

***Dei compagni sciagurati ciascuno per tre volte invocai.  
Un'analisi storico-antropologica di Od. 9.60-66***

Emanuele Garsia

(Università di Pisa)

---

**Abstract**

This work examines a particular funeral rite in the *Odyssey* to analyze its modalities and anomalies. Starting from the meaning of νόμος as law and custom, the study explores funeral rites in ancient Greece through various historical and regional phases. Examples of funeral customs and anthropological theories on the genesis of these rites will be analyzed. A short passage from the *Odyssey* (9.60-66) is examined, where a “condensed funeral rite” is found. After losing companions in battle with the Cicones, Odysseus flees with the survivors but does not proceed until the fallen have been invoked three times. The analysis focuses on the terms used (ἀΰσαι for lamentation, δειλῶν for the fate of the fallen, κίω referring to the ship) and the key moments of Greek funeral lamentation. Ancient commentaries on the passage are examined, including a citation in a *scholion* to Pindar (*Pyth.* 4.156-161). The conclusion demonstrates how the “condensed funeral rite” reflects a ritual form that was already obscure to ancient commentators, reserved for those who fell far from their homeland.

**Key Words** – *Odyssey*; funeral rite; Cicones; funeral lamentation; exegesis

---

Questo lavoro esamina un particolare rito funebre nell'*Odissea* per analizzarne le modalità e le anomalie. Partendo dal significato di νόμος come legge e consuetudine, lo studio esplora i riti funebri nell'antica Grecia attraverso diverse fasi storiche e regionali. Verranno analizzati esempi di consuetudini funerarie e teorie antropologiche sulla genesi di questi riti. Un breve passo dell'*Odissea* (9.60-66) viene, dunque, esaminato, dove si trova un “rito funebre condensato”. Dopo aver perso compagni in battaglia con i Ciconi, Odisseo fugge con i superstiti, ma non prosegue fino a che i caduti non sono invocati per tre volte. L'analisi si concentra sui termini utilizzati (ἀΰσαι per la lamentazione, κίειν riferito alla nave) e sui momenti della lamentazione funebre greca. Si esaminano i commenti antichi al passo, inclusa una citazione in uno scolio a Pindaro (*Pyth.* 4.156-161). La conclusione dimostra come il “rito funebre condensato” rifletta una forma rituale già oscura per gli antichi commentatori, riservata a chi cade lontano dalla patria.

**Parole chiave** – *Odissea*; rito funebre; Ciconi; lamentazione funebre; esegesi

---

## 1. Introduzione

Il tema affrontato in questo articolo riguarda lo svolgimento dei riti funebri in Grecia antica. In particolare, sarà preso in esame un passo problematico dal IX libro dell'*Odissea*, rispetto al quale tenteremo di sviluppare alcune considerazioni sulla costruzione della struttura narrativa e di comprendere alcune forme di pensiero riguardo allo statuto del morto in questo determinato contesto. Ci domanderemo, infatti, qual è il rapporto tra il passo in questione (*Od.* 9.60-66) e ciò che sappiamo dei riti funebri in Grecia antica, con lo scopo di analizzarne le modalità di svolgimento e di mettere in luce le anomalie che esso implica.

I poemi omerici, d'altronde, costituiscono un terreno fertile, ma alquanto problematico per qualsiasi indagine di carattere storico-antropologico<sup>1</sup>, poiché mostrano una stratificazione che costringe l'interprete a dover distinguere le diverse fasi di composizione. La ricerca di una determinata realtà storica<sup>2</sup> dietro all'*Iliade* e all'*Odissea*, infatti, ha mostrato le difficoltà di una lettura unitaria di questi due poemi, rendendo necessario un approccio che analizzi ogni caso nel suo specifico contesto.

Si potrebbe partire da una preliminare discussione sulla sostanziale equivalenza di alcuni qualificativi del mondo eroico narrato nei poemi, che abbiamo ipotizzato essere *metamorfosi poetica di una realtà di contesto* che appare indispensabile a chi voglia interpretare. Senza contesto i testi sono muti. Questo mondo *eroico* (nel senso che con il termine di *eroi* qualifica gli uomini che ne sono parte attiva) appare infatti allo stesso tempo un mondo *mitico* (nel senso attivo e in quello passivo) e ancora, in una intersezione di quella che per noi è la dimensione religiosa, un mondo *magico* (anche questo in entrambi i sensi, quello della rappresentazione e quello della pratica sociale reale di atti resi efficaci da poteri sacrali). Si tratta allora per noi di resistere alla tentazione di una spiegazione con valenza olistica e di rinunciare al ricorso a categorie esplicative globali elaborate per altri contesti. Questo vuol dire rinunciare innanzi tutto ad una spiegazione di carattere immediatamente storico, anche sulla base della semplice identificazione di un dato prevalente. (Di Donato 2013: 50)

Questa premessa mostra bene le categorie entro le quali bisogna iscrivere la nostra analisi: il complesso mondo che emerge dai due poemi, infatti, appare come una forma di trasfigurazione poetica<sup>3</sup> di diverse realtà storiche e culturali. Questo mondo, che definisce eroi gli uomini che ne fanno parte, si configura contemporaneamente come mitico e magico, sia dal punto di vista della narrazione che della pratica sociale e religiosa. Per questa ragione, è necessario evitare spiegazioni olistiche che applichino categorie

---

Nota dell'autore: Tutte le traduzioni dal greco sono di chi scrive. Ringrazio sinceramente il prof. A. Taddei per avermi suggerito di approfondire questo tema e aver letto la bozza del presente articolo. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi per aver segnalato gli errori e per avermi suggerito alcune miglitorie. Resto, naturalmente, l'unico responsabile di ogni errore o omissione.

<sup>1</sup> Sui diversi approcci allo studio della religione greca, cfr. Di Donato (2001).

<sup>2</sup> Si veda, in merito, Dodds (1951); Finley (1954). Per una revisione più recente, Judet de la Combe (2017); Scheid-Tissinier (2017); D'Ercole et al. (2019). Sulle società omeriche, Di Donato (1999); Crielaard (2002); più in generale, Montanari e Ascheri (2002); Di Donato (2006). Per un approccio comparatistico nel Mediterraneo antico, Laneri (2011).

<sup>3</sup> Al riguardo, risulta utile la distinzione aristotelica tra storiografia e poesia proprio sulla base dell'opposizione tra τὰ γενομένα e τὰ δυνάτα (Aristot. *Poet.* 1451a37-1451b5).



οὐδ' ἄρα μοι προτέρω νῆες κίον ἀμφιέλισσαι,  
 πρὶν τινα τῶν δειλῶν ἐτάρων τρὶς ἕκαστον αὔσαι,                    65  
 οἱ θάνον ἐν πεδίῳ Κικόνων ὕπο δηωθέντες.  
 'Perirono sei compagni dai bei schinieri per ogni nave,  
 mentre noi altri fuggivamo il destino di morte.  
 Da lì navigavamo oltre, angosciati nel cuore,  
 grati di aver sfuggito la morte, perduti i cari compagni.  
 Ma le navi veloci a virare non avanzavano oltre  
 prima che avessimo invocato per tre volte ciascuno dei compagni sciagurati<sup>6</sup>,  
 che per mano dei Ciconi erano morti sul campo'.

A causa della loro difficoltà di interpretazione, i versi sono stati espunti da diversi editori. Düntzer, ad esempio, fa un parallelo con due passi virgiliani (Virg. *Aen.* 3.303; 6.506), nel secondo dei quali viene esplicitamente menzionata una triplice invocazione (*magna manis ter voce vocavi*), ma esprime forte scetticismo sull'autenticità dei versi 64-66, poiché «Homer weiss davon nicht» (Düntzer 1880<sup>2</sup>: 7)<sup>7</sup>. Se Hennings (1903: 271-273) difende ancora la posizione del Gemoll, che espunge l'intero episodio dei Ciconi, gli editori moderni (Bérard 1963; Van Thiel 1991; West 2017), invece, sembrano seguire Blass, che non espunge nessun verso di questo passo (Blass 1904: 110-113).

Considerata, dunque, autentica, la sezione narrativa iniziale degli *Apologoi* di Odisseo, ovvero quella relativa ai Ciconi, è stata variamente interpretata<sup>8</sup>. Secondo Heubeck (1983: ix-xvii), essa può essere intesa come una “finestra” interna all'*Odissea*, in cui si trovano tutti quegli elementi invece tipici dell'*Iliade*: battaglie, saccheggi, uomini caduti in battaglia<sup>9</sup>. D'altronde, questa prima tappa ci permette di collocare i Ciconi non solo in una città storicamente attestata, ma anche in un tempo di poco posteriore alla caduta di Troia; le tappe successive, infatti, si svolgono all'interno di un mondo surreale e al di là della realtà storica (Cerri 2006). Un elemento che, tuttavia, rimane costante è la *dimensione sociale* entro cui Odisseo agisce: in tal senso, i poemi omerici hanno codificato un'immagine di un tempo passato che è diventata, nei secoli successivi, il «referente ideale» per le diverse società greche (Di Donato 1999: 69).

Dopo aver brevemente esposto i principali problemi sulla composizione degli *Apologoi*, è necessario spostare l'attenzione sulla dimensione sociale del racconto. In particolare, i versi devono essere contestualizzati nel quadro delle concezioni omeriche sulla morte e sulle pratiche rituali ad essa connesse. Si tenterà, infatti, di ricostruire un'immagine-referente ideale dei riti funebri che emerge da altri luoghi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, pur tenendo a mente la specificità del nostro passo. Come emergerà nel paragrafo successivo, infatti, l'onore da tributare ai morti consiste in una giusta e calibrata lamentazione funebre e in una sepoltura degna del loro valore eroico. Cosa accade, però, se non è possibile svolgere questi riti? Nel periodo della situazione luttuosa, si immagina

<sup>6</sup> Non viene affrontata qui la questione del numero di compagni perduti rispetto al computo totale. Su questi aspetti, cfr. Dawe (1993: 359); De Jong (2001: 222-230).

<sup>7</sup> Similmente, Fick afferma che i versi 64-65: «[...] sind jedenfalls durchaus überflüssig; von einer ist sonst nichts solchen sitte, wie sie hier angedeutet wird, ist sonst nichts bekannt» (Fick 1883: 307).

<sup>8</sup> Una panoramica in Newton (2005). Si veda anche De Jong (2001: 229). Ventre (2023: 980) parla di «scorrieria piratesca».

<sup>9</sup> I Ciconi, in effetti, sono presenti nell'*Iliade* come alleati dei Troiani. Cfr. Hom. *Il.* 2.846; 17.73. De Jong (2001: 229) riporta i paralleli, soprattutto di carattere formulare, tra questo passo dell'*Odissea* e altri passi dell'*Iliade*.

che il cadavere possa ancora percepire e sentire relativamente all'ambiente e alle persone attorno (Di Nola 1995: 202). Da questo punto di vista, l'ideologia funebre greca appare dominata dal concetto di «cadavere vivente» (de Martino 2021: 200). Questa fase, che costituisce un elemento fondamentale affinché sia possibile il distacco definitivo dal morto, se il rito funebre non viene concluso come dovrebbe, pone la *psyche* del defunto in una condizione di ira nei confronti di chi avrebbe dovuto svolgere quei riti. Il caso di Elpènore, citato nel paragrafo successivo, infatti, permette di affermare che la mancata esecuzione del rito funebre comporta uno *status* sospeso, in virtù del quale la *psyche* del defunto non trova una collocazione specifica né nel mondo dei vivi né nell'aldilà.

### 3. Lo statuto del morto nei poemi omerici

Come è stato sottolineato da Vernant (1989: 37), nel contesto dell'epica arcaica, gli onori da tributare al morto sono da porre in relazione con la ricerca della gloria imperitura<sup>10</sup>, che costituisce uno degli elementi fondamentali della società greca arcaica, per come viene descritta nei poemi omerici. In seno a questo tipo di società, è comprensibile che bisogna intendere la morte come vero e proprio trapasso, ovvero come il passaggio dalla condizione di vivo a quella di morto, non senza i giusti onori, che, nel linguaggio omerico, sono definiti «γέρας θανόντων»<sup>11</sup>. L'onore dei morti consiste, in sostanza, nel bel funerale, ovvero in tutti quei gesti rituali che si iscrivono all'interno della classificazione, elaborata da Van Gennep (1909: 127-144), di riti di separazione, di margine e di aggregazione.

Sulla base di queste premesse, è possibile inquadrare il significato di *statuto del morto*<sup>12</sup>: affinché sia oggetto di gloria eterna, il morto deve necessariamente essere onorato nel giusto modo, ovvero ha il diritto di ottenere una sepoltura, una lapide e il pianto di amici e parenti. Questi elementi, infatti, concorrono a preservare la memoria del defunto tanto quanto il canto di lode, che, celebrandone le gesta, sottrae l'eroe «all'anonimato della morte in cui si dilegua» (Vernant 1989: 21), in modo tale che possa ottenere la gloria immortale. L'ideologia funeraria greca, infatti, riflette profondamente le strutture e le dinamiche dell'organizzazione sociale dei vivi. Il modo in cui i Greci hanno concepito la morte e i riti ad essa associati non era solo una questione religiosa o rituale, ma costituiva una proiezione, seppur talvolta idealizzata o deformata, delle gerarchie, dei rapporti di potere e delle tensioni presenti nella società.

La necessità di ottenere la gloria risponde, dunque, all'esigenza di *esserci*, che si risolve proprio nell'essere riconosciuti dall'altro; la vera morte, infatti, è la totale

<sup>10</sup> Quando, nel IX libro dell'*Iliade*, Achille riporta la profezia della madre Teti, questi afferma che, se fosse morto combattendo a Troia, avrebbe ottenuto il «κλέος ἄφθιτον» (Hom. *Il.* 9.413), ovvero la gloria imperitura. Sulla nozione di τιμή, si veda Gernet (1917: 282-304).

<sup>11</sup> L'espressione appare per cinque volte nei poemi omerici. In Hom. *Il.* 16.457 e 16.657, l'onore dei morti è descritto come la sepoltura dai κασίγνητοι (fratelli dello stesso padre e cugini, secondo Chantraine 1960) con una tomba (τύμβος) e una lapide (στήλη). In Hom. *Il.* 23.9, invece, esso si configura come il pianto per il defunto (κλαίωμεν). Similmente, in Hom. *Od.* 24.190, viene definito onore per i morti la pulizia del corpo (ἀπονίψαντες) e il pianto (γοάοιεν), a cui viene aggiunta la chiusura degli occhi (ὀφθαλμοὺς καθελοῦσα) in Hom. *Od.* 24.296. Sul γέρας θανόντων, Palmisciano (2017: 13-21). Sull'idea di un «droit du mort», Gernet (1948: 84-104).

<sup>12</sup> Di riferimento il lavoro di Cerri (1986), che mette in relazione lo statuto del guerriero morto con le fasi del funerale.

dimenticanza, dal momento che l'individuo, dopo il trapasso, può continuare ad esistere solo nel ricordo dei sopravvissuti: anche da defunti, sono gli occhi degli altri a permettere di continuare a vivere. Il rito funebre, infatti, come è stato già sottolineato, non è altro se non un passaggio, in virtù del quale l'eroe continua ad esistere, ma all'interno di categorie sociali diverse rispetto a prima. Si tratta del concetto di *bella morte* (Vernant 1989: 35-74, 1990: 41-57), il cui contrario si realizza nella *αικία*, ovvero la mancata celebrazione del defunto secondo i riti previsti.

Esemplificative, al riguardo, sono le parole che Elpènore rivolge a Odisseo, nell'undicesimo libro dell'*Odissea* (*Od.* 11.72-78)<sup>13</sup>:

μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπει  
 νοσφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μῆνιμα γένωμαι,  
 ἀλλά με κακῆται σὺν τεύχεσιν, ἅσσα μοί ἐστι,  
 σῆμά τε μοι χεῦθαι πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης, 75  
 ἀνδρὸς δυστήνοιο, καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι·  
 ταῦτά τε μοι τελέσαι πῆξαι τ' ἐπὶ τύμβῳ ἔρετμόν,  
 τῷ καὶ ζῶος ἔρεσσον ἐὼν μετ' ἔμοῖσ' ἐτάροισιν.  
 'Non mi lasciare, tornando indietro, senza compianto senza sepoltura  
 abbandonandomi, né diventi io per te motivo d'ira divina,  
 ma bruciammi con le armi, quante ne ho,  
 ed ergimi il tumulo sulla riva del mare grigio,  
 di un uomo sventurato, che notizia ne giunga anche ai posteri.  
 Queste cose porta per me a compimento e conficca sulla tomba il remo,  
 col quale, ancora vivo, remavo insieme ai miei compagni'.

La richiesta del compagno di Odisseo è perfettamente comprensibile alla luce della distinzione tra due tipi di glorie: da una parte la fama che deriva dal riconoscimento da parte della comunità (τιμή), dall'altra quella gloria eterna che conserva la memoria e la tramanda ai posteri; si tratta di un tipo di onore che è possibile ottenere solo se teniamo in considerazione che depositaria della memoria collettiva è una tradizione di poesia orale, che raccoglie al suo interno valori, prescrizioni e norme di comportamento (Vernant 1989).

Finché il suo cadavere sarà senza compianto e senza sepoltura (ἄκλαυτον ἄθαπτον, v. 72), Elpènore sarà costretto a trovarsi in una situazione di limbo, per cui non gli è concesso né accedere all'Ade, né tornare al mondo dei vivi: affinché la sua *psyche*<sup>14</sup> possa aggregarsi a questo nuovo tipo di società, i vivi devono compiere una serie di gesti rituali codificati. Questi ultimi costituiscono proprio il funerale, che dunque si configura come un assicurare al morto l'ingresso nello Hades, l'invisibile<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Il testo greco dei passi citati dell'*Odissea* è quello dell'edizione teubneriana di West 2017 [ed. postuma].

<sup>14</sup> È complessa la resa italiana del termine greco ψυχή, poiché sarebbe improprio tradurlo con 'anima', il cui concetto rimanda a categorie che sicuramente non possono essere sovrapposte al mondo religioso greco. Il termine indica proprio il soffio (Chantraine 1968-1980, 4.2: 1294-1295), l'alito, una sorta di doppio dell'individuo. È solo nel momento della morte che possiamo individuare la *psyche*: il corpo si corrompe, mentre la *psyche* vola via intatta, mantenendo lineamenti e aspetto dell'individuo – una sorta di *alter ego* più debole. Datato, ma ancora fondamentale lo studio di Erwin Rohde sulla *psyche* (Rohde 1894). Sulla categoria del doppio e sulla figurazione dell'invisibile, Vernant (1965); secondo lo studioso francese, i Greci hanno «tradotto in forma visibile certe potenze dell'aldilà» tramite la categoria psicologica del doppio, che porta a uno sdoppiamento che si riferisce a una realtà esterna al soggetto.

<sup>15</sup> Nel *Cratilo* di Platone (403a), Socrate riporta l'opinione dei più (οἱ πολλοὶ), secondo i quali il nome del dio Ade (Ἄιδης) derivi da «τὸ ἀιδέειν», l'invisibile. Cfr. Plat. *Gorg.* 493b; *Phaed.* 80d; 81c.

In cosa consiste, dunque, questo onore da tributare al morto? Le nostre fonti riguardo al corretto svolgimento di un funerale sono eterogenee, in quanto si tratta di notizie tradite da fonti letterarie, lessici e fonti epigrafiche disomogenee<sup>16</sup>. I poemi omerici, dal canto loro, non contengono una vera e propria norma, ma mostrano il modello di comportamento da assumere<sup>17</sup>; paradigmatici sono gli ultimi due canti dell'*Iliade*, nel primo dei quali leggiamo le gare in onore di Patroclo, nel secondo il riscatto e il pianto sul corpo di Ettore.

### 3.1. La struttura del funerale nei poemi omerici

Nell'impianto della cerimonia funebre per Patroclo (*Il.* 23), riconosciamo diverse fasi (Humphreys 2018; Giordano 2020): il raduno con i cavalli e con i carri, il lamento funebre, il banchetto, il trasporto, la cremazione e le gare in suo onore.

L'intonazione del lamento ricalca la tipica struttura secondo la quale lo ἔξαρχος γόοιο<sup>18</sup>, in questo caso Achille, intona per primo il canto, al quale rispondono in coro gli esecutori del lamento (στεναγμός). Il corpo di Patroclo viene poi depositato in una bara, mentre gli eroi greci prendono parte al banchetto. Di notte, tuttavia, la *psyche*<sup>19</sup> di Patroclo appare in sogno ad Achille, chiedendo che i suoi onori vengano portati a compimento: che il suo corpo venga bruciato e le sue ossa conservate per essere seppellite, in futuro, accanto a quelle di Achille. Al suo risveglio, il Pelide riprende dunque lo stato di lutto ed esorta tutti, dopo aver ricominciato a piangere a diretto sul cadavere, a raccogliere la legna per la pira funebre; gli eroi greci ricoprono di capelli il corpo del guerriero e, dopo averlo adagiato sulla pira, vi mettono sopra anche animali da sacrificio, dodici troiani, anfore d'olio e di miele. Una volta che il fuoco è stato appiccato e poi spento col vino, le ossa raccolte vengono infine riposte dentro un'urna dorata e tumulate.

La restituzione del cadavere di Ettore (*Il.* 24.582-804), invece, permette di osservare altri gesti rituali in relazione al funerale (Perkell 2008): il corpo viene lavato e unto dalle ancelle, ricoperto con un chitone e un mantello e infine adagiato su una bara. Dopo un pasto presso la tenda di Achille, Priamo espone programmaticamente i momenti che scandiranno le celebrazioni funebri: un compianto di nove giorni, il seppellimento al decimo e il banchetto all'undicesimo (vv. 664-666). Quando il corpo di Ettore viene riportato in città, al grido di Cassandra tutti accorrono per vedere il corpo dell'eroe; le donne si strappano i capelli in segno di lutto, mentre tutti piangono attorno al cadavere (699-675). Il lamento, poi, diventa rituale: entrano coloro che intonano il canto per primi, gli aedi, ai quali le donne rispondono in coro (στενάχοντο, v. 722). Sono adesso le donne ad aprire il canto di lamento, prima fra tutte Andromaca, che si affligge per la sorte di Troia e del figlio Astianatte; poi tocca a Ecuba, poi a Elena e, infine, a Priamo. Dopo nove giorni, il corpo è bruciato, il fuoco estinto col vino e le ossa riposte in una cassa d'oro avvolta da un drappo di porpora.

<sup>16</sup> Sulle fonti, cfr. Garland (1985); Frisone (2000); Mirto (2007); Fabiano (2019).

<sup>17</sup> Per il problema, cfr. Buffière (2010: 482-499); Di Donato (1999: 67-90).

<sup>18</sup> Nel testo, Omero utilizza il verbo ἄρχειν nell'espressione ἐξἄρχε γόοιο (v. 17). Cfr. De Martino (2021 [1958]: 187).

<sup>19</sup> Si noti, in questo passo, lo stupore di Achille: finché non tenta di abbracciare Patroclo, il Pelide non dà segno di non aver capito di trovarsi davanti a nient'altro se non a una *psyche* ed *eidōlon*, ovvero una parvenza senza vita (*Il.* 23.65-67).

Questi due esempi di cerimonia funebre ci inducono a riflettere che quando si procede all'analisi della strutturazione delle diverse fasi in cui il rito funebre è scandito, bisogna tenere conto, accanto ai processi psicologici del lutto, di alcuni aspetti collettivi della comunità, come la dimensione sociale di riferimento e l'elemento catartico in rapporto al dolore individuale (Mirto 2007: 59). In questi due casi, infatti, la magnificenza – quasi spropositata – dei riti funebri scaturisce da diversi elementi, soprattutto se consideriamo che si tratta di cerimonie rivolte a eroi all'interno di un poema epico.

La prima fase in cui la cerimonia si articola è la cosiddetta *prothesis*: il rito inizia con l'abluzione e l'unzione con olio del cadavere, affinché sia pulito da ogni sudiciume; in seguito, il corpo, posto su una coltre, viene rivestito con un abito e ricoperto da un sudario. Dopo questi gesti, a cui può essere accompagnata anche la deposizione, attorno o sotto il catafalco, di sezioni di alcune piante<sup>20</sup>, gli astanti danno inizio al compianto. Quanto alla durata della cerimonia, sulla *prothesis* non esiste una norma univoca, ma varia in base ai contesti sociali e cronologici: ad esempio, quella di Ettore, all'interno di un testo letterario quale l'*Iliade*, è durata nove giorni, mentre un'orazione tramandata nel corpus di orazioni demosteniche<sup>21</sup> ci informa che Solone avrebbe stabilito che l'esposizione finisse prima dell'alba del giorno successivo ([Demosth.] 43.62.)<sup>22</sup>.

Il momento della lamentazione costituisce la parte centrale, l'acme della cerimonia relativa alla separazione dal cadavere, prima che questo venga trasportato fuori dalla casa e poi sepolto. In genere, la struttura del lamento è prevalentemente bipartita: a intonarlo per prima è una donna, il più delle volte la vedova o la madre, detta "guida del pianto" (ἔξαρχος γόοιο)<sup>23</sup>, a cui rispondono in coro gli astanti, come è stato notato nel caso del funerale di Ettore. I gesti che le lamentatrici compiono durante la *prothesis*, ampiamente testimoniati nella ceramica, per lo più anfore o crateri, di epoca tardo-geometrica<sup>24</sup>, si ripetono secondo uno schema costante, che prevede lo strapparsi i capelli, sfregiarsi il volto con le mani e colpirsi ripetutamente il petto, atto che prende il nome di κοπετός<sup>25</sup>. Con la morte di un membro della comunità si apre una *crisi del cordoglio*, che risponde all'esigenza di 'far morire il morto in noi' (de Martino 2021: 47). Per contenerne l'intensità e favorire l'accettazione della perdita, il *planctus* viene ritualizzato, permettendo così di ricondurre il dolore entro limiti del *parossismo* e di ristabilire un equilibrio emotivo e collettivo<sup>26</sup>.

Al termine della *prothesis*, il cadavere viene trasportato verso il luogo di sepoltura: questa seconda parte del rito funebre prende il nome di *ekphora*, che indica propriamente

<sup>20</sup> Secondo la testimonianza di Aristofane nelle *Ecclesiazuse* ai vv. 1030-1031.

<sup>21</sup> Si tratta dell'orazione 43. Oggi, l'orazione è ritenuta spuria.

<sup>22</sup> La diversa modalità di svolgimento della *prothesis* in base alla cronologia e al contesto geografico mostra bene la differenziazione storica delle fasi che componevano il funerale. Sulle leggi in epoca storica, cfr. Garland (1989); Frisone (1994, 2000).

<sup>23</sup> Si noti come, nel caso del funerale di Patroclo, sia Achille ad assolvere a questa funzione.

<sup>24</sup> Si veda Pedrina (2001).

<sup>25</sup> Sono diverse le fonti letterarie che ci testimoniano questo genere di stereotipie mimiche (secondo la definizione di E. de Martino): ad esempio, ricordiamo Hom. *Il.* 23.22-34; Aesch. *Choeph.* 22-31, 425-428; *Pers.* 1030-1077. Cfr. De Martino (2021: 194) per ulteriori testimonianze e bibliografia.

<sup>26</sup> In corsivo sono posti i termini del lessico sviluppato da de Martino nella sua monografia sul pianto rituale del 1958. In questo contributo, si cita dall'edizione del 2021, curata da Massenzio. Secondo de Martino (2021: 44), la funzione del rito è quella di riuscire a superare la crisi che scaturisce dalla morte di un familiare, proprio grazie e attraverso il lamento funebre, ove una serie di gesti rituali cerca di allontanare il rischio della *perdita della presenza*.

l'atto del trasporto dall'abitazione privata, dove il rito di lamentazione è avvenuto, fino alla vera e propria tomba; si tratta infatti di una sorta di "cerniera" tra la fase privata e la fase pubblica del funerale (Mirto 2007: 72). La sua strutturazione ricalca sostanzialmente quella di un *rito di separazione*, attraverso il quale i sopravvissuti si distaccano dal morto così da entrare in uno stato di margine, ovvero il lutto, da cui poi essi escono tramite riti di reintegrazione nella società (Van Genep 1909: 128).

#### 4. Interpretazione del passo omerico

Torniamo, ora, al passo in esame. Dal punto di vista linguistico, è interessante notare la struttura del verso 64. Qui, infatti, il soggetto della frase è νῆες, a cui è associato il verbo κίω, che, di norma, è utilizzato per i soggetti animati. Questo verso è il secondo degli unici due casi<sup>27</sup> di tutta la letteratura greca in cui, per descrivere il moto delle navi, è utilizzato il verbo κίω: di norma, infatti, sulle navi si sale (ἐπὶ νῆα κίης, *Od.* 1.311; ἐπὶ νῆα κίοιτε, 3.347, per citare due casi); oppure, il movimento delle navi è descritto tramite il verbo εἶμι (*Il.* 1.428), ἔρχομαι (*Il.* 13.174) o ἔπομαι (*Il.* 2.534).

La stranezza della costruzione della frase è stata notata anche dai commentatori antichi. Nello scolio 64b<sup>28</sup> (ed. Pontani 2022), infatti, troviamo la seguente spiegazione:

οὐχ ὡς κατεχομένων τῶν νεῶν κατ' ἐμποδισμόν τινὸς δαίμονος, ἀλλ' ὅτι ἐγὼ οὐκ εἶσα τὰς ναῦς πλεῦσαι, πρὶν κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος ἀνακαλέσασθαι τοὺς ἐταίρους.  
'Non come se le navi fossero trattenute dall'ostacolo di un qualche dio, ma che io non permisi che le navi navigassero, prima di aver richiamato i compagni, secondo un antico costume'.

Questa interpretazione del passo capovolge la struttura della frase: non sono le navi ad essere trattenute da qualcosa, in questo caso l'ostacolo di un dio (ἐμποδισμόν τινὸς δαίμονος), ma è proprio Odisseo a non voler partire, dal momento che non è stato eseguito un rito di fondamentale importanza. Il testo dello scolio, tuttavia, rimane una delle possibili interpretazioni che possono essere date al passo e non costituisce il punto di arrivo della nostra analisi. Ciò di cui è spia l'interpretazione, tuttavia, è proprio una anomalia nella formulazione di questi versi.

Anche l'utilizzo del verbo αἶω, in questo contesto, richiama la nostra attenzione. Il verbo, infatti, insieme al sostantivo derivato (ἀντή), indica, di norma, il grido di un particolare tipo, quello di guerra (cfr. *Il.* 8.172)<sup>29</sup>, spesso associato all'aggettivo μακρός. In questo caso, invece, il verbo è utilizzato insieme all'accusativo della persona invocata, unico caso nei poemi omerici. In una glossa di Esichio, infatti, «αυσαι» (*sic* Hesyc. α 8342 Latte) è glossato con «βοησαι», proprio in riferimento al nostro passo.

Appare chiaro, dunque, che ci troviamo davanti a una triplice invocazione dei compagni caduti in battaglia. Secondo gli scoli al passo dell'*Odissea*, la triplice invocazione dei compagni è da mettere in rapporto con la possibilità che essi potessero

<sup>27</sup> L'altro in Hom. *Il.* 2.509: «τῶν μὲν πενήκοντα νέες κίον [...]».

<sup>28</sup> Nell'edizione di Dindorf (1855), lo scolio, invece, è riferito al verso 62, come accade nel codice Harl. 5674 (H). In altri due manoscritti più recenti (X e W), invece, esso è riportato al verso 65 come spiegazione ulteriore (ἄλλως).

<sup>29</sup> Si veda Chantraine (1968-1980, 1: 145).

ancora salvarsi e salire sulle navi. Nello scolio 64a, infatti, si cita un verso dell'*Iliade* (12.122), in cui viene detto che, durante l'assalto da parte dei Troiani, i Greci tengono aperte le porte, per accogliere al sicuro qualche compagno in fuga. Dovremmo dunque immaginare che le navi di Odisseo siano ancora ferme nel porto, nell'attesa che qualche compagno, udito il proprio nome, possa mettersi in salvo. Infatti, lo scolio parafrasa così (*Σ ad Od.* 9.64a, ed. Pontani 2022):

οὐ μέντοι προαπέστημεν ἐμβάντες, ἀλλὰ προσεκαρτεροῦμεν ἕκαστον ἀναβοῶντες, εἰ δυνάμεθά τινα τῶν ἀπολελειμμένων σῶσαι καὶ μὴ ἀπολείπειν ἐν τῇ πολεμίᾳ. καὶ ἐν Ἰλιάδι (μ 122) “ἀλλ’ ἀναπεπταμένας ἔχον ἄνδρες”.

φαίνεται δὲ διὰ τοῦτο τὸ φιλέταρον τοῦ Ὀδυσσέως.

‘E certamente non ci ritirammo salendo [sulle navi], ma aspettammo invocando ciascuno, nel caso in cui potessimo salvare qualcuno di quelli lasciati indietro e non abbandonarli nella battaglia. E anche nell'*Iliade* «ma gli uomini le lasciavano aperte».

Appare chiaro, in questo modo, l'affetto di Odisseo verso i suoi compagni’.

Il passo citato dell'*Iliade* fa riferimento alla pratica di lasciare aperti i battenti delle porte, affinché fosse possibile ai guerrieri in fuga essere accolti e messi in salvo. Questa interpretazione, tuttavia, non appare possibile: Odisseo esplicita chiaramente ai versi 62-63 che le navi erano già salpate e che la navigazione procedeva avanti: «ἐνθεν δὲ προτέρω πλέομεν ἀκαχήμενοι ἤτορ / ἄσμενοι ἐκ θανάτοιο, φίλους ὀλέσαντες ἐταίρους»<sup>30</sup>. Inoltre, il verso 66 esplicita la consapevolezza di Odisseo rispetto alla già avvenuta morte dei compagni (οἱ θάνον ἐν πεδίῳ Κικόνων ὕπο δηωθέντες).

Lo scolio 65c<sup>31</sup>, invece, presenta una situazione differente (*Σ ad Od.* 9.65c, ed. Pontani 2022):

τρὶς ἕκαστον: τῶν ἀπολομένων ἐν ξένη γῆ τὰς ψυχὰς εὐχαῖς τισὶν ἐπεκαλοῦντο ἀποπλέοντες οἱ φίλοι εἰς τὴν ἐκείνων πατρίδα, καὶ ἐδόκουν κατάγειν αὐτοὺς πρὸς τοὺς οἰκεῖους.

‘Per tre volte ciascuno: i cari che ritornavano nella propria patria invocavano con alcune preghiere le anime di coloro che morivano in terra straniera, e pensavano di ricondurli presso i parenti’.

Secondo il commentatore, il rito eseguito da Odisseo, dunque, sembra fare riferimento a una forma di rito funebre<sup>32</sup>. L'invocazione delle anime, infatti, rientra nel quadro delle cerimonie funebri, così come sono state analizzate precedentemente: affinché possano trovare pace, i defunti devono essere celebrati con i giusti onori, che, in questo caso, si esplicitano nel ritorno delle anime al luogo di origine, dal momento che questi eroi sono morti in battaglia in terra straniera.

<sup>30</sup> Anche Eustazio (1.323.21-24 *ad Od.* 9.65), nel suo commento, nota questa anomalia, che giustifica tramite l'assunzione di un rovesciamento nell'ordine cronologico della narrazione da parte di Omero: «δῆλον γὰρ, ὅτι πρῶτον ἕκαστος τῶν κειμένων ἀνεκαλέσθη, εἶτα αἱ νῆες ἀπέπλευσαν. ὃ καὶ ὁ ποιητὴς δηλῶν ἔφη ἀποφατικῶ σχήματι, ὅτι οὐδ' ἄρα προτέρω ἔπλευσαν αἱ νῆες πρὶν τότε γενέσθαι».

<sup>31</sup> Molto simili le spiegazioni degli scoli 65b e d. Cfr. Hesych. τ 1297 Latte.

<sup>32</sup> Secondo Burkert (1962: 46-47), si tratta di un rito funebre “sciamanico” (*schamanistischer Totenriten*), durante il quale Odisseo esegue un γόης sotto forma di invocazione. Sui limiti dell'uso della categoria sciamanica per la religione greca, cfr. Cusumano (1984).

A sostegno di questa ipotesi, è possibile riferirsi a uno scolio alla quarta *Pitica* di Pindaro, dedicata ad Arcesilao IV e composta alla metà del V sec. a.C. La seconda sezione mitica dell'ode contiene un dialogo tra Giasone e Pelia, due modelli mitici della regalità in antitesi, che ci riportano alla realtà storica della contesa tra Arcesilao stesso e Damofilo. Ad un certo punto, Pelia afferma (*Pyth.* 4.156-161):

Ἔσομαι  
τοῖος· ἄλλ' ἤδη με γηραιὸν μέρος ἀλικίας  
ἀμφοπολεῖ· σὸν δ' ἄνθος ἦβας ἄρτι κυ-  
μαίνει· δύνασαι δ' ἀφελεῖν  
μᾶνιν χθονίων. κέλεται γὰρ ἐὰν ψυχὰν κομίζαι  
Φρίξος ἐλθόντας πρὸς Αἰήτα θαλάμους  
δέρμα τε κριοῦ βαθύμαλλον ἄγειν,  
τῷ ποτ' ἐκ πόντου σαώθη  
ἔκ τε ματρυῖας ἀθέων βελέων.

‘Sarò  
tale: ma ormai mi circonda la vecchiaia,  
mentre il fiore della giovinezza è ora nel tuo  
vigore. Tu sai come portar via  
l'ira degli ctoni. Frisso, infatti, ordina di portare la sua  
anima, andando al talamo di Eeta,  
e di portare via il vello spesso dell'ariete,  
con cui allora si salvò dal mare  
e dalle empie frecce della matrigna’.

Gli dèi ctoni (χθονίων) sono adirati con gli Eolidi, a cui appartengono sia Giasone che Pelia, poiché non hanno assolto a un dovere familiare, ovvero richiamare in patria la *psyche* di un membro della loro famiglia, Frisso, che era morto in Colchide. Quest'ultimo, infatti, come accade nel caso di Patroclo (*Il.* 23.62-92), appare in sogno (v. 163) a Pelia, chiedendogli di compiere un'impresa, che avrebbe condotto Giasone alla ricerca del vello d'oro.

Lo scoliaste nota che il verso 159 contiene un tipo di richiesta da parte di Frisso in linea con il rito funebre che Odisseo compie per i suoi compagni. Secondo il commentatore, infatti (*Σ ad Pind., Pyth.* 4.281a):

ἴδιος δέ ἐστι καὶ ἐνταῦθα ὁ Πίνδαρος μετὰ τοῦ δέρου καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ Φρίξου  
κελεύων τῷ Ἰάσωνι ἐκ τῆς Αἴας ἀνακαλέσασθαι· ἐπὶ γὰρ τούτῳ μνησθὲν τοὺς  
χθονίους δαίμονας· τῶν ἄλλων ἐπὶ μόνην τὴν κομιδὴν τοῦ δέρου αὐτὸν  
ἐκπεμφθῆναι λεγόντων. ὅτι δὲ τὰς ψυχὰς ἀνεκαλοῦντο τῶν ἐπὶ ταῖς ἀλλοδαπαῖς  
ἀποικομένων, Ὅμηρος δηλοῖ·

οὐδ' ἄρα μοι προτέρω νῆες κίον ἀμφιέλισσαι,  
πρὶν τινα τῶν δειλῶν ἐτάρων τρὶς ἕκαστον αὔσαι.

‘Anche questa è una peculiarità di Pindaro, quando esorta Giasone a richiamare, oltre a riportare il vello, anche l'anima di Frisso da Aia. Per questo motivo le potenze sotterranee sono in ira; mentre gli altri dicono che Giasone debba partire solo avendo cura del vello. Che richiamassero le anime di quelli che erano morti in terra straniera, lo dimostra Omero:

Ma le navi veloci a virare non avanzarono oltre  
prima che avessimo invocato per tre volte ciascuno dei compagni sciagurati’.

Tra i motivi dell'impresa di Giasone in Colchide, Pindaro inserisce, in modo peculiare (ἴδιος δέ) quello di «richiamare l'anima di Frisso» in patria. A differenza, però, di quanto affermano i commentatori Farnell (1932: 159) e Braswell (1988: 241), non si può immaginare che la richiesta di Pelia contempli anche il recupero del corpo, così da poter svolgere il funerale e placare l'ira degli dèi sotterranei. Il rito a cui si riferisce lo scoliaste, infatti, prevede la ἀνάκλησις<sup>33</sup>, il “richiamo” delle ψυχαί di coloro che muoiono in terra straniera (ἐπι ταῖς ἀλλοδαπαῖς). In riferimento a ciò, viene citato proprio il nostro passo dell'*Odissea*, dal momento che anche i compagni di Odisseo erano morti in terra straniera, ovvero quella dei Ciconi.

Resta da indagare se esista un tipo di associazione tra il rito funebre e il numero tre. Già nell'*Iliade*, quando si dà il via alle gare funebri in onore di Patroclo, Achille, iniziatore del lamento, rivolge ai compagni queste parole:

Μυρμιδόνες ταχύπωλοι ἔμοι ἐρίηρες ἑταῖροι  
 μὴ δὴ πω ὑπ' ὄχεσφι λώμεθα μώνυχας ἵππους,  
 ἀλλ' αὐτοῖς ἵπποισι καὶ ἄρμασιν ἄσσον ἰόντες  
 Πάτροκλον κλαίωμεν· ὃ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων.  
 αὐτὰρ ἐπεὶ κ' ὀλοοῖο τεταρπόμεσθα γόοιο,  
 ἵππους λυσάμενοι δορπήσομεν ἐνθάδε πάντες.  
 Ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ὤμωξαν ἀολλέες, ἦρχε δ' Ἀχιλλεύς.  
 οἱ δὲ τρεῖς περὶ νεκρὸν εὐτριχας ἤλασαν ἵππους  
 μυρόμενοι· μετὰ δέ σφι Θέτις γόου ἴμερον ὄρσε.  
 “Mirmidoni dai cavalli veloci, a me fidi compagni,  
 non sciogliamo dai carri i cavalli dallo zoccolo unito,  
 ma andando più vicino con gli stessi cavalli e i carri  
 piangiamo Patroclo: è questo l'onore per i morti.  
 E quando ci saremo saziati del pianto funebre,  
 avendo sciolto i cavalli ceneremo tutti qui”.  
 Così disse, ed essi tutti insieme levarono il lamento, ma iniziò Achille.  
 Essi per tre volte spinsero i cavalli dalle belle criniere attorno al cadavere  
 piangendo: fra loro Teti ispirò il desiderio di lamento’.

10

L'onore per Patroclo, dunque, si connota come il pianto (κλαίωμεν, v. 9) per il defunto, che viene accompagnato da una gestualità ben precisa, ovvero il giro a cavallo attorno al cadavere per tre volte. Se, da un lato, è vero che il numero tre ricorra spesso nei poemi omerici sotto forma di scena tipica<sup>34</sup>, è altrettanto possibile osservare come esso costituisca un numero che permette, in alcuni casi, di identificare un rito come funebre<sup>35</sup>. Un caso è quello del decimo libro dell'*Odissea*, dove Circe prescrive a Odisseo di fare una triplice libagione ai defunti, se vuole invocarli: «πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἴνω, / τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι» (*Od.* 10.519-520)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Alexiou (2002: 59) sottolinea come l'invocazione ripetuta sia un elemento “primitivo” del lamento funebre. Su questo passo, cfr. Ogden (2001: 75-92).

<sup>34</sup> Si pensi a *Il.* 5.436-9, 16.702-706; 16.784-786, 18.155. Per altri passi, cfr. Kirk (1990: 106).

<sup>35</sup> Come accade, ad esempio, anche nel caso del funerale di Ettore (*Il.* 24.16). Su questi aspetti, cfr. Brügger (2009: 19).

<sup>36</sup> Cfr. le χοαὶ τρίσπονδα per i morti in Soph. *Ant.* 427. In almeno altri due passi di Sofocle esiste un'associazione fra numero tre e defunti: Soph. *Ajax* 1168-1175 (il figlio di Aiace con tre ciocche di capelli in mano si inginocchia accanto al padre morto); Soph. *Oed. Col.* 468ssg. (triplice libagione alle divinità inferie Eumenidi). Cfr. Mehrlein (1959: 287).

Anche nelle *Rane* di Aristofane, quando nella gara tra Euripide ed Eschilo quest'ultimo recita il prologo delle *Coefore*, Euripide cerca di trovare tutti gli errori nella composizione poetica di Eschilo, tra cui la ripetizione di verbi. Aggiunge, allora, Dioniso (Aristoph. *Ran.* 1175-1177):

τεθνηκόσιν γὰρ ἔλεγεν, ὃ μόχθηρε σύ,  
οἷς οὐδὲ τρίς λέγοντες ἐξικνούμεθα.  
σὺ δὲ πῶς ἐποίεις τοὺς προλόγους;  
'Ma era ai morti che parlava, disgraziato!  
Neppure rivolgendosi a loro per tre volte riusciamo a raggiungerli.  
Ma tu come scrivi i prologhi?'

A questo passo, dove è chiaro il nesso tra triplice recitazione di una formula e cerimonia funebre, possono essere accostati anche un altro verso delle *Rane*, dove Dioniso rivolge un saluto a Caronte per tre volte: «χαῖρ', ὃ Χάρων, χαῖρ', ὃ Χάρων, χαῖρ', ὃ Χάρων» (Aristoph. *Ran.* 184)<sup>37</sup>. In un idillio contenuto nei manoscritti di Teocrito<sup>38</sup>, invece, l'amante protagonista (ἀνήρ τις, v. 1), parlando alla porta dell'amato (ἐφάβω, v. 1), afferma la propria volontà di impiccarsi e chiede che il ragazzo, visto il corpo, scavi un sepolcro e, mentre si allontana, urli per tre volte una formula<sup>39</sup>. Anche Erodoto, quando racconta degli ultimi istanti prima del rogo – poi non avvenuto – di Creso, fa pronunciare per tre volte al morituro il nome di Solone<sup>40</sup>, che lo aveva ammonito riguardo al concetto di felicità (Hdt. 1.32.9: «πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε»).

## 5. Conclusioni

In conclusione, possiamo definire il rito eseguito da Odisseo come un *rito funebre condensato*. A differenza della tradizionale cerimonia funebre, infatti, mancano tutti quegli elementi che sono possibili solo se è presente il corpo del defunto. Non c'è, infatti, *prothesis* o *ekphora*, ma solo l'invocazione del nome dei defunti. D'altronde, abbiamo visto come la triplice invocazione, o fare qualcosa per tre volte, identifica spesso un rito con un funerale o un suo momento.

In questo caso, dal momento che i corpi degli eroi caduti non possono essere recuperati, come accade nel caso di Frisso, si svolge un funerale *in absentia* (Johnston 1999: 155), affinché almeno le anime dei defunti possano tornare nel luogo di origine e aggregarsi al mondo dei morti. Dagli *scholia* all'*Odissea*, risulta evidente che si tratta di una forma rituale già oscura per i commentatori antichi, che infatti tentano di ricondurla ad elementi a loro noti, come il passo dell'*Iliade* che abbiamo visto (*Il.* 12.122).

<sup>37</sup> Funaioli (1994) parla, in questo caso, di «allitterazione rituale».

<sup>38</sup> Sulla questione della paternità, Legrand (1927: 58); Gow (1950, 2: 408).

<sup>39</sup> [Theocr.] 23.43-44: «χῶμα δέ μοι κοίλανον ὃ μευ κρύψει τὸν ἔρωτα / κῆν ἀπίης, τόδε μοι τρίς ἐπάυσσον· ὃ φίλε, κεῖσαι». Si accetta, qui, la lezione ἐπάυσσον rispetto ai codd. ὀπάυσσον, restituita proprio sulla base del confronto con il nostro passo dell'*Odissea*. Cfr. Gow (1958, 2: 412).

<sup>40</sup> Hdt. 1.86.3: «ὡς δὲ ἄρα μιν προσστήναι τοῦτο, ἀνεεικάμενόν τε καὶ ἀναστενάξαντα ἐκ πολλῆς ἠσυχίης ἐς τρίς ὀνομάσαι Σόλων».

Tuttavia, la pratica del richiamo delle anime appare vitale ancora in età storica, in quanto eseguita da Epaminonda durante la fondazione di Messene, come testimonia Pausania nel quarto libro della *Periegesi* (Paus. 4.27.6):

ἐπεκαλοῦντο δὲ ἐν κοινῷ καὶ ἥρωάς σφισιν ἐπανήκειν συνοίκους, Μεσσήνην μὲν τὴν Τριόπα μάλιστα, ἐπὶ ταύτῃ δὲ Εὐρυτον καὶ Ἀφαρέα τε καὶ τοὺς παῖδας, παρὰ δὲ Ἡρακλειδῶν Κρεσφόντην τε καὶ Αἴπυτον· πλείστη δὲ καὶ παρὰ πάντων ἀνάκλησις ἐγένετο Ἀριστομένους.

‘E richiamarono tutti insieme anche gli eroi a ritornare in qualità di coabitanti, soprattutto Messene figlia di Triopa, ma oltre a lei Eurito e Afareo e i suoi figli, e dagli Eraclidi Cresfonte ed Epito. La più grande invocazione, però, da parte di tutti avvenne per Aristomene’.

Anche qui, come nei casi analizzati in precedenza, si fa riferimento al richiamo delle anime dei defunti (ἐπεκαλοῦντο), indentificata come «ἀνάκλησις» degli eroi nella nuova città fondata in qualità di coabitanti (συνοίκους). Si tratta, in primo luogo, di Messene, figlia di Triopa, dalla quale, sposatasi con Policaone, prese nome l'intera regione dove fu fondato il centro religioso di Andania (Paus. 4.1.1-3). Vengono, poi, citati, nell'ordine: Eurito, qui associato alla tradizione messenica (Marcozzi 1994); Afareo, figlio di Periere, che fu re sui Messeni dopo che Policaone e Messene non ebbero figli (Paus. 2.2-4); Cresfonte, che fa parte delle vicende del ritorno degli Eraclidi (Paus. 4.3.3) insieme al figlio Epito. L'eroe più importante, tuttavia, è Aristomene, discendente di Epito (Paus. 4.15.4), che ebbe un ruolo fondamentale contro gli Spartani nel corso della seconda guerra messenica.

In questo modo, il culto degli antenati eroicizzati costituisce un forte elemento identitario, in quanto legato a un determinato territorio<sup>41</sup>: è evidente, infatti, il tentativo di associare la fondazione di Messene a una tradizione storica che affonda le proprie radici in nomi culturalmente e politicamente significativi per la città stessa<sup>42</sup>.

Se, dunque, il richiamo delle anime (ἀνάκλησις) viene eseguito dai Messeni nel corso della rifondazione di Messene per una questione identitaria, nel caso dell'*Odissea*, invece, l'invocazione del nome dei caduti si configura come un atto rituale volto a reintegrare le anime nel tessuto della comunità dei morti. In entrambi i casi, infatti, la caratteristica comune è l'assenza del corpo, che, in un caso, non rende possibile il trasferimento fisico delle ossa degli eroi<sup>43</sup>; nell'altro, invece, non permette l'esecuzione ordinaria del rito.

Il rito funebre, infatti, non è altro che un passaggio attraverso il quale l'eroe continua ad esistere, seppur in una nuova forma di aggregazione sociale. È proprio la morte in battaglia a garantire il perpetrarsi del ricordo: considerata una morte gloriosa (εὐκλεῆς θάνατος), essa rappresenta il culmine della realizzazione eroica. Tramite la bella morte, infatti, la ἀρετή dell'eroe si cristallizza nel tempo e nella memoria collettiva, sottraendolo all'oblio e rendendolo eterno: è proprio in questo senso che agisce Odisseo.

Le navi immobili, il triplice richiamo dei nomi perduti, sono un'immagine potente del lutto e del tentativo di dare pace alle anime dei compagni. Attraverso questo processo di

<sup>41</sup> Si veda, in generale, Farnell (1921). Sulla rifondazione di Messene, cfr. Bultrighini (2001); Biagetti (2018).

<sup>42</sup> Di Aristomene, Pausania afferma anche, ancora al suo tempo, i Messeni celebravano un culto eroico (4.14.7: «ὅς καὶ νῦν ἔτι ὡς ἥρωος ἔχει παρὰ Μεσσηνίοις τιμάς»).

<sup>43</sup> Come accade, ad esempio, nel caso delle ossa di Oreste per Sparta (Hdt. 1.67) o di Teseo per Atene (Paus. 3.3.7). Sulla pratica di trasferimento delle ossa, cfr. Wade-Gery (1925: 566).

trasfigurazione nella memoria collettiva, sembra che i Greci abbiano cercato di «socializzare» la morte, trasformandola in un ideale di vita ed esorcizzando ciò che gli uomini più temono: l'oblio.

## Riferimenti bibliografici

### Edizioni, traduzioni e commenti

- Bérard, Victor (ed.) (1963), *L'Odyssée, Tome II: chants VIII-XV*, Paris, Les Belles Lettres.
- Braswell, Bruce Karl (1988), *A commentary on the fourth Pythian ode of Pindar*, Berlin, De Gruyter.
- Brügger, Claude (ed.) (2009), *Homers Ilias: Gesamtkommentar auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868-1913). Band VIII: Vierundzwanzigster Gesang (Ω). 2, Kommentar*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Dawe, Roger D. (ed.) (1993), *The Odyssey: Translation and Analysis*, Lewes, Book Guild.
- De Jong, Irene J. F. (2001), *A narratological commentary on the «Odyssey»*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Dindorf, Wilhelm (ed.) (1855), *Scholia Graeca in Homeri Odyseam*, Oxford, E Typographeo Academico.
- Düntzer, Heinrich (1880<sup>2</sup>) [1863], ΟΔΥΣΣΕΙΑ. *Homers Odysee, Erklärende Schlulausgabe, Buch IX-XII*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Farnell, Lewis R. (ed.) (1930-1932), *The works of Pindar, I-III: Translation in Rhythmical Prose with Literary Comments, Critical commentary, Text*. London, Macmillan.
- Fick, August (ed.) (1883), *Die homerische Odysee in der ursprünglichen Sprachform wiederhergestellt*, Göttingen, R. Peppmüller.
- Gow, Andrew S. F. (ed.) (1950), *Theocritus, I: Introduction, text and translation, II: Commentary, appendix, indexes and plates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hennings, Peter D. C. (1903), *Homers Odysee: ein kritischer Kommentar*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Heubeck, Alfred; Privitera, Giuseppe A. (eds.) (1983), *Odissea, III: Libri ix-xii*, Milano, Mondadori.
- Kirk, Geoffrey S. (ed.) (1990), *The Iliad: A Commentary. Volume II: books 5-8*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Legrand, Philippe-Ernest (ed.) (1927), *Bucoliques grecs, II: Pseudo-Théocrite, Moschos, Bion, Divers*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pontani, Filippomaria (ed.) (2022). *Scholia Graeca in Odyseam. 5, Scholia ad libros ι-κ*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura.
- Van Thiel, Helmut (ed.) (1991), *Odysea*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann.
- Ventre, Daniele (a cura di) (2023), *Omero. Odissea*, Milano, Ponte alle Grazie.
- West, Martin L. (ed.) (2017), *Homerus. Odyseea*, Berlin-Boston, De Gruyter.

## Studi

- Alexiou, Margaret (2002) [1974], *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Assman, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck.
- Biagetti, Claudio (2018), „*Genos, ethnos, basileia*“. *Intersezioni fra mito e identità nella letteratura storica sui Messeni*, München, Herbert Utz Verlag.
- Blass, Friedrich (1904), *Die Interpolationen in der Odyssee*, Halle, Max Niemeyer.
- Buffière, Felix (2010) [1956], *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bultrighini, Umberto (2001), 'Recupero dell'identità: Andania, i Dori, e la rifondazione di Messene', in Barzanò, Alberto; Bearzot, Cinzia; Landucci, Franca; Prandi, Luisa; Zecchini, Giuseppe (eds.), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 39-61.
- Burkert, Walter (1962), 'Γόνος. Zum griechischen Schamanismus', *Rheinisches Museum für Philologie* 105 (1), 36-55.
- Cerri, Giovanni (1986), 'Lo statuto del Guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'*Iliade*. Teoria dell'oralità e storia del testo', in Cerri, Giovanni (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Napoli, Edizioni dell'Ateneo, 1-55.
- Cerri, Giovanni (2006), 'L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Odisseo', *Incidenza dell'Antico* 4, 23-57.
- Chantraine, Pierre (1960), 'Note sur l'emploi homérique de *kasignetos*', *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 55 (1), 27-31.
- Chantraine, Pierre (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 vols., Paris, Klincksieck.
- Cousin, Catherine (2012), *Le monde des morts. Espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du Ve siècle avant J.-C.*, Paris, Association Kubaba, Université de Paris I L'Harmattan.
- Crielaard, Jan Paul (2002), 'Past or present? Epic poetry, aristocratic self-representation and the concept of time in the eight and seventh centuries B.C.', in Montanari, Franco; Ascheri, Paola (eds.) (2002), *Omero tremila anni dopo: atti del Congresso di Genova: 6-8 luglio 2000*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 239-295.
- Croce, Benedetto (1922), *Frammenti di Etica*, Bari, Laterza.
- Cusumano, Nicola (1984), 'Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco', *Seia* 4, 87-92.
- de Martino, Ernesto (2021) [1958], *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi.
- D'Ercole, Maria Cecilia; Zurbach, Julien; Le Guen, Brigitte (eds.) (2019), *Naissance de la Grèce de Minos à Solon 3200 à 510 avant notre ère*, Paris, Belin.
- Di Donato, Riccardo (1999), *Esperienza di Omero: antropologia della narrazione epica*, Pisa, Nistri Lischi.
- Di Donato, Riccardo (2001), *Hierà: prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca: periodo arcaico e classico*, Pisa, Pisa University Press.
- Di Donato, Riccardo (2006), *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa, ETS.

- Di Donato, Riccardo (2013), 'Tra storie e strutture. Il mondo di Omero', *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 3(1/2), 45-53.
- Di Nola, Alfonso M. (1995), *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton & Compton.
- Dodds, Eric R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.
- Fabiano, Doralice (2019), *Senza paradiso: miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna, Il Mulino.
- Farnell, Lewis R. (1921), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press.
- Finley, Moses I. (1954), *The World of Odysseus*, New York, Viking Press.
- Frisone, Flavia (1994), 'Tra linguaggio rituale e vita materiale: le leggi sul rituale funerario nel mondo greco', in Alessandri, Salvatore (ed.), *Ἰστορίη: studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina, Congedo, 183-210.
- Frisone, Flavia (2000), *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I, Le fonti epigrafiche*, Galatina, Congedo.
- Funaioli, Maria P. (1994), 'Aristoph. Ran. 184: (Caronte e l'allitterazione scaramantica)', *Museum criticum* 29, 185-199.
- Garland, Robert (1985), *The Greek Way of Death*, Ithaca, Cornell University Press.
- Garland, Robert (1989), 'The well-ordered corpse. An investigation into the motives behind Greek funerary legislation', *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 36, 1-15.
- Gernet, Louis (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Etude sémantique*, Paris, Ernest Leroux.
- Gernet, Louis (1948), 'Droit et prédroit en Grèce ancienne', *Année Sociologique* (1940/1948-) 3, 21-119.
- Giordano, Manuela (2020), 'La fine dell'Iliade: il libro 23 tra agon, aethla e memoria', *I quaderni del ramo d'oro* 12, 105-130.
- Humphreys, Sally C. (2018), *Kinship in Ancient Athens: An Anthropological Analysis*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Johnston, Sarah I. (1999), *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- Judet de La Combe, Pierre (2017), *Homère*, Paris, Gallimard.
- Laneri, Nicola (2011), *Archeologia della morte*, Roma, Carocci.
- Marcozzi, Daria (1994), 'Connotazioni messeniche nella leggenda di Eurito: l'epica e la tradizione', *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 36, 79-86.
- Marrucci, Lucia; Taddei, Andrea (eds.) (2007), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*, Pisa, ETS.
- Massenzio, Marcello (2021), 'L'orizzonte formale del patire', in de Martino, Ernesto (ed. Massenzio, Marcello 2021), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto rituale di Maria*, Einaudi, Torino, XV-LXXVII.
- Mehrlein, Rolf (1959), 'Drei', in *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (26), 269-310.
- Mirto, Maria S. (2007), *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma, Carocci.

- Montanari, Franco; Ascheri, Paola (eds.) (2002), *Omero tremila anni dopo: atti del Congresso di Genova: 6-8 luglio 2000*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura.
- Newton, Rick M. (2005), 'The Ciconians, revisited (Homer, Odyssey 9.39-66)', in Rabel, Robert J.; Burgess, Jonathan Seth (eds.), *Approaches to Homer, ancient & modern*, Swansea, Classical Press of Wales, 135-146.
- Ogden, Daniel (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, Princeton University Press.
- Palmisciano, Riccardo (2017), *Dialoghi per voce sola la cultura del lamento funebre nella Grecia antica*, Roma, Quasar.
- Pedrina, Marta (2001), *I gesti del dolore nella ceramica attica (VI-V secolo a.C.). Per un'analisi della comunicazione non verbale nel mondo greco*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Perkell, Christine G. (2008), 'Reading the laments of Iliad 24', in Suter, Ann (ed.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford-New York, Oxford University Press, 93-117.
- Rohde, Erwin (1890-1894), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau-Leipzig, J.C.B. Mohr.
- Scheid-Tissinier, Évelyne (2017), *Les origines de la cité grecque: Homère et son temps*, Paris, Colin.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1995), «Reading» *Greek Death: to the End of the Classical Period*, New York, Oxford University Press.
- Van Gennep, Arnold (1909), *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.
- Vernant, Jean-Pierre (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Paris, Maspero.
- Vernant, Jean-Pierre (ed.) (1989), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Vernant, Jean-Pierre (1990), *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard.
- Wade-Gery, Henry T. (1925), 'The Growth of the Dorian State', in Bury, John B.; Cook, Stanley A.; Adcock, Frank E., *The Cambridge Ancient History*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 527-570.
- Xygalatas, Dimitris (2022), *Ritual. How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*, London, Profilo Books.

Emanuele Garsia  
 Università di Pisa (Italia)  
[emanuelegarsia99@gmail.com](mailto:emanuelegarsia99@gmail.com)