

METra 2

Epica e tragedia greca: una mappatura

a cura di Andrea Rodighiero, Anna Maganuco,

Margherita Nimis, Giacomo Scavello

«Sed obstat θέλων» Aspetti della volontà degli dèi nelle *Coefore* di Eschilo

Andrea Taddei

Università di Pisa, Italia

Abstract This article attempts to explore a very broad topic through a small lens. Starting from a formal aspect of two prayers in Aeschylus' *Libation Bearers* (the presence of θέλων in *Cho.* 19 and 793), the article investigates the connections and interactions between divine and human will within some ancient Greek prayers. Through the analysis of examples from Homer to tragedy, the importance of the divine will in accepting the agreement implicit in a prayer is emphasised, considering the dynamics of prayer within a more general mechanism of reciprocity. On this basis, the phrase θέλων ἀμείψη in *Cho.* 793 can be defended.

Keywords Aeschylus' *Libation Bearers*. Greek prayers. Reciprocity. God's will.

Sommario 1 Se il dio vuole. – 2 Un passaggio piuttosto controverso: *Cho.* 790-3. – 3 «Sed obstat θέλων»? – 4 Una via per superare l'ostacolo. – 5 Per piacere. – 6 «Vuolsi così». Alcuni esempi omerici. – 7 Ritorno ad Atene: una consapevole accettazione.

1 Se il dio vuole

Subito dopo avere indirizzato ad Hermes la preghiera che apre le *Coefore* eschilee,¹ Oreste volge lo sguardo al gruppo (ὀμήγυρις, v. 10) di donne vestite di nero che si avvicina (στέιχει, v. 11) alla tomba di suo padre per portare – così Oreste comprende da quel che vede

Desidero ringraziare R. Di Donato, E. Medda, A. Nuti e C. Pernigotti per avere discusso con me singole questioni affrontate in questo articolo. Grazie anche a coloro che sono intervenuti durante il dibattito del convegno veronese per gli utili spunti di approfondimento. Di ogni errore e omissione resto, ovviamente, l'unico responsabile.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 14

e-ISSN 2724-0142 | ISSN 2724-377X

ISBN [ebook] 978-88-6969-738-8 | ISBN [print] 978-88-6969-759-3

Peer review | Open access

Submitted 2023-07-04 | Accepted 2023-07-30 | Published 2023-12-21

© 2023 Taddei | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-738-8/003

(vv. 12-14) – delle libagioni (χοάς, v. 15) destinate a placare chi si trova sotto terra (μειλίγματα νερτέροις, v. 15).

Avendo identificato sua sorella, che spicca (πρέπουσα, v. 12) per il modo in cui manifesta il lutto, il figlio di Agamennone invita Pilade a nascondersi (v. 20: σταθῶμεν ἐκποδῶν), con lo scopo di comprendere chiaramente (vv. 20-1: ὡς ἂν σαφῶς/μάθω) natura e funzione del gruppo di donne che si avvicina (v. 21: γυναικῶν ἥτις ἦδε προστροπή).

Mentre svolge queste considerazioni, egli pronuncia – per così dire, in via di discorso – un’invocazione su cui vale la pena soffermare l’attenzione con lo scopo di riflettere sul rapporto tra alcuni elementi, spesso descritti nei commenti al dramma come «formali» o «formulari», e le forme di pensiero e di civiltà che determinano il manifestarsi proprio di questi elementi.

L’invocazione cui mi riferisco è molto breve ed è pronunciata da Oreste ai vv. 18-19:

... ὦ Ζεῦ, δός με τείσασθαι μόρον
πατρός, γενοῦ δὲ σύμμαχος θέλων ἔμοί. 18

Per quale motivo il figlio di Agamennone sente il bisogno di specificare un dato che al lettore moderno può sembrare addirittura autoevidente (si potrebbe forse dire: superfluo), come il fatto che a Zeus venga chiesto di fare qualcosa θέλων, ‘volendolo’, come se fosse possibile anche solo concepire il contrario?

Non è certo questa la sede per affrontare nel dettaglio un tema ampio come è quello del rapporto tra volontà divina e volontà umana in tragedia, un tema sul quale esistono studi importanti ai quali sarà qui sufficiente rinviare.² Per il ragionamento che qui intendo condurre, basterà come premessa senza alcuna pretesa di esaustività ricordare un dato meno ovvio di quanto possa sembrare, vale a dire che sin da Omero³ sono gli dei a potere indurre i mortali ad agire

¹ Come è noto, leggiamo i versi iniziali delle *Coefore* grazie alla citazione che ne fa Aristofane ai vv. 1126-8 delle *Rane*. Una ricostruzione del dibattito critico è in Brown 2018, 165-9.

² Cf. Vernant 1972. Si vedano, in proposito, le riflessioni di Di Donato 2013, 257-9, dove si rende chiaro il rapporto con la psicologia storica di I. Meyerson (Meyerson 1948). Per un panorama generale, cf. Segal 2007. Come è noto, il tema è assai importante anche per quel che riguarda l’epica greca arcaica (cf. nota seguente): seminale è lo studio di Lesky 1961. Una recente rassegna bibliografica su può leggere in Cantarella 2019.

³ Una rassegna delle attestazioni del participio ἐθέλων in Omero lo vede spesso associato all’idea della facilità (ῥεία, ῥηιδίως) con cui il dio, se vuole, è in grado di fare qualcosa: cf. p. es. *Il.* 10.55, *Od.* 3.231; *Od.* 16.198. Agli uomini non basta la volontà, per svolgere azioni complesse che gli dei invece – volendolo – possono fare senza difficoltà: impossibile per un uomo, anche giovane e forte, spostare il letto di Odisseo; un dio che lo voglia, potrà invece farlo senza difficoltà (ῥηιδίως ἐθέλων a *Od.* 23.183). Sulla

contro la loro volontà, mentre non è ovviamente pensabile il contrario, come mostra di avere tra l'altro recepito Euripide quando, nello *Ione*, il protagonista del dramma qualifica come ἀμαθία lo sforzo degli uomini che vogliono ottenere, mediante l'offerta di sacrifici, responsi dagli dei, se questi ultimi oppongono la loro volontà (τοὺς θεοὺς ἄκοντας... φράζειν ἄ μη θέλουσιν).⁴

Da dove deriva, allora, l'esigenza di specificare, al v. 19 delle *Coefore*, che Zeus deve farsi alleato di Oreste 'volendolo', 'volontariamente'? Si tratta forse di un elemento in buona sostanza esornativo, quasi fosse un 'per favore' incidentale e sostanzialmente desemanizzato, all'interno di un discorso più generale?

Tutt'altro che estemporanea o decontestualizzata, l'invocazione pronunciata da Oreste ai vv. 18-19 delle *Coefore* permette in realtà di stabilire significative relazioni, da una parte, con la preghiera che il coro formula a Zeus nel secondo stasimo (vv. 780-93)⁵ e, dall'altra, con la preghiera a Hermes dei vv. 1-3 che qui, per comodità espositiva, riportiamo:

Ἐρμῆ χθόνιε, πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη, 1
σωτήρ γενοῦ μοι σύμμαχος τ' αἰτουμένω·
ἦκω γὰρ ἐς γῆν τήνδε καὶ κατέρχομαι.

Sono a dir poco evidenti i contatti tra i vv. 1-3 e i vv. 18-19, al punto che l'analogia nella sostanza della preghiera si traduce in identità nella formulazione usata in entrambi i casi: al γενοῦ μοι σύμμαχος del v. 2 corrisponde infatti γενοῦ δὲ σύμμαχος del v. 19, nella stessa posizione metrica, e con la sola variazione del μοι (v. 2) in δέ (v. 19).

Prima ancora di interrogarci sui possibili significati di una ripresa verbale così puntuale, e a così pochi versi di distanza, varrà da subito

facilità dell'agire degli dei cf. Hes. *Op.* 5-7 (ρεία). La mancanza di volontà degli uomini non è invece un fattore che possa ostacolare lo svolgimento di un'azione perché si può essere costretti a fare qualcosa (cf. *Il.* 4.300: Nestore schiera l'esercito in modo tale che anche il peggiore sia costretto a combattere, anche se non lo vuole: καὶ οὐκ ἐθέλων), oppure perché si può fare qualcosa in modo preterintenzionale (*Il.* 23.88: Patroclo ha ucciso senza volerlo il figlio di Amfidamante). Su quest'ultimo aspetto, cf. Cantarella 2019. Associato a ἐθέλῳσι, il participio indica il consenso (*Il.* 3.272) ovvero il mancato consenso (*Il.* 6.165, 24.289, *Od.* 2.50, 5.155) tra due soggetti. Torneremo più avanti su quest'ultimo tipo di caso.

⁴ Cf. Eur. *Ion.* 374-9.

⁵ Cf. *infra*, § 2. Nell'arco della medesima lunga invocazione, il termine occorre anche al v. 814, quando il coro chiede a Hermes di spirare per lui propizio. Il luogo è controverso (M ha θέλεν con ω sovrascritto, ma forse si tratta di una glossa di χρήζων del v. 815: cf. la discussione in Garvie 1986, 266 e Battezzato 1994, 87-8) e meriterà una discussione distinta da quanto non si possa fare in questa sede. Al di là della - pur molto rilevante - questione testuale, è importante comunque osservare come, anche ai vv. 814-15 sia in gioco la volontà del dio invocato (Hermes, in questo secondo caso), al quale si chiede di agire 'volendolo'. Cf. Garvie 1986, 266; Brown 2018, 201; Citti 2006, 102.

la pena di precisare che la formulazione eschilea (γενοῦ...σύμμαχος) attinge a una tradizione consolidata,⁶ riconducibile a pratiche di preghiera reali, che trova nell'*Inno ad Afrodite* di Saffo il suo esempio forse più noto (σύμμαχος ἔσσο in fr. 1, 28)⁷ e in un frammento di Archiloco un riferimento per noi utile da esplorare un po' più da vicino.

Si tratta del fr. 108 W², nel quale il poeta di Paro si rivolge ad Efesto nei termini seguenti:

κλύθ' ἄναξ Ἥφαιστε καί μοι σύμμαχος γουνουμένφ
ἴλαος γενοῦ, χαρίζεσ δ' οἶάπερ χαρίζεαι,

Al dio il poeta chiede di prestare ascolto (κλύθ') mantenendo continuità con un passato durante il quale egli è già venuto incontro alle richieste a lui presentate (v.2: χαρίζεσ δ' οἶάπερ χαρίζεαι, v. 2).⁸ Come si può osservare, all'imperativo di κλύω viene affiancata una richiesta di alleanza in tutto analoga a quella che abbiamo appena osservato nelle *Coefore* (γενοῦ δὲ | μοι σύμμαχος in Eschilo; σύμμαχος... γενοῦ in Archiloco) e in Saffo, e che lascia solida traccia anche nella ricezione di preghiere sulla scena tragica e comica.⁹ Accanto a questi elementi sarà poi utile almeno menzionare un tratto che sarà utile più avanti nel ragionamento, vale a dire la presenza di ἴλαος al v. 2, come qualificazione ulteriore di Efesto invocato affinché si faccia alleato: il dio deve cioè farsi σύμμαχος, ma deve farlo volentieri, essendo ben disposto nel suo animo.

A questi elementi – qui solo elencati in modo sommario – si associa infine il modo in cui è strutturata l'invocazione, che in Archiloco insiste sulla gestualità agita dall'orante durante il rito (μοι ... γουνουμένφ),¹⁰ mentre nelle preghiere eschilee dei vv. 1-3 e 783-93 pone l'accento sulla espressione di desiderio da parte di chi avanza la richiesta (μοι αἰτουμένφ, *Cho.* 3; παραιτουμένφ μοι, *Cho.* 783).

Come si può osservare, viene progressivamente configurandosi una fitta rete di rimandi, interni ed esterni al dramma eschileo, che pare riduttivo intendere solo in termini di riprese formali o lessicali da parte dei poeti coinvolti, ma sarà più proficuo tentare di spiegare cercando di coglierne il rapporto con la dimensione della civiltà greca che noi isoliamo e qualificiamo come religiosa.

⁶ Cf. Pulleyn 1997, 218-20.

⁷ Cf. Neri 2021, 546.

⁸ Il nesso è già omerico: cf. *Il.* 13.633. Cf. anche 1.453, 5.116. Cf. Alc. fr. 38.11. Sulla convenzionalità del linguaggio nel frammento archilocheo, cf. Tarditi 1968, 128 e Swift 2019, 291.

⁹ Cf. Eur. *Tro* 469, Ar. *Lys.* 346. Cf. anche CEG 467, 2.

¹⁰ Sulla gestualità della preghiera, cf. *ThesCra* 3, 18-19. Sull'atto di inginocchiarsi (non particolarmente frequente nelle preghiere), cf. Pulleyn 1997, 190-1.

Sarà d'altra parte utile rilevare come le relazioni tra le invocazioni di cui si è appena detto non hanno solo carattere di analogia e identità.

Tra la preghiera ad Ermes che apre le *Coefore* e l'invocazione a Zeus dei vv. 18-19 esiste per esempio una differenza di rilievo perché, se nel primo caso è sull'espressione di desiderio da parte di chi formula la richiesta che si insiste (δος ... αίτουμένω), nel secondo caso è invece la volontà di Zeus a essere esplicitamente menzionata, proprio con il θέλων del v. 19. Si tratta di una differenza che, nel quadro delle evidenti analogie tra le due invocazioni, rischia quasi di passare inosservata ed è invece importante considerare, tanto per la comprensione della preghiera dei vv. 18-19, quanto per le implicazioni che essa ha sulla *constitutio textus* dei vv. 790-3.¹¹

Possiamo allora riprendere e precisare la questione enunciata in apertura: perché, quando chiede anche a Zeus di farsi suo alleato, Oreste aggiunge la richiesta di farlo θέλων?¹² È possibile attribuire alla menzione della volontà del dio un senso, che vada oltre la mera constatazione, da parte dell'interprete, della presenza di un elemento qualificabile come 'tecnico' oppure meramente esornativo? Se di formula invece si tratta - come alcuni commentatori lasciano intendere - quali fatti di civiltà l'iterazione di questa specifica formula è in grado di veicolare?

In un libro pubblicato poco più di sessanta anni fa, e ancora fondamentale per chi intenda studiare il *linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, V. Citti osservava che la «espressione θέλων» del v. 19 delle *Coefore* «richiama l'equivalente εὔφρων o ἴλαος che spesso si trova negli *Inni orfici*» (1962, 76).

È utile seguire il suggerimento di Citti nello stabilire una sostanziale equivalenza, in questo passo, tra θέλων ed εὔφρων, con particolare riferimento agli *Inni orfici*. Una simile analogia si rivela infatti produttiva, soprattutto quando si considerino non tanto le nove occorrenze nelle quali alla divinità¹³ si chiede di ascoltare (κλῦθι), venire (ἐλθέ, μολεῖν) con un atteggiamento εὔφρων,¹⁴ quanto piuttosto

¹¹ E anche del v. 814 (cf. *supra* nota 5).

¹² La presenza di θέλων viene registrata nei commenti («as a stereotyped expression»: Garvie 1986, 53) e posta in relazione con 793, 814 (ma il luogo è controverso), *Supp.* 144 e con θελοῦσα di *Ag.* 664 (su cui cf. Medda 2017, 381, dove si cita l'interpretazione di Abresch 1832, 77, il quale spiega il participio come «propitia, favens, lubens»). Sulla presenza di θέλων «in many greek prayers», cf. Pulleyn 1997, 144-5.

¹³ Le occorrenze di εὔφρων riferite agli dei sono a *Hymn. Orph.* 7.11, 9.11, 12.3, 28.3, 46.2, 46.8, 50.8, 60.4, 62.9. In un solo caso (84.4) è detto degli iniziati. Si vedano in proposito le osservazioni di Ricciardelli 2000, 270. Torneremo più avanti (*infra*, § 5) sulle due occorrenze di εὔφρων in *Hymn. Orph.* 46. L'aggettivo ἴλαος è attestato in *Hymn. Orph.* 18.9, 35.6.

¹⁴ Il fatto che alla divinità si chieda di giungere ben disposto nell'animo è assai diffuso. Cf. p. es. già in Anacreonte (357,6 Page: εὔμενῆς δ' ἔλθ' ἡμῖν). Molto utile e

l'espressione εὔφρονι βουλή che negli *Inni* ricorre cinque volte, anche nella forma variata εὔφρονι θυμῷ, quasi sempre (quattro volte su cinque attestazioni) nel congedo.¹⁵

Per chi prega, non basta cioè che la divinità conceda quanto gli viene chiesto: il dio è invitato a farlo «avendo la volontà disposta bene» nei confronti dell'orante. Assistere, manifestarsi, essere salvatore, prestare ascolto,¹⁶ è un'azione che il dio è invitato a svolgere volentieri, avendolo scelto, con buona disposizione.

Tratteniamo intanto questa prima acquisizione e consideriamo l'ulteriore passaggio delle *Coefore* in cui θέλων compare entro un contesto di preghiera.

2 Un passaggio piuttosto controverso: *Cho.* 790-3

Si tratta dei vv. 783-93 del secondo stasimo, in una sezione di testo che contiene - lo si è appena visto - alcuni punti di contatto anche con la preghiera ad Ermes dei vv. 1-3.¹⁷

Ad interessarci sono in modo particolare i versi 790-3 nei quali - mentre canta e danza nell'orchestra - il coro di schiave rivolge a Zeus una richiesta specifica, necessaria per la realizzazione della vendetta da parte di Oreste, che si trova ormai all'interno della casa.

ἔξ, πρὸ δὲ δὴ ἐχθρῶν τὸν ἕσω
μέλαθρων, Ζεῦ, θές, ἐπεὶ νιν μέγαν ἄρας
δίδυμα καὶ τριπλᾶ παλίμ-
ποινα θέλων ἀμείψῃ.

790

L'intero passaggio è controverso da un punto di vista testuale, e ha comportato interventi di vario tipo, con inevitabili effetti a catena esegetici, che lasciano ancora spazio ad ampi margini di dibattito.¹⁸

ricchissima, a questo proposito, la nota a *Hymn. Orph.* 3.14 in Ricciardelli 2000, 245-6.

¹⁵ *Hymn. Orph.* 14.12, 59.20, 70.1, 74.9, 79.11 (εὔφρονι βουλή), 34.10 (εὔφρονι θυμῷ).

¹⁶ Cf. rispettivamente: *Hymn. Orph.* 14.2: ἐλθέ... σωτήριος εὔφρονι βουλή, 74.9: μόλοις...σωτήριος εὔφρονι βουλή; 70.1 κλύτε... εὔφρονι βουλή, 59.20: ἐρχόμενα εὔφρονι βουλή; ἔλθοις... εὔφρονι βουλή. Degno di nota è *Soph. Aj.* 705 ξυνείη εὔφρων (si veda la discussione in Finglass 2011, 347-8).

¹⁷ In entrambi i casi torna per esempio il participio al dativo singolare di αἰτέομαι associato all'imperativo aoristo di δίδωμι (sull'uso di δός nelle preghiere, cf. Pulleyn 1997, 218). Sia consentito rinviare a quanto ho scritto in Taddei 2022.

¹⁸ Il passo e i versi che lo precedono (e seguono) sono molto controversi. Si può leggere un quadro del dibattito critico in Garvie 1986, 256-8 e Brown 2018, 374-5 (a proposito dei vv. 785-6, che la maggior parte degli editori recenti stampa tra *crucis*, e dei vv. 790-3, che qui più ci interessano). Una discussione molto approfondita e dettagliata si legge in Citti 2006, 166-84.

Molto dipende dall'opportunità, o meno, di considerare la forma ἀμείψει del v. 793, che si legge in M, una seconda persona singolare del futuro di ἀμείβομαι¹⁹ invece che come terza persona singolare attiva di ἀμείβω.

La questione va oltre la plausibilità linguistica della forma e coinvolge il rapporto esistente tra il futuro di ἀμείβω (tanto del medio, quanto dell'attivo), il participio θέλων che lo precede e, infine, il participio ἄρας del v. 791, che alcuni editori correggono nell'infinito ἄραι²⁰ per evitare alcune complicazioni sintattiche²¹ di un testo che, qualunque sia l'interpretazione infine adottata, resiste alla ricerca di una sintassi lineare e di un'interpretazione univoca. Ai fini del ragionamento che intendo condurre, può essere utile schematizzare un ventaglio interpretativo in realtà assai più ampio²² intorno a due tipi di lettura e di interventi.

Se consideriamo la forma ἀμείψει di M una terza persona singolare del futuro attivo, il participio ἄρας del v. 791 sarà da considerarsi un *nominativus pendens*,²³ e la traduzione sarà quindi da intendersi «se, avendolo tu sollevato (ἄρας) a grandezza, egli ti ripagherà volendolo (θέλων) con il doppio e con il triplo».

Se invece, sulla scorta dell'esegesi dello scolio²⁴ intendiamo la forma come seconda persona singolare del futuro (e quindi stampiamo ἀμείψει, come fanno gli editori più recenti) allora il significato sarà, sì, sintatticamente più lineare ma, a giudizio di molti interpreti, più complesso da accettare senza riserve. In questo caso, infatti, il Coro si rivolgerà a Zeus dicendogli: «poiché, avendolo tu sollevato (ἄρας) a grandezza, tu riceverai volendolo (θέλων) in cambio una ricompensa doppia e tripla».

Parte determinante del problema è, in quest'ultimo caso, il nesso che viene a stabilirsi al v. 793 tra ἀμείψει e l'adiacente θέλων, il cui

19 Così intendono nelle loro edizioni G. Murray, D. Page, A. Sommerstein, A. Brown. La questione linguistica e filologica è affrontata nel dettaglio in Citti 2006, 184-6. Sulla forma cf. Meisterhans 1900, 165; Threattie 1980, 368-83.

20 Così Page nella sua edizione, in questo seguito da Garvie (Garvie 1986, 258: «As far as goes Page's ἄραι θέλων is attractive: "if you are willing to raise him up to greatness, you will receive double and triple repayment"»).

21 Si vedano le osservazioni di Citti 2006, 185.

22 Cf. *supra* nota 19.

23 Sul costrutto anacoluto in Eschilo cf. Novelli 2006 e 2012, 157-62. Si vedano anche le osservazioni di Garvie 1986, 258 riprese in Galistu 2006, 102, dove si discute in modo approfondito la correzione di Tournebus, giudicata inopportuna da Friis-Johansen 1976, 334. Sulla presenza in M di forme in -ει da intendere come forme in -η cf. la dettagliata discussione di Friis-Johansen, Whittle 1980, 365-6.

24 Σ 791-3: <θές ... ἀμείψει>] ἐπάρας γὰρ τὸν Ὀρέστην δυνήσῃ καὶ τριπλασίονα ποινήν εἰσπράξασθαι τὸν Ὀρέστην ποιήσαι. Cf. Citti 2006, 185, con la n.50.

significato è da alcuni ritenuto improprio²⁵ se riferito a Zeus, e invece giudicato pertinente se riferito ad Oreste (e dunque quando si intenda ἀμείψει come terza persona singolare della diatesi attiva).

Come si può osservare, anche quando si tenti di schematizzare il dibattito, la questione è davvero molto articolata e appare evidente come esistano buone ragioni per entrambe le soluzioni proposte. Sintetizza bene l'*impasse* interpretativa la formulazione usata da M. West, il quale segnala in apparato ἀμείψει introdotto per la prima volta nel 1552 da Tournebus, e subito dopo chiosa: «*sed obstat θέλων*».²⁶

Proviamo, dunque, a vedere se l'ostacolo identificato da West possa essere valicato.

3 «Sed obstat θέλων»?

Per considerare se e in quale misura l'ostacolo possa essere oltrepassato, si tratta di capire in che cosa consista per gli interpreti il problema costituito, al v. 793, dal participio presente di (ἐ)θέλω, un verbo che prevale senza aferesi in Omero e poi si afferma come θέλω in ionico e nella prosa di età classica quando – scrive P. Chantraine – ha il significato di «accepter, consentir à», ed è distinto dal senso di 'volere', che viene espresso in età classica piuttosto da βούλομαι.²⁷

La principale obiezione rispetto all'uso di θέλων in associazione con ἀμείψει è resa esplicita da A. Garvie il quale, pur non essendo il primo a formulare questa osservazione, scrive nel suo commento che «θέλων in a prayer is conventionally applied to the giver rather than the recipient» (1986, 258). Lo studioso scozzese riprende in realtà un'espressione usata da P. Groeneboom il quale, nel 1949, recuperava a sua volta dubbi espressi da interpreti precedenti e aggiungeva una formulazione che, dopo Garvie, è stata ripresa da molti altri studiosi.²⁸ Scriveva dunque Groeneboom nel suo commento: «se la sensibilità non mi inganna, θέλων è più adatto a chi dà, rispetto a chi riceve».²⁹ L'affermazione dello studioso di Groeningen contiene cioè una sfumatura che rende soggettiva un'affermazione altrimenti interpretabile come dato di fatto, per così dire strutturale e strutturante della preghiera.

²⁵ Cf. Friis-Johansen 1976, 334: «intolerably lame». D'altra parte, anche la costruzione anacolutica deve misurarsi con le difficoltà rilevate da Verrall 114, poi riprese e discusse in Sommerstein 1980, 70.

²⁶ West 1991, 46. La correzione di Tournebus era già segnalata in Hermann (1852, 556), il quale la riconduce allo scolio.

²⁷ Chantraine 1968, s.v. «ἐθέλω». Cf. Plat. *Gorg.* 522e: εἴ βούλει, σοὶ ἐγώ, ὡς τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐθέλω λόγον λέξαι. Sugli usi di βούλομαι e θέλω cf. Madden 1975.

²⁸ Cf. Sommerstein 1980, 70; Citti 2006, 184-5.

²⁹ Groeneboom 1949, 237: «doch als mijn gevoel mij niet bedriegt, wijst θέλων eer op een gever, dan op een ontvanger».

Ai fini di una valutazione quanto più oggettiva possibile di natura e portata del problema costituito da θέλων in associazione con ἀμείψη, vale la pena incunearsi proprio in questa sfumatura di soggettività e proseguire per questa via il nostro ragionamento.

Nel suo commento del 1893, A. Verrall³⁰ così interpretava l'espressione θέλων ἀμείψη: «thou canst at pleasure obtain, wilt obtain for wishing» e situava di fatto la preghiera nel quadro delle reti di prestazioni e controprestazioni che - aggiungiamo noi - pochi anni dopo M. Mauss avrebbe descritto in una serie di saggi i cui risultati acquisiranno forma nel quadro della cosiddetta 'etica del dono'.³¹ Il punto - sottolineava Verrall riprendendo un'osservazione già di Conington (1857, 120) - è che se Zeus non farà quel che gli viene chiesto, ristabilendo così gli equilibri di una casa che gli ha sempre tributato gli onori che merita, il padre degli dei finirà per trascurare volontariamente un culto la cui perpetuazione finisce per dipendere solo da lui: «Zeus will wilfully forego the worship which it rests but with him to secure» (Verrall 1893, 114; il corsivo è nell'originale).

In un articolato sistema di effetti a catena interpretativi, l'ipotesi di Verrall è stata ripresa nel 1980 da A. Sommerstein, il quale pare in buona sostanza accettarne la plausibilità ma non le conseguenze, in ragione del significato implicato da θέλων e perché a giudizio dello studioso non si capisce quale positiva impressione avrebbe ricavato Zeus, sapendo che i doni vengono offerti da Oreste 'on demand': la gratitudine - sostiene Sommerstein nelle sue *Notes on the Oresteia* - va infatti espressa «without demand». ³²

Il punto critico relativo alla interpretazione del nesso θέλων ἀμείψη sembra essere dunque per così dire comportamentale e in buona sostanza svincolato dalle forme di pensiero proprie della società di cui questo testo è un'espressione. Anche un commentatore come T. G. Tucker, pure sensibile agli apporti che l'antropologia stava offrendo alle scienze dell'antichità tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, spiegava la sua traduzione del 1901 («if so please thee») quasi in termini

³⁰ Cf. Verrall 1893, 114. Può essere utile ricordare che J. Verrall fu professore di greco di F. M. Cornford e J.E. Harrison. Sul rapporto tra F.M. Cornford e A. Verrall, cf. Cornford 1913. Sui legami tra J.E. Harrison e J. Verrall (anche attraverso M. Verrall, moglie del grecista di Cambridge) si possono vedere Robinson 2002, 115-16, 171-2 e Smail 2004.

³¹ Cf. Mauss 1925, un saggio presentato dall'autore come un «fragment d'études plus vastes» condotti negli anni precedenti (cf. Hubert-Mauss 1902), intorno al «régime du droit contractuel» e sul «système des prestations économiques entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives et aussi celles que nous pourrions dire archaïques» (Mauss 1925, 32). Sull'apporto di Mauss a uno studio storico-antropologico della Grecia antica, cf. Di Donato 1990, 193-206; 1998; 2013, 109-91.

³² «Zeus is not going to be very impressed by being told that he will receive gifts from Orestes on demand. One would expect Orestes' gratitude to be such that he would offer gifts without demand» (Sommerstein 1980, 70).

di 'corretto comportamento' da parte di Zeus: «the word (*scil.* θέλων) tempers the suggestion of a self-interest or a bargain on the part of Zeus». ³³

L'idea di fondo pare quella di negare la possibilità che Zeus possa trarre un guadagno dall'azione a lui richiesta dal coro. Una simile osservazione, ³⁴ merita di essere riconsiderata quando la si contestualizzi entro un'etica, come era quella della Grecia già in età arcaica, fondata invece su una reciprocità elementare tra le azioni del dare e del dare in cambio, con tutte le prevedibili e inevitabili conseguenze del contrario. ³⁵ Non c'è dunque nulla di strano - verrebbe da scrivere: di maleducato - nel fatto che Zeus voglia ottenere qualcosa in cambio dal patto di reciprocità che egli può scegliere, volendolo o meno, di stabilire con Oreste al v. 18 o con il Coro al v. 793. È anzi frequente, nel panorama religioso della Grecia di età arcaica e classica, che le preghiere non solo richiamino nella cosiddetta *epica pars* ³⁶ il ricordo delle benemeritenze già acquisite dall'orante, ³⁷ ma anche introducano chiaramente l'idea che un mancato aiuto da parte degli dei invocati comporterebbe l'interruzione delle prestazioni in loro onore. Così accade per esempio ai vv. 1060-80 del terzo stasimo delle *Troiane*, dove le schiave 'rinfacciano' a Zeus il suo tradimento (τὸν ἐν Ἰλίῳ ναὸν καὶ θυσόντα βωμὸν προὔδικας, vv. 1060-3) e gli ricordano, in un elenco che pare implacabile, tutte le offerte che egli perderà per strada (προὔδαί σοι θυσίαι, v. 1071), delle quali egli non godrà più. ³⁸

Torneremo più avanti su questo elemento di rivendicazione e 'minaccia' proprio di alcune preghiere nelle quali emerge una dimensione contrattuale che è, tuttavia, utile sin d'ora lasciare trasparire

³³ Tucker 1901, 177. Per un esempio della sensibilità dello studioso per gli aspetti dell'antropologia (fortemente primitivista) e della mitologia comparata alle scienze dell'antichità, cf. Tucker 1890. Si può vedere anche il profilo di Tucker che si può leggere sul *Table Talk* di Melbourne, 1.9.1893, 4-5 (<http://nla.gov.au/nla.news-title713>).

³⁴ L'osservazione è ovviamente plausibile per una sensibilità che risenta del modello biblico del 'dare senza chiedere nulla in cambio' (cf. *Deut.* 15.10-11 e Philo, *Spec.* 4.74, Sir. 35.9-13).

³⁵ Si tratta di un modello che emerge, per esempio, già nelle *Opere esiodee* (vv. 354-7), in un passaggio opportunamente ricondotto dagli interpreti (già Millet 1984, 101-3, poi correttamente ripreso in Arrighetti 1998, 432 e da A. Ercolani in Ercolani 2010, 265-6) proprio nel quadro della maussiana etica del dono: καὶ δόμεν ὅς κεν δῶς καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶς/δῶτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδῶτη δ' οὐ τις ἔδωκεν. (E dai a chi dà e non dare a chi non dà; si dà sempre a chi dà; nessuno dà a chi non dà). Molto utile è la nota di A. Ercolani, anche per la discussione relativa alla presenza e possibili interpretazioni di θέλων nei versi che immediatamente seguono quelli qui considerati.

³⁶ Sulla tripartizione *invocatio*, *epica pars*, *petitio*, cf. Ausfeld 1903 con le osservazioni di J. Bremer in Furley, Bremer 2001, 50-63.

³⁷ Cf. Aesch. *Sept.* 76-7, 177 ss., 304 ss.; *Suppl.* 122, 168.

³⁸ Sia consentito rinviare all'analisi che ho proposto in Taddei 2023, 73-6.

nel nostro discorso. A questo punto del ragionamento è invece più vantaggioso recuperare un diverso punto della interpretazione suggerita da A. Sommerstein (1980, 70), il quale considera θέλων riferito al «recipient» e non al «giver», ma lo fa sulla base dei vv. 764-5 delle *Coefore*, quando Cilissa afferma che Egisto «accoglierà volentieri la notizia» della (falsa) morte di Oreste, che ella si avvia a riferirgli:

στείχω δ' ἐπ' ἄνδρα τῶνδε λυμαντήριον
οἴκων, θέλων δὲ τόνδε πεύσεται λόγον.

765

Credo che la soluzione proposta nel 1980 da Sommerstein sia corretta, ma sfumerei un punto dell'argomentazione proposta dallo studioso perché ricevere volentieri una notizia è – così almeno pare a me – qualcosa di almeno parzialmente diverso dall'accettazione, da parte del dio, di un'offerta sacrificale.³⁹ Vero vantaggio di questa proposta interpretativa consiste invece nello spostamento dell'attenzione sulla volontà di chi riceve, sull'atteggiamento del destinatario del culto, sulla disposizione di quest'ultimo ad accogliere ciò che gli viene offerto e (soprattutto, vorrei aggiungere) ad accettarne le conseguenze vincolanti.

Pare a me questa una possibile via per attribuire un senso, a un tempo più profondo e più completo, al nesso θέλων ἀμείψῃ di *Cho.* 793.

4 Una via per superare l'ostacolo

Come è noto, il fatto che il dio invocato abbia già accolto in passato una richiesta è un argomento spesso evocato da chi enuncia una preghiera, come abbiamo già avuto modo di osservare, tra l'altro, nei frammenti di Archiloco e di Saffo ai quali si è fatto riferimento in apertura di questo lavoro. Si tratta della formulazione che gli interpreti moderni sintetizzano nella espressione latina *da quia dedisti*⁴⁰ e che due passi pindarici ci permettono di osservare più da vicino, con lo scopo di considerare il carattere di controprestazione implicato dall'aver accolto – e dall'aver accolto volontariamente, θέλων – una richiesta enunciata in un contesto di supplica o di invocazione.

³⁹ Di diverso avviso Citti 2006, 184.

⁴⁰ Pulleyn 1997, 5 e Furley 2007, 124-7. Cf. le osservazioni di Calame 1995 e, più in generale sulla struttura degli inni, Calame 2005, 43-71. Cf. anche Calame 2021. Esempi celebri perché incipitari sono contenuti nelle due preghiere di Crise in *Il.* 1.39-40 (*da quia dedi*), 453-5 (*da quia dedisti*). Altri esempi in Furley 2007, 124-5. Sulla struttura della preghiera, cf. Versnel 2015.

Pur non essendo esso stesso una preghiera, il primo esempio che vorrei rapidamente considerare fa parte di un contesto che è stato assimilato alle chiuse degli *Inni omerici*,⁴¹ nelle quali l'aedo cerca di ottenere la benevolenza del dio facendogli dono dell'inno⁴² e promettendogli la futura realizzazione di altre *performances* in suo onore.

Si tratta di un passaggio della seconda *Pitica*, dedicata a Ierone, nel quale l'elemento della controprestazione è evidente, anche in ragione di un'allusione di carattere commerciale esplicita. Ai vv. 68-72, il tiranno di Siracusa viene invitato ad accettare il canto che il poeta gli spedisce in dono:

τόδε μὲν κατὰ Φοίνισσαν ἔμπολάν	68
μέλος ὑπὲρ πολιᾶς ἄλως πέμπεται·	
τὸ Καστόρειον δ' ἐν Αἰολίδεσσι χορδαῖς θέλων	70
ἄθρησον χάριν ἑπτακτύπου	
φόρμιγγος ἀντόμενος.	
γένοι', οἷος ἔσσι μαθών. ⁴³	

Il poeta fa qui riferimento all'invio del proprio canto (μέλος...πέμπεται, v. 69) e al compenso che egli si attende, una richiesta resa esplicita dal riferimento al commercio fenicio (κατὰ Φοίνισσαν ἔμπολάν, v. 68). Nel quadro della costituzione di un patto che ha le forme dell'inno e la sostanza di un contratto, il destinatario del poema e dell'invocazione è invitato - questo è il dato che ci interessa - ad andare incontro (ἀντόμενος) al canto inviato,⁴⁴ e ad accoglierlo prestando a esso attenzione (ἄθρησον) «volendolo, volentieri» (θέλων, v. 70): la volontarietà con cui il destinatario dell'offerta deve accettare il dono a lui destinato è cioè condizione esplicita per la realizzazione dello scambio, qui descritto secondo modi che incrociano i toni della supplica e una dimensione che diremmo precontrattuale.

Ancora più interessante, in quanto parte di un contesto di supplica vicino a quelli già presi in considerazione, è il secondo esempio pindarico che vorrei considerare.

In *Isthm.* 6.35-48 Pindaro sta narrando dell'incontro tra Telamone ed Eracle, avvenuto quando il primo aveva invitato il figlio di Alcmena a unirsi a un banchetto nuziale cui il padre di Aiace stava partecipando. Secondo un formalismo efficace, il gesto d'invito si

⁴¹ Si vedano le osservazioni di E. Cingano in Gentili 1995, 51, 390.

⁴² Sull'inno omerico come offerta al dio invocato, cf. Calame 2012.

⁴³ Pind. *Pyth.* 2.68-73.

⁴⁴ È oggetto di dibattito l'identificazione del canto cui si fa riferimento al v. 70 (τὸ Καστόρειον δ' ἐν Αἰολίδεσσι χορδαῖς): se si tratti cioè del poema stesso oppure - come sembra più probabile - di un canto ulteriore il cui invio è promesso in futuro. Cf. Cingano in Gentili 1995, 391-2.

concretizza nella condivisione della coppa di vino, che Telamone consegna (ἄνδωκε, v. 39) ad Eracle, il quale reagisce all'invito sollevando le mani al cielo⁴⁵ e pronunciando ad alta voce (αὐδάσε τοιοῦτον ἔπος, v. 41) un'invocazione che hai tratti benauguranti dell'auspicio indirizzato all'ospite, e che noi leggiamo ai vv. 42-6:

Εἵ ποτ' ἐμᾶν, ὦ Ζεῦ πάτερ,
θυμῷ θέλων ἀρᾶν ἄκουσας,
νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ θεοσπεσίαις
λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας
ἀνδρὶ τῷδε ξεῖνον ἄμὸν μοιρίδιον τελέσαι·

45

L'efficacia delle parole di Eracle associate al gesto di sollevare le mani è finalizzata a creare un futuro vincolo di ξενία (ξεῖνον ἄμὸν μοιρίδιον τελέσαι) con il figlio forte e coraggioso che Eracle augura a Telamone di vedere generato da Eribea (v. 45: si tratta ovviamente di Aiace). L'espressione dell'augurio assume le forme di una supplica (λίσσομαι, v. 45), che Eracle rivolge a Zeus richiamando anche in questo caso una circostanza antecedente in cui il dio aveva già prestato ascolto alle sue preghiere ('Εἵ ποτ' ἐμᾶν... ἀρᾶν ἄκουσας, vv. 41-2). Accanto all'evidente instaurarsi di una correlazione, propria delle preghiere, tra ciò che era avvenuto in passato ('Εἵ ποτ') e ciò che deve avvenire al momento dell'enunciazione della preghiera (addirittura duplicato: νῦν... νῦν, v. 44) sta - come si può osservare al v. 43 - il fatto che in precedenza altre preghiere (ἀραί) sono state non solo ascoltate ma, ed è questo il dato che ci interessa, accolte θέλων, diciamo così con una buona disposizione d'animo e di volontà.

La volontarietà di Zeus nell'aver accolto in passato altre richieste pare insomma corroborare il valore di antecedente legittimante e necessario per la formulazione della richiesta nel presente.

5 Per piacere

È assolutamente evidente che, in un rapporto di reciprocità verticale,⁴⁶ l'unica volontà che realmente conta è quella del destinatario dell'invocazione, il quale decide se accogliere o meno la richiesta a lui avanzata. Questo appare vero, tuttavia, non solo per il necessario (e

⁴⁵ Sulla gestualità della preghiera, cf. Pulleyn 1997, 188-95 e Furley 2007, 127-9. Sull'atto di sollevare le mani, cf. Dem. 21.52. Spesso si sollevava una mano sola (Pulleyn 1997, 189), un gesto che Platone classifica secondo un'opposizione tra mano destra (per gli dei Olimpici) e mano sinistra (per le divinità ctonie): cf. Pl. *Leg.* 717a.

⁴⁶ Sulla nozione di reciprocità orizzontale e verticale, cf. Scheid-Tissinier 1994.

ovvio) assenso della divinità rispetto alla concessione di ciò che l'orante chiede, ma anche per ciò che riguarda la volontaria e consapevole accettazione delle conseguenze implicate dalla costruzione di una relazione di reciprocità vincolante: ricevere un'offerta o una prestazione implica la costituzione di un vincolo di controprestazione che potrà per esempio essere richiamato in futuro come presupposto per chiedere di nuovo.

Sembra quasi, cioè, che la volontà di chi riceve la richiesta debba entrare in sintonia con l'espressione di volontà manifestata dall'orante, una sorta di sintonizzazione progressiva e preliminare che assume i tratti del poliptoto in un noto passaggio delle *Supplici* eschilee. Verso la fine della lunga parodo che tanto insiste sull'«essere εὔφρων»,⁴⁷ il coro delle Danaidi rivolge ad Artemide una preghiera nella quale l'accordo delle volontà assume le forme del vincolo precontrattuale:

θέλουσα δ' αὖ θέλουσαν ἀγνά
μ' ἐπιδέτω Διὸς κόρα, 145
ἔχουσα σέμν' ἐνώπι' ἀσφαλές,
παντὶ δὲ σθένει διωγμοῖς
δ' ἀσφαλέας
ἀδμήτος ἀδμήτα
ῥύσιος γενέσθω. 150

Per formulare ad Artemide la doppia richiesta dei vv. 145 e 150 (rispettivamente μ' ἐπιδέτω e ῥύσιος γενέσθω), il coro delle Danaidi pone l'accento sulla coincidenza di volontà tra le due parti coinvolte nella preghiera, perché nelle *Supplici* è questa la condizione che legittima la richiesta, vale a dire un'espressione di φιλία preliminare che pone l'orante nella condizione di chiedere protezione, prima di costruire nell'antistrofe una minaccia di suicidio nel caso in cui le cose non vadano come auspicato (εἰ δὴ μή, v. 154).⁴⁸

⁴⁷ Cf. †Miralles, Citti, Lomiento 2019, 155.

⁴⁸ Il nesso usato da Eschilo al v. 144 è in linea con una modalità già omerica per esprimere l'accordo (o il mancato accordo) di volontà tra due soggetti. Cf. *Od.* 3.272 dove l'espressione indica il raggiunto accordo di volontà tra Egisto e Clitemestra, quando quest'ultima cede alla seduzione del primo (τὴν δ' ἐθέλων ἐθέλουσαν) e *Od.* 5.155, dove si riferisce invece al mancato accordo tra Odisseo e Calipo che dormono insieme, con il solo consenso della seconda (οὐκ ἐθέλων ἐθελοῦση). La modalità espressiva si caratterizza (soprattutto con la coppia ἐκῶν/ἄκων) progressivamente come lessico 'tecnico' per indicare l'accordo di volontà che determina un'obbligazione verbale. L'accordo di volontà è cioè condizione necessaria e inizialmente sufficiente per la costruzione di un vincolo reciproco riconosciuto dal gruppo sociale e quindi sanzionabile: ἄ δ' ἂν ἐκῶν ἐκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι δίκαια εἶναι, come si legge nel *Simposio* di Platone (196c), una formulazione che si trova anche negli oratori: cf. Dem. 55.35: ὑμῖν, ὦ ἄνδρες δικασταί, καὶ τοῖς νόμοις τοῖς ὑμετέροις, οἱ κελεύουσιν, ὅσα ἂν τις ἐκῶν ἕτερος ἐτέρῳ ὁμολογήσῃ, κύρια εἶναι. Cf. anche Dem. 47.77 e Hyp. 6.11. Si vedano

È evidente che, in un simile sistema di reciprocità, nel quale la volontaria e consapevole accettazione del vincolo da parte del dio è un elemento cruciale, il compiacimento del destinatario di una preghiera o di un sacrificio riveste un ruolo essenziale per preparare il terreno alla costituzione del vincolo.⁴⁹

È infatti proprio questo il primo problema che si pone Elettra nelle *Coefore*, quando si rivolge alle schiave che l'accompagnano e dà avvio a una *rhesis* strutturata in alternative rituali⁵⁰ aperte dall'espressione di dubbio su quali siano le parole migliori da pronunciare durante le libagioni, e su quale sia il modo migliore per invocare il padre, con parole che lo inducano a una buona disposizione d'animo (εύφρων). Si tratta dei vv. 87-8:

τί φῶ χέουσα τάσδε κηδείους χοάς;
πῶς εὐφρον' εἶπω, πῶς κατεύξωμαι πατρί;

Per rendere εὐφρων, ἴλαος il destinatario di una preghiera è necessario che il rito si svolga correttamente e che le offerte risultino gradite. Sono queste, come si è accennato, le condizioni a partire dalle quali può manifestarsi la volontà del dio quando quest'ultimo accoglie, insieme all'offerta, le conseguenze implicate dall'accettazione della richiesta a lui rivolta.

Tra gli esempi di εὐφρων negli *Inni orfici* cui si è fatto riferimento in apertura, uno in particolare merita di essere ora considerato, soprattutto perché consente di concentrare l'attenzione sul nesso tra la buona disposizione d'animo con la quale si chiede al dio di manifestarsi e l'accettazione di offerte a lui gradite.

Mi riferisco all'ultimo verso dell'*Inno 46* a Dioniso Δικνίτης, una breve preghiera con reminiscenze omeriche nella quale l'aggettivo εὐφρων ricorre due volte, la prima al v. 2 come epiteto di Bacco oggetto di invocazione (κικλήσκω...εύφρονα Βάκχον, vv. 1-2) e la seconda, per noi più rilevante, nel congedo dell'*Inno*, al v. 8:

εύφρων ἔλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ' ἱερά δέξαι

Tra gli echi omerici rintracciabili nell'inno c'è l'espressione, associata alla richiesta di manifestarsi εὐφρων (εύφρων ἔλθέ), con cui Dioniso è invitato ad accogliere (δέξαι) offerte che per lui comportino piacere. Il nesso utilizzato per indicare questa nozione (κεχαρισμένα δ' ἱερά)

le utili osservazioni in Friis-Johansen, Whittle 1980, 121. Sulle forme e sui riti che contribuiscono alla nascita delle obbligazioni verbali, cf. Gernet 2001.

49 Cf. Taddei 2007.

50 Cf. vv. 88 (πῶς), 90 (πότερα), 93 (ἦ), 96 (ἦ).

ricorre altre tre volte negli *Inni*,⁵¹ sempre associata alla buona disposizione d'animo del dio che riceve offerte.⁵²

Il nesso κεχαρισμένα δ' ἱερά è d'altra parte già attestato nell'*Odissea*, in due scene di preghiera per noi significative, perché vedono ricorrere molti degli elementi di cui si è sinora parlato e permettono di osservare come, già in Omero, la buona disposizione del dio è precondizione per formulare la preghiera.

Nel sedicesimo canto, immediatamente prima che Odisseo riveli a suo figlio la propria identità (16.187-8), Telemaco è convinto di avere davanti a sé una divinità, alla quale egli indirizza una breve preghiera, con la quale chiede di non fargli del male:

ἦ μάλα τις θεός ἐσσι, τοῖ οὐρανὸν εὐρύν ἔχουσιν·
ἀλλ' ἴληθ', ἵνα τοι κεχαρισμένα δώομεν ἱρά
ἠδὲ χρύσεια δῶρα, τετυγμένα· φείδεο δ' ἡμέων. 185

Implorando il dio di essere ἴλαος nei suoi confronti (ἀλλ' ἴληθ', v. 184),⁵³ Telemaco chiede in sostanza di creare le condizioni migliori e le premesse necessarie affinché (ἵνα τοι) egli possa donargli offerte gradite. Deve insomma esserci la buona disposizione del dio perché i sacrifici graditi (κεχαρισμένα... ἱρά) possano essere offerti (ἵνα τοι ... δώομεν) insieme ai doni d'oro ben lavorati (v. 185). Ed è poi questo secondo passaggio, cioè l'offerta del dono, che permette (un δέ al v. 185 chiarisce il legame tra la richiesta e ciò che la precede) di formulare la supplica di risparmiare l'orante (v. 185: φείδεο δ' ἡμέων).

6 «Vuolsi così». Alcuni esempi omerici

Altrettanto interessante è il caso che possiamo osservare nel canto diciannovesimo dell'*Odissea*, quando Euriclea identifica Odisseo grazie alla cicatrice che quest'ultimo si era procurato in occasione della caccia al cinghiale cui egli aveva partecipato insieme ai figli del nonno materno Autolico.

La parte che ci interessa (*Od.* 19.395-8) riguarda proprio la caratterizzazione di Autolico, eccellente nel furto e nello spergiuro:

51 L'espressione ricorre nell'*Inno orfico a Persefone* (29.2) e, variata in un modo per noi significativo, anche negli inni a Pluto (18.3) e a Estia (84.7), nei quali la divinità è invitata ad accettare i sacrifici προθύμως, con l'animo ben disposto.

52 L'espressione può indicare l'inno stesso (così in 29.2) oppure anche l'offerta del profumo: cf. Ricciardelli 2000, 346.

53 Si ricorderà che la stessa richiesta è in Archiloco: cf. *supra*.

ὄς ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνη θ' ὄρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν
Ἑρμείας· τῷ γὰρ κεχαρισμένα μηρία καῖεν
ἀρνῶν ἢ δ' ἐρίφων· ὁ δέ οἱ πρόφρων ἄμ' ὀπήδει.

395

Le qualità di Autolico sono un dono a lui destinato da Ermes (θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν/ Ἑρμείας, vv. 396-7), in cambio (un γάρ al v. 397 rende chiaro il nesso di causalità che connette i due eventi) delle offerte che il nonno di Odisseo aveva consacrato al dio. L'azione sacrificale per combustione (καῖεν, v. 397) praticata da Autolico aveva prodotto offerte gradite (κεχαρισμένα), che avevano dunque a loro volta creato le condizioni affinché il dio garantisse una controprestazione di protezione (ὀπήδει, v. 398)⁵⁴ fondata sulla buona disposizione d'animo del dio, qui indicata con il termine πρόφρων⁵⁵

Per tornare infine a concentrarsi su θέλων, sarà ora da considerare la preghiera ad Atena che Diomede pronuncia ai versi 284-91 della *Dolonia* iliadica.

A differenza di Odisseo che l'ha preceduto nell'invocare la dea, Diomede non può rivendicare una φιλία personale con Atena,⁵⁶ e deve risalire indietro di una generazione per ricordare alla divinità di quando ella aveva assistito, essendo a lui προφράσσα (che nell'*eros* vale come femminile di πρόφρων)⁵⁷ suo padre Tideo nella spedizione contro Tebe.

Con una sorta di variazione in terza persona del modulo del *da quia dedisti*, ai vv. 283-90 di *Il.* 10, Diomede chiede ad Atena di seguirlo (σπεῖό μοι, *Il.* 10.285) proprio come quando (ὡς ὅτε) ella aveva seguito (ἔσπεο) suo padre a Tebe (vv. 286-91). La ripresa verbale è evidente (σπεῖο.... ἔσπεο, v. 285) tra la prestazione che Diomede chiede e l'azione già svolta dalla dea in passato, quando era stata accanto (παρέσσης, v. 290) a suo padre essendogli πρόφρασσα.

Ad interessarci in modo particolare è tuttavia la seconda parte della preghiera (*Il.* 10.291-4), che riguarda Diomede in prima persona:

54 Il verbo ὀπήδew indica l'accompagnamento garantito da un membro dello stesso gruppo, soprattutto in guerra (cf. ὀπάων). La relazione di reciprocità che lega Ermes e Autolico non è diversa da quella di Peleo nei confronti di Fenice, che del primo è ὀπάων (cf. *Il.* 9.480-2). Cf. Chantraine 1968 s.v. «ὀπάων» e, sulle «designazioni omeriche della parentela», cf. Gernet 1997 (in particolare 22-32).

55 Sulla sostanziale equivalenza tra εὔφρων e πρόφρων si veda Citti 1962, p. 76. Cf. Aesch. *Suppl.* 216 (παρασταίη πρόφρων, detto di Apollo nei confronti delle Danaidi), 968 e *Cho.* 1063 (sempre in contesto di supplica o preghiera: cf. anche *Il.* 14.357). Cf. anche Pulley 1997, 219.

56 Il punto è stato bene messo in evidenza da R. Di Donato in Di Donato 2001, 177-9.

57 Cf. Hainsworth 1993, 184. Il termine ricorre anche in *Il.* 21.500 e *Od.* 5.161, 10.386, 13.391. Anche πρόφρων può valere come femminile (e.g. *Il.* 10.244, dove è però riferito a κραδίη).

ὥς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίσται καί με φύλασσε. 291
σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον
ἀδμήτην, ἦν οὐ πῶ ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ-
τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχεύας.

Il richiamo della φιλία esistente tra Tideo e Atena è quindi precondizione affinché Diomede possa ora (ὥς νῦν, che riprende ὥς ὅτε del v. 285) chiedere alla dea di esercitare un'azione di tutela (παρίσται al v. 291, che riprende παρέστης del v. 290) e protezione (καί με φύλασσε, v. 291) nei suoi confronti.

Come si può osservare al v. 291, Diomede chiede ad Atena di svolgere ora queste due azioni volontariamente, volendolo (ἐθέλουσα, v. 291) nel presente. È la combinazione tra questi elementi (avere già dato in passato e ripetere di propria volontà quelle azioni) a creare il presupposto per un successivo (δέ, v. 292) momento della preghiera, vale a dire la promessa (σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω, v. 292) di sacrifici, descritta da Diomede con un certo grado di dettaglio ai vv. 291-3. È cioè la volontarietà nell'accettazione del patto, da parte del dio, che di fatto crea le condizioni per la promessa di future offerte (ἐγὼ ῥέξω), evidentemente negata in condizioni differenti.

Solo parzialmente diverso è il caso che si può infine osservare in *Od.* 20.98-101, quando Odisseo, dopo avere ormai raggiunto il proprio palazzo ad Itaca, prega Zeus chiedendo a quest'ultimo la manifestazione di un doppio segno, umano (φήμην v. 100) dall'interno della casa (ἔνδοθεν, v. 101), e divino (τέρας, v. 101) dall'esterno (ἔκτοσθεν) di quest'ultima:

Ζεῦ πάτερ, εἴ μ' ἐθέλοντες ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν
ἦγες ἔμην ἐς γαῖαν, ἐπεὶ μ' ἐκακώσατε λίην,
φήμην τίς μοι φάσθω ἐγειρομένων ἀνθρώπων 100
ἔνδοθεν, ἔκτοσθεν δὲ Διὸς τέρας ἄλλο φανήτω.

Invocando Zeus (Ζεῦ πάτερ, v. 98), Odisseo avverte cioè quasi una contraddizione tra la necessaria volontà (ἐθέλοντες, v. 98) che gli dei devono avere manifestato per consentire il suo arrivo ad Itaca (ἦγες ἔμην ἐς γαῖαν) e le eccessive difficoltà che quelle medesime divinità gli hanno creato (ἐπεὶ μ' ἐκακώσατε λίην) in passato.

Il dato per noi rilevante è tuttavia che proprio in ragione (εἴ μ' ἐθέλοντες, v. 98) dell'evidente volontà che gli dei hanno dimostrato concedendogli di arrivare, Odisseo chiede a Zeus la doppia manifestazione di un segno che lo rassicuri, e che subito arriverà (il tuono al v. 103, le parole d'augurio della schiava ai vv. 112-19), determinando in Odisseo gioia e fiducia nella possibilità di realizzare la propria vendetta.

7 Ritorno ad Atene: una consapevole accettazione

Appare a questo punto legittimo affermare che la esplicitazione della volontà divina in alcuni contesti di preghiera abbia radici più profonde di quanto non possa fare credere un approccio meramente fenomenologico che si limiti a constatare l'esistenza di una 'formula' o che parli in generale di lessico specifico della preghiera.⁵⁸

Dopo avere cercato di stabilire, per analogia e per differenza, relazioni fra diverse attestazioni di (ἐ)θέλων tra *epos*, lirica e tragedia, si possono ora isolare alcuni possibili elementi che avvolgono di senso la presenza di θέλων nell'invocazione 'in via di discorso' pronunciata da Oreste ai vv. 18-19 e consentono di attribuire legittimità al nesso θέλων ἀμείψη del v. 793, nel quadro della preghiera che il Coro rivolge a Zeus. Accettando (riprendo volontariamente la formulazione di Chantraine)⁵⁹ «secondo la sua volontà» le offerte che Oreste gli darà, Zeus potrà ottenere doppia e tripla ricompensa, perché proprio questo è alla base del 'patto' di reciprocità che sta alla base della preghiera.

È in gioco un patto in cui sarebbe vano cercare un equilibrio, perché di un accordo asimmetrico si tratta, di una reciprocità verticale⁶⁰ che si sostanzia delle offerte degli uomini rivolte al dio, la volontà del quale è ovviamente decisiva, non solo per la concessione di ciò che viene richiesto, ma anche per la perpetuazione del culto.

È in questo senso illuminante un passaggio della supplica che Oreste aveva rivolto a Zeus a partire dal verso 246 delle *Coefore*, quando il padre degli dei era stato invocato, con una formula in tutto analoga (θεωρὸς ... γενοῦ, v. 246) a quella che il figlio di Agamennone aveva usato al v. 2 e al v. 19, dai quali è partito questo lavoro. Chiedendogli di sorvegliare ciò che accade, Oreste ricorda a Zeus che, se permetterà l'uccisione dei due figli di Agamennone, sarà proprio il dio a subirne le conseguenze:

καίτοι θυτῆρος καί σε τιμῶντος μέγα	255
πατρὸς νεοσσούς τούσδ' ἀποφθείρας πόθεν	
ἔξεις ὁμοίας χεῖρὸς εὐθoinον γέρας; [...]	
οὐτ' ἀρχικός σοι πᾶς ὄδ' ἀνανθείς πυθμῆν	260
βωμοῖς ἀρήξει βουθύτοις ἐν ἡμασιν.	

La reciprocità della relazione propria della preghiera, che sopra abbiamo sommariamente descritto come precontrattuale, è qui spinta da Oreste fino al limite valicato della minaccia di ritorsione, quando

⁵⁸ Cf. *supra* nota 12.

⁵⁹ Cf. *supra*.

⁶⁰ Cf. Scheid-Tissinier 1994.

egli invoca Zeus facendogli presente che, nel caso in cui l'aiuto richiesto non arrivi, verrà a mancare la sostanza stessa del rapporto ordinario che lega i mortali agli dei, vale a dire il rispetto della cadenza calendariale che dà ritmo e sostanza alle ἐορταί e trova nel sacrificio il momento di comunicazione tra uomini e dei, e insieme di rispetto delle distinte prerogative dei mortali e degli immortali.

L'interpretazione di θέλων al verso 792 (e, in una certa misura, anche al v. 19) può dare problema perché molti interpreti non ritengono plausibile che si possa ricevere, volendo. È una perplessità più che legittima, superabile tuttavia tentando di liberare noi stessi da forme di pensiero diverse da quelle alla base delle preghiere greche di età arcaica e classica.

La forma di volontà (lo stadio di svolgimento della funzione psicologica di volontà)⁶¹ che è in gioco nelle preghiere delle *Coefore* qui considerate, e che affonda le sue radici in Omero, include l'accoglimento di una richiesta non separabile dal circuito di reciprocità che si innesca con una preghiera. L'espressione della volontà di Zeus consiste, dunque, tanto nel fatto di accogliere l'offerta futura, quanto nella associazione tra il prevalere di Oreste sui nemici, da una parte, e la perpetuazione di un culto che dipende dagli dei (e in questo caso proprio da lui).

La volontà di Zeus nelle *Coefore* è un possibile riflesso della volontà e del destino di Oreste, nonché del ripristino di equilibrio di potere tra i mortali e con gli dei, attraverso una promessa - per Zeus - di un guadagno «del doppio e del triplo» che non deve sorprendere il lettore moderno, con buona pace del buon senso e delle buone maniere.

61 Cf. Meyerson 1948.

Bibliografia

- Abresch, F. (1832). *Animadversionum ad Aeschylum libri tres*. Halis Saxonum: Gebauer.
- Arrighetti, G. (1998). *Esiodo. Opere*. A cura di G. Arrighetti. Torino: Einaudi
- Ausfeld, C. (1903). *De Graecorum precatationibus quaestiones*. Leipzig: Teubner.
- Battezzato, L. (1994). «Note critico-testuali alle *Coefore*». *SCO*, 42, 63-94.
- Brown, A. (2018). *Aeschylus' Libation Bearers. Edited with Introduction, Translation and Commentary by A. Brown*. Liverpool: Arris & Phillips.
- Calame, C. (1995). «Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les *Hymnes homériques*». *MH*, 52(2), 2-19.
- Calame, C. (2005). *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Calame, C. (2012). « Les Hymnes homériques comme prières poétiques et comme offrandes musicales: le chant hymnique en acte ». *Mètis*, 10, 53-78.
- Cantarella, E. (2019). «Tra libertà dagli dei e volontà umana: l'origine omerica della libertà del volere». De Luise, F.; Zavattoni, I. (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento, 27-62.
- Calame, C. (2021). «Retour sur l'hymne homérique comme proème: la pragmatique de l'hymne 6 à Aphrodite». Prodi, E.E.; Vecchiato, S. (a cura di), ΦΑΙΔΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. *Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70° compleanno*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 41-7. <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-548-3/002>.
- Citti, V. (1962). *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*. Bologna: Zanichelli.
- Citti, V. (2006). *Studi sul testo delle "Coefore"*. Amsterdam: Hakkert.
- Cornford, F.M. (1913). «Mémor». Bayfield, M.A.; Duff, J.D. (eds), *Collected Literary Essays by A.W. Verrall*. Cambridge: Cambridge University Press, xxxiv-xlvi.
- Conington, J. (1857). *The Choephoroe of Aeschylus. With Notes, Critical and Explanatory*. London: John Parker and Son.
- Chantraine, P. [1968] (2009³). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Di Donato, R. (1990). *Per una antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Di Donato, R. (1998). «Tra selvaggi e bolscevichi». *Mauss* 1998, viii-lxxi.
- Di Donato, R. (2001). *Hierà. Prolegomena a uno studio storico-antropologico della religione greca*. Pisa: Pisa University Press.
- Di Donato, R. (2006). *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*. Pisa: Edizioni ETS.
- Di Donato, R. (2013). *Per una storia culturale dell'antico*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ercolani, A. (2010). *Esiodo. Opere e giorni. Introduzione, traduzione e commento di Andrea Ercolani*. Roma: Carocci.
- Finglass, P. (2011). *Sophocles. "Ajax"*. Ed. by P. Finglass. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friis-Johansen, H. (1976). Recensione di *Aeschyli quae supersunt septem traegodias*, di Page, D. (ed.). *Gnomon*, 48(4), 321-36.
- Friis-Johansen, H.; Whittle, E. (1980). *Aeschylus. The Suppliants*. Copenhagen: Gyldendal.
- Furley, W.D.; Bremer, J. (2001). *Greek Hymns*, vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Furley, W.D. (2007). «Prayers and Hymns». Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell.
- Galistu, A.M. (2006). *L'edizione eschilea di Adrian Tournebus*. Amsterdam: Hakkert.
- Garvie, A.F. (1986). *Aeschylus. "Choephoroi"*. Oxford: Oxford University Press.
- Gernet, L. (1997). *La famiglia nella Grecia antica*. A cura di R. Di Donato. Roma: Manifesto Libri.
- Gernet, L. (2001). «Le droit. Introduzione, trascrizione e note a cura di A. Taddei». *Dike*, 3, 187-216.
- Groeneboom, P. (1949). *Aeschylus' "Choephoroi"*. Groningen: Wolter's.
- Gentili, B. (1995). *Pindaro. "Pitiche". Introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili*. Milano: Mondadori.
- Lesky, A. (1961). *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: Winter.
- Hainsworth, B. (1993). *The Iliad: A Commentary*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermann, G. (1852). *Aeschyli Tragoediae. Recensuit G. Hermannus*. Leipzig: Weidmann.
- Hubert, H; Mauss, M. (1902-03). «Esquisse d'une théorie générale de la magie». *AS*, 7, 1-146 [Trad. it. in Mauss, M. (a cura di) (1965). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 5-154].
- Madden, J. (1975). *'Boulomai' and 'Thelo': The Vocabulary of Purpose from Homer to Aristotle*. Yale: Yale University Press.
- Mauss, M. (1925). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». *AS*, n.s. 1, 30-186 [Trad. it. in Mauss, M. (a cura di) (1965). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 156-292; e ora in Aime, M. (a cura di) (2002). *Saggio sul dono*. Torino: Einaudi].
- Mauss, M. (1998). *I fondamenti di un'antropologia storica*. A cura di R. Di Donato. Torino: Einaudi.
- Medda, E. (2017). *Eschilo. "Agamennone"*. Roma: Bardi.
- Meisterhans, K. (1900). *Grammatik der Attischen Inschriften*. Berlin: Weidmann.
- Meyerson, I. (1948). *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris: Vrin.
- Millet, P. (1984). «Hesiod and His World». *PCPS*, 30, 84-115.
- Miralles, C.; Citti, V.; Lomiento, L. (2019). *Eschilo. "Supplici"*. Roma: Bardi.
- Neri, C. (2021). *Saffo, testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Berlin: De Gruyter.
- Novelli, S. (2006). «L'anacoluto in Eschilo». *Lexis*, 24, 211-32.
- Novelli, S. (2012). *Anomalie sintattiche e costrutti marcati: l'anacoluto in Eschilo*. Tübingen: Narr.
- Pulleyn, S. (1997). *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricciardelli, G. (a cura di) (2000). *Inni orfici*. Milano: Mondadori.
- Robinson, A. (2002). *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheid-Tissinier, E. (1994). *Les usages du don chez Homère*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.
- Segal, C. (2007). «The Tragic Universe: Tragedy and Divine Will». Easterling, P.E. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 59-76.
- Smail, R. (2004). s.v. «A. Verrall». *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/36646>.
- Sommerstein, A. (1980). «Notes on the Oresteia». *BICS*, 27, 63-75.

- Swift, L. (2019). *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Taddei, A. (2007). «Mneme e terpsis. Rammemorazione e rituale nell'*Inno omerico ad Apollo*». Marrucci, L.; Taddei, A. (a cura di), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*. Introduzione di R. Di Donato. Pisa: Edizioni ETS, 79-94.
- Taddei, A. (2022). «Basta chiedere? Forme, lessico e rituale della preghiera in Aesch. *Cho.* 1-3». Rodighiero, A.; Scavello, G.; Maganuco, A. (a cura di), *METra 1. Epica e tragedia greca: una mappatura*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 181-98. <http://doi.org/10.30687/978-886-969-654-1/008>.
- Taddei, A. (2023). «Ricorda (e non dimenticare) di celebrare le feste. Alcuni aspetti del rapporto tra memoria e riti tra Omero e la tragedia». Melidone, C. (a cura di), *Memoria, spazio e identità nel mondo greco e romano*. Palermo: Palermo University Press, 44-68.
- Threatie, L. (1980). *The Grammar of Attic Inscriptions*. Vol. 1, *Phonology*. Berlin; New York: De Gruyter.
- Tarditi, G. (1968). *Archiloco. Introduzione, testimonianze sulla vita e sull'arte, testo critico, traduzione*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Tucker, W.G. (1890). *Things Worth Thinking About. A Series of Lectures Upon Literature and Culture*. Melbourne: George Robertson & Company.
- Tucker, W.G. (1901). *The "Choephoroi" of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verrall, A.W. (1893). *The "Choephoroi" of Aeschylus with an Introduction, Translation and Commentary*. London; New York: MacMillan and Co.
- Versnel, H.S. (2015). «Prayer and Curse». Eidinow, E.; Kindt, J. (eds), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vernant, J.P. (1972). «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque». Vernant, J.P.; Vidal-Naquet, P. (éds), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 43-74.
- West, M.L. (1991). *Aeschylus. "Choephoroe"*. Stuttgart: Teubner.

