987, p. 313. Pertinente, al contrario, a protagonisti provenienti da strati socialmente più alti è una *defixio* di recentissimo ritrovamento (insieme ad altre cinquantaquattro databili al V sec. a.C.) nella necropoli occidentale di Himera, vd. BRUGNONE – CALASCIBETTA – VASSALLO 2020, pp. 47-99, in part. p. 75.

antitesi con la cultura religiosa ufficiale⁴¹ e tale da intaccare potenzialmente le regole della convivenza – e perciò essere costretto a rimanere nascosto nelle pieghe della realtà – ma che, per ciò che ci interessa, al contrario agglutina quanto appare spesso separato dalla cultura ufficiale. È infatti solo attraverso una forma di scrittura ‘spontanea’, e dunque propria di contesti comunicativi non convenzionali, che, già dall’età arcaica, riusciamo a ricongiungere attributi del μάγτις (intento a interessi privati e a pratiche magiche, un fattucchiere, un lanciatore di malocchio) che, a partire dalla lettura delle sole fonti letterarie, sembrerebbero altrimenti riservati ad altre tipologie di figure dichiaratamente e forzatamente marginali ed emarginate dal contesto istituzionale.

alessandra.inglese@uniroma2.it

⁴¹ GRAF 1995, pp. 29-42. Va ricordato, però, che già da tempo si è affermata l’idea che sia necessario analizzare puntualmente i singoli casi delle *defixiones* e i singoli contesti di ritrovamento: esse, infatti, non sempre possono essere relegate nell’ambito della magia nera privata e appannaggio di figure specializzate marginali, come si evince dall’analisi proposta da CRIPPA – DE SIMON 2009, secondo le quali il *corpus* delle *defixiones* di Selinunte potrebbe essere considerato “testimonianza di una tradizione magico-defissoria di carattere ufficiale” (p. 101).

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ALFIERI TONINI 2003 = T. ALFIERI TONINI, *Iscrizioni funerarie greche: l'apostrofe al passante*, in "Acme", 56/1, 2003, pp. 62-71.
- BARTELINK 1983 = G.J.M. BARTELINK, *Baskanos, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens*, in "OrChrPer", 49, 1983, pp. 390-406.
- BONNEAU 1982 = D. BONNEAU, *L'apotropaïque 'abaskantos' en Égypte*, in "RHistRel", 199/1, 1982, pp. 23-36.
- BRUGNONE – CALASCIBETTA – VASSALLO 2020 = A. BRUGNONE, A.M.G. CALASCIBETTA, S. VASSALLO, *Laminette plumbee iscritte da Himera*, in "Aristonothos", 16, 2020, pp. 47-99.
- CALAME 2017 = C. CALAME, *À propos des pratiques divinatoires et de la «raison des signes» en Grèce classique*, in "Metis", n.s. 15, 2017, pp. 393-410.
- CASEVITZ 1992 = M. CASEVITZ, *Mantis: Le vrai sens*, in "REG", 105, 1992, pp. 1-18.
- CHANTRAINE 1968-1980 = P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980.
- COSTA 1997 = V. COSTA, *Nasso dalle origini al V sec.*, Roma 1997.
- CRIPPA – DE SIMON 2009 = S. CRIPPA, M. DE SIMON, *Sulla valenza pubblica dei rituali defissori a Selinunte*, in C. ANTONETTI – S. DE VIDO (a cura di), *Temi selinuntini*, Pisa 2009, pp. 93-104.
- DESCHAMPS 1888 = G. DESCHAMPS, *Fouilles dans l'île d'Amorgos*, in "BCH", 12, 1888, pp. 324-327.
- DUBOIS 1882 = M. DUBOIS, *Inscriptions arcaïques d'Amorgos*, in "BCH", 6, 1882, pp. 187-191.
- GIAMELLARO 2003 = P. GIAMELLARO, *Fuori e dentro la città. Saperi marginali e religione istituzionale nella Grecia antica*, in G. REGALZI (a cura di), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto*, Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002), Roma 2003 (con prefazione di C. Peri), pp. 169-214.
- GRAF 1994 = F. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Paris 1994.

- GRAF 1995 = F. GRAF, *Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic*, in M. MEYER – P. MIRECKI (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 29-42.
- GUARDUCCI 1974 = M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca III*, Roma 1974.
- GUARDUCCI 1977 = M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca IV*, Roma 1977.
- GUARDUCCI 1987 = M. GUARDUCCI, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma 1987.
- HANSEN 1983 = P.A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VIII-V a. Chr. n.*, Belin-New York 1983.
- HARRIS 2020 = M.W. HARRIS, *The Reputation of the Manteis in the Century after the Sicilian Expedition*, in “Hermes”, 148, 2020/1, pp. 4-22.
- JEFFERY 1958 = L.H. JEFFERY, in “JHS” 78, 1958, p. 145 (Rev. Griechische Vers-Inschriften. Band I, Grab-Epigramme, by W. Peek).
- JEFFERY 1990 = L.H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, rev. ed. with a Suppl. by A. Johnston, Oxford 1990.
- LOMBARDO 1985 = M. LOMBARDO, *Nuovi documenti su Pisticci in età arcaica II: il graffito*, in “PP”, 40, 1985, pp. 294-307.
- LOMBARDO 1993 = M. LOMBARDO, *Da Sibari a Thurii*, in *Sibari e la Sibaritide*, Atti del trentaduesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Sibari, 7-12 ottobre 1992, pp. 255-328.
- PEEK 1995 = W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften. Band I, Grab-Epigramme*, Berlin 1995.
- PETRUCCI 1995 = A. PETRUCCI, *Le scritture ultime*, Torino 1995.
- PFHOL 1967 = G. PFHOL, *Greek Poems on Stone, 1, Epitaph, from the 7th to the 5th centuries B.C.*, Leiden 1967.
- RADET – PARIS 1891 = G. RADET, P. PARIS, *Inscriptions d'Amorgos*, in “BCH”, 15, 1891, pp. 571-608.
- RENEHAN 1974 = R. RENEHAN, *Studies in Greek Texts. Critical Observations to Homer, Plato, Euripides, Aristophanes and other Authors*, in *Hypomnemata* 43, Göttingen 1974.
- SCHIRRIPA 2015 = P. SCHIRRIPA, *Il tempio, il rituale, il giuramento. Spazi del sacro in Tucidide*, Roma 2015.
- STRUFFOLINO 2003 = S. STRUFFOLINO, *L'evoluzione dell'apostrofe al passante nelle iscrizioni di età ellenistico-romana*, in “Acme”, 56/1, 2003, pp. 99-103.

