

História Antiga: Relações Interdisciplinares.

Fontes, Artes, Filosofia,
Política, Religião e Recepção

Carmen Soares, José Luís Brandão &
Pedro C. Carvalho (coords.)

**LA TERRA NELLE FORMULE DI GIURAMENTO,
MALEDIZIONE E INVOCAZIONE DELLA GRECIA ARCAICA:
UN'INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICA**

(The Earth in the ritual phrases of oath, curse and invocation in
archaic Greece: an anthropological interpretation)

SABRINA COLABELLA (sabrina.colabella11@gmail.com)
Independent Researcher

SINTESI - Gli studi che si sono occupati delle formule di giuramento, maledizione e invocazione, si sono soffermati principalmente sulla struttura generale; il presente studio vuole esaminare in modo specifico – per l'età arcaica, ma usando anche testi di età successiva- la centralità e la funzionalità dell'invocazione e del contatto fisico con Gaia, considerata non solo come entità primaria onnipresente, ma come solida, necessaria base e sostegno della realtà sensibile, custode tanto del mondo infero quanto della definizione e della realizzazione stessa della Giustizia in tutte le sue forme.

PAROLE CHIAVE - Gaia/Terra; giuramento; maledizione; invocazione; Grecia Arcaica

ABSTRACT - The scholarship about specific ritual phrases of Oath, Curse and Invocation, has focused on their general structure. The aim of this paper is to examine specifically – in Archaic Age, but even in later texts – the centrality and the functionality of both the invocation and the physical contact with Gaea, considered as a primary and omnipresent entity, a tough and necessary basis and support of the perceivable reality, and in the end custodian of the lower world and of the definition and fulfillment of Justice in all its forms.

KEYWORDS - Gaia/Earth; oath; curse; invocation; Archaic Greece

Fino ad oggi, diversi studi si sono occupati di formule di giuramento, di maledizione e di invocazione, esaminandone la struttura in termini generali: dalla relativa terminologia alle parole pronunciate, ai gesti compiuti nel rito¹.

In tali circostanze, soprattutto in età arcaica, nelle formule che accompagnano il rito vengono invocate divinità associate alle dimensioni cosmiche (come

¹ Ad esempio Hirzel 1902; Benveniste 1948; Plescia 1970; Graf 2005; le raccolte di studi curate da Sommerstein e altri indicate in bibliografia come *S&B* 2013, *S&T* 2014, basate sulla ricerca *The Oath in Archaic and Classical Greece* condotta tra il 2004 e il 2007 presso l'università di Nottingham, che ha condotto all'elaborazione di un database di circa 4000 occorrenze di giuramenti e maledizioni in testi greci di ogni tipo, dall'introduzione dell'alfabeto al 322 a. C. Link: http://www.nottingham.ac.uk/greatdatabase/brzoaths/public_html/database.php. (consultato in data 4 marzo 2018) Rimando a questi testi per ulteriore bibliografia.

la Terra e il Cielo), e al mondo infero (come le Erinni, Hades, Persefone). A proposito delle divinità cosmiche, alle quali sono dedicati sacrifici specifici, è stato detto che vengono invocate per la loro capacità di conoscere tutto ciò che gli uomini compiono sulla superficie della terra; su questa base, esse possono garantire il controllo su qualunque azione ed avvenimento, l'effettivo ascolto della richiesta, e di conseguenza il premio o la punizione relativa alla condotta tenuta; il compito di portare ad effetto premi o punizioni è demandato alle entità infero, invocate con nomi propri o circonlocuzioni ed epiteti².

In questa sede intendo soffermarmi in particolare sulla funzione della terra in tali formule e riti, ed esaminare testi che sembrano indicare aspetti del rituale di giuramento, maledizione e invocazione diretti in particolare alla terra.

Per cominciare, cito solo brevemente alcuni esempi classici tratti dall'epica omerica, e già analizzati in studi precedenti.

Nel terzo canto dell'*Iliade*³ (*Il.* 3. 88-94), Paride Alessandro propone di porre fine della guerra tramite un duello tra lui e Menelao, i due contendenti più direttamente coinvolti nelle cause del conflitto; Ettore, dopo aver accolto la proposta di Paride, se ne fa portavoce davanti ad entrambi gli eserciti, riferendo i termini dell'accordo: chi dei due vincerà, terrà per sé i beni ed Elena; tale accordo deve essere sancito da patti leali (ὄρκια πιστὰ τάμωμεν *Il.* 3. 94)⁴. Menelao accetta, e detta subito disposizioni riguardo al sacrificio di giuramento che dovrà sancire l'accordo e precedere il duello: chiede dunque ai Troiani di portare, da parte loro, due agnelli, uno bianco e una nera, da offrire alla Terra e al Sole (Γῆ τε καὶ Ἡλίῳ *Il.* 3. 104)⁵; i Greci si occuperanno di portarne un terzo per Zeus (*Il.* 3. 103-104); quando tutti i principali protagonisti dell'accordo si trovano riuniti nella pianura, gli araldi portano gli agnelli e il necessario per il rito; poi mescolano il vino nel cratere e versano acqua sulle mani dei re. Agamennone, con il proprio coltello, taglia alcuni peli dalle teste degli agnelli, e gli araldi li consegnano ai capi dei Troiani e degli Achei; subito dopo, Agamennone pronuncia la formula riportata in *Il.* 3. 276-280, con la quale chiede a Zeus, definito

²Ad es. Benveniste 1976: 414-415. Secondo lo studioso, gli dèi sono invocati in tali circostanze anche perché la punizione dello spergiuro non è compito umano: nel diritto indoeuropeo non esistevano norme in proposito né punizioni, dato che tale azione era delegata direttamente agli dèi. Cf. anche Burkert 2010: 457-462. Voglio qui ricordare la tesi di Burkert 2010: 458, secondo cui la formula che chiama in causa Sole, Terra, Fiumi e Oltretomba, "vale a dire l'intero cosmo", sarebbe di tradizione orientale (Burkert 2010: 458 e n. 8). Cf. anche Burkert 1996: 169-176; Burkert 1995: 93-94 e 203 n. 19; Kitts 2005.

³Per l'*Iliade*, testo di Allen 1931; traduzione italiana di Cerri 2011. Testi dell'*Iliade* contenenti formule di giuramento sono stati studiati in particolare da Kitts 2003 e Kitts 2005: 96 e passim.

⁴Cf. *Il.* 3. 71-75.

⁵Secondo Kirk 1985: 277, le vittime sacrificali sono indicate in ordine chiastico: la vittima bianca è per il Sole, la vittima nera per la Terra (cf. Scol. bT: μέλαιναν δὲ καὶ λευκόν, ὅτι οἰκειότατα τὰ χρώματα ἑκάτέρω τῶν θεῶν).

padre, signore dell'Ida, gloriosissimo, sommo, al Sole che tutto vede e tutto ascolta, ai fiumi⁶, alla terra (γαῖα), alle due entità che puniscono i defunti sotto terra⁷, di punire chi commetta spergiuro, di essere testimoni e sorvegliare gli ὄρκια πιστά.

Segue l'enunciazione dei termini del giuramento (se vincerà Alessandro / Menelao, allora...), e il completamento del sacrificio: Agamennone taglia la gola degli agnelli e li depone in terra (ἐπὶ χθονὸς *Il.* 3. 293) ancora palpitanti; poi i partecipanti attingono il vino dal cratere con le coppe e lo gettano a terra; un personaggio non identificato tra Achei e Troiani (forse la "voce comune" della folla dei presenti) sembra ribadire la formula del giuramento (*Il.* 3. 298 – 301), e invocando Zeus e gli dèi immortali chiede che, per chi eventualmente offenda i patti,

così come questo vino, scorresse a terra (χαμάδις) il cervello, 300
il loro e quello dei figli, e soggiacessero ad altri le spose.

La Terra / terra, dunque, in questa particolare circostanza, è presente in molteplice valenze: ad essa deve essere dedicata un'agnella nera, è una delle divinità solennemente invocate come testimone dei patti giurati, sulla terra vengono deposti gli agnelli sgozzati ancora palpitanti, e a terra (indicata con l'avverbio χαμάδις) viene versato il vino della libagione⁸; a quest'ultimo gesto si accompagna una ἀρά; chi dei contraenti non rispetti quanto giurato, venga punito dagli dèi: come scorre a terra il vino della libagione, così possa scorrere a terra il cervello degli eventuali spergiuri e quello dei loro figli; il paragone tra il vino e il cervello implica una *sympatheia* tra i due elementi⁹; e il contatto con la terra, sebbene indiretto, come si vedrà tra poco, sembra assumere una specifica, intenzionale valenza rituale.

Come sappiamo, il sacrificio e il successivo giuramento non vanno a buon fine¹⁰: Paride, in difficoltà, sarà salvato da Afrodite¹¹; nonostante lo sdegno di Menelao e la flagrante violazione dell'accordo che era stato sancito dal sacrificio solenne, la guerra riprenderà poco dopo, apparentemente senza tenere affatto conto del rito celebrato; tuttavia in una sezione successiva del poema si afferma

⁶Secondo Kirk 1985: 304-305, i fiumi sono citati in questo contesto anche per la loro connessione con Stige, la cui acqua era utilizzata per il giuramento degli dèi.

⁷Quest'ultima definizione indicherebbe Plutone e Persefone (Scol. b ad loc.) o Hades e Persefone (Aristarco ad loc.).

⁸I gesti di deporre e di versare il vino della libagione *a terra* non implicano necessariamente che tutte le offerte siano ad essa destinate; ritengo che sottolineino però una sua valenza essenziale.

⁹Ved. Faraone 1993; Bayliss 2013c: 151-154.

¹⁰E come già anticipato in *Il.* 3. 302: "Ὡς ἔφαν, οὐδ' ἄρα πῶ σφιν ἐπεκράαινε Κρονίων (Così dissero, ma il loro voto non adempiva il Cronide).

¹¹*Il.* 3. 373 sgg.

che chi ha trasgredito i patti giurati, vale a dire la parte troiana, andrà incontro ad un destino di sconfitta e morte¹². Ed è proprio così: nonostante l'apparente noncuranza umana e divina nei confronti della violazione dei patti da parte di Paride, nella conclusione della vicenda i Troiani sconteranno amaramente questa colpa¹³.

Proseguiamo con un altro celebre esempio di giuramento nel quale compare Gaia.

Il canto 15 dell'*Iliade* si apre con il risveglio di Zeus dopo l'amplesso con Hera, che ha voluto distrarlo dal campo di battaglia troiano; il padre degli dèi e degli uomini vede subito che nel frattempo c'è stato un duro scontro, e che i Troiani stanno avendo la peggio, principalmente a causa dell'intervento di Poseidone; accusa dunque Hera di averlo ingannato, ricordandole la punizione che le aveva inflitto quando lei, in un'occasione precedente, aveva osato contrariarlo¹⁴; Hera rabbrivisce e, temendo una nuova punizione, proclama solennemente la propria innocenza con una formula di giuramento (*Il.* 15. 34-43) nella quale chiama a testimoni la terra, il Cielo e Stige (Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ *Il.* 15. 36-37)¹⁵.

¹²*Il.* 4. 158-162: *Ma non resta vano davvero il giuramento (ὄρκιον) e il sangue degli agnelli / e le libagioni di vino puro e le strette di mano, in cui ci si fida. / Se pure infatti in un primo momento l'Olimpio non li realizza, / alla fine, anche con molto ritardo, darà compimento, e pagano caro, / con la propria testa e con le donne e con i figli.*

¹³Al di là dell'evidenza per cui i Troiani pagano la doppia trasgressione del sacrificio di giuramento e della rottura della tregua (ad opera di Pandaro) con la caduta della città, che non viene raccontata nell'*Iliade*, Kitts 2003 dimostra che essi scontano la punizione anche nel corso del poema: lo stesso lessico usato nella narrazione del rito si ritrova infatti anche nella narrazione di scene di uccisione di Troiani da parte dei Greci, fatto che assimila i primi alle vittime sacrificali e alla loro sorte; del resto la formula stessa aveva enunciato una connessione "simpatetica" tra gli elementi del rito e i suoi partecipanti (Faraone 1993); l'analisi della Kitts si riferisce ad esempio ai termini μάχαιρα (l'arma usata per il sacrificio), ἀσπείροντας (*palpitanti*; così sono le vittime del sacrificio una volta cadute a terra), θυμός, μένος (*animo, forza*); vengono perduti da animali ed esseri umani che muoiono, li perdono), τάμνω (il gesto di tagliare). Cfr. ad esempio *Il.* 21. 182; 20. 403; 10. 521; osservo tuttavia che in 13. 571 il lessico specifico riguarda un guerriero greco, non troiano. Peraltro i Troiani, con il rapimento di Elena, si erano già resi responsabili della violazione delle norme dell'ospitalità, fatto tanto grave quanto la violazione di un giuramento.

¹⁴*Il.* 15. 14-33; Hera, tramite Borea, aveva spinto Herakles fino a Kos (Zeus, che lo proteggeva, lo aveva poi guidato nel ritorno ad Argo); come punizione, Hera era stata appesa *in alto*, con le braccia legate da una catena d'oro, e due incudini appese ai piedi; gli altri dèi si erano adirati per la crudele punizione inflitta da Zeus, ma non avevano potuto fare nulla, a causa della minaccia di essere gettati giù dalla soglia dell'Olimpo fino a terra.

¹⁵La formula continua con la citazione della *testa sacra* di Zeus e del *letto legittimo* della coppia divina (*Il.* 15.39), e così conclude: *Non per mia volontà Poseidone che scuote la terra affligge i Troiani ed Ettore, e agli altri porta soccorso, ma certo lo guida e lo spinge il suo proprio volere (Il.* 15. 41-43). Potrebbe sembrare uno spergiuro, il che era piuttosto pericoloso per gli dèi, dato che l'acqua di Stige aveva, in quel caso, delle conseguenze devastanti (Hes. *Th.* 775-806; cf. Hes. *Th.* 383-401); tuttavia Rosa Calzecchi Onesti, riprendendo la spiegazione degli scoli

Un altro passo: Agamennone ha deciso di chiedere ad Achille di rientrare in battaglia, e Achille ha accettato i doni promessi in riparazione da Agamennone; quest'ultimo ordina quindi che essi vengano consegnati al Pelide insieme alla schiava Briseide, che l'Atride giura di non aver toccato, pronunciando una formula in cui chiama in causa Zeus, la Terra (Γῆ), il Sole e le Erinni che puniscono gli uomini sotto terra (*Il.* 19. 258 – 260); pronuncia poi una ἄρά su se stesso in caso di spergiuo¹⁶.

Un altro passo vede come protagonista Calipso: si tratta di *Od.* 5. 184-186¹⁷. Calipso, a seguito dell'ordine portatole da Hermes, comunica a Odisseo che allestiranno una zattera perché l'eroe possa riprendere la navigazione; Odisseo non si fida, e chiede alla dea di pronunciare il *gran giuramento* (μέγαν ὄρκον) per essere rassicurato sulle sue intenzioni; Calipso risponde chiamando a testimoni la Terra, il Cielo e Stige, del fatto che non sta tramando nulla di male (ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ ὅς τε μέγιστος / ὄρκος δεινότατος τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι...)

Un altro passo significativo è nell'*Inno Omerico* 3. 82-87. Leto sta cercando un luogo nel quale partorire; sembra averlo trovato nell'isola di Delo, la quale manifesta tuttavia qualche perplessità; a questo punto Leto chiama solennemente a testimoni la terra, il cielo ampio e Stige (ἴστω νῦν τάδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν *h. Hom.* 3. 83-84), che Delo sarà sempre un luogo privilegiato di culto del dio Apollo, dal quale sarà particolarmente onorata.

Fin qui, dunque, abbiamo esaminato formule tra loro simili, nelle quali Gaia viene chiamata a testimone di un giuramento insieme ad un gruppo di più entità divine, le quali talvolta sono anche elementi naturali; Gaia è prevalentemente citata in prima posizione¹⁸; in *Il.* 3 avviene anche un contatto fisico indiretto¹⁹. Inoltre sappiamo che, per ognuna delle formule pronunciate, il giuramento non è vano: le divinità chiamate in causa garantiscono effettivamente una realizzazione delle promesse fatte²⁰; ciò implica che, nella mentalità corrente, esse erano

(Scol. bT ad *Il.* 15, 39-40), commenta così: "Il giuramento non è falso, se preso alla lettera: con il suo inganno Hera si è limitata a dare via libera a Poseidone..." (Calzecchi Onesti 1963a, nota ad loc.).

¹⁶τι τῶνδ' ἐπίορκον... *Il.* 19. 264-265: *Se in ciò è qualcosa di falso, gli dèi mi diano infiniti dolori, quanti ne danno a chiunque li inganna giurando.*

¹⁷Per il testo dell'Odissea: von der Mühl. Per la traduzione: Calzecchi Onesti 1963b.

¹⁸Ciò vale in *Il.* 3.104; *Il.* 15. 36; *Od.* 5. 184; *h. Hom.* 3. 83; in posizione successiva in *Il.* 3. 276-280 (dopo Zeus, Helios, i fiumi); *Il.* 19. 259 (dopo Zeus).

¹⁹Come si ricorderà, gli agnelli usati per il sacrificio, dopo essere stati sgozzati, sono posati a terra (*Il.* 3.293); si versa a terra anche il vino, e si pronuncia una ἄρά con la quale esso viene assimilato al cervello di chi eventualmente trasgredisca i patti (*Il.* 3. 298 – 301).

²⁰Paride si sottrae al duello con Menelao, e in seguito Troia cade; Hera, sebbene con ambiguità, riesce a non mentire; Agamennone non ha toccato Briseide; Calipso aiuta realmente Ulisse; l'isola di Delo diventa sede privilegiata del culto di Apollo.

percepite come realmente efficaci, operative, potenti.

Le formule fin qui citate hanno in comune il fatto di essere pronunciate da divinità o figure eroiche; in ogni caso, provengono da contesti letterari.

Ma possiamo pensare che i riti descritti e le formule pronunciate appartenessero anche a una gestualità rituale concreta, che veniva realizzata nella vita reale?

La risposta può essere senz'altro affermativa, non solo sulla base dello studio di Havelock che ha individuato nei poemi omerici una forma di "enciclopedia tribale"²¹, ma anche sulla base di testimonianze che riguardano un essere umano realmente esistito: Solone.

Il testo è Sol. fr. 30 GP²² = fr. 36 West = fr. 24 Diehl = Arist. *Ath.* 12. 4

*E poi io, degli scopi per cui ho riunito il popolo, quale mi sono fermato senza raggiungerlo? Me ne potrebbe essere testimone al meglio, secondo la giustizia del tempo (συμμαρτυροίη ταῦτ' ἄν ἐν δίκῃ χρόνου v. 3), la madre grandissima dei numi olimpi, la Terra nera, a cui ho tolto i pilastri confiscati in molti posti – prima in schiavitù, ora libera (μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε / ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα vv. 4-7). Molti ho ricondotto ad Atene, patria fondata dagli dèi, che erano stati venduti, alcuni ingiustamente altri giustamente; altri che sotto la spinta dell'impellente necessità se ne erano andati profughi, e non parlavano più la lingua attica, come succede a chi vaga ora qua ora là, e altri ancora che proprio qui subivano disonorante schiavitù, tremando per gli umori dei padroni, li ho resi liberi. Queste cose ho compiuto con il mio potere, abbinando assieme forza e giustizia, e sono arrivato in fondo alle promesse che ho fatto (ταῦτα μὲν κράτει / ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας / ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην vv. 15-17), e ho scritto le leggi ugualmente per l'umile e il nobile, conciliando una retta giustizia per ciascuno (θεσμούς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κάγαθῷ / εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην / ἔγραψα vv. 18-20). Se un altro avesse preso come me il pungolo, uno di propositi malvagi e interessato al guadagno, non avrebbe fermato il popolo. Se infatti fossi stato disposto a ciò che allora piaceva agli avversari oppure invece a ciò che progettavano gli altri per loro, questa città sarebbe stata privata di molti uomini. Perciò, facendomi riparo da ogni parte, presi a rigirarmi come un lupo tra molte cagne.*²³

Il testo doveva avere come uditorio i compagni di eteria di Solone, probabilmente in occasione di un simposio²⁴: la forma del testo è infatti metrica (trime-

²¹Havelock 1963: 66 e passim.

²²Ediz. Gentili-Prato 1988-2002. Trad. Noussia 2001.

²³Il frammento giambico proviene per intero da Aristotele; in ogni caso, la paternità soloniana è confermata da citazioni parziali contenute in Plutarco e in Aristide: Plu. *Sol.* 15 cita i vv. 16, 6-7 e 11-14; Aristide, *Or.* 28. 138, vol. 2 185. 5 – 186. 5 Keil cita i vv. 3-27. Per le osservazioni che seguono, cf. Masaracchia 1958: 345-355; Noussia 2001: 22-43; 351-364. Non mi soffermo sui numerosi problemi della tradizione del testo, poiché non appaiono rilevanti per la specifica tematica cui è dedicato il presente studio.

²⁴Noussia 2001: 354 accoglie il parere di Delgado 1999, che non ho potuto consultare.

tro giambico); l'ampio frammento fornisce dati di estremo interesse sull'attività istituzionale di Solone²⁵.

Per molto tempo si è pensato, sulla base dei testi antichi in cui leggiamo i versi sopra riportati, che questi alludessero alla *seisachtheia* promossa da Solone a vantaggio del ceto medio-basso, molti membri del quale erano divenuti schiavi a seguito dell'impossibilità di pagare debiti contratti con i membri del ceto aristocratico²⁶; tuttavia studi più recenti hanno mostrato che la crisi sociale dell'Attica di età arcaica era dovuta a fattori di vario genere, e non solo ad un supposto indebitamento che avrebbe avuto come conseguenza la perdita della terra di proprietà, nonché della libertà²⁷.

Solone chiede sia al suo uditorio reale, sia ai potenziali detrattori, con tono retorico e polemico, quali, fra i compiti per i quali gli è stato assegnato l'incarico di governare, egli non abbia condotto a termine. Quindi, con una formula solenne, chiama Gaia a testimone della correttezza del proprio operato; il verbo usato (συμμαρτυροίη) è un neologismo non attestato prima; secondo Noussia²⁸, esso si presenta come una variante della formula ὄρκια ἴστω, presente ad esempio in *Il.* 7. 411 e *h. Hom.* 3.84; osservo tuttavia che, rispetto a tali formule, il testo di Solone presenta una differenza fondamentale: mentre nell'*Iliade* la formula è usata da Agamennone nel momento in cui stringe con Ideo un patto riguardante una tregua per rendere onori funebri ai defunti; e nell'*Inno Omerico* Leto giura solennemente a Delos che l'isola sarà un luogo privilegiato di culto ad Apollo; nel frammento di Solone, invece, il legislatore e poeta sta invocando Gaia come testimone del fatto di qualcosa che egli ha già compiuto, quindi a riprova di un'affermazione²⁹, non tanto come custode della azioni dei contraenti nel momento della definizione di un patto, quanto come garante di un patto già giurato in precedenza, e come testimone del fatto che il patto è stato onorato,

²⁵Tanto che sembra valere ancora oggi il giudizio espresso da Masaracchia 1958: 349 "la più interessante e istruttiva testimonianza diretta per giudicare dell'opera politica di Solone". Non mi occupo in questa sede del fr. 31 GP, che viene attualmente considerato tutt'uno con il fr. 30, secondo alcuni precedendolo, secondo altri seguendolo (per le diverse ipotesi, Noussia 2001: 352). Sul contenuto della costituzione di Solone, ved. ad es. Arist. *Ath.*; Plu. *Sol.*; D. L. 1. 45-67; Ruschenbusch 2010.

²⁶Bisogna tener presente che il termine σεισάχθεια non è presente nei frammenti a noi pervenuti di Solone; si può obiettare che nei frammenti poetici egli potrebbe aver preferito l'uso di un linguaggio meno tecnico ma soprattutto più neutro, per attenuare gli inevitabili conflitti; ma sembra più probabile che il termine sia a lui successivo, e che gli sia stato applicato in modo anacronistico: la schiavitù per debiti era infatti un dato significativo nel sec. IV a. C. (come dicono anche gli attidografi), l'epoca a cui risalgono le nostre fonti più antiche su Solone; e in questo periodo egli viene considerato come il padre della democrazia ateniese (sulla questione rimando a Noussia 2001: 21-43, in particolare p. 32).

²⁷Noussia 2001: 21-43; su questi aspetti tornerò tra poco.

²⁸Noussia 2001: 355.

²⁹Analogia funzione *a posteriori* in alcuni dei testi fin qui citati: *Il.* 15. 34-43; *Il.* 19. 258-265.

portato a effettivo compimento. Ritengo che tale dato possa essere dedotto, oltre che dal senso del testo soloniano, anche dal confronto con testimonianze che citerò tra poco.

Gaia è dunque invocata con una formula solenne a valutare, su un ampio arco cronologico³⁰, la correttezza dell'operato di Solone; essa è definita Terra nera, Γῆ μέλαινα³¹, e μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, *Madre grandissima degli dèi Olimpici*, una terminologia che merita attenzione: benché Gaia si collochi all'origine delle generazioni divine (Hes. *Th.* 45 e 105 sgg.), Esiodo ad esempio non usa mai questa espressione³²; anche l'uso dell'aggettivo μεγίστη appare inusuale; è un epiteto della terra non personificata in Esiodo (*Th.* 622) e in Bacchilide (*Epin.* 5, 24)³³; è usato poi in Euripide come epiteto di Cybele³⁴.

Gaia è inoltre testimone ottima, ἄριστα (v. 5); secondo Noussia, ciò è dovuto al fatto che “la dea Terra è ovviamente la testimone più fededegna della bontà dei provvedimenti di Solone verso la terra dell'Attica”³⁵. Forse per questo motivo, a differenza delle altre formule di giuramento riportate nel presente studio, e nelle quali sono invocati gruppi di divinità che comprendono ad esempio Ouranos e Zeus, si osserva che Gaia è invece invocata da Solone come figura isolata: essa infatti è presente nel testo non solo come divinità personale, individuale, ma anche, a partire dal v. 6, come entità concreta, suolo calpestabile, coltivabile³⁶, al quale possono essere imposti dei confini e dunque una proprietà. Solone dichiara di aver rimosso i confini, le delimitazioni (ὄρους) che erano stati conficcati ovunque.

Sul significato da attribuire agli ὄροι sono state avanzate diverse ipotesi; secondo Noussia, in base alle testimonianze relative alla realtà storica e sociale dell'Attica di età arcaica, sembra corretto intendere gli ὄροι come segnali che

³⁰Il tempo era considerato, dunque, una sorta di collaboratore nella realizzazione della giustizia; cf. ad es. Pi. fr. 159 Maehler: ἀνδρῶν δικαίων χρόνος σωτῆρ ἄριστος (*Il tempo, salvatore ottimo degli uomini giusti*); A. Pr. 981: ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος (*ma mostrerà ogni cosa il tempo che trascorre*); S. OT 1213-1215 (ὁ πάνθ' ὄρων χρόνος; Anax. 12 B 1.

³¹Μέλαινα è un epiteto specifico della terra già a partire da Omero (Hom. *Il.* 2. 699; 17. 417; *Od.* 11. 365; 19. 111 ecc.), poi nei lirici (Sapph. fr. 1. 10 LP; 20. 6 LP; Alc. fr. 38. 10 LP) e via a seguire; molte altre fonti in Noussia 2001 p. 357.

³²In Hes. *Op.* 563 si legge γῆ πάντων μήτηρ. Successivamente, *h. Hom.* 14 è dedicato alla Madre degli dèi, che nel v. 1 è definita Μητέρα... πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων, ma non è identificata con Ghe; *h. Hom.* 30, d'altra parte, è dedicato a Gaia come madre di tutti i viventi, definita Γαῖαν παμμήτειραν al v. 1, e θεῶν μήτηρ al v. 17; per la composizione dell'*Inno Omerico* 30 si oscilla tra VII e VI secolo a. C.

³³Pausania 1. 31. 4 racconta che in Attica, a Flia, esistevano altari di Gaia, *quella che chiamano Grande dea* (...Γῆς, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσι).

³⁴E. *Ba.* 78-79: τὰ τε ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιτεύον.

³⁵Noussia 2001: 356.

³⁶Nilsson 1962, vol. 1: 457: “Bei Solon schillert Sie zwischen der Personifikation und der physischen Bedeutung”.

diversi aristocratici avevano imposto arbitrariamente sulle terre comuni, spingendo alla povertà chi le aveva utilizzate fino a quel momento³⁷. Appare coerente con questo quadro la metafora presentata da Solone a partire dal v. 7: la Terra / terra, prima del suo intervento, era schiava finché si trovava in una condizione di frazionamento e sotto la proprietà di coloro ai quali non spettava; ed è libera ora che quei confini, quelle delimitazioni, sono stati rimossi per renderla più fruibile, con l'obiettivo di riportare ordine, equilibrio, pace sociale³⁸.

Masaracchia ha visto nel testo di Solone una dimostrazione del sentimento di una popolazione contadina e, nella formula soloniana, l'uso di epiteti cultuali legati ad un'esperienza religiosa che doveva essere particolarmente viva³⁹.

L'importanza di Gaia in Attica doveva essere d'altronde connessa con le narrazioni sull'autoctonia degli ateniesi⁴⁰: già nell'*Iliade* il popolo degli ateniesi è definito come stirpe di Eretteo, il quale era stato allevato da Atena ma generato dalla *Terra feconda*⁴¹; secondo Erodoto, il nome stesso degli Ateniesi era strettamente legato ad Eretteo: essi infatti furono così denominati solo a partire dal

³⁷Le terre comuni in precedenza erano state usate per l'allevamento o l'agricoltura da membri del popolo contadino, in particolare dagli ἐκτῆμοροι; questi ultimi erano probabilmente individui che, in cambio della protezione da parte dei nobili, avevano sfruttato le terre comuni cedendo a questi ultimi la sesta parte del prodotto del loro lavoro; quando i nobili si appropriarono in modo indebito delle terre comuni tramite l'imposizione di ὄροι, gli ἐκτῆμοροι si ritrovarono ad essere semplici braccianti o, se indebitati e incapaci di pagare i propri debiti, addirittura schiavi. Noussia 2001: 33-43, anche per diverse ipotesi interpretative.

³⁸La metafora che era stata appena applicata alla terra, diventa nei versi successivi concreta descrizione della condizione del cetto più umile, alcuni membri del quale erano stati venduti, dunque costretti alla schiavitù (vv. 9, 13-14) e non sempre giustamente (vv. 9-19), mentre altri si erano dovuti separare da Atena, la patria fondata dagli dèi (vv. 8; 12). Solone dichiara infine di non aver voluto approfittare della propria posizione di potere, e di non essersi schierato con nessuno, evitando così sanguinosi conflitti civili; ha invece agito in modo oculato κράτει ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην. *Kratos* e *Bie* sono strettamente legati a Zeus: figli di Stige e Pallante, grazie al suggerimento fornito da Okeanos alla figlia Stige, hanno ricevuto molto presto da Zeus la *time* di essere suoi servitori. Nel *Prometeo Incatenato* essi legano Prometeo alla rupe come fedeli esecutori degli ordini di Zeus.

³⁹Masaracchia 1958: 351-353; l'autore afferma tuttavia di non condividere gli estremismi degli studiosi che attribuiscono a Gaia un ruolo di assoluto rilievo nelle manifestazioni religiose più antiche. "Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden" (Nilsson 1962, vol. I: 458).

⁴⁰Sull'argomento, ved. ad esempio Loraux 1979; Loraux 1981, in particolare 35-73 (una ripresa e aggiornamento dell'articolo del 1979); Loraux 1996, in particolare 51-53. Erodoto riferisce che gli Ateniesi ritenevano di essere l'unico popolo che potesse definirsi autoctono (Hdt. 7. 161; cf. Isoc. *Paneg.* 25).

⁴¹*Il.* 2.546-548: Οἱ δ'ἄρ' Ἀθήνας εἶχον, ἐϋκτίμενον πολίεθρον, δῆμον Ἐρεχθῆος μεγάλτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζεῖδωρος ἄρουρα. Si ritiene oggi che il termine αὐτόχθων avesse una valenza più ampia, e che con esso si volessero indicare in generale i popoli che vivevano in un certo luogo già da tempi molto antichi (Leão 2011 con bibliografia).

momento in cui Eretteo succedette a Cecrope⁴². Il dato mitico nel suo complesso è ripreso, con varianti anche significative, da Euripide, Pausania e diverse altre fonti, dove il nome di Eretteo si alterna talvolta a quello di Erittonio, e in altre circostanze ancora i due nomi sono attribuiti a due personaggi distanti di qualche generazione, ma legati da vincoli di parentela⁴³. L'immagine della consegna di Erittonio da parte della Terra ad Atena è raffigurata su diversi vasi⁴⁴. In modo coerente, si dice che Eretteo fu il primo a rivolgere sacrifici preliminari a Ghe⁴⁵, che d'altronde è ricordata, in alcune fonti, come destinataria di un culto ad Atena e nell'Attica⁴⁶.

Alla vicenda mitica di Eretteo / Erittonio si allude, anche senza esplicita menzione, in diversi passi nei quali si afferma uno stretto legame tra gli Ateniesi e la terra patria⁴⁷.

⁴²Hdt 8. 44: inizialmente erano Pelasgi chiamati Cranai; al tempo di Cecrope furono chiamati Cecropidi; a Cecrope subentrò Eretteo. Cecrope, che nell'iconografia è rappresentato come un uomo con ampia coda di serpente, un animale ctonio, rappresenterebbe, insieme ad Eretteo, un raddoppiamento del mito dell'origine (Loraux 1981: 38-39). La vicenda mitica è anche nella *Biblioteca*: secondo Apollodoro (3. 14), a Cecrope successe Cranao, che era nato dalla terra (αὐτόχθων); dopo 12 anni di regno, questi fu cacciato da Erittonio, il quale (secondo una certa versione del mito) era nato dalla terra, fecondata dal seme di Efesto che aveva inutilmente tentato di unirsi ad Atena contro la volontà della dea. Apollodoro riporta anche una versione secondo cui Erittonio era nato da Efesto e Attide. La *Biblioteca* distingue Erittonio da Eretteo: quest'ultimo nasce da Zeussippe e Pandione, il successore di Erittonio (Apollod. ibidem). Secondo alcune fonti antiche, le due figure sarebbero da assimilare: Scol. D II. 2. 546-548; E. M. s. v. Ἐρεχθεύς; Loraux fa una distinzione funzionale: Erittonio nasce sull'acropoli, mentre Eretteo vi muore (Loraux 1981: 46); in questa sede non mi soffermo sul dibattito perché, più dell'identità di Erittonio / Eretteo, quello che interessa è il mito in sé sull'autoctonia. Ved. anche note seguenti.

⁴³Ne riporto solo alcune: E. *Ion* 20-21; 261, Creusa è figlia di Eretteo, ed Erittonio è un progenitore (su questo testo, Leão 2011; anche secondo il *Marmor Parium*, Erittonio precederebbe Eretteo di circa un secolo (FGrHist 239A 10-12); Paus. 1. 2. 6; 1. 14. 6; 1. 18. 2 (Erittonio, nato da Efesto e Ghe e accolto da Atena, è il 5° re di Atena). Cfr. Pl. *Ti.* 23d-e. Gli Ateniesi sono definiti *cittadini di Eretteo* ad es. in Pl. *P.* 7. 10; *Eretteidi* in Pl. *I.* 2. 28-29; S. *Ant.* 981-982; E. *Med.* 24. Una discussione di alcune varianti del mito e di alcune fonti iconografiche è in Cook 1940 (3.1): 218-223.

⁴⁴Repertorio iconografico in Loraux 1981, dove si osserva che il tema compare nella ceramica a partire dal sec. V a. C.

⁴⁵Suid. k 2192 e k 2193, s. v. κουροτρόφος, dove Gaia è per l'appunto così definita.

⁴⁶Testimonianze sulla relazione tra Ghe e suolo attico: Ghe come madre di Erittonio (E. *Ion* 19-20; Paus. 1. 2. 6; 1. 14. 6; 1. 18. 2; Apollod. 3. 14). Anche Tucidide (2. 15. 4) ricorda, sull'acropoli, uno ἱερόν di Ghe vicino al tempio di Zeus Olimpio; in Attica, Ghe è nominata come destinataria di sacrifici in un calendario sacrificale della Tetrapoli (*LSCG* n° 20) e in un calendario sacrificale del demo di Erchia, entrambi datati al sec. IV a. C. (Daux 1963, Planches XIII et XIV: 606, 610, 618 colonna E, rr. 17-21: Ghe riceve un οἶς). Pausania (1. 18. 7) cita un τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας; un santuario dedicato a Ghe (1. 22. 3); statue di Ghe (Paus. 1. 24. 3; 1. 28. 6).

⁴⁷Platone, nel *Menesseno* 237 b-c, sostiene che gli Ateniesi sono ἀγαθοί perché nati da altri ἀγαθοί; perciò bisogna lodare per prima cosa la loro buona nascita, poi il modo in cui sono

La terra dunque è un elemento particolarmente significativo nella poesia soloniana⁴⁸; Gaia sembra configurarsi, nelle parole di Solone, come madre e origine di tutti gli ateniesi, dal più povero al più ricco, senza distinzioni legate alla condizione sociale, desiderosa di garantire sostentamento a tutti, senza essere limitata in questa sua funzione di nutrice; e Solone si propone come un esecutore della volontà di giustizia della Terra; a buon diritto può invocarla come garante e testimone del proprio operato, se si pensa inoltre che questo l'ha riguardata in modo diretto⁴⁹. E forse i dati fin qui riportati spiegano come mai, nel testo a noi pervenuto, non ci sia traccia di nessun'altra divinità, neanche del garante dell'ordine per eccellenza, Zeus, benché siano presenti i suoi attributi *kratos* e *bie*.

Che Solone avesse realmente pronunciato un giuramento solenne, come gesto iniziale del suo incarico, chiamando a testimone Gaia, appare piuttosto probabile dagli indizi interni al testo; ma si possono portare a sostegno di tale ipotesi altre testimonianze.

Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* riferisce, a proposito delle riforme di Solone, che queste furono collocate sulle *kyrbeis* nella *Stoa Basileios*⁵⁰, e che tutti giurarono di rispettarle; in particolare, i nove arconti giurarono *sulla pietra* (πρὸς τῷ λίθῳ) di erigere una statua d'oro, qualora avessero trasgredito una delle leggi; e aggiunge che ancora ai suoi tempi si giurava nello stesso modo⁵¹.

stati allevati e l'educazione (τὴν εὐγένειαν οὖν πρῶτον αὐτῶν ἐγκωμιάζομεν, δεύτερον δὲ τροφήν τε καὶ παιδείαν), e dato che gli atenati non sono stranieri, gli Ateniesi sono perciò autoctoni (αὐτόχθονας) e viventi, allevati non da una matrigna ma da una madre, che è la regione in cui abitano (ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας ἐν ἧ ὄκουν), e che li accoglie anche da morti; essa quindi va ricoperta di onori (κοσμήσαι πρῶτον τὴν μητέρα αὐτήν), perché in questo modo si celebra anche la buona nascita degli Ateniesi (il discorso pronunciato da Socrate è da lui stesso attribuito ad Aspasia, cfr. 236a-c). Quest'ultimo motivo è presente anche in diversi discorsi funebri e/o celebrativi di età classica, nei quali si afferma una stretta connessione fra autoctonia ateniese e democrazia (Lys. *Epitaph.* 17-19 e passim; Isoc. *Paneg.* 23-25; D. *Epitaph.* 3 sgg.)

⁴⁸Numerosi frammenti soloniani contengono una citazione della terra; ved. Rudberg 1952 per un esame dei frammenti di Solone dai quali sembra emergere una sua particolare devozione alla terra; Rudberg 1952: 3: *Die Erde Attikas, γῆ, γαῖα... bekommt ... bei Solon einen besonders warmen ton.*

⁴⁹Infine, il suo legame con la terra appare coerente con la notizia, seppur leggendaria, che dopo la morte di Solone le sue ceneri sarebbero state sparse intorno all'isola di Salamina, l'isola che egli aveva tanto desiderato che tornasse ateniese, quasi per un desiderio di fusione con essa (Plu. *Sol.* 32. 4 = Arist. fr. 392 Rose³; D. L. 1. 62-63). In S. *Aj.* 201-202 del resto, il seguito di Aiace, re di Salamina, è connesso con gli Eretteidi: Ναός ἄρωγοί τῆς Αἴαντος, γενεᾶς χθονίων ἀπ' Ἐρεχθειδῶν. Ringrazio il professor Delfim Leão per il suggerimento.

⁵⁰Cf. Plu. *Sol.* 25. 1-2. In particolare, per le leggi di Solone in materia religiosa, rimando allo studio di Delfim Leão contenuto nella presente raccolta. Sulla struttura e l'aspetto di κύρβεις e ἄξονες, ved. Plu. *Sol.* 25. 2, Noussia 2001: 22-26.

⁵¹Arist., *Ath.* 7. 1-3: Πολιτείαν δὲ κατέστησε καὶ νόμους ἔθηκεν ἄλλους... ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ βασιλείῳ καὶ ὤμοσαν χρῆσασθαι πάντες. οἱ δ' ἐννέα ἄρχοντες ὀμνύντες πρὸς τῷ λίθῳ κατεφάτιζον ἀναθήσειν ἀνδριάντα χρυσοῦν, εἴαν τινα παραβῶσι τῶν νόμων· ὅθεν ἔτι καὶ νῦν οὕτως ὀμνύουσι. κατέκλεισεν δὲ

Plutarco nella *Vita di Solone* riferisce lo stesso dato; anche in questo caso si racconta che *ciascuno dei tesmoteti nell'agorà giurò singolarmente sulla pietra* (πρὸς τῷ λίθῳ)⁵².

Il *lithos* di cui si parla nelle fonti è stato identificato con la pietra trovata nel 1970 davanti all'accesso della *Stoa Basileios*; la *Stoa*, costruita, a quanto sembra, verso la fine del sec. VI a. C., fu danneggiata dal sacco persiano del 480 a. C. e in seguito ricostruita⁵³; il reperto identificato con il *lithos* delle fonti è una grande pietra piatta di calcare, collocata sui gradini della *Stoa* in posizione preminente e visibile, delle dimensioni di m. 2, 95 x 0, 95; la sua collocazione ha fatto pensare che venisse usata per gli usi sopra descritti, tanto più che l'aspetto arcaico rende plausibile l'ipotesi che essa fosse già in uso ai tempi di Solone, se non prima⁵⁴.

Di un giuramento πρὸς τὸν λίθον, senza specificarne la collocazione, parla anche Demostene⁵⁵; anche altrove quest'ultimo parla di un giuramento giudiziario accompagnato da sacrifici di sangue, non accennando al *lithos*, ma all'Areopago (*In Aristocr.* 67-69); e proprio presso l'Areopago, Pausania (1. 28. 5) dice di aver visto due pietre grezze su cui venivano posti sia quelli che erano soggetti a giudizio, che i loro accusatori; le due pietre si chiamano "pietra della violenza" e "pietra dell'Implacabilità" (τοὺς δὲ ἄργους λίθους... τὸν μὲν Ὑβρεως τὸν δὲ Ἀναιδείας)⁵⁶.

τοὺς νόμους εἰς ἑκάτὸν ἔτη καὶ διέταξε τὴν πολιτείαν τόνδε <τὸν> τρόπον. Cfr. Arist., *Ath.* 55. 5.

⁵²Plu. *Sol.* 25. 3. Pollux 8. 86 riporta la stessa notizia. Resta incerto se in epoca storica il giuramento venisse realizzato toccando la pietra con la mano, o salendovi sopra.

⁵³La *Stoa* era la sede dell'arconte *basileus*, il quale, secondo Aristotele, si occupava dell'organizzazione delle cerimonie misteriche e, in generale, dei culti considerati più antichi; giudicava inoltre i crimini di empietà e le dispute che riguardavano sacerdoti (*Arist. Ath.* 57. 1-4. Ved. Shear 1971 per il resoconto dello scavo; in particolare per la descrizione del *lithos*, Shear 1971: 259-260; Camp 1986: 100-105. Qui dovette presentarsi Socrate per rispondere all'accusa di Meleto, ved. Pl. *Tht.* 210 D. A quanto dice Aristotele, all'epoca di Solone le leggi erano collocate nell'edificio (*Arist. Ath. Pol.* 7. 1); la *Stoa*, come si diceva, è posteriore all'epoca di Solone, quindi per le leggi di Solone deve essere stato utilizzato un edificio precedente, e in ogni caso il *lithos* appare più antico.

⁵⁴Ved. nota precedente; è stata anche avanzata l'ipotesi che si tratti di un blocco da una tomba micenea (Camp 1986; ved. Kron 1992: 66); "it is clear that both *Stoa* and *Stone* were firmly connected in Athenian minds with the earliest laws of the city" (Camp 1986: 104).

⁵⁵D. *In Con.* 6 (ved. anche *In Con.* 26), cui fanno riferimento anche Harpokr. s. v. *lithos*, Suida s. v. *lithos*.

⁵⁶Paus. 1. 28. 6 aggiunge che lì vicino c'è il santuario delle *Semnai*, all'interno del quale si trovano statue di Plutone, Hermes e Gaia; qui facevano sacrifici tutti quelli che venivano prosciolti dai processi dell'Areopago, e in più, per motivi diversi, stranieri e cittadini; nel passo le *Semnai* sono assimilate alle Erinni, che abbiamo visto citate nelle formule di giuramento. Un'altra testimonianza relativa ad una pietra su cui si prestava giuramento ad Atene: Plu. *Thes.* 27. 5-7: la guerra tra Amazzoni e Ateniesi terminò con un patto, come testimonia il luogo vicino al tempio di Teseo chiamato Ὀρκωμόςτιον. Paus. 2. 31. 4 ricorda che davanti al tempio di Artemide Licea, innalzato da Ippolito a Trezene, c'era una *cosiddetta pietra sacra*

Si può ipotizzare che la pietra sulla quale i magistrati pretavano giuramento, possa rappresentare per sineddoche la terra, intesa come suolo, entità divina e terra patria: nel mito di Deucalione e Pirra, secondo la versione di Ovidio⁵⁷, la dea Themis, interpellata, suggerisce alla coppia scampata al diluvio che i due, allontanandosi dal tempio della divinità, con il capo velato, le vesti slacciate, si gettino dietro le spalle le *ossa della grande madre* (*ossaque post tergum magnae iactate parentis*⁵⁸); dopo attenta riflessione, Deucalione capisce che *la grande madre è la terra* (*Magna parens terra est* Ov. *Met.* 1. 393), quindi le ossa di cui parla Themis sono le pietre, che stanno nel corpo della terra (*lapides in corpore terrae ossa reor dici* Ov. *Met.* 1. 393-394).

Mi sembra interessante ricordare che nel mondo latino esisteva un rito molto antico simile, e con analogo significato: il giuramento *per Iovem lapidem*. In generale nel mondo romano, quando si giurava, bisognava toccare un oggetto, che spesso era un altare⁵⁹; il giuramento *per Iovem lapidem* o, nella forma più arcaica, semplicemente *Iovem lapidem*⁶⁰, che richiedeva il contatto con una pietra, era uno dei riti romani più antichi e solenni⁶¹. Livio (1. 24. 1-9) racconta che tale rito fu utilizzato ad esempio in età monarchica, per ratificare il *foedus* tra Orazi e Curiazi; il testo liviano non usa la terminologia *per Iovem lapidem*, tuttavia si racconta che le due parti si accordano, il padre patrato pronuncia una lunga formula - che includeva sicuramente Zeus-, e infine *porcum saxo silice percussit, colpì il porco con una selce*; tale sorte doveva eventualmente toccare al popolo romano in caso di trasgressione del patto⁶². Polibio (2. 25. 6-9) racconta che in occasione del passaggio di Pirro in Sicilia, fu stretto un patto tra i Cartaginesi, che giurano per i loro dèi patri, e i Romani, che giurarono *Iovem lapidem secondo l'antica usanza* (*Δία λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος*); lo storico spiega che, in generale, chi praticava questo rito, chiedeva nella conclusione, con una ἀρά rivolta a se stesso, di essere gettato via come la pietra, in caso di inosservanza dei patti; così, detto,

(λίθον καλοῦμενον ἱερόν); su questo, nove uomini di Trezene avevano purificato Oreste per l'assassinio della madre.

⁵⁷Ov. *Met.* 1. 163-415; altre fonti sul mito, che tuttavia non forniscono spiegazioni sul valore delle pietre usate da Deucalione e Pirra: Pi. *O.* 9. 41 sgg.; Apollod. 1. 7.

⁵⁸Ov. *Met.* 1. 383.

⁵⁹Numerose attestazioni con ampio commento in Calore 2000: 21-34.

⁶⁰Cic. *Fam.* 7. 12. 2: *Quomodo autem tibi placebit, Iovem lapidem iurare...*(va anche detto che Cicerone nel passo mette in discussione la validità di tale giuramento, che presuppone, in caso di spergiuro, la possibilità di un sentimento d'ira da parte di Giove, sentimento che non si addice a una divinità).

⁶¹Apuleio *De deo Socr.* 132: *iurabo per Iovem lapidem Romano vetustissimo ritu*. Gell. *NA* 1. 21. 4: *Iovem lapidem ...quod sanctissimum iusiurandum habitum est*. Altre testimonianze nelle due note successive.

⁶²Livio precisa che si tratta del primo giuramento di cui si abbia memoria: *nec ullius vetustior foederis memoria est* (1. 24. 4).

scagliava (ρίπτει) effettivamente la pietra dalla mano⁶³.

Il *lapis* del giuramento romano è stato interpretato come un simbolo della saetta, della folgore di Giove o del suo potere in generale, dato che la selce, se sfregata, può produrre il fuoco⁶⁴; ma non conosciamo narrazioni mitiche che colleghino questi elementi ad un *lithos*; secondo Calore “Risulta... difficile individuare la ragione di tale relazione, non essendoci pervenute testimonianze di prima mano a tale riguardo”⁶⁵. Graf, pur notando il parallelismo tra l’uso greco e l’uso romano della pietra nel giuramento, lo definisce “unklar”, “non chiaro”⁶⁶.

In realtà, nel racconto Esiodico della nascita di Zeus (Hes. *Th.* 468-485), il dio viene sostituito da una pietra (λίθον v. 485), che viene ingoiata dal padre Kronos; dunque il λίθος potrebbe configurarsi come un sostituto di Zeus; inoltre nel mondo antico diverse pietre identificabili con meteoriti (talvolta chiamate βάρυλοι), dunque cadute dal cielo, erano considerate immagini aniconiche di divinità⁶⁷; tuttavia nel caso di Esiodo si può osservare che il consiglio di sostituire l’infante con la pietra viene offerto da Gaia (Hes. *Th.* 468-471); è sempre lei ad accogliere Zeus in una grotta, e si può pensare che offra il *lithos* da se stessa; quando poi Kronos vomita i figli, il *lithos* viene portato a Delfi (Hes. *Th.* 499), dove viene considerato ὀμφαλός, ombelico della Terra⁶⁸; e proprio Gaia è, secondo alcune fonti, l’originaria detentrica della sede oracolare⁶⁹. A ciò si può aggiungere che, se anche diverse divinità erano rappresentate da pietre non lavorate, immagini aniconiche⁷⁰, è anche vero che l’entità divina rappresentata per eccellenza da una pietra è una dea asiatica che più tardi presenterà molte sovrapposizioni con Gaia: *Kubaba* / *Cybele* / *Megale Meter*⁷¹.

⁶³Nel commento di Paolo Diacono all’opera di Festo, s. v. *Lapidem silicem* 102 L, leggiamo la formula che veniva pronunciata contestualmente al giuramento: *Si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque bonis eiciat, ut ego hanc lapidem*. Invocando Zeus, divinità maschile, gli si sacrifica un animale di sesso maschile; ma ricordo che la scrofa era l’animale più adatto per un sacrificio a Cerere (oltre che a Ghe, ved. supra n. 46); cf. Prescendi 2015.

⁶⁴Calore 2000: 97-100, con bibliografia e altre ipotesi.

⁶⁵Calore 2000: 100.

⁶⁶Graf 2005: 244-245.

⁶⁷Sull’argomento, ved. Kron 1992.

⁶⁸Plato *R.* 427C; B. 4. 4; Strabo 9. 3. 6. *SEG* 17. 146 (il testo dell’epigrafe è infra, n. 106).

⁶⁹A. *Eu.* 1-11; Scol. Hes. *Th.* 117 c; Plu. *De Pyth. Or.* 17; Scol. Pi. *P. Argum.* 30-31; E. *IT* 1234-1282.

⁷⁰Una rassegna in Kron 1992; dunque Zeus è solo una delle divinità associate alla pietra, come accade ad esempio in Paus. 3. 22. 1, dove di un ἀργός λίθος in Laconia si dice che vi si sedette Oreste, che fu così liberato dalla pazzia; per questo la pietra fu denominata, con termine dorico, Zeus Kappotas.

⁷¹Haspels 1971; Naumann 1983; CCCA (Vermaseren). Si pensi all’immagine aniconica della *Megale Meter* che venne portata a Roma da Pessinunte durante la 2° guerra punica (Liv. 29. 11. 1 sgg.; Liv. 29. 14. 1 sgg.); la pietra da Pessinunte è associata alla Dea nonostante fosse probabilmente un meteorite (Kron 1992: 63-64). Gimbutas identifica i menhir con la Dea

Forse anche nelle testimonianze romane, la formula *per Iovem lapidem* faceva originariamente riferimento alla terra, e forse anche qui si può dire, con Plutarco, che “la dea, più tardi, divenuta inferiore al dio, perse la venerazione”⁷².

Torniamo all'ipotesi che Solone abbia prestato realmente giuramento: Gaia è citata spesso in formule di giuramento dall'età classica in poi, attestate sia per via letteraria che epigrafica, da chi doveva svolgere incarichi connessi alla realtà civica.

Gli efebi ateniesi citavano la (terra) patria come testimone nella clausola del loro giuramento⁷³, dove essa non è designata con il nome di *Ghe*, ma come “Patria”, delimitata, in questa sua accezione, dai confini che la distinguono dalla terra patria di altre comunità, e indicata anche tramite i suoi prodotti: *Testimoni: gli dèi Aglauro, Hestia, Enio, Enialio, Ares e Atena Areia, Zeus, Thallò, Auxò, Hegemone, Eracle, i confini della patria* (ὄροι τῆς πατρίδος), *il grano, l'orzo, le viti, gli ulivi e i fichi* (πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἔλααι, συκαί).

Come riferisce Demostene (*In Timocr.* 24. 149-151), anche nel giuramento degli Eliasti era invocata come testimone, dopo Zeus e Poseidone, una dea strettamente connessa con la Terra, se non da identificare con essa: Demetra⁷⁴. Ma in generale, Gaia era citata in tali formule in tutta l'area di cultura greca, da Atene alla Caria, da Delfi a Pergamo⁷⁵.

(Gimbutas 2008: 311-313).

⁷²Plu. 402 D-E ... τοῦ θεοῦ ἐπιδεᾶ γενομένην, ἀποβαλεῖν τὸ σεμνόν. Si sta parlando dell'oracolo delfico, inizialmente sacro a Gaia, e solo successivamente ad Apollo. Questo passaggio potrebbe essere avvenuto anche altrove e in altri contesti, ad esempio nel nostro caso.

⁷³Riporto solo i rr. 16-20 (traduzione di Giordano 1999: 21); la stele che riporta il giuramento del demo di Acharne è del sec. IV a. C., ma il testo potrebbe essere più antico; ho usato la trascrizione di Robert 1938: 296-307 (in particolare 302-303). Sull'iscrizione, anche Merkelbach 1972. Burkert 1996: 172. Nella sezione precedente, che riporta ciò per cui gli efebi chiamavano a testimoni gli dèi, si giurava di “non disonorare le armi, non abbandonare il compagno d'armi, di difendere i diritti degli dèi e degli uomini, e non lasciare la patria più piccola, alla morte, ma più grande e migliore, per quanto possibile a livello personale e con l'aiuto di tutti; di rispettare le regole stabilite per il presente e tutte quelle che sarebbero state stabilite per il futuro, e se qualcuno attenti alle ordinanze [l'efebò giura] di opporgli per quanto possibile, sia da solo sia con l'aiuto di altri; e di onorare il culto dei padri...”

⁷⁴Nella stessa orazione (*In Timocr.* 147) Demostene dice che Solone istituì il giuramento dei buleuti; la pratica del giuramento era dunque ritenuta propedeutica all'esercizio dell'attività politica, e tale procedura doveva essere molto antica. Secondo Arist. *Athen.* 22. 2, la formula buleutica pronunciata ai suoi tempi era stata invece definita sotto l'arcontato di Ermocrate (501/500 a. C.). Secondo Bayliss 2013c: 161 si invoca nei giuramenti, rispetto a Gaia, Demetra “whose function as a chthonic deity allows her to perform a similar role”.

⁷⁵Alcuni esempi: un giuramento di magistrati dal Chersoneso Taurico, probabilmente dei primi decenni del sec. III a. C. (*IosPE Classis Primae Appendix* 79. 1. 50 = *Syll.*³ 360); il giuramento dei gimnasiarchi ritrovato a Beroia, in Macedonia, riferibile al 180 a. C. circa (*NGSL* 14 = *SEG* 27. 261; cfr. il giuramento prestato ad Olimpia davanti a Zeus *Horkios* dagli atleti e dai loro padri e fratelli descritto in Paus. 5. 24. 9-11); il giuramento degli efebi di Dreros, collocabile tra III e II sec. a. C. (*IC* 1. 9. 1 ved. *Syll.*³ 527. 30). Sulle formule di

Queste ultime testimonianze sono di epoca classica, ma possiamo essere certi che riti di giuramento legati all'esercizio di una funzione pubblica fossero praticati anche in età arcaica, sicuramente all'epoca di Solone, come abbiamo visto nel passo di Arist. *Ath.* 7. 1-3 sopra commentato, e con altissima probabilità, a mio avviso, da parte di Solone stesso, se poteva essergli attribuita l'istituzione di formule di giuramento ufficiali.

Possiamo chiederci come mai tale rituale non prevedesse un contatto diretto con il suolo in quanto tale, ma solo tramite una sua porzione ridotta e separata, come una pietra. Mi occuperò tra poco di questo aspetto specifico.

Torniamo alla Grecia di età arcaica. Dai passi sopra citati è emerso dunque un ulteriore aspetto, vale a dire il contatto fisico con la terra; già nella citazione del passo di *Iliade* 3 è stato sottolineato un contatto fisico *indiretto* relativo agli agnelli, al vino e al cervello, da gettare o spargere a terra; altre testimonianze letterarie offrono dati ancor più significativi: in alcuni passi dell'*Iliade*, ad esempio, il contatto appare di una intenzionalità incisiva, e connesso in modo strutturale con un rito di giuramento, come ad esempio in *Il.* 14: Hera, nel canto della Διὸς ἀπάτη, dopo un'ampia contrattazione, ottiene da Hypnos che questi faccia addormentare Zeus, una volta che la dea lo abbia sedotto: Hypnos inizialmente dichiara di avere troppo timore di Zeus, ma poi cede di fronte alla promessa di Hera di concedergli Pasitea, una delle giovani Cariti, della quale Hypnos era invaghito; tuttavia il dio vuole essere sicuro dei termini dell'accordo, e quindi chiede a Hera di giurare per l'acqua dello Stige, toccando con una mano la terra feconda (χειρὶ δὲ τῆ ἐτέρῃ μὲν ἔλε χθόνα πουλυβότειραν *Il.* 14. 272) e con l'altra il mare, in modo che gli dèi sotterranei siano testimoni. Hera ubbidisce: *Disse così, e non disobbedì la dea Hera dalle bianche braccia, ma giurò come quello voleva, e invocò tutti gli dèi abitatori del Tartaro, che sono detti Titani (Il.* 14. 277-280). Abbiamo dunque un rito di giuramento che prevede una ἀρά in caso di infedeltà al patto, e sancito esplicitamente da un contatto fisico con la superficie della terra, oltre che con il mare.

Fin qui sono state esaminate fonti sul giuramento; ma Gaia viene chiamata in causa sia tramite una formula che tramite un contatto fisico, anche in circostanze diverse dal giuramento: l'invocazione e la maledizione.

Faccio seguire un passo nel quale si chiede che venga sancito un legittimo desiderio di vendetta e giustizia; vedremo che tale gestualità sembra avere alcuni punti in comune con il rito del giuramento sopra descritto. Si tratta di *Il.* 9. 567-572: Altea, madre di Meleagro, adirata (ἀχέουσα) con il figlio che le ha ucciso il fratello, invoca la morte per lui tramite Hades, Persefone e l'Erinni, che appartengono tutti al mondo infero⁷⁶:

giuramento connesse con l'esercizio della cittadinanza e / o di cariche pubbliche, cfr. Bayliss 2013a, Bayliss 2013b, Bayliss 2013c.

⁷⁶ Su questo passo, Kakridis 1929: 105-115; Gernet 1982: 236-237. Una differente versione

πολλ' ἀχέουσ' ἤρατο κασιγνήτοιο φόνοιο, / πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην
χερσὶν ἀλοία / κικλήσκουσ' Αἴδην καὶ ἔπαινήν Περσεφόνειαν / πρόχνην
καθεζομένην, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, / παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ'
ἠεροφῶτις Ἐρινὺς / ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

... (*Altea*) nel grande dolore per la morte di suo fratello, aveva pregato / gli dèi, e
batteva insistente con le mani sulla terra ferace / invocando Hades e la crudele Persefone,
/ prosternata in ginocchio, bagnato il seno di lacrime, / che dessero morte a suo
figlio; e l'Erinni che vaga nel buio / le dette ascolto dall'Erebo col suo cuore spietato.

La terra appare in questa circostanza come un tramite necessario, se non la destinataria stessa dell'invocazione.

Nel passo che segue non si descrive un giuramento né una ἄρά, ma un'invocazione solenne: Apollo, partito da Delo alla ricerca di una propria sede oracolare, viaggia compiendo varie tappe; si ferma a Crisa, dove elimina la dracena, che uccideva molti uomini per custodire il luogo. Segue un *excursus* narrativo, secondo alcuni un'interpolazione⁷⁷, che riguarda la dracena: Hera è adirata (χωομένη) con Zeus, che ha voluto partorire Atena da solo; chiede dunque alla Terra, all'ampio Cielo, ai Titani che vivono sotto terra, di generare anch'essa un figlio da sola; a questo scopo, compie un rito che coinvolge la terra a più livelli (*b. Hom.* 3: 331-344):

Così dicendo, piena d'ira si allontanava dagli dèi ("Ὠς εἰποῦσ' ἀπονόσφι θεῶν κίε χωομένη περ v. 331). Subito dopo, la veneranda Era dagli occhi di giovenca pronunciò una preghiera (αὐτίκ' ἔπειτ' ἤρατο βοῶπις πότνια Ἥρη v. 332); con la palma della mano percosse il suolo, e disse (χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε χθόνα καὶ φάτο μῦθον v. 333): *Ascoltatemi ora, o terra, e tu, ampio cielo che sei sopra di noi (κέκλυτε νῦν μοι γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν v. 334) e voi, dèi Titani che abitate sotto la terra nel grande Tartaro (Τιτῆνές τε θεοὶ τοι ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες v. 335)⁷⁸, voi da cui discendono gli uomini e gli dèi: datemi ora ascolto voi tutti (αὐτοὶ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε v. 337), e concedetemi un figlio in disparte da Zeus, che a lui non sia affatto inferiore per la forza, anzi, sia più forte di lui quanto Zeus che vede lontano è più forte di Crono'. Pronunciando queste parole, percosse il suolo con la mano robusta (ἴμασε χθόνα χειρὶ παχείη v. 340); tremò la terra apportatrice di vita (κινήθη δ' ἄρα γαῖα φερέσβιος v. 341), ed ella, al vederla, si rallegrò nel cuore, perché comprese che il suo desiderio sarebbe stato esaudito (ὄϊετο γὰρ τελέεσθαι v. 342). Da quel momento poi, finché non fu compiuto un anno, / ella giammai entrò nel talamo del saggio Zeus...*

della vicenda vuole che la madre, adirata, per provocare la morte del figlio avesse bruciato del tutto il tizzone che le era stato consegnato in precedenza dalle Moire; cf. *B. Ep.* 5 e *Str.* 10. 31. 4.

⁷⁷Testo e traduzione di Càssola 2010. Cf. Càssola 2010: 505 con bibliografia.

⁷⁸Hera invoca i Titani anche nella formula di giuramento in *Il.* 14. 270-276.

Ricapitolando, Hera percuote il suolo con la mano (fatto che viene evidenziato ben due volte, all'inizio e alla fine della richiesta), chiede a Gaia (oltre che ad Ouranos) di essere ascoltata, invoca anche i Titani che sono sotto terra, pronuncia la sua richiesta, e infine la terra trema, fatto che garantisce l'ascolto da parte della terra, e quindi il successivo esaudimento della richiesta.

I due passi appena citati hanno in comune, ad una prima analisi, alcuni elementi: la persona che invoca l'intervento divino è una donna; il sentimento che la spinge è un'ira profonda, a seguito di un evento che percepisce come un'ingiustizia; l'invocazione viene compiuta percuotendo il suolo; la richiesta va a buon fine. Si notano anche delle differenze: Altea è una mortale, mentre Hera è una dea; Altea chiede la morte per il figlio, mentre Hera chiede di poter generare senza intervento maschile; il gesto di percuotere il suolo si accompagna all'invocazione (presumibilmente come garanti) di terra, cielo e Titani nel caso della formula pronunciata da Hera, mentre Altea invoca Hades e Persefone, e si citano le Erinni; dopo la richiesta di Hera la terra trema (evento che potrebbe essere assimilato al gesto del dio che annuisce per dare seguito alla richiesta di un supplice)⁷⁹, mentre Altea non riceve alcun *feedback*; tuttavia il poeta dice esplicitamente che l'Erinni le diede ascolto dall'Erebo (ἔκλυεν ἔξ Ἑρέβερσφιν *Il.* 9. 572); infatti l'evento si realizza.

Al termine del periodo di incubazione, Hera genera Tifone, un mostro terribile⁸⁰ che la dea affida alla dracena, la quale svolgerà la funzione di nutrice; Apollo ucciderà la dracena, e otterrà la pertinenza della sede oracolare di Delfi.

Dunque, a Gaia / la terra si attribuisce in età arcaica un ruolo significativo nei riti di giuramento, maledizione e invocazione, sia nella recitazione delle formule che nell'aspetto concreto del rituale, il quale in alcuni casi prevedeva un reale contatto fisico.

Torno ora alla domanda posta sopra: come mai abbiamo in alcuni casi un contatto fisico diretto con la superficie del suolo, e in altri casi un contatto con una sua parte (una pietra)? Si potrebbe rispondere che le testimonianze relative al contatto diretto con la terra hanno come protagonisti solo figure del mito, mentre il contatto con la pietra riguarda persone in carne e ossa; ma non credo che sia l'unica possibile spiegazione; esistono altri dati significativi a mio parere significativi, che possono fornire una possibile chiave di lettura.

Consideriamo ad esempio il passo di *Iliade* 1 in cui Achille, estremamen-

⁷⁹ Ad esempio, Zeus annuisce alle richieste di Thetis in *Il.* 1. 493-530.

⁸⁰ *H. Hom.* 3. 351-352. Tifone nasce da Hera per partenogenesi anche in Stesicoro (Stesich. fr. 62 Page = *EM* 772. 49 Ἡσίδοδος αὐτὸν γῆς γενεαλογεῖ Στήσιχορος δὲ, Ἥρας μόνης, κατὰ μνησικακίαν Διὸς, τεκούσης αὐτόν); invece in Esiodo (*Tb.* 821) e in Eschilo (*Pr.* 351-354) è figlio di Gaia, e nel testo esiodico gli viene attribuito un padre, Tartaro (Hes. *Tb.* 822; cf. Apollod. 1.6). Tifone, come si ricorderà, nella tradizione è l'ultimo avversario di Zeus (Hes. *Tb.* 836 sgg.; A. *Pr.* 351 sgg.; Apollod. 1. 6).

te adirato⁸¹ con Agamennone che lo ha privato di Briseide e dunque della sua *timé*, dopo aver giurato (ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι *Il.* 1. 233) di ritirarsi dal combattimento, getta a terra lo scettro che in quel momento teneva in mano, e che gli attribuiva il diritto di parola (*Il.* 1. 245): Ὡς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ / χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἔζετο δ' αὐτός. *Così disse il Pelide e scagliò a terra lo scettro / adorno di borchie d'oro, e si mise a sedere...* Abbiamo dunque una situazione in cui un personaggio percepisce di essere stato oggetto d'ingiustizia, pronuncia un giuramento e scaglia a terra in modo intenzionale un oggetto significativo⁸².

In *Odissea* 2, Telemaco, al culmine della sopportazione, arringa l'assemblea degli abitanti di Itaca, tentando di suscitare il loro sdegno contro il comportamento dei Proci⁸³; sente il proprio intervento come inutile, ed esprime un sentimento di privazione unito a rabbia e dolore⁸⁴ gettando anch'egli a terra lo scettro che designava il diritto a parlare (*Od.* 2. 80-81): Ὡς φάτο χωόμενος, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ, / δάκρυ' ἀναπρήσας οἴκτος δ' ἔλε λαὸν ἅπαντα. *Così disse crucciato, e gettò a terra lo scettro, / scoppiando in lacrime: gemito prese il popolo intero.* Il gesto di Telemaco, rispetto a quello di Achille, è accompagnato da analogo stato d'animo caratterizzato da rottura dell'equilibrio personale, insieme ad un'accorata domanda di giustizia; ma a differenza di Achille, Telemaco non pronuncia alcun giuramento; l'unico tratto che rimanda alla formulazione del giuramento e/o dell'invocazione potrebbe essere il fatto che in *Il.* 2. 68-69, Telemaco supplica gli astanti in nome di Zeus e di Themis: sembra quasi che invochi tali divinità come garanti della sua richiesta, in modo press'a poco analogo a quanto accade nel rito di giuramento di *Il.* 3; ipotizzo che, come nell'arringa di Achille, gettare a terra lo scettro abbia anche il significato di invocare la terra come custode della giustizia, benché essa non sia espressamente nominata.

Un gesto analogo viene descritto in un frammento della *Tebaide*⁸⁵. Il pas-

⁸¹ *Il.* 1. 188 ἄχος γένετο; *Il.* 1. 192 χόλον; *Il.* 1. 207 μένος con allusione all'ira; *Il.* 1, 217 μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον; *Il.* 1. 224 οὐ πω λῆγε χόλοιο.

⁸² Kitts 2005: 100-106 esamina l'uso dello scettro in generale nell'*Iliade*, sostenendo che esso, nei riti di giuramento, abbia un valore teatrale, drammatico, e che serva per conferire maggiore efficacia alle parole del personaggio; tornerò sull'argomento tra poco.

⁸³ *Od.* 2. 64 νεμεσῆθητε καὶ αὐτοὶ.

⁸⁴ *Od.* 2. 45 χρεῖος; *Od.* 2. 80-81 χωόμενος / δάκρυ' ἀναπρήσας.

⁸⁵ Questo poema apparteneva probabilmente ad una trilogia che doveva comprendere *Oedipodea* (il testo che dava inizio alla trilogia) ed *Epigoni* (il testo che la concludeva), e viene datata al sec. VIII a. C. Cf. Bernabé *PEG* I: 17-32; Huxley 1969: 39-50. La *Tebaide* ciclica, citata anche nella *Tabula Iliaca Borgiana*, ma non da Proclo, era attribuita ad Omero: *Thebais* Fr. 2 Bernabé: 21 = Paus. 9. 9. 5 (l'opinione che la *Tebaide* sia stata scritta da Omero non è di Pausania, il quale riferisce il parere di Callino). Per un tentativo di ricostruzione della trama, ved. Rzach 1922: 2363 sgg. Si definisce *Tebaide* "ciclica" per distinguerla dalla *Tebaide* di Antimaco di Colofone (Huxley 1969: 40). Bernabé propone il sec. VIII per la *Thebais* (*PEG* I: 22) e il sec. VII in forma dubitativa (*PEG* I: 30) per gli *Epigoni*; Allen 1924: 68 propone il

so per noi interessante si colloca nel seguente contesto: Eteocle e Polinice, che abitualmente mandavano al padre una spalla come porzione da ogni sacrificio animale, omettono di farlo in una certa occasione, o per negligenza o per qualche altro motivo, e gli mandano, invece, una coscia. Edipo, interpretando il fatto come una mancanza di rispetto, li maledice. L'autore riporta il fatto come segue⁸⁶: χίον ὡς ἐνόησε, χαμαὶ βάλεν εἶπέ τε μῦθον/ὦ μοι ἐγὼ, παῖδες μέγ' ὀνειδείοντες ἔπεμψαν ... / εὐκτο Διὶ βασιλῆϊ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι / χερσὶν ὑπ' ἀλλήλων καταβήμεναι Ἰαίδος εἴσω. *Quando capì che si trattava di una coscia, la gettò a terra e disse così: Ahimé, i miei figli me l'hanno mandata insultandomi'... pregò il re Zeus e gli altri immortali / che scendessero nell'Ade l'uno per mano dell'altro*⁸⁷.

Il testo che noi leggiamo non dice che Edipo è adirato, ma possiamo senz'altro affermarlo; quella da lui pronunciata è evidentemente una maledizione; nella formula della ἀρά non viene invocata Gaia; Edipo si rivolge a Zeus e, genericamente, ad altri immortali; tuttavia la terra è presente nella gestualità rituale, dato che Edipo getta la coscia dell'animale χαμαί, a terra.

Infine, un dato forse leggendario, ma che riguarda un personaggio storico: di nuovo Solone. Plu. *Sol.* 29. 6-7 racconta che Solone andò ad assistere ad uno spettacolo tragico di Tespi; al termine, gli chiese se non si vergognasse (αἰσχύνεται) di dire tali menzogne (τηλικαῦτα ψευδόμενος) davanti a tante persone; ma Tespi rispose di non aver fatto nulla di grave, cosa che indignò Solone, il quale, battendo con forza la terra con il bastone (σφόδρα τῆ βακτηρία τὴν γῆν ... πατάξας) disse che, se ci si abituava ad accettare quella finzione, essa sarebbe stata prima o poi tollerata anche nei patti.

Negli ultimi casi esaminati sembra di poter vedere alcune costanti: tutte le figure, maschili, sono in preda all'ira, che è diretta contro personaggi specifici, unita a dolore; per quanto riguarda gli eroi, tale ira è dovuta ad una mancanza di rispetto molto grave, che si configura come un'ingiustizia; la richiesta compiuta ad alta voce da ciascuno dei tre è, in modo più o meno esplicito, di ottenere giustizia e rispetto; la forza della richiesta si manifesta nel gesto di gettare a terra con forza un oggetto specifico legato ad una forma di *timé*; tale richiesta, a prescindere dalle divinità eventualmente invocate a voce, chiama in causa Gaia, percossa con forza, e probabilmente anche il mondo di sottoterra; la richiesta viene ascoltata: Achille vedrà effettivamente morire molti greci e riavrà indietro Briseide; Telemaco assisterà al ritorno del padre e alla morte dei Proci, fatto cui contribuirà in prima persona; i figli di Edipo moriranno l'uno per mano dell'altro. Un sentimento di ingiustizia, la rabbia, il colpo dato alla terra, sono anche

sec. VIII per entrambe le opere.

⁸⁶ *Thebais* fr. 3 Bernabé: 24 = *Thebais* fr. 3 West = Scol. S. OC 1375 (54, 16 De Marco).

⁸⁷ Tale gesto di Edipo è, secondo Rzach 1922: 2364, il motivo scatenante dell'azione che porterà alla guerra di Tebe.

nell'episodio di Solone⁸⁸.

Benveniste, commentando il passo di *Iliade* 1 sopra citato, ha scritto che la formula pronunciata da Achille ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι (*Il.* 1. 245), nonostante il lessico usato, non indica necessariamente che l'eroe pronunci un giuramento, anche perché di fatto il testo non contiene alcun giuramento: secondo Benveniste l'ὄρκος non è una formula che si pronuncia, ma un oggetto che si tocca e che, in qualche modo, vuole indicare l'oggettività, la concretezza di quanto si è enunciato⁸⁹; ebbene, lo studioso ritiene che nel caso di Achille l'ὄρκος sia lo scettro. Tuttavia osservo che in primo luogo, anche se non viene detto espressamente, Achille giura nei fatti di allontanarsi dal campo di battaglia, cosa che fa; quindi il giuramento c'è; segue quella che può essere definita una ἀρά: Achille auspica che molti Achei cadano per mano di Ettore (*Il.* 1. 240-244). Concordo per il senso traslato del termine ὄρκος ma, secondo il mio parere, Achille si aspetta che l'oggettività e la concretezza siano garantite non dallo scettro, bensì della Terra, colei che in massimo grado presenta tali caratteristiche: è a lei, anche se ciò non viene esplicitato, che si rivolgono i quattro personaggi, e lo fanno sia tramite una richiesta verbale, sia toccandola con forza, percuotendola con un oggetto che, nel caso degli eroi, è legato alla loro *timé*⁹⁰; per lo scettro della parola, si ha l'impressione che anche la terra debba essere considerata nel nòvero di coloro che sono obbligati ad ascoltare chi lo tiene in pugno: proprio la Terra, che abbiamo visto sopra, in altri testi, invocata come testimone e garante della realizzazione di ciò che è giusto; se il valore di questo gesto non viene chiarito, è perché all'epoca probabilmente non ce n'era bisogno; e anche se con il tempo tale significato vede sfumare il suo valore originario, esso sembra rimanere attivo nella gestualità del rito.

Il gesto di percuotere il suolo veniva praticato anche in altri contesti: ad esempio, Pausania 8. 15. 3 scrive che nella località arcadica di Feneo si svolgeva

⁸⁸Le sue parole restano inascoltate, ma è significativa la modalità della protesta in sé, che implica una richiesta, nonché la fiducia con cui viene avanzata.

⁸⁹Gli dèi, ad esempio, dovevano giurare toccando l'acqua dello Stige (Benveniste 1976: 409-410). Ulteriore bibliografia sul valore dell' ὄρκος è in Kitts 2005: 104 n. 142. In *Il.* 1. 233-245 Achille dichiara che, come lo scettro che ha in mano non porterà più foglie, così moriranno guerrieri greci; secondo Kitts 2005: 104, con la propria "morte", lo scettro è diventato un manufatto culturale; esso ha perso la vita come la perderanno degli esseri umani; si postula un'identità fra lo scettro "morto" e quelli che moriranno a causa dell'assenza di Achille; normalmente si giura per la vita di un animale sacrificale; ma la vita dello scettro è stata già presa; Achille sta anzi paragonando la propria vita a quella dello scettro in caso di spergiuro; lo scettro sarebbe "simbolo invertito" di giustizia, dato che la *timé* di Achille non è stata rispettata. Dissente da questa interpretazione Torrance 2014: lo scettro non è un "simbolo invertito"; è assimilabile ad un testimone che santifica il giuramento, non ad una vittima sacrificale. Di seguito propongo una diversa interpretazione.

⁹⁰Nel caso di Solone il bastone potrebbe essere semplicemente l'oggetto a portata di mano, oppure un segno legato all'età e all'autorevolezza che ne deriva: *Plu. Sol.* 29. 6 precisa che Solone era in età avanzata.

una pratica misterica nella quale un sacerdote portava la maschera della dea Demetra, e colpiva con bastoni gli dèi sotterranei (ράβδοις ... τοὺς ὑποχθονίους παίει): di nuovo, per inciso, un contatto indiretto con la terra ad opera di un personaggio maschile; e se a questo accostiamo un altro passo (Paus. 9. 16. 5) nel quale si riferisce che nel santuario di Demetra Thesmofora a Tebe *la statua di Demetra è scoperta fino al petto* (Δήμητρος δὲ ἄγαλμα ὅσον ἐς στέρνα ἐστὶν ἐν τῷ φανερωῷ), possiamo immaginare che la scena della percussione della terra avvenisse più o meno come vediamo nel *lekythos* della Biblioteca Nazionale di Parigi, dove delle figure maschili colpiscono con un grosso martello una gigantesca testa femminile che emerge dal suolo, o come vediamo in un cratere a volute attico a figure rosse del 450 a. C. ca., dove una figura barbata, indicata con il nome di Epimetheus, si accosta ad un mezzo busto femminile che emerge dal suolo, indicata con il nome di Pandora⁹¹.

Fin qui, dunque, abbiamo esaminato occasioni nelle quali ci si rivolge a Gaia perché spinti da forti motivazioni, o da forti sentimenti, in stretta connessione con una ricerca di giustizia: una ricerca preventiva, come nel caso del giuramento, o una ricerca a posteriori, a causa del fatto che il soggetto sente di aver subito ingiustizia, come per Solone, Altea, Edipo.

Per questi aspetti, molti dei testi che abbiamo citato sembrano presentare punti di contatto con le “judicial prayers”, di epoca successiva, studiate da Versnel⁹²: negli uni e nelle altre troviamo indicati i nomi di chi è coinvolto (compreso il nome dell’autore); una richiesta di aiuto alla divinità; espressioni di supplica; termini che si riferiscono a ingiustizia sofferta e punizione dei colpevoli; a questo punto non appare un caso che in diversi testi indicati come “judicial prayers”, sia presente, tra le divinità invocate, anche Gaia⁹³. Gaia è presente anche nei Papiri

⁹¹La prima immagine cui faccio riferimento è il *lekythos* della Biblioteca Nazionale di Parigi 298 (ABV 522, 87); la seconda è il cratere a volute attico a figure rosse di Oxford, Ashmolean Museum (CVA 3 I, Pl. 21). La terra è stata talvolta definita Pandora, ved. Philo, *De officio mundi* 133 (cit. infra p. 276). L’identità delle figure femminili rappresentate a mezzobusto, parzialmente fuori dalla terra, è in realtà piuttosto discussa; talvolta sono identificate con Gaia, talvolta con Kore / Persefone, oppure Afrodite o Pandora (cf. Bérard 1974). Tuttavia sono state avanzate anche ipotesi di una identificazione tra tutte queste figure (delle quali Gaia sarebbe in qualche modo antenata) e Gaia stessa (cf. ad es. Harrison 1908; Gimbutas 2005).

⁹²Versnel 1991; si tratta di testi che datano a partire dal sec. V a. C.

⁹³Ad esempio *DTA* 98-100; *DTAud* 16; 38; 41; 72 (in lacuna); *SGD* 3, ritrovata nel Ceramico ad Atene, datata alla fine del sec. 5° a. C., la più antica *defixio* nota della Grecia continentale, e in cui la Terra è l’unica divinità menzionata, mentre nelle altre attestazioni è invocata prevalentemente insieme a Hermes, e/o con altre divinità; *SGD* 179-180; *SEG* 37. 214 dall’Attica, prima metà sec. IV a. C.; *SEG* 47. 1483 da Locri Epizefiri, tardo sec. III a. C.; *SEG* 29. 927, 929, 931, 932, 933 da Morgantina in Sicilia, probabilmente del sec. I a. C.; ecc. Bibliografia sull’argomento e raccolte di testi: *DTA*; *DT*; *DTAud*; Faraone 1990; Gager 1992: 85, 164, 180, 216; Graf 2005; *SGD*; Versnel 1991 e 2009; Ziebarth 1934; Jordan 1986; Bevilacqua 2015; si tratta di un fenomeno ampiamente attestato anche in lingua latina, ved.

Magici, che presentano richieste talvolta analoghe⁹⁴.

Gaia è associata in generale alla giustizia in diverse fonti: ad esempio è identificata con Themis, la dea delle istituzioni e della regolarità ciclica, nel *Prometeo* eschileo; nel teatro di Dioniso ad Atene, un seggio era destinato alla sacerdotessa di Gaia Themis; ma già in Esiodo, Themis è figlia di Gaia; e in generale, le due divinità sono associate in diverse circostanze e località, come a Delfi e ad Olimpia⁹⁵. Demetra, il cui nome significa *Madre Terra* benché siano una la nipote dell'altra, è identificata con Gaia⁹⁶ e definita *Θεσμοφόρος*⁹⁷.

Del resto, Gaia è la prima entità che subisca ingiustizia nella storia mitica del mondo: in Esiodo, viene bloccata nel parto da Ouranos, fatto per cui essa geme⁹⁸; è quindi la prima a lamentarsi di aver subito ingiustizia, e di conseguenza la prima ad avvertire la necessità di ottenere giustizia; fabbrica da se stessa il falchetto che servirà allo scopo, anche se non è lei ad usarlo ma lo affida, per motivi tecnici, a suo figlio Kronos (Hes. *Th.* 160-182). Inoltre, da lei nascono le Erinni (con il contributo del sangue di Ouranos, cf. Hes. *Th.* 185). Insomma, il legame tra Gaia e la giustizia appare originario e, almeno in età arcaica, profondo.

Infine, una riflessione sulla gestualità rituale descritta nei testi sopra riportati: come mai le figure femminili (Altea, Hera) toccano, anzi percuotono la terra con il palmo della mano, mentre figure maschili (Achille, Telemaco, Edipo, Solone, i sacerdoti in Arcadia) devono ricorrere ad un oggetto terzo, come lo scettro della parola, la coscia di un animale sacrificale, un bastone o una pietra (i magistrati)⁹⁹? In tempi moderni si è detto ad esempio, da parte di Gernet,

DTM = Blänsdorf 2012 con ulteriore bibliografia.

⁹⁴Ad es. in *PGM* 13. 167; *PGM* 13. 479; la terra è talvolta materiale da usare nel rito (*PGM* 5. 371; *PGM* 5. 395; *PGM* 2. 57), o dove si deposita qualcosa (*PGM* 7. 450; *SM* 45. 16); ed è ricordata in relazione a giuramenti (*PGM* 3. 392; *PGM* 3. 394; *PGM* 4. 1708) nonché in altri casi. Ringrazio il prof. Suárez de la Torre per le indicazioni in merito.

⁹⁵Hes. *Th.* 135: Themis figlia di Gaia. A. *Pr.* 209-210: Θέμις και Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία. IG 3: 318 e 350 Γῆς Θέμιδος. In A. *Eu.* 1-7 la Pizia afferma che dopo Gaia, prima profetessa dell'oracolo di Delfi, ricoprirono questo ruolo due sue figlie, prima Themis, poi Phoebe. Pausania (5. 14. 10) riferisce che ad Olimpia l'altare di Themis si trovava vicino all'oracolo di Ghe. Sull'attività di Themis in relazione all'introduzione di regole e istituzioni: D. S. 5. 67. 4. Ruijgh 2004: 90 afferma esplicitamente di vedere in Themis una duplicazione della Madre Terra.

⁹⁶E. *Ba.* 275-276: Γῆ Δημήτηρ θεά: γῆ δ'έστιν, ὄνομα δ'όπότερον βούλη κάλει. Cf. E. *Ph.* 683-686; D. S. 1. 12. 4.; *Suida* s. v. Δημήτηρ (426).

⁹⁷Cf. ad es. D. S. 5. 5. 2.

⁹⁸Hes. *Th.* 159: ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη, στεينوμένη.

⁹⁹In realtà possiamo leggere in Bacchilide due passi nei quali il poeta vuole affermare il valore di un atleta toccando la terra, gesto con il quale desidera evidentemente conferire autorevolezza alla propria affermazione (B. 5. 20 / 42; B. 8. 16-19 / 21-25); il poeta dice di voler toccare la terra con la mano; dato che si tratta di un testo celebrativo e non rituale, si può pensare ad un uso proverbiale o non descritto nel dettaglio.

in relazione all'episodio di Altea, che "il y a dans la légende le souvenir... du privilège qui est assuré aux imprécations de la mère"¹⁰⁰. Più semplicemente, si può pensare che la donna, in virtù della sua capacità di procreazione e di allattamento, e forse per un antico retaggio dei tempi remoti in cui si credeva che la donna fosse essa sola l'artefice della procreazione senza alcun intervento maschile, conservi, almeno fino all'età arcaica, un rapporto privilegiato con la terra, la quale dà origine a tutte le forme di vita e le nutre. Ancora sul finire dell'età ellenistica, Filone di Alessandria, che univa la sua intensa attività esegetica dell' *Antico Testamento* ad un'appassionata conoscenza della cultura greca, così descriveva quella che gli appariva come una profonda analogia fisica e funzionale tra la donna e la terra (Philo, *De opificio mundi* 133): πάση μητρί καθάπερ ἀναγκαιότατον μέρος ἡ φύσις πηγάζοντας ἀνέδωκε μαστοὺς προευτρεπισαμένη τροφὰς τῷ γεννησομένῳ· μήτηρ δ' ὡς ἔοικε καὶ ἡ γῆ, παρὸ καὶ τοῖς πρώτοις ἔδοξεν αὐτὴν Δήμητραν καλέσαι τὸ μητρὸς καὶ γῆς ὄνομα συνθέσει· οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα, ὡς εἶπε Πλάτων, ἀλλὰ γυνή γῆν μεμίμηται, ἦν ἐτύμως τὸ ποιητικὸν γένος παμμήτορα, καὶ καρποφόρον, καὶ πανδώραν εἴωθεν ὀνομάζειν, ἐπειδὴ πάντων αἰτία γενέσεως καὶ διαμονῆς ζῶων ὁμοῦ καὶ φυτῶν ἐστίν... *La natura ha dotato ogni madre, come parte estremamente indispensabile della sua conformazione, di mammelle che lasciano scaturire liquido come fontane, provvedendo in questo modo abbondante cibo per il bambino che deve nascere. Madre è poi, come sembra, anche la terra, motivo per cui i primi uomini pensarono che si adattasse a lei il nome 'Demetra', per la combinazione tra il nome di 'Madre' e quello di 'Terra'; non la terra imita la donna, come dice Platone, ma la donna imita la terra, che la razza dei poeti è solita chiamare correttamente 'Madre di tutto', 'Datrice di frutti', 'Datrice di tutto', poiché è la causa della generazione e dell'esistenza sia degli esseri viventi che delle piante.*

Tale stretta assimilazione della terra con la donna, soprattutto nella sua funzione di madre, potrebbe spiegare a mio avviso non solo il motivo per cui il rito prevede un contatto e una gestualità diverse se praticati da un uomo o da una donna, ma il rito nella sua globalità.

È stato detto che "Gaia è statisticamente senza culto"; che la Grecia panelenica "di fatto ignorava un culto di Gaia"¹⁰¹; che un culto della Madre Terra è "introvabile nel contesto culturale delle città greche"¹⁰²; anche chi ha riconosciuto l'antichità del culto, ha affermato che "il culto della Terra non è molto diffuso

¹⁰⁰Gernet 1982: 237. Delle molte formule di giuramento censite nel database dell'Università di Nottingham (ved. supra, n. 1), solo il 10% è pronunciato da donne; cfr. Fletcher 2014.

¹⁰¹Sabbatucci 1978: 52-53.

¹⁰²Georgoudi 2002: 131: "... cette Terre-Mère"... reste - au moins pour le moment-introvable dans les contextes culturels des cités grecques". Cfr. Nilsson 1962, vol. 1: 458 "Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden".

in Grecia¹⁰³.

Sebbene altre figure del pantheon greco risultino ben più rappresentate nelle testimonianze letterarie, archeologiche, epigrafiche e iconografiche, tuttavia bisogna notare, estendendo lo sguardo oltre l'età arcaica e su tutta l'area di cultura greca, che la venerazione per Gaia non solo non è affatto secondaria, ma gode di notevole vitalità¹⁰⁴.

Ricordiamo ad esempio che a lei sono dedicati l'*Inno Omerico* 30 (databile tra i sec. VII e V a. C.; v. 1: Γαῖαν παμμήτειραν) e l'*Inno Orfico* 26 (fissato nel sec. II d. C., ma contenente motivi più antichi, v.1: Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ'ἀνθρώπων): sicuramente distanti nel tempo, dimostrano una continuità nella devozione. Gaia è ampiamente presente nelle lamine d'oro sepolcrali definite "orfiche", databili tra IV e II sec. a. C. dove l'iniziato deve dichiararsi "figlio della terra e del cielo stellato"¹⁰⁵. Numerose testimonianze epigrafiche riportano sacrifici e offerte a Gaia, luoghi di culto a lei dedicati, attestazioni di devozione, con epiteti di vario genere, non solo nella Grecia continentale, ma in diverse località dell'Asia Minore quali Efeso, Termesso, la Cilicia, la Caria¹⁰⁶.

Le fonti letterarie sono altrettanto ricche di occorrenze¹⁰⁷, con epiteti talvolta

¹⁰³ Càssola 2010: 432.

¹⁰⁴ Recentemente: Landi 2012; Bettini, Pucci 2015.

¹⁰⁵ Pugliese Carratelli 2011, in particolare le serie A e B. Talvolta Gaia è presente con l'epiteto Βαρεῖα, la pesante.

¹⁰⁶ Nel teatro di Dioniso ad Atene, un sedile era riservato alla sacerdotessa Γᾶς Θέμιδος (IG 2² 5130); un'iscrizione trovata sotto i Propilei, datata tra il 500 e il 450 a. C., contiene l'indicazione [K]ορο[τ]ροφ, che probabilmente fa riferimento al tempio Γῆς Κουροτρόφου che Paus. 1. 22. 3 dice di aver visto sotto l'ingresso dell'Acropoli (IG 1³ 1060; cfr. IG 1³ 234); un *titulus* di età adrianea proveniente dal versante occidentale dell'Acropoli, reca l'indicazione Γῆς καρποφόρου κατὰ μαντείαν, che probabilmente fa riferimento alla statua di Gaia descritta da Paus. 1. 24. 3 in atto di supplicare Zeus perché faccia piovere, ed eretta a seguito di un oracolo (IG 3² 4758); nel sobborgo di Ampelokipi, un *terminus publicus* segnala uno ἱερόν dedicato a diverse divinità, tra cui Gaia (IG 1³ 1084); nella Tetrapoli Attica, è attestato un culto a Gaia ἐν Γύαις, nei campi (IG 2² 1358.2); in un calendario sacrificale del demo attico di Erchia, tra le divinità dedicatarie compare Ghe, oltre a Demetra e alla Kourotrophos (SEG 21. 541) (ved. supra n. 46); in Beozia, a Tebe, un'iscrizione indica uno ἱερόν Γ[αῖ]ας [Μα]καίρας Τελεσφόρω (IG 7. 2452); in Argolide (è stata ipotizzata una provenienza dal santuario di Apollo Pizio) è stata ritrovata una dedica di edifici sacri, tra cui ἐκ μαντήας Γᾶς ὀμφαλόν (SEG 17. 146); dalla Cilicia proviene una dedica su un piccolo altare a varie divinità, tra cui Γῆς Ἐδραίας, seduta (SEG 12. 513); ad Efeso esisteva un sacerdote Καρποφόρου Γῆς (SEG 26. 1243), epiteto che abbiamo già incontrato ad Atene; ad Apollonia di Tracia, in un'iscrizione che si data fra V e III sec. a. C., è attestato un Γῆς Χθονίης μέγαρον (IGBulg 1² 398). Altre attestazioni da Termesso (TAM 3. 19; TAM 3. 161; TAM 3. 164), dove Ghe è definita Καρποφόρος; sono attestate due vendite di carica sacerdotale in Caria: a Hyllarima, dove è definita Κανήβος (LSA 56, 188-166 a. C.) e ad Erythrai, di fronte a Chios (LSA 25. 68, metà sec. III a. C.); subito fuori dalle mura di Bisanzio, esisteva un santuario a cielo aperto dedicato a Gaia (Dionys. Byz. de Bosphori navigatione 11-13; si tratta dell'unica descrizione di un tempio dedicato a Gaia). Per un commento su queste attestazioni, ved. Landi 2012.

¹⁰⁷ E non cito qui le infinite attestazioni della presenza di Gaia nelle narrazioni mitiche

coincidenti con quelli attestati dalle iscrizioni: dai tragici a Pausania (che ci fornisce numerose informazioni sui luoghi di culto, talvolta sovrapponibili ai dati epigrafici)¹⁰⁸, da Esichio¹⁰⁹ a Dionisio Bizantino, il quale ci fornisce l'unica descrizione a noi nota di un tempio dedicato a Ghe, un edificio a cielo aperto, come si conviene ad un'entità divina che non ha confini¹¹⁰, e che privilegia luoghi di culto legati all'ambiente naturale così com'è, in particolare quando caratterizzato dalla presenza di rocce, sorgenti, grotte.

Gaia è legata a luoghi oracolari quali Dodona, Delfi, Olimpia¹¹¹, e forse anche altrove¹¹².

Nei testi tragici, Gaia presenta strette connessioni con la vita in senso ampio e con il mondo dell'aldilà, in modo coerente con le formule di maledizione, invocazione e giuramento e i gesti rituali sopra ricordati: nei *Persiani* di Eschilo, il coro esorta più volte Atossa a fare libagioni a Gaia e ai morti, e a pregare tutti gli dèi dell'oltretomba, Gaia inclusa, perché sia consentito un contatto con Dario, cosa che poi si verifica (A. *Pers.* 219; 223; 623-646). Nelle *Coefore*, Elettra supplica Hermes - perché interceda presso i numi di sotto terra - e la Terra, "che genera tutte le cose e, dopo averle nutrite, ne riceve di nuovo il seme"; chiede il favore degli dèi, della terra e di Dike vittoriosa, dove è particolarmente interessante l'associazione tra Gaia e la giustizia¹¹³. La connessione tra Gaia e mondo

di età arcaica, dove essa, per la sua funzione di generatrice primigenia, risulta una presenza necessaria. Propriamente, da tali narrazioni non si può dedurre un culto; tuttavia dimostrano l'importanza che le veniva attribuita.

¹⁰⁸Pausania attesta luoghi di culto per Gaia ad Atene (Paus. 1. 24. 3; 1. 18. 7; 1. 22. 3; 1. 28. 6; cfr. T. 2. 15. 3-4; Plu. *Thes.* 27. 4); in Attica, a Flia (Paus. 1. 31. 4; un discendente di Flio - figlio della Terra-, avrebbe istituito culti misterici in onore di Demetra e Kore, Paus. 4. 1. 5); a Sparta (Paus. 3. 11. 9; 3. 12. 8); in Acaia, Gaia era venerata come Εὐρύστερνος, dall'ampio petto (Paus. 7. 25. 13; cfr. Hes. *Th.* 117 e relativo scolio). Altro altare a Tegea, presso il santuario di Ilizia (Paus. 8. 48. 8). Una statua a Patrasso, nel *temenos* di Demetra: Paus. 7. 21. 11-12.

¹⁰⁹Esichio le attribuisce gli epiteti Ἀνησιδώρα, produttrice di doni (Hsch. s. v. Ἀνησιδώρα; cfr. Hsch. s. v. Πανδώρα e S. fr. 826 P); Εὐρυόδεια, dalle ampie vie (Hsch. s. v. Εὐρυόδεια); Πανδώρα, datrice di ogni bene (Hsch. s. v. Πανδώρα; cfr. Philo *De Op. M.* 133.7).

¹¹⁰Così la nostra fonte Dionys. Byz. *de Bospori navigatione* 11-13. Landi 2012: 140-151; per la preferenza data agli spazi naturali, ved. Landi 2012: 135-138; 143; 145-146; 159-160.

¹¹¹Per Dodona, dove era invocata in una formula ufficiale insieme a Zeus: Paus. 10. 12. 10. Per Delfi: A. *Eu.* 1-11; Scol. Hes. *Th.* 117 c; Plu. *De Pyth. Or.* 17; Scol. Pi., *P. Argum.* 30-31; E. *IT* 1234-1282. Per Olimpia: Paus. 5. 14. 10. Per tutte le attestazioni relative a Gaia e sedi oracolari, ved. Landi 2012: 132-140.

¹¹²Ad esempio a Patrasso; ved. Paus. 7. 21, 11-12; commento in Landi 2012: 138-140. Landi 2012: 132-133 ipotizza che le attestazioni di Gaia Themis ad Atene facciano riferimento ad un'attività oracolare.

¹¹³A. *Cho.* 124-151. Del resto il coro al v. 43 ha invocato la terra nutrice, γαῖα μαῖα; ai vv. 66-67 si afferma che la terra nutrice (χθονὸς τροφού) ha bevuto il sangue di un delitto - gesto che sarà punito. Al v. 489, Oreste prega la terra di rimandare il padre, perché possa assisterlo nel suo compito di vendicatore.

dei morti risulta anche nelle Ghenesie, feste ateniesi di commemorazione dei defunti, in occasione delle quali, dice Esichio, si facevano sacrifici a Ghe¹¹⁴. Queste testimonianze sembrano collocarsi sulla linea omerica, dove Gaia non è solo benefattrice, bensì anche divoratrice di vite umane: in diversi passaggi formulari dell'*Iliade*, capita che un eroe auguri a se stesso o a qualcun altro che si spalanchi la terra sotto i piedi; una sorta di ἀρά espressa con i termini χάνοι χθών oppure χάνοι γαῖα¹¹⁵.

Sempre secondo i tragici, a Gaia ci si rivolge per invocazioni solenni e urgenti: solo per citare alcuni esempi, nei *Sette a Tebe* Eteocle prega Zeus, Gaia, le Erinni e gli dèi protettori della città di salvaguardare Tebe (A. *Sept.* 69-77); Prometeo invoca come testimoni delle sue sofferenze l'etere, i venti, i fiumi e le onde del mare, il sole che vede tutto, e la terra madre di ogni cosa (A. *Pr.* 88-92; παμμῆτορ τε γῆ); in Euripide, Ecuba chiede a πότνια Χθών che faccia scomparire i suoi incubi (E. *Hec.* 68-76); nelle *Supplici*, il coro invoca μᾶ Γᾶ, insieme a βᾶ Γᾶς παῖ Ζεῦ¹¹⁶. Gaia è presente in formule di giuramento: nella *Medea*, la protagonista chiede a Egeo di giurare per la Terra, per il Sole (padre di Eeta, padre a sua volta di Medea) e per tutta quanta la stirpe degli dèi, che la aiuterà; Egeo si adegua (E. *Med.* 746-753).

L'estensione cronologica delle attestazioni del nome di Γῆ / Γαῖα intesa come divinità è davvero ampia: esse iniziano per noi con le tavolette micenee di Tebe datate al sec. XIII a. C., dove troviamo come destinataria privilegiata di offerte, in una triade costituita anche da *o-po-re-i* (dativo di Ζεὺς Ὀπόρης) e *ko-wa* (dativo di Κόρα), la divinità *ma-ka*, interpretata come μᾶι Γᾶι, madre Terra¹¹⁷; e

¹¹⁴Hsch. s. v. Γενέσια. Landi 2012: 152; 154-155.

¹¹⁵*Il.* 4. 181-182, dove Agamennone maledice se stesso; *Il.* 6. 282 Ettore, a proposito di Paride; *Il.* 8. 150 Diomede a Nestore, parlando di se stesso. Kitts 2005: 95 sgg. per queste osservazioni. Secondo la studiosa, l'associazione tra "madre terra" e la morte è sicuramente pan-Mediterranea.

¹¹⁶A. *Suppl.* 889-892 = 899-902. Abbate 2012 mette in discussione l'identità di Gaia in questo passo, ricordando alcune attestazioni che la identificano con Rhea, cosa che giustificerebbe l'indicazione di Zeus come figlio della divinità. Per brevità, rimando ad Abbate 2012: 77 n. 8 per la bibliografia che interpreta invece il passo delle *Supplici* come un appello a supremi principi cosmogonici. Sull'identificazione del "figlio della terra", ved. ipotesi in Martina 2006.

¹¹⁷Cfr. A. *Suppl.* 890-902 che contiene la ripetuta invocazione μᾶ Γᾶ μᾶ Γᾶ sopra citata. Gli scavi sull'acropoli di Tebe sono documentati e commentati in AGS 1995; AGS 2003; AGS 2006; un'interpretazione e discussione della lettura di *ma-ka* è anche in Ruijgh 1996; Milani 2003; Ruijgh 2004; si tratta di diverse tavolette della serie Fq, più tavolette delle serie Gp, X. L'ipotesi che la lettura *ma-ka* possa adattarsi anche alla tavoletta Kn F51, cronologicamente anteriore alle tavolette di Tebe (seconda metà sec. XV a. C.), sembra essere stata smentita da Duhoux, che vi legge, a ragione, *ma-ge*; lo studioso ne fa conseguire un dubbio sistematico di interpretazione anche per le tavolette di Tebe, dove *ma-ka*, la cui lettura non viene messa in dubbio, e i termini collegati, indicherebbero degli antroponimi; tuttavia la deduzione relativa ad una diversa interpretazione delle tavolette di Tebe non appare dimostrata in modo inequivocabile (Duhoux 2007, con ulteriore bibliografia relativa alle ipotesi di diversa

arrivano, per quanto sappiamo finora, al 687 d. C., con il teonimo Γῆ sul mosaico di san Varo nella città araba di Filadelfia, dove la Terra è raffigurata come una donna che porta mazzi di fiori in entrambe le mani (*SEG* 44, 1994, 1417).

La terra appare non solo come testimone dei fatti in quanto onnipresente, e non solo come garante di giustizia in quanto elemento solido come nessun altro; non solo nelle sue viscere risiede chi è preposto per eccellenza alla vendetta, intesa come sinonimo di ordine e giustizia; non solo custodisce i defunti, fatto che può garantire l'esecuzione della giustizia anche sui tempi lunghi. La terra garantisce il sostentamento agli uomini e dunque, tramite i sacrifici, agli dèi stessi; è lei che garantisce la ciclicità delle stagioni, dunque la possibilità di un'organizzazione sociale; il calendario agricolo è alla base di riti e feste; giustizia è prima di tutto la regolarità dei cicli naturali; e non è scontato che Gaia li offra regolarmente: uomini e dèi devono rispettarla; come dimostra il mito del rapimento di Persefone, Demetra può decidere, in caso di grave ingiustizia, di privare di tale nutrimento sia gli uomini che gli dèi¹¹⁸.

La Terra è considerata, come leggiamo a partire da Esiodo, la madre di ogni cosa: Γῆ πάντων μήτηρ¹¹⁹; come dice Plutarco, una divinità cara e onorata per ogni greco¹²⁰; essa genera, sostiene in vita, accoglie dopo la morte: tali caratteristiche la rendono a buon diritto, nei tempi più antichi e forse anche oltre, una garante e una destinataria privilegiata nelle formule di giuramento, maledizione e invocazione¹²¹.

interpretazione offerte dallo studioso).

¹¹⁸Landi 2012: 159 “Si prospetta, dunque, il profilo di un culto, le cui radici potrebbero affondare nel più antico dei miti, quello relativo alla nascita stessa del cosmo, intrisa di una sacralità atavica, ma non per questo meno connessa alla realtà... una divinità troppo spesso sottovalutata anche dalla più moderna esegesi.” Landi 2012: 164 “Gaia, inoltre, pur trovandosi non di rado in associazione ad altre divinità, non sembrerebbe necessariamente da considerarsi come una figura divina secondaria, ma piuttosto una sorta di dea primigenia, presente sin dalla fase iniziale del mondo, quella immediatamente precedente alla formazione del contesto civile”.

¹¹⁹Hes. *Op.* 563. Cf. *Orph. Fr.* 302 Kern (D. S 1. 12. 4 ~ Eus. *Praep. Evang.* III 3, 5 (I 108, 6 Dind) ~ Theodoret. *Graecar. affect. Cur.* 3.44: 80: secondo i Greci, e come ha detto Orfeo, Γῆ μήτηρ πάντων.

¹²⁰Plu. *De F. in Orbe L.* 935 B τὸ δὲ γῆς ὄνομα παντὶ που φίλον Ἑλληνι καὶ τίμιον, καὶ πατρῶν ἡμῖν ὡσπερ ἄλλον τινὰ θεῶν σέβεσθαι *Il nome della terra a ogni Greco è caro e onorato, e per noi è costume patrio onorarlo come un altro dio.*

¹²¹Kitts 2005: 94 “As the Earth endures, so should the oath, and also the earthly figures who protect the oath. It does not require a great leap of imagination to grasp the sense in measuring the endurance of an oath by the longevity of its sanctioning element”.

BIBLIOGRAFIA

- Abbate, A. (2012), "Gaia e Zeus in Aesch. *Suppl.* 889-892 (=899-902)", *SIFC* 10. 1: 76-87.
- AGS (1995): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (1995), "Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe. Note preliminari", *Rendiconti della Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 9, vol. 6: 809-845.
- AGS (2003): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (2003), "En marge des nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 42: 15-30.
- AGS (2006): Aravantinos V., Godart L., Sacconi A. (2001-2006) *Thèbes: Fouilles de la Cadmée*, voll. 1-4. Pisa.
- Allen, T. W (1924), *Homer. The Origins and the Transmission*. Oxford.
- Allen, T. W. (1931), *Homeri Ilias*, voll. 1-3. Oxford.
- Bayliss, A. J. (2013a), "Oaths and Citizenship", in *S&B* 2013, 9-32.
- Bayliss, A. J. (2013b), "Oaths of Office", in *S&B* 2013, 33-46.
- Bayliss, A. J. (2013c), "Oaths and Intestate Relations", in *S&B* 2013, 147-320.
- Benveniste, É. (1948), "L'expression du serment dans la Grèce ancienne", *RHR* 134: 82-94.
- Benveniste, E. (1976), *Il vocabolario delle Istituzioni Indoeuropee*. Torino (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969. Paris).
- Bérard, C. (1974), *Anodoi. Essai sûr l'imagerie des passages chthoniens*. Rome.
- Bernabé, A. (1987-2005), *Poetarum Epicorum Graecorum, Testimonia et Fragmenta (PEG)*, pars I 1987 Leipzig; pars II, fasc. 1-2, 1987-2005 Monachii et Lipsiae; pars II, fasc. 3, 2005 Berolini et Novi Eboraci.
- Bettalli, M. (2015), "Autoctonia: nascere 'dalla' terra", in Bettini, Pucci 2015, 84-91.
- Bettini M., Pucci G. (curr.) (2015), *Terrantica. Volti, miti e immagini della Terra nel mondo antico*. Milano.
- Bevilacqua, G. (2015), "Sotterranei del maleficio. Le *Tabellae Defixionum*", in Bettini, Pucci 2015, 136-143.
- Burkert, W. (1981), *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*. Torino.
- Burkert, W. (1995, 2ª ed.), *The Orientalizing Revolution. Near Eastern influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge Massachussets, London England. (*Die orientalisierende Epoche in der Griechischen Religion und Literatur*, 1992. Heidelberg).

- Burkert, W. (1996), *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in early Religions*. Harvard.
- Burkert, W. (2010), *La religione Greca*. Milano (*Griechische Religion der Archaischen und klassischen Epoche*, 1977. Stuttgart-Berlin-Köln).
- Calore, A. (2000), *Per Iovem Lapidem alle origini del giuramento. Sulla presenza del "sacro" nell'esperienza giuridica romana*. Milano.
- Calzecchi Onesti, R. (1963a) (cur.), *Omero. Odissea*. Torino.
- Calzecchi Onesti, R. (1963b) (cur.), *Omero. Iliade*. Torino.
- Camp, J. M. (1986), *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*. London.
- Cappelletti, Ch. (2004), "Il culto di Gê in Grecia: testimonianze epigrafiche e letterarie", in Burri R., Delacrétaz A., Monnier J., Nobili M. (coords.), *Ad Limina II*. Alessandria, 3-20.
- Càssola, F. (2010, 9ª ed.) (ed.), *Inni Omerici*. Milano.
- CCCA: Vermaseren, M. J. (1977-1989), *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (= EPROER 50)*. Leiden.
- Cerri, G. (2011, 7ª ed.) (cur.) , *Omero. Iliade*. Milano.
- Cook, A. B. (1914-1940), *Zeus: a study in ancient religion*. Cambridge.
- Daux, G. (1963), "La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) (Planches XIII et XIV)", *BCH* 87: 603-634.
- Delgado, J.-A. F. (1999) "El yambo 36 W. De Solón: la poesía al poder", in López Férez J.-A. (cur.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Ventiséis estudios filológicos*, Madrid: 19-44.
- Dieterich, A. (1925, 3ª ed.), *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*. Leipzig.
- DT : Wunsch, R. (1907), *Antike Fluchtafeln (Defixionum Tabellae)*. Bonn.
- DTA: IG III Appendix: Wunsch, R. (1897) *Inscriptiones Graecae III, Appendix: Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin.
- DTAud: Audollent, A. (1904), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Lutetiae Parisiorum.
- DTM: Blänsdorf J., Lambert P.-Y, Witteyer M. (2012), *Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums: Defixionum tabellae Mogontiacenses*. Mainz am Rhein.
- Duhoux, Y. (2007), "Adieux au *ma-ka* knossien. Une nouvelle lecture en Kn F51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 45: 1-19.

- Faraone, Ch. (1990), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", in Faraone C. A., Obbink D. (coords.), *Magika Hiera*. New York-Oxford, 3-32.
- Faraone, Ch. (1993), "Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies", *JHS* 93: 60-80.
- Farnell, L. R. (1896-1909), *The Cults of the Greek States*. Oxford.
- FD 3: (1970) Fouilles de Delphes 3. Épigraphie, Fascicule 4 *Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire*. Paris.
- Fletcher, J. (2014), "Oaths, gender and status", in *S&T* 2014: 235-273.
- Gager, J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York, Oxford.
- Georgoudi, S. (2002), "Gaia /Gê. Entre Mythe, Culte et Idéologie", in Des Bouvries, S. (coord.), *Myth and Symbol I. Symbolic Phaenomena in ancient Greek Culture, Papers from the first international Symposium on Symbolism, University of Tromsø, 4-7 June 1998*. Bergen, 113-134.
- Gernet, L. (1982, 2^a ed.), *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris.
- Gimbutas, M. (2008), *Il linguaggio della Dea*. Roma (1989, *The Language of the Goddess*).
- Gimbutas, M. (2005), *Le dee viventi*. Milano (*The Living Goddesses: Religion in Pre-Patriarchal Europe*, 1999. Berkeley and Los Angeles,)
- Giordano, M. (1999), *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*. Pisa-Roma.
- Godart L., Sacconi A., (1996) "La triade tebana nei documenti in lineare B del palazzo di Cadmo", *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e filologiche della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 9, vol. 7: 283-285.
- Graf, F. (2005), "Eid", in *ThesCRA*, hrsg. von der Fondation pour le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* und vom J. Paul Getty Museum, 2004-2006. Los Angeles, vol. 2^o: 237-246.
- Graf, F. (2005), "Fluch und Verschwörung", *ThesCRA* 2. Los Angeles, 247-270
- Harrison, J. E. (1908, 2^a ed.), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge.
- Haspels, C. H. E. (1971), *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*. Princeton.
- Havelock, E. A. (1963), *Preface to Plato*. Oxford.
- Hirzel R. (1902), *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*. Leipzig.
- Huxley, G. L. (1969), *Greek Epic Poetry*. London.

- IC: Guarducci M., Halbherr F. (1935-1950), *Inscriptiones Creticae*. Roma.
- IGBulg: Mihailov, G. (1956-1997), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*. Sofia.
- IosPE: Latyshev, B. (1885-1901), *Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*. Petropoli.
- IvP: *Altertümer von Pergamon*, Band 8.1: *Inschriften von Pergamon* (1890-1895). Berlin.
- Jacoby, F. (1904), *Das Marmor Parium*. Berlin.
- Jordan, D. R. (1986), “Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora”, *Hesperia* 54. 3: 205-255.
- Kakridis, J. T. (1929), *ARAI*. Atene.
- Karavites, P. (1992), *Promise-giving and Treaty-Making*. Leiden.
- Kirk, G. S. (1985) (cur.), *The Iliad: a Commentary*, vol 1°. Cambridge.
- Kitts, M. (2003), « Not Barren is the Blood of Lambs: Homeric Oath-Sacrifice as Metaphorical Transformation », *Kernos* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 16 juin 2016. URL : <http://kernos.revues.org/808>;DOI:10.4000/kernos.808
- Kitts, M. (2005), *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals in the Iliad*. Cambridge.
- Kron, U. (1992), “Heilige Steine”, in Froning H., Hölscher T., Mielsch H. (coords.), *Kotinos.Festschrift für Erika Simon*. Mainz/Rhein, 56-70.
- Landi, A. (2012), “Forme e strutture del culto di Gaia nel mondo greco”, in *ArcClass* 63: 127-167. Leão, D. F. (2011), “Autoctonia , filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides”, *Humanitas* 63: 105-122.
- Loraux, N. (1979), “L’autochtonie: une topique athénienne. Le Mythe dans l’espace civique”, *Annales* 34.1: 3-26.
- Loraux N. (1981), *Les enfants d’Athéna*, Paris.
- Loraux N. (1996), *Né de la Terre*, Paris.
- LSA: Sokolowski, F. (1955), *Lois Sacrée de l’Asie Mineure*. Paris.
- LSCG: Sokolowski, F. (1969), *Lois Sacrées des cités grecques*. Paris.
- LSCG Suppl.: Sokolowski, F. (1962), *Lois Sacrées des cités grecques, Supplément*. Paris.
- Martina, A. (2006), «KA-PA: ΓΗΣ ΠΑΙΣ», *AION(philol.)* 28: 9-14.
- Masaracchia, A. (1958), *Solone*. Firenze.
- Merkelbach, R. (1972), “Aglauros. Die Religion der Epheben”, *ZPE* 9: 277-283.
- Milani, C. (2003), “La Madre Terra nei nuovi testi micenei di Tebe”, *Aevum* 77: 3-8.

- Naumann, F. (1983), *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. Tübingen.
- NGSL: Lupu, E. (2005), *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*. Leiden Boston – Köln.
- Nilsson, M. P. (1962, 3^a ed.), *Geschichte der Griechischen Religion*. München.
- Noussia M.(cur.), Fantuzzi M. (trad.) (2001), *Solone. Frammenti dell'opera poetica*. Milano 2001.
- Plescia, J. (1970), *The Oath and Perjury in Ancient Greece*. Tallahassee.
- Prescendi, F. (2015), “La Terra, Ceres e la scrofa pregna”, in Bettini, Pucci 2015: 172-179.
- Pugliese Carratelli, G. (2011, 2° ed.), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano.
- Rappaport, R. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.
- Rhodes P. J., Osborne R. (eds.) (2003), *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*. Oxford- New York.
- Robert, L. (1938), *Études épigraphiques et philologiques*. Paris.
- Rudberg, G. (1952), “Solon, Attika, Attisch”, *SO* 29: 1-7.
- Ruijgh, C. J. (1996), “La déesse mère dans les textes mycéniens”, in De Miro E., Sacconi A. (curr.) *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*. Roma-Napoli 1991, vol. 1: 453-457.
- Ruijgh, C. J. (2004), “La Mère Terre dans les textes grecques classiques”, in Gentili B., Godart L., Prato C. (eds.), *Convegno internazionale I Culti primordiali della Grecità alla luce delle scoperte di Tebe, 24-25 febbraio 2000*, Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, CDI, 81-100.
- Ruschenbusch, E. (2010), *Solon: das Gesetzeswerk. Fragmente, Übersetzung und Kommentar*. Stuttgart.
- Rzach, A. (1922), s. v. “Kyklos”, *R. E.* 11 (2) , Stuttgart: 2347-2435.
- Sabbatucci, D. (1978), *Il mito, il rito e la storia*. Roma.
- S&B 2013: Sommerstein A. H., Bayliss A. J. et all. (2013), *Oath and State in Ancient Greece* (=Beiträge zur Altertumskunde 306). Berlin / Boston..
- S&T 2014: Sommerstein A. H., Torrance I. C. (2014), *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (= Beiträge zur Altertumskunde 307). Berlin / Boston.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- SGD: Jordan, D. R. (1985), “Survey of Greek Defixiones”, *GRBS* 26: 151-197.
- Shear, T. L. Jr. (1971), “The Athenian Agora: Excavations of 1970”, *Hesperia* 40: 241-279.

SM: Supplementum Magicum.

Smyrna: Petzl, G. (1982-1990), *Die Inschriften von Smyrna*. Bonn.

SylB: Dittenberger, G. (1915-1924, 3^a ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Lipsiae.

TAM: Dörner F. K., Kalinka E., Heberdey R. (1901-2007), *Tituli Asiae Minoris*. Vindobonae.

Torrance, I. C. (2014), "Ways to give oaths extra sanctity", in *SE&T* 2014: 200-234.

Versnel, H. S. (1991), "Beyond Cursing: the Appeal to Justice in Judicial Prayers", in Faraone C. A., Obbink D. (edds.), *Magika Hiera*. New York-Oxford, 60-106.

Versnel, H. S. (2009), *Fluch und Gebet: magische Manipulation versus religioses Flehen? Religiosgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*. Berlin.

von der Mühlh, P. (1962), *Homeri Odyssea*. Basel.

Wilamowitz – Moellendorff, U. von (1931-1932), *Der Glaube der Hellenen* (GdH), voll. 1-2. Berlin.

Ziebarth, E. (1934), *Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia*. Berlin.

Ziebarth, E. (1892), *De iureiurando in iure Graeco Quaestiones*. Gottingae.