



## [Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques ANHIMA](#)



Rechercher sur le site  OK

À propos de  
Membres  
Recherche  
Enseignement  
Manifestations

### Publications

[Nouvelles parutions](#)  
[Mètis](#)  
[Cahiers Glotz](#)  
[Cahiers « Mondes Anciens »](#)  
[Images re-vues](#)  
[HAL ANHIMA](#)  
[Bibliothèque Gernet-Glotz](#)  
[Bibliothèque AE - Pflaum](#)  
Ressources en ligne  
[Médiathèque](#)  
La lettre d'ANHIMA  
Partenaires institutionnels

### [Annuaire](#)

[Actualités](#)   
[Publications](#) 

[Accueil](#) > [Publications](#) > [Mètis – Anthropologie des mondes grecs anciens](#) > **N.S.12 2014**

## MÉTIS - Anthropologie des mondes grecs anciens



**N.S.12 - 2014**  
**Des vases pour les Athéniens (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère)**

ISBN : 9782713224126

Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionsehess/3116>

DOI : 10.4000/books.editionsehess.3116

### Dossier : Des vases pour les Athéniens [VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère]

Marie-Christine Villanueva-Puig

Des vases pour les Athéniens (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère) p. 7-24

Annie Verbanck-Piérard

Sous les yeux d'Athéna et des Athéniens : vases, techniques et statut de l'artisan à l'Acropole p. 25-49

Victoria Sabetai

The wedding vases of the Athenians : a view from sanctuaries and houses p. 51-79

Kathleen Lynch

Fine Ware Pottery from a Late Archaic House near the Athenian Agora p. 81-98

Norbert Eschbach

Athenian Vases for whom ? A new workshop of the late 4th century in the Athenian Kerameikos p. 99-118

Violaine Jeammet

Des vases plastiques attiques pour les Athéniens du IV<sup>e</sup> siècle p. 119-143

Jutta Stroszeck

Plastic vases related to the Eleusinian cult from the Athenian Kerameikos p. 145-162

Cécile Jubier-Galinier

La production « athénienne » du Peintre de Sappho, entre création et routine p. 163-188

Robin Osborne

Afterword. Towards an understanding of the choices made by the producers and consumers of Attic pottery p. 189-198

### Varia

Annick Louis

Les vies de Schliemann : l'autobiographie comme lieu de savoir p. 201-223

Marisa Tortorelli Ghidini

Acque e anime nell'escatologia orficopitagorica p. 225-236

Giuseppina Paola Viscardi

L'insostenibile "pesantezza" della saggezza. A proposito del *baros/embaros* di Munichia o sui sapere sacerdotale dell'uomo dotato di *nous e phronesis* p. 237-264

Dyfri Williams

Prometheus, Epimetheus and Pandora : from Athenian pottery to satyr-plays and cult p. 265-290

Manuela Giordano

Contamination et vengeance : pour une diachronie du *miasma* p. 291-310

César Fornis

Cynisca l'Eurypontide : genre, autorité et richesse dans la Sparte impériale du début du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère p. 311-324

Philippe Akar

Pleurer comme un homme à la fin de la République romaine, ou comment construire l'autorité par les larmes p. 325-352

Résumés p. 353-362

Reuves échangées avec *Métis* en 2014 p. 363

[Mentions légales](#) | [Contact](#) | ©ANHIMA 2010 | [Se connecter](#) |



# MÉTIS

N. S. 12 2014

Anthropologie des mondes grecs anciens

Histoire • Philologie • Archéologie

Dossier :

## **Des vases pour les Athéniens (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère)**

ÉDITIONS DE L'EHES • DAEDALUS  
PARIS • ATHÈNES

## SOMMAIRE

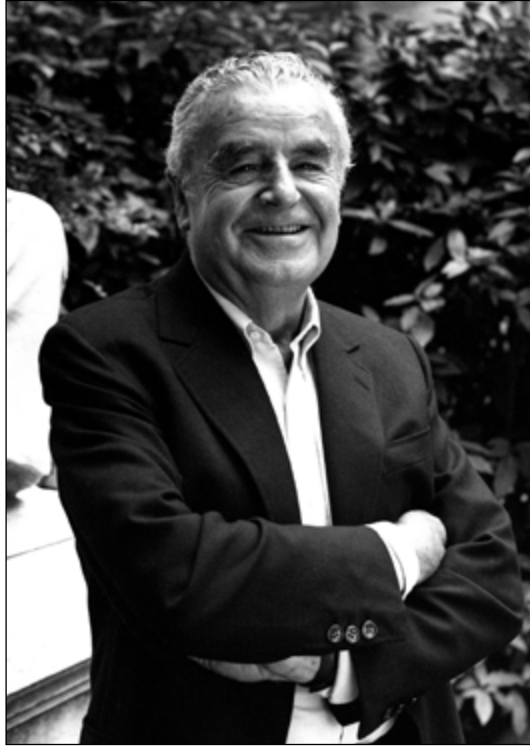
### DOSSIER : Des vases pour les Athéniens

(VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère)

Marie-Christine VILLANUEVA PUIG, Des vases pour les Athéniens (VI <sup>e</sup> -IV <sup>e</sup> siècles avant notre ère).....	7-24
Annie VERBANCK-PIÉRARD, Sous les yeux d'Athéna et des Athéniens : vases, techniques et statut de l'artisan à l'Acropole .....	25-49
Victoria SABETAI, The wedding vases of the Athenians: a view from sanctuaries and houses .....	51-79
Kathleen LYNCH, Fine Ware Pottery from a Late Archaic House near the Athenian Agora .....	81-98
Norbert ESCHBACH, Athenian Vases for whom? A new workshop of the late 4 <sup>th</sup> century in the Athenian Kerameikos .....	99-118
Violaine JEAMMET, Des vases plastiques attiques pour les Athéniens du IV <sup>e</sup> siècle.....	119-143
Jutta STROSZECK, Plastic vases related to the Eleusinian cult from the Athenian Kerameikos .....	145-162
Cécile JUBIER-GALINIER, La production «athénienne» du Peintre de Sappho, entre création et routine.....	163-188
Robin OSBORNE, Afterword. Towards an understanding of the choices made by the producers and consumers of Attic pottery .....	189-198

### VARIA

Annick LOUIS, Les vies de Schliemann: l'autobiographie comme lieu de savoir .....	201-223
Marisa TORTORELLI GHIDINI, Acque e anime nell'escatologia orfico-pitagorica .....	225-236
Giuseppina Paola VISCARDI, L'insostenibile "pesantezza" della saggezza. A proposito del <i>baros/embaros</i> di Munichia o sul sapere sacerdotale dell'uomo dotato di <i>nous e phronesis</i> .....	237-264
Dyfri WILLIAMS, Prometheus, Epimetheus and Pandora: from Athenian pottery to satyr-plays and cult .....	265-290
Manuela GIORDANO, Contamination et vengeance: pour une diachronie du <i>miasma</i> .....	291-310
César FORNIS, Cynisca l'Eurypontide: genre, autorité et richesse dans la Sparte impériale du début du IV <sup>e</sup> siècle avant notre ère.....	311-324
Philippe AKAR, Pleurer comme un homme à la fin de la République romaine, ou comment construire l'autorité par les larmes .....	325-352
Résumés .....	353-362
Revue échangée avec Métis.....	363



Le 4 janvier 2014, Jean-Pierre Vernant aurait eu 100 ans. Il nous a quittés le 9 janvier 2007. D'autres célèbreront ailleurs et autrement ce centenaire. Nous souhaitons ici rappeler la mémoire de celui qui fut, en 1986, un des fondateurs de la revue *Mètis*. Il nous a appris, entre autres, à partager, à réfléchir, à dialoguer. En important dans le domaine de l'antiquité classique le questionnement des sciences sociales, il a transformé de manière irréversible les études grecques. Il a ainsi notablement élargi le champ de nos recherches en les ouvrant sur la société contemporaine. Sa méthode et son style personnel d'intellectuel engagé, son acuité et son intelligence en tant que lecteur averti, sa générosité et son attention aux autres, quels qu'ils soient, resteront pour nous un modèle lumineux.

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI  
*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

L'INSOSTENIBILE "PESANTEZZA" DELLA SAGGEZZA.  
A PROPOSITO DEL *BAROS/EMBAROS* DI MUNICHIA O SUL  
SAPERE SACERDOTALE DELL'UOMO DOTATO DI *NOUS* E  
*PHRONËSIS*\*

1. La vicenda di *Embaros* – tradizionalmente connessa al momento dell'istituzione del sacrificio di capra nel culto artemideo di Munichia al Pireo – è stata generalmente attratta nel quadro delle testimonianze relative alle iniziazioni adolescenziali femminili del demo filaide di Brauron, dove le giovani ateniesi trascorrevano il periodo di noviziato al santuario di Artemide, facendo o mimando l'orsa per la dea prima di compiere il rito alle feste penteteriche dei Brauronia<sup>1</sup>. Nella tarda antichità, la localizzazione al Pireo/ Munichia dell'*aition* mitico dell'*arkteusai* ("fare l'orsa/servire la dea come orsa") – proposta nelle raccolte di *Anecdota Graeca* (I, 444, 30 Bekker) e *Adnotationes ad Harpocratonem* (58, 7 Dindorf) – creava di fatto una connessione ideale tra l'*arkteia teletê* ("rito dell'orsa") e il *logos* munichio, sulla base del decreto attico di V secolo a.C. riportato nella *Sunagôgê psêphismatôn* di Cratero che sanciva, con la pratica rituale

---

\* Dalla relazione: "L'insoutenable 'lourdeur' de la sagesse. À propos du *baros/embaros* de Mounychie ou sur le savoir sacerdotal de l'homme doué du *nous* et de la *phronêsis*", presentata al Sixième Rencontre/Sixth Meeting dell'Atelier Chicago-Paris sur les religions anciennes/Chicago-Paris Workshop on Ancient Religions: *Les savoirs religieux/ Religious Knowledge* (24-25 settembre 2012). Ringrazio particolarmente per le loro osservazioni e i preziosi spunti di riflessione che ne sono derivati i professori Stella Georgoudi, Bruce Lincoln, François Lissarrague, Claude Calame, Marcello Carastro.

1. Aristophanes, *Lysistrata* 645: ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους.

dell'*arkteusai*, la consacrazione delle *parthenoi* prima del matrimonio ad Artemide Munichia o/e Brauronia<sup>2</sup>.

Indipendentemente dal mito eziologico dell'*arkteusai*, la leggenda di Embaros godeva nell'antichità di un'autonoma tradizione paremiografica. Il riferimento più antico è attestato nella *Attikôn onomatôn sunagôgê* di Pausania Atticista, lessicografo di età adrianea, dove la vicenda dell'eroe di Munichia è narrata per spiegare, più che l'istituzione di una pratica rituale, l'origine del proverbio "sono *embaros*": dotato di *nous* e di *phronêsis* (ἔμβαρος εἰμι· νουνεχῆς, φρόνιμος)<sup>3</sup> [text. 1].

Secondo il mito, al tempo dell'eponimo re Munico, in un'età precedente il decadimento dei *dêmoi*<sup>4</sup>, fu edificato un tempio ad Artemide sulla sommità del promontorio al Pireo. In seguito, a causa dell'uccisione di un'orsa rinvenuta all'interno del santuario, una violenta pestilenza si sarebbe abbattuta sugli Ateniesi. Consultato l'oracolo sulla cura o rimedio necessario per debellare l'epidemia, la comunità riceve l'ordine di sacrificare una figlia ad Artemide, ma l'unico disposto a compiere il sacrificio è un certo Baros o Embaros – menzionato in alcune testimonianze anche col solo nome di Baros<sup>5</sup> – che in cambio del suo gesto chiede il sacerdozio a vita per il proprio *genos*. L'uomo però, dopo aver preparato la figlia per il sacrificio, la nasconde nell'*aduton*, la parte più interna

2. Craterus, *FGrH* 342, F 9 = Harpocratio, s.v. ἀρκτηῦσαι; *Scholia in Aristophanem, Lysistrata* 645. Per una recente edizione critica dei frammenti di Cratero, cf. ERDAS 2002. L'analisi filologica delle testimonianze relative alla ἀρκτηία τελετή è in SALE 1975, p. 265-284. Sul mito e sul rito celebrato nel culto di Artemide a Brauron, cui è generalmente connessa la riflessione sul mito e sul rito nel culto munichio, cf. DEUBNER 1932, p. 204-208; BRELICH 1969a, p. 245-257; MONTEPAONE 1979a, p. 65-76 e 1979b, p. 343-364 (cf. EAD. 1999, p. 13-33 e 35-46); BRULÉ 1987, p. 186-201; DOWDEN 1989, p. 34-42; GIUMAN 1999, p. 183-195; GENTILI, PERUSINO 2002; FARAONE 2003, p. 43-68. Per approfondimenti tematici e ulteriori riferimenti bibliografici, cf. VISCARDI 2012, p. 287-298; sul culto di Munichia, in particolare, cf. VISCARDI 2010, p. 31-60.

3. Pausanias Atticistas, Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, s.v. ἔμβαρος εἰμι, *apud* Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 732; cf. *Suidas* = Photius, s.v. Ἐμβαρος εἰμι (*Photii Patriarchae Lexicon*, ed. Theodoridis, Berlin, 1998, p. 70, n. 692); *Appendix Proverbiorum*, II, 54; Apostolius, VII, 10 (*Corpus Paremiographorum Graecorum* II, ed. Leutsch & Schneidewin, Göttingen, 1851, p. 233). Nella sostanziale omogeneità delle varianti proposte dai testi paremiografici, per il commento alle versioni con differenze di qualche rilievo, cf. BRELICH 1969a, p. 250-255; MONTEPAONE 1979a, p. 66-69 e GIUMAN 1999, p. 186-188.

4. Cf. Hellanicus, *FGrH* 1a 4, F 42a-b; *Scholia in Demosthenem*, XVIII, 107a-b; Harpocratio = *Suidas*, s.v. Μουνοχία.

5. Photius = *Suidas*, s.v. Ἐμβαρος εἰμι.

del tempio (solitamente destinata a ospitare gli animali di proprietà del santuario); poi, vestita una capra con abiti femminili, la sacrifica al posto della bambina. Da ciò deriva anche il proverbio (παροιμία) per coloro che sragionano e delirano (ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνηότων) [text. 1 nel dossier finale].

La polarità dialettica che sembra condizionare il portato semantico del termine ἔμβαρος emerge in tutta evidenza nella glossa di Esichio in cui si riporta il duplice significato dell'aggettivo, oscillante tra "folle, sconsiderato *oppure* accorto" (ἠλίθιος, μωρὸς ἢ νουνεχῆς). All'ambivalenza semantica del termine è di fatto connesso il valore idiomatico dell'espressione "non sei *embaros*" per significare "non sei prudente" (οὐ φρονεῖς), in riferimento a una "sconsiderata/accorta prudenza" (ἔμβαρος φρόνησις)<sup>6</sup>. Da qui la lettura ripresa dal lessico bizantino di Fozio, dove lo stesso aggettivo usato per indicare "chi è senza malizia" (εὐήθης) implica una sfumatura di significato per cui "senza malizia", inteso in senso ironico più che letterale, è interpretabile come sprovveduto, ma anche smaliziato o, come suggerisce lo stesso Fozio, "buono" (ἀγαθός) non solo come "puro di cuore, di mente semplice" (μωρός, ἄνους), ma anche "utile/benefico" (χρηστός), per la qualità derivata dal "possedere un carattere moralmente appropriato" (εὖ ἔχειν τὸ ἦθος)<sup>7</sup>.

L'attestazione più antica del termine, secondo Esichio e Fozio, risalirebbe alla commedia menandrea – nella fattispecie al *Phasma* (fr. 80b)<sup>8</sup> – dove è ricorrente l'uso di massime e asserzioni etiche di carattere generale. In Grecia le *paroimiai*, sentenze popolari distinte dagli *apophthegmata* (con cui s'indicavano piuttosto le asserzioni sentenziose attribuite ad autori famosi), rivestono grande importanza fin dall'epoca arcaica. Si

6. Hesychius, s.v. ἔμβαρος· ἠλίθιος, μωρὸς ἢ νουνεχῆς. Μένανδρος Φάσματι (fr. 502 Körte); s.v. οὐκ ἔμβαρος εἶ· οὐ φρονεῖς. ἀπὸ τῆς ἐμβάρου φρονήσεως (Men., fr. 368 Körte).

7. Photius, s.v. Ἐμβαρος· εὐήθης. Μένανδρος Παπιζομένη [fr. 330 Kassel-Austin]: "οὐκ ἔμβαρος εἶ". "τί ἔμβαρος; ἀρχαῖσμός οὗτος ῥημάτων"; s.v. εὐήθης: οὐ μόνον ὁ μωρὸς καὶ ἄνους· ἀλλ' ἐσθ' ὅπη καὶ ὁ χρηστός, ἀπὸ τοῦ εὖ ἔχειν τὸ ἦθος; εὐήθης: ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Cf. *Thesaurus Linguae Graecae*, s.v. εὐήθεια (ed. P.J. Heslin, Packard Humanities Institute, 1999-2007).

8. Del *Phasma* di Menandro, oltre agli scarsi frammenti pervenuti, resta il resoconto breve ma incompleto, del grammatico Elio Donato (*ad Ter Eun. prol.* 9, 3). Per la ricostruzione filologica dell'intreccio, cf. TURNER 1969; la locuzione "costui non è *embaros*" (οὐκ Ἐμβαρός ἐς[τιν οὐ]τος, restituito da E.W. Handley in TURNER 1971), riportata nel contesto della commedia in forma negativa, doveva servire verosimilmente a rimarcare la stoltezza di "chi non ha saputo prevedere situazioni o comportamenti contrari ai propri interessi" (BARBIERI 2001, p. 111-112).

tratta di locuzioni a formulazione standard, anche se assolutamente non rigida, divenute tradizionali, alle quali si attribuiva un crisma di verità indiscussa, frutto di una saggezza antica e popolare. Nella tradizione classica compaiono tanto nel teatro tragico, con funzione gnomica a sottolineare la validità generale di certe vicende o esperienze umane, quanto in quello comico, per lo più con distorsioni ridicole, ironiche, parodiche. A tale proposito, appunto a Menandro era attribuita anche la più importante raccolta di *gnômai* della tradizione greca, i *Monostici*, una silloge di versi sentenziosi che solo in qualche raro caso corrispondono effettivamente a frammenti o versi genuini<sup>9</sup>. Un esempio dell'attenzione rivolta dalla speculazione antica al valore delle *paroimiai* è fornito da Aristotele, che per primo avrebbe visto in esse il residuo di una sapienza antica, riscoprendovi le tracce di un'antica filosofia, prodotto della civiltà precedente il diluvio e andata perduta dopo la catastrofe<sup>10</sup>. Da qui la persuasione che molte locuzioni proverbiali venissero dall'Oriente, passando probabilmente attraverso la Ionia e subendo nel loro *iter* di diffusione incredibili ramificazioni<sup>11</sup>.

È probabile che la standardizzazione paremica dell'espressione ἔμβαρος εἶμι (enunciato in prima persona) o, in forma negativa, οὐκ ἔμβαρος εἶ (con valore oppositivo rispetto a un referente altro) sia avvenuta più o meno al tempo del primo Peripato, cioè nello stesso periodo in cui s'individua il contesto all'interno del quale va collocata la compilazione della *Sunagôgê* di Cratero con lo *psêphisma* relativo all'istituzione dell'*arkteusai* per Artemide Munichia o Brauronia. In tale periodo, mentre Aristotele intraprende il suo grandioso programma di studio sulle costituzioni e legislazioni delle *poleis* greche, Teofrasto procede alla raccolta dei *nomoi* e Cratero si dedica agli *psêphismata*: i lavori tra loro dovettero integrarsi e gli interessi politico-costituzionali finirono per costituire un'area privilegiata della cultura ateniese della seconda metà del IV secolo a.C.

9. Cf. Tosi 2004a. Seppure affini alle *paroimiai*, le *gnômai* si distinguono da queste principalmente perché non sono comunemente note e perché appaiono dotate di minore valore didascalico, essendo il loro significato maggiormente tributario dell'occasione comunicativa dell'enunciato e perciò tendente a perdersi una volta decontestualizzato.

10. Il filosofo di Stagira fece largo uso di proverbi nell'*Etica Nicomachea* (1168b, 8) e pare avesse scritto anche un *Peri paroimion*, citato da Diogene Laerzio (V, 45, 12) e Ateneo di Naucrati (XV, 62). Per un utile repertorio dei proverbi usati da Aristotele, cf. BONITZ 1870, p. 569-571.

11. Tosi 1991, p. IX-X. Sulla formazione di strutture lessicali paremiografiche, vedi anche Id. 1995 e 2004b.

Per l'importanza attribuita alle *paroimiai* è lecito supporre che la stessa formula proverbiale presa in esame, codificata nella memoria collettiva prima ancora di essere tramandata in forma scritta, raggiungesse una diffusione capillare, assumendo un valore esemplare nell'immaginario popolare, dove il nome di *embaros* – di cui già Menandro percepiva l'*archaismos* (τί ἔμβαρος; ἀρχαϊσμός οὗτος ῥημάτων, detto di espressione obsoleta o antica attitudine) – doveva evocare un tipo non tanto fuori di senno, ma dall'intelligenza scaltra, uno "smart wide-awake fellow"<sup>12</sup>. In quest'ottica, un interessante spunto di riflessione sulla natura di *Embaros* è suggerito dal confronto col personaggio di Bruto dell'omonima *praetexta* di Accio, nella cui "strategia paradossale" s'individua il *modus operandi* di chi è stolto o piuttosto finge di esserlo, sottolineando la linea sottile che nell'immaginario popolare divide e congiunge due opposti piramidali, lo sciocco e il re: il cosiddetto *false* sciocco è un tipo umano dotato di una saggezza nascosta, dissimulata ma profonda, finalizzata a uno scopo<sup>13</sup>.

Lo stesso *Embaros* si qualifica, a ben vedere, in base all'azione compiuta, espressa dal verbo σοφίζομαι – tipicamente usato per indicare l'attività di una qualsiasi tecnica, da quella nautica a quella medica – che agli inizi del V secolo a.C. genera il sostantivo σοφιστής – riferito a ogni artefice, inventore, maestro, dal medico all'astronomo, dall'indovino al musico-poeta – per l'uomo σεσοφισμένος<sup>14</sup>, dove σοφίζω, dal significato attivo "essere abile/esperto in qualcosa", assume al passivo un'ulteriore sfumatura di senso in relazione a una forma d'intelligenza capace di "ordire inganni". *Embaros* è infatti presentato come un *simulatore* che, per sottrarsi al compimento di un sacrificio umano, mette in atto un diversivo plausibile, scambiando di parti la figlia e la capra con una operazione duplice, di occultamento e travestimento, cioè mediante una "falsa identificazione dell'oggetto" che è il principio di base dell'agire da stupido, con l'effetto di *sconvolgere il codice interno al modello culturale di riferimento*.

Il comportamento "fuori dal codice" di *Embaros* emerge in tutta evidenza nel racconto degli *Anecdota Graeca*, caratterizzato da elementi di contaminazione più tardi rispetto alla tradizione paremiografica *stricto sensu*<sup>15</sup>. Qui, a fronte della richiesta oracolare di sacrificare una fanciulla alla dea, emerge il contrasto tra la collettività degli Ateniesi, immediatamente

12. GOMME, SANDBACH 1973, p. 680.

13. BETTINI 2000a, p. 53-55 e 60-61.

14. CAPIZZI 2001, p. 276.

15. Cf. MONTEPAONE 1979a, p. 72-73; GIUMAN 1999, p. 192.

disposti ad agire secondo l'oracolo, e *un tale* che invece *vi si oppone* (εἷς τις ἀνὴρ οὐκ εἶα), assicurando in prima battuta di compiere egli stesso il sacrificio e immolando poi *occultamente* (ἔθυσσε λάθρᾳ) una capra al posto della figlia. Riguardo al sacrificio compiuto da Embaros (spersonalizzato nel racconto degli *Anecdota* dalla mancanza di riferimento onomastico) la comunità di cittadini resta di fatto diffidente fino a quando, consultato nuovamente l'oracolo, questo, dopo aver rivelato ciò che è accaduto di nascosto, stabilisce per l'avvenire di seguire l'esempio del *tis anēr* di Munichia, *legittimandone l'azione* (= sacrificio di sostituzione) *con l'istituzione di una prassi rituale* [text. 2].

2. Il valore culturale dell'esempio di Baros/Embaros si chiarisce ulteriormente considerando il riferimento al racconto del grammatico Pausania ripreso da Eustazio, autore delle *Parekbolai ad Omero*, in un contesto più ampio relativo alla Tessaglia<sup>16</sup>, delineato nell'ambito del commento ai versi 729-733 del secondo libro dell'*Iliade* (*Catalogo delle navi*), dove si passano in rassegna le città di Tricca, Itome ed Ecalia (l'antica Andania) su cui un tempo regnarono i due figli di Asclepio, Podalirio e Macaone, primi discepoli del padre e sacerdoti del dio, detti anche "buoni guaritori" (ἡγήρε ἀγαθῶ), secondo l'antica espressione con cui si soleva indicare la consuetudine dei re del passato di "apprendere qualcosa di utile o vantaggioso" (μανθάνειν τι τῶν χρησίμων)<sup>17</sup>.

L'esegeta prosegue dunque enumerando una serie di usanze ed espressioni idiomatiche, soffermandosi in particolare sui cosiddetti "sofismi tessalici" (Θετταλὰ σοφίσματα), stratagemmi o espedienti legati alla capacità dell'uomo di giocare d'astuzia, riferiti per lo più a prove di strategia tattica in azioni di tipo militare, come si ricava dal riferimento più antico al *thetallon sophisma* attestato nelle *Phoenissae* (1407-1408) di Euripide a indicare il "tiro mancino" (πανούργημα) con cui Eteocle, tendendo un tranello alla maniera tessalica, avrebbe colto in fallo il fratello Polinice,

16. Il riferimento della leggenda di Embaros all'ambiente tessalico è pure adombrato dall'accenno al "santuario tessalo" che l'eroe di Munichia avrebbe fatto erigere per Artemide, riportato nelle *Adnotationes ad Harpocratonem* 58, 7 Dindorf (cui si è accennava all'inizio): *historiam refert Eustathius in 2 Iliad. p. 331 ex Pausaniae lexico. Ait Embarum quendam (ut videtur) Thessalum Munychiae Dianae templum posuisse.*

17. Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 732 (331, 11-12): Ἐν δὲ τῷ «ἡγήρε ἀγαθῶ» φασὶν οἱ παλαιοί, ὅτι ἔθος ἦν τοῖς πάλαι βασιλεῦσι μανθάνειν τι τῶν χρησίμων, ὅς ἐν πολλοῖς φαίνεται.

ferendolo a tradimento nello scontro tra i due alle porte di Tebe<sup>18</sup>. In tal senso, la definizione di Eustazio si rifà chiaramente alla locuzione glosata da Esichio (s.v. Θετταλὸν σοφίσμα) come «proverbio o modo di dire per coloro che agiscono scaltramente e non combattono onestamente» (παροιμία ἐπὶ τῶν σοφίζομένων λεγομένη καὶ μὴ εὐθυμαχοῦντων). Ancora in Eustazio è la citazione ripresa dal grammatico Pausania allo scopo di fornire una spiegazione più chiara dell'uso allargato dell'espressione «per contenzioso, imbroglio, disguido e un'infinità di altri casi»<sup>19</sup>. Come esempi concreti di sofismi tessalici il vescovo bizantino riporta di seguito due racconti dello stesso Pausania: il primo, relativo alle vicende del tessalo Arato, che avrebbe promesso ad Apollo un'ecatombe di uomini, rinviandone però continuamente l'adempimento perché era cosa non confacente al sacro (τὸ μὴ ἱεροπρεπῆ εἶναι) e ispirando perciò col suo esempio il "proverbio usato per coloro che non mantengono le promesse o le eludono in vario modo" (ἢ παροιμία ἐπὶ τῶν διατριβόντων τὰς ὑποσχέσεις ἢ καὶ ἄλλως παρακρούοντων)<sup>20</sup>; il secondo racconto riguarda invece l'esempio di Embaros, che pure avrebbe agito scaltramente a proposito di un voto fatto (ἐπὶ εὐχῇ σοφίσασθαι), dando origine al detto "sei *embaros*, cioè accorto, prudente" [text. 3].

18. *Ibid.* (331, 33-34): τῶν τις δὲ παλαιῶν ὀκνήσας περὶ τοῦ Θετταλοῦ σοφίσματος πολυλογησαί φησι: «Θεσσαλὸν σοφίσμα ὡς πανούργων καὶ ποικίλων μαρτυρομένων τῶν ἐκεῖ». ὡς εἶναι κατ' αὐτὸν Θετταλὸν σοφίσμα μὴ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ πανούργημα, καθὰ ἐμφαίνει καὶ Εὐριπίδης ἐν τῇ μονομαχίᾳ τῶν παιδῶν τοῦ Οἰδίποδος.

19. *Ibid.* (331, 18-19): Θετταλὸν σοφίσμα ἐπὶ τῶν μὴ εὐθυμαχοῦντων ἐν παρατάξει παροιμάζεται ἀλλὰ κακουροῦντων. Παισανίας δὲ εἰς τοῦτο σαφέστερον φράζων φησι: «Θετταλὸν σοφίσμα ἐπὶ μάχης καὶ ἐπὶ σχήματος καὶ ἐπὶ παρακρούσεως καὶ ἄλλων μυρίων». L'espressione è ben documentata nel *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, dove è posta in evidenza la connotazione negativa del detto in relazione alla cattiva reputazione dei Tessali (μὴ εὐθυμαχοῦντες, κακουροῦντες: *Scholia in Aristophanem, Plutus*, 521; ἐπὶ τῶν σοφίζομένων καὶ κακουροῦντων: Photius = *Suidas*, s.v. Θεσσαλὸν σοφίσμα; *Appendix Proverbiorum*, IV, 93). Cf. GARCÍA ROMERO 2001, p. 249-251.

20. Seguendo l'esempio di Arato i Tessali avrebbero rinnovato ogni anno il voto fatto ad Apollo rimandandone puntualmente l'adempimento. Il "sofisma dei Tessali" è stato definito l'esempio più naif di inganno ritualistico che ci sia pervenuto, cf. FARNELL 1907, p. 274. Benché non sia detto espressamente nelle fonti, è probabile che la leggenda del sacrificio umano periodicamente disatteso fosse collegata a una ecatombe annuale di vittime animali celebrata nell'ambito del culto di Apollo Kataibasios (Zenobius, *Vulgata* IV, 29), cf. HUGHES 1991, p. 147-148. Il nome di Arato si è perduto nella tradizione paremiografica, ma si conserva ancora nella *Suda*. La stessa vicenda è riportata anche negli *Scholia in Euripidem, Phoenissae* 1407-1408, ma il nome del protagonista è Diotimo.

Letta in continuità con l'esempio di Arato, la leggenda di Embaros appare condizionata da un'analogia dialettica interna tra ciò che è lecito o illecito, puro o impuro, conveniente o sconveniente al sacro (ἱεροπρεπῆ/μὴ ἱεροπρεπῆ). In un contesto mitopoietico legato ai concetti di impurità, contaminazione e colpa, dove la minaccia di un contagio epidemico evoca il costante pericolo di un annullamento collettivo (λοιμός, μίαισμα)<sup>21</sup>, il *sophisasthai* di Embaros, rapportato alla saggezza degli antichi re guaritori e all'esperienza dei Tessali, recupera il senso originario di antica sapienza e abilità iatrica per la quale lo stratagemma del travestimento della capra si rivela nella sua funzione di gesto guaritore idoneo a rimediare alla trasgressione iniziale, caricandosi della valenza magico-apotropaica connessa al potere di coercizione esercitato dall'uomo sul dio<sup>22</sup>.

Colui che in virtù della sua sapienza magica è in grado di farsi da *datore di morte, datore di vita* mostra in effetti di possedere un'autorità riconosciuta, nella mentalità più arcaica, solo al sacerdote, detentore di un potere salvifico per l'intera comunità. A un tale potere alluderebbe peraltro la richiesta avanzata da Embaros dell'investitura sacerdotale, dove l'accenno all'ereditarietà dell'incarico (ἱερωσύνη διὰ βίου) farebbe pensare a un modello generazionale ispirato a uno schema di tipo dinastico che se, da un lato, rinvia a possibili antecedenti micenei, o comunque alla struttura tipica delle famiglie gentilizie d'epoca arcaica, con altrettanta probabilità risente degli influssi provenienti dall'area vicino-orientale, con cui la Grecia e prima ancora i Micenei e la Creta minoica ebbero frequenti contatti.

L'investitura a vita è a ben vedere prerogativa poco diffusa nell'antica Grecia in cui, salvo rare eccezioni – come nel caso degli operatori del culto designati per eredità ad Eleusi –, il sacerdozio come carica 'politica' era soggetto a limitazioni temporali spesso della durata di un solo anno<sup>23</sup>. Esistevano tuttavia sacerdoti permanenti, occupati dagli *statoi*, solitamente ricoperti da personale di culto afferente ai grandi santuari

21. PIGEAUD 1996, p. 783. Cf. DELCOURT 1938, p. 32-34 (sul *miasma* come causa d'impurità rituale e fonte di contagio); PARKER 1983, p. 27-28 (sull'aspetto sociale della purificazione, in relazione alla demarcazione tra spazi, situazioni, singoli individui o gruppi); BURKERT 1996, p. 122-128 (sul rapporto tra i concetti di contaminazione e colpa); BREMMER 1996, p. 268-271.

22. Cf. MONTEPAONE 1979a, p. 74: l'astuzia di Embaros segnerebbe in effetti "il momento decisamente arcaico caratterizzato dal potere della magia".

23. LABARBE 1984, p. 784-786.

soprattutto orientali e ai centri terapeutici e oracolari<sup>24</sup>. In tal senso la figura del sacerdote di Munichia sembra depositaria di un sapere e un potere paragonabili a quelli detenuti dagli ierofanti di Eleusi discendenti di Eumolpo, menzionato con Trittolemo, Diocle e Celeo tra i *basileis themistopolois* cui per primi Demetra avrebbe rivelato i misteri e il modo in cui amministrarli<sup>25</sup>; oppure, dagli Iamidi di Olimpia, antichissima e nobile stirpe di sacerdoti veggenti, addetti al culto oracolare di Zeus, che aveva il proprio capostipite mitico in Iamo<sup>26</sup>; o ancora, dagli Asclepiadi di Cos, rinomati taumaturghi legati alle miracolose pratiche terapeutiche del loro mitico antenato tessalico e alla supervisione dei culti cabirici di Samotracia.

Lo stesso riferimento alla trasmissibilità per via ereditaria di un certo tipo di conoscenza o esperienza (mantica e taumaturgica) suggerisce un parallelo con la figura dei *manteis*, pure detti *sophistai*, come Melampo figlio di Amiteone, vate eccellente della Pilo messenica, uomo scaltro e avveduto (σοφός) e perciò esperto dell'arte divinatoria (μαντική τέχνη)<sup>27</sup>, capostipite della celebre stirpe di veggenti e taumaturghi (Cerano, Abante,

24. Erano nominati a vita gli *hosioi*, sacerdoti del collegio dirigente di Delfi, menzionati su epigrafi tarde ma certo esistenti assai prima. Nominata a vita era anche la Pizia così come permanente o comunque di lunga durata era il periodo in cui restavano in carica il *thespiòdos* e alcuni sacerdoti dell'altro grande centro oracolare di Apollo, il Clarion di Colofone. Cf. ROUX 1976, p. 53-55; CHIRASSI COLOMBO 1983, p. 79.

25. *Hymnus homericus ad Cererem* 473-479.

26. Specialisti esperti nell'esame dei visceri delle vittime sacrificali, gli Iamidi esercitavano un'arte simile a quella degli aruspici romani, detentori di una scienza infallibile e perciò grandemente rispettati. Il loro sapere è paragonabile solo a quello dei *bārū* babilonesi, sacerdoti veggenti addetti agli olocausti, possessori di una vera e propria biblioteca di tavolette d'argilla su cui era dettagliatamente esposta una complessa dottrina tramandata di generazione in generazione e basata sull'osservazione (cf. BLOCH 2005, p. 7336). In qualità di "esaminatori" i *bārū* affiancavano il *lugal* con competenze dapprima circoscritte all'aruspicina, ma col tempo estese a ogni forma di mantica deduttiva. Nell'arte del *bārūtu* la divinazione, propriamente intesa nel senso di "guardare" per interpretare, consisteva di fatto nell'osservare i segni per estrarne la norma di comportamento individuale e collettivo, ovvero per stabilire l'entità e il tipo di reazione cosmica e divina scatenata dal comportamento non corretto a livello rituale o morale (cf. BOTTÉRO 1974, p. 127-130, anche per una classificazione dei vari tipi di divinazione).

27. Herodotus, II, 49: a Melampo si attribuiva l'introduzione in Grecia del culto dionisiaco; nei suoi epigoni, definiti σοφισταί, è forse possibile rintracciare l'attività di purificatori-guaritori legati ai movimenti religiosi emergenti a Efeso e nella Ionia in generale, ricordati da Eraclito (22 B, 15 Diels-Kranz, in Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* II, 34, 5), cf. MASSAR 2007, p. 786-804.

Poliido) da cui si diceva discendesse anche Megistia, *stratomantis* di Leonida<sup>28</sup>. Cronologicamente collocato nella quarta generazione dopo Elleno figlio di Deucalione, Melampo è noto dalla mitologia post-omerica per aver liberato dalla pazzia le figlie di Preto, re di Tirinto, e le donne di Argo contagiate dalle Pretidi, ricevendo in cambio la metà del regno (ἡμισυ τῆς βασιλείης)<sup>29</sup>. Al pari di Embaros, dunque, anche Melampo avrebbe acquisito una posizione di privilegio mettendo a disposizione della comunità la propria capacità iatrica, così come accade per l'indovino Tisameno figlio di Antioico di stirpe iamide, addetto ai sacrifici (ὁ θύόμενος) per l'esercito greco al tempo del conflitto persiano, che seguendo l'esempio di Melampo sarebbe divenuto condottiero spartano accanto ai re eraclidi, ottenendo in cambio delle proprie prestazioni il diritto di cittadinanza (πολιτεία) per sé e il fratello Egia<sup>30</sup>.

3. In effetti, nell'agire di Embaros è lecito cogliere una certa predisposizione mantica del sacrificatore di Munichia, in grado di farsi *interpres* (nel senso latino del termine) della parola del dio, che è *parola dissimulata*, agendo di conseguenza con una duplice *azione dissimulatrice*, con un'azione di *mētis*<sup>31</sup>. Nella *finzione* inscenata nel mito, la riflessione sull'opportunità di debellare la malattia, esorcizzando il pericolo dell'annullamento collettivo e insieme risolvendo sul piano mitico il cortocircuito della violenza innescata dal *sacrificium-sacrilegium* (= impurità del sangue vs liceità del versare sangue), è affidata alla capacità culturale dell'uomo in grado, mediante l'acutezza d'ingegno che coniuga *abilità e sottigliezza* (πανουργία e ποικιλία, che è qualità della μητις)<sup>32</sup>,

28. Herodotus, VII, 221; Pausanias, I, 43, 5. Anche i sette Saggi, tra cui Solone, erano detti *sophistai* (Herodotus, I, 29; Isocrates, XV, 235; etc.), così come *sophistês* era ritenuto Pitagora (Herodotus, IV, 95), che più di ogni altro possedeva gli strumenti della conoscenza (γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν: Ion Chius, 36 B, 4 Diels-Kranz, *ap.* Diogenes Laertius, I, 120) e per la sua sapienza ed erudizione (σοφία, πολυμαθία) fu anche tacciato di raggiro, mala arte (κακοτεχνία: Heraclitus, 22 B, 129 Diels-Kranz, *ap.* Diogenes Laertius, VIII, 6).

29. Herodotus, IX, 34.

30. Herodotus, IX, 33 e 35.

31. DOWDEN 1989, p. 34-42.

32. Riguardo alla *mētis*, personificata nella riflessione platonica come madre di *Poros*, espediente necessario per sottrarsi all'*aporia* (*Symposium* 203b, 1: ὁ τῆς Μήτιδος ὕδς Πόρος), va ricordato il senso originario, propriamente denotante "abilità d'intreccio", in relazione alla composizione di tessuti con fili intrecciati. In tal senso lo stesso termine richiama il significato dell'aggettivo *poikilos*, detto di tessuti filati con stoffe multicolori,

di ripristinare con l'inganno un rapporto corretto con la divinità, senza macchiarsi della colpa del versare sangue umano.

Il "raggiro" (πανούργημα) di Embaros, dettato dalla capacità di distinguere il *licitum* dall'*illicitum*<sup>33</sup>, consente di collocare la figura ossimorica dell'"accorto/dissennato" (νουνεχής/ μωρός) di Munichia tra gli esempi di *maestri di verità* o *maestri d'inganno* che in certi ambienti filosofico-religiosi s'identificano con la figura del saggio o del mago<sup>34</sup>, secondo un modello retorico costruito sulla complementarità degli opposti "saggezza/follia" (σοφία/ μανία) che trova riscontro non solo a livello basso, popolare, come nella tradizione favolistica di Esopo<sup>35</sup>, ma anche a livello filosofico alto, nel pensiero sofistico presocratico. Penso alla costruzione gorgiana<sup>36</sup> dell'autodifesa di Palamede dove, nell'arringa assolutoria finale pronunciata in prima persona dallo stesso figlio di Nauplio, accusato di aver corrotto l'esercito acheo con l'oro di Priamo e perciò additato come traditore della patria, l'imputato redarguisce il suo accusatore (Odisseo) con un ragionamento logico ineccepibile ("con i tuoi discorsi mi accusi di due atteggiamenti completamente opposti, accortezza e follia, due qualità che non possono trovarsi nello stesso uomo")<sup>37</sup>, da cui deriva la domanda chiave: "Vorrei sapere da te se gli uomini sapienti li consideri stolti o prudenti" (σοφούς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους)<sup>38</sup>.

Nel caso di Embaros, una tale forma di sapienza, suscettibile di essere interpretata come accortezza o follia, risiede appunto nella facoltà di *comprendere ciò che sfugge al senso comune*: agli occhi della comunità,

usato anche per definire la natura del dio (Euripides, *Helena* 711-712: ὁ θεὸς ὡς ἔφω τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον).

33. Cf. *Suidas*, s.v. φρόνησις.

34. DETIENNE 1967, p. VII e 54-56.

35. L'analogia di strutturazione per figure antinomiche che accomuna la favola al proverbio deriva probabilmente dal fatto che ambedue le forme, cui è sotteso un comune sostrato afferente a una forma di saggezza antica e popolare, si fanno portatrici di un tipo di sapere immediatamente intellegibile in quanto non speculativo. La differenza sostanziale tra la favola e il proverbio risiede nella funzione maggiormente didascalica della prima rispetto al secondo, il cui significato è spesso nascosto nelle pieghe del linguaggio. Mentre il proverbio veicola solo la massima, la sentenza o l'ingiunzione finale, la favola trasmette l'intera vicenda valida come *exemplum* da cui deriva la morale: la favola, diversamente dal proverbio, *dimostra/ rende visibile, accessibile/ manifesta* (ὁ μῦθος/ ὁ λόγος δηλοῖ).

36. Gorgia avrebbe introdotto in Tessaglia "la più antica forma di sofistica" (ἀρχαιοτέρα σοφιστική: Philostratus, *Vitae Sophistarum* I, 1 = Gorgias, A1 a, 1 Diels-Kranz).

37. Gorgias, *Palamedes*, B11 a, 25 Diels-Kranz.

38. Gorgias, *Palamedes*, B11 a, 26 Diels-Kranz.

l'uomo che in una situazione di estrema confusione, di miscuglio, di totale sospensione della norma, generata dalla peste<sup>39</sup>, si rivela in grado di riportare e consolidare l'ordine, facendo valere il proprio potere *disciplinante*, che è di *analisi*, agisce in modo incomprensibile, fuori dall'ordinario (folle, sconsiderato o scaltro che sia) non tanto perché si dichiara disposto a compiere un sacrificio inaccettabile, come pure è stato osservato<sup>40</sup>, quanto piuttosto perché *disattende l'ordine dell'oracolo* (la parola che è legge), manifestando però, proprio per questo, una saggezza che gli altri non possiedono, comportandosi in modo *confacente al sacro*.

La particolare predisposizione alla comprensione è sottintesa peraltro, a livello semantico, dal significato paremico assunto dall'aggettivo *embaros*, usato come sinonimo di *nounehês* e *phronimos* (= σοφός, διανοητής)<sup>41</sup>, secondo la formula glossata da Esichio (s.v. οὐκ ἔμβαρος εἶ) in riferimento a un tipo di saggezza assennata o sconsiderata secondo il punto di vista di chi è *embaros* o non lo è. Una tale predisposizione, legata alla capacità di *giudicare correttamente* (φρονεῖν), cioè di *osservare e intendere* (voεῖν: percepire con gli occhi e con la mente), presuppone un processo del pensiero (διανοεῖσθαι)<sup>42</sup> inteso come *facoltà di ragionamento* (διανοοῦμαι· λογίζομαι)<sup>43</sup> che è attitudine strettamente associata alla *prudenza* (φρόνησις· βουλή, διάνοια)<sup>44</sup>, ovvero a quella forma di «conoscenza del bene e del male» (ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν)<sup>45</sup> che, assommando capacità di adattamento e arte della persuasione, è in grado di intervenire sulla realtà delle cose, adeguandole alla necessità contingente secondo un disegno preciso e con un determinato scopo. La stessa abilità a padroneggiare una situazione ambigua che sembra caratterizzare il *phronimos* di Munichia accomuna di fatto il sofista a quello che i Greci chiamano il “prudente”, cioè al politico, che del sofista condivide il medesimo campo d'azione e un'analogia forma d'intelligenza, capace di operare in quell'ambito

39. Per la riflessione normativa sul legame tra la peste e il consolidamento dell'ordine (affidato al potere di analisi della disciplina), cf. FOUCAULT 1975, p. 215-217.

40. GIUMAN 1999, p. 188: “Tutto ruota intorno a una locuzione divenuta proverbiale e di incerto significato: ‘sono Embaros’, o ‘sei Embaros’, sta a indicare una persona folle, pazza, pronta a sacrificare la propria figlia per un tornaconto personale”.

41. Hesychius, s.v. φρόνιμος.

42. Hesychius, s.v. φρονεῖν.

43. Hesychius, s.v. διανοοῦμαι; cf. Diogenes Laertius, III, 90, 3: καὶ λογίζεσθαι καὶ διανοεῖσθαι. Sul rapporto tra *dianoeisthai* e *manteia*, cf. Plato, *Leges* III, 694c 2-3: βούλεσθε οἷον μαντεῖα διανοηθέντες χρώμεθα.

44. Hesychius, s.v. φρόνις.

45. *Suidas*, s.v. φρόνησις.

dell'esperienza che è appannaggio del *kairos*, dove nulla è stabile, dove spetta agli stessi attori tener conto dell'opportunità, così come avviene nell'arte medica e nella navigazione<sup>46</sup>. In quest'ottica si chiarisce anche lo slittamento semantico dell'espressione *thetallon sophisma* da “raggiro” ad arguto “cambiamento di pensiero” (μετάληψις νοήματος) che è atteggiamento tipico del “sapiente proveniente dalla Tessaglia” (σοφιστής ἐκ Θεσσαλίας)<sup>47</sup>.

Fuori dal contesto che ne radica la geografia mitica in terra tessalica, il *logos* munichio, perdendo ogni richiamo all'originaria natura del *sophistês ek Thetalias* – di cui resta traccia solo nel riferimento al *sophisasthai* di Embaros – è assimilato come parabola proverbiale usata per coloro che sragionano e delirano<sup>48</sup>. Al tempo stesso, l'introduzione del nuovo ordine di valori derivante dal sacrificio di sostituzione, letta nell'ottica della mitigazione dell'antica usanza di sacrificare una vittima umana ad Artemide, ricollega la funzione mediatrice dell'eroe di Munichia alla sfera iniziatica<sup>49</sup>, rispetto alla quale la vicenda di Embaros e il culto di Artemide a Munichia appaiono legati, se non *ab origine*, almeno a partire da un

46. Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II, 2, 1104A 8-9. Sul rapporto tra ambiguità e opportunità o giusta misura (καιρός), vedi AUBENQUE 1963, p. 97-100.

47. Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 732 (331, 36-38): Σόφισμα δὲ Θεταλὸν φάναι τὸν ἐκ Θεσσαλίας σοφιστήν, ὡς παρὰ τῷ Ἀθηναίῳ κείται, μετάληψις ἐστὶ νοήματος ἀστεία εἰς νόημα ἑτεροῖον παρὰ τὸ σύνηδες.

48. In Eustazio compare solo la spiegazione del detto, riportato in seconda persona, ma manca del tutto il riferimento all'uso della locuzione “per i pazzi e i forsennati”. Questa seconda parte della spiegazione è presente però nel lessico *Suda*, dipendente da Fozio, in *Appendix proverbiorum* e in Apostolio, dove il proverbio è citato in prima persona in conformità col testo di Pausania Atticista, di cui tuttavia si perde il riferimento in forma negativa riportato alla seconda persona per i pazzi e i forsennati. Nella *Appendix* e in Apostolio si perde addirittura la spiegazione primaria di “accorto, prudente” e si conserva solo la locuzione “sono Embaros, usato per pazzi e dissennati”. Nella *Appendix* è anche l'esplicita menzione dell'uso del proverbio “da parte degli Ateniesi” in riferimento ai pazzi; in Apostolio, tale uso sembrerebbe dettato dal fatto che Embaros compie *effettivamente* il sacrificio (il testo si conclude con la frase: “dopo aver preparato la figlia, la sacrificò”), benché la mancanza del riferimento al sacrificio di sostituzione, e dunque l'assenza dell'elemento narrativo del travestimento di capra, sia stata in via d'ipotesi interpretata come risultato di una possibile corruzione del testo o, anche, come anomalia dovuta alla volontà del paremiografo di spiegare in qualche modo la *folia* di Embaros (BRELICh 1969a, p. 250, n. 45; MONTEPAONE 1979a, p. 67).

49. Nei riti d'iniziazione, all'uccisione simbolica dell'iniziato seguono la rinascita e la reintegrazione nella comunità con un nuovo *status*. In quest'ottica, la richiesta del sacrificio umano nel mito serve a rinforzare il simbolismo di morte insito nel rituale, cf. BRELICh 1969b, p. 203-207. Sul “valore d'inversione” assunto dal sacrificio umano come modo

dato momento storico, al culto di Artemide Brauronia e all'istituzione dell'*arkteia teletê*.

Proprio per la funzione di eroe culturale assunta in un contesto mitopoietico legato alla fondazione di un culto e di una prassi rituale è finalmente possibile riconoscere ad Embaros, significativamente menzionato col nome di Baros nelle testimonianze che lo identificano come tale, il ruolo del sacerdote<sup>50</sup>, *figura autorevole* nella misura in cui detta la norma e istituisce la prassi mediante un atto sacrificale che si rivela, a un tempo, *strumento di potere efficace ed evento aggregante e garante dell'ordine*, in grado di risolvere una situazione di emergenza, ripristinando il rapporto di solidarietà tra la comunità e la sua dea. L'*efficacia* – l'*autorità* – di Embaros si riflette nella stessa tradizione paremiografica che fa del suo esempio un modello paradigmatico, cioè rappresentativo – per assimilazione (ἔμβαρος εἰμι, τουτέστι βουνεχῆς) o per contrasto (τάττεται ἐπὶ τῶν μεμνηόντων) – di un *agire sociale religiosamente corretto* (ἱεροπρεπές). L'autorevolezza di Embaros dipende pertanto non solo dalla capacità di opporre una reazione individuale a un modello comportamentale e a un sistema di valori, un *ethos*, preesistente e collettivamente condiviso, ma anche dal riconoscimento e dall'accettazione della sua leadership da parte di un gruppo stabilito di persone che ne segue l'esempio, riattualizzandolo nel rituale<sup>51</sup>. L'eroe culturale di Munichia può

ideale per drammatizzare, attraverso la morte simbolica degli adolescenti, il passaggio dei giovani iniziati all'età adulta, cf. HUGHES 1991; BONNECHERE 1994; GEORGOUDI 1999.

50. *Suidas*, s.v. Βάρος: ὄνομα κύριον. ἦν δὲ ἱερεὺς. καὶ ζῆται τὴν περὶ τοῦτου ἱστορίαν ἐν τῷ ἔμβαρος εἰμι.

51. Sull'*efficacia comunicativa* dell'autorità, intesa come capacità di offrire sostegno (*auxilium*) e suscitare fiducia in esso, dando inizio/ facendosi garante/ avvalorando il processo di *accrescimento* = *riuscita* = *soluzione della crisi o dell'emergenza*, cf. HEINZE 1925; ESCHENBURG 1965; GALLI 1988; BELARDI 1995; BETTINI 2000b. L'autorità non è un'entità, né può risolversi nella qualità specifica di una persona, ma esprime una "forma fondamentale di relazione umana" (POPITZ 1996), un particolare tipo di legame o *vincolo* tra soggetti, da cui deriva una forma di "dipendenza acconsentita" (HORKHEIMER 1936; SIMMEL 1907) che implica l'*adesione*, l'*accettazione* o il *riconoscimento* da parte di chi vi è sottoposto di un'autorità a cui "ci si assoggetta in anticipo", proprio perché proveniente da un *actor*, da una fonte avvertita come qualificata e competente (VIERKANDT 1931). "La figura autorevole è in grado di dare ad altri garanzie sul valore duraturo di ciò che compie" (SENNETT 1980, p. 15) soprattutto in funzione dei processi di formazione e conservazione dell'identità, personale e/o collettiva; parallelamente, *impersonare l'autorità* è anche un "modo di esprimere la propria responsabilità verso gli altri" (*ibidem*), "una terza cosa ancora tra persuasione e coercizione" (LINCOLN 1994, *passim*). Presupposto dell'autorità e fonte del carattere ambivalente di essa è la possibilità di esercitare il potere fino alla

imporsi così a buon diritto come operatore del sacro e ministro del culto in qualità di *hiereus* addetto alla *thusia*, laddove è presentato appunto – nella maggior parte dei documenti – come l'unico in grado di assumersi l'onere del sacrificio (μόνος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσειν)<sup>52</sup> e, di conseguenza, come colui che ha accesso all'*aduton* – l'area interdotta del santuario – in cui si custodiscono gli *hiereia*, che indicano a un tempo le "bestie da macello", cui è assimilata la figlia da immolare, e le "vittime sacrificali", come la capra immolata *in vece* della bambina<sup>53</sup>.

Nel *logos* munichio – riportato per via esclusivamente paremiografica e altrimenti ignorato dalla mitologia tradizionale – l'*uctoritas* di Embaros sembra effettivamente scaturire dalla persona stessa (dal personaggio che compie un determinato tipo di azione), come qualcosa che si costruisce attraverso di essa, vive in essa, in essa scompare<sup>54</sup>. Una tale costruzione è naturalmente frutto di una *fictio*. Tuttavia, se si assume l'autorità di Embaros/ Baros come *già data o predeterminata* – nella misura in cui il *futuro* sacerdote di Artemide Munichia si arroga *personalmente* e per così dire *aprioristicamente* il diritto/ dovere di compiere la *thusia* – e non come *determinata*, e dunque *conseguenziale* all'azione compiuta – la cui efficacia sul piano ritualistico sembra derivare dal fatto che sia proprio Embaros (e non qualcun altro) a celebrare il sacrificio – bisogna ammettere che rimane aperto il problema dell'origine di una tale autorità, di un tale potere, come si evince ad esempio dal racconto degli *Anecdota* in cui, forse appunto per giustificare l'elemento, anomico e metagiuridico, di *sospensione* e *riattivazione* della norma (= trasgressione/ elusione dell'ordine oracolare e conseguente introduzione di una nuova modalità d'azione), si avverte la necessità di aggiungere un ulteriore segmento narrativo, con l'eventuale *successiva ratifica oracolare* a sanzionare l'efficacia del gesto compiuto dal *tis anêr* del Pireo, conferendogli *legittimità* nel futuro.

A ciò va aggiunta una seconda considerazione, riguardante la sostanziale anomalia a cui s'impronta l'immagine, l'esempio che sta *dietro il proverbio* "sono/ [non] sei *embaros*" articolato intorno alla figura del padre infanticida<sup>55</sup> e al tema mitico del sacrificio di sostituzione. In contesti mitopoietici analoghi, costruiti sulle vicende di un padre sacrificatore – è

violenza e insieme di servirsi dei diversivi della ragione, ponendosi in rapporto di continua tensione e implicazione reciproca con la libertà e con il potere.

52. Pausanias Atticistas, *loc. cit.*; Photius = *Suidas*, s.v. ἔμβαρος εἰμι; Apostolius, VII, 10.

53. Cf. BERTHIAUME 1982, *passim*.

54. Cf. HEINZE 1925, p. 356.

55. Cf. LÉVÊQUE 1989, p. 56.

il caso di Agamennone, il *thutêr thugatros*<sup>56</sup>, nell'episodio emblematico del sacrificio di Ifigenia ad Aulide – o anche evocanti il ricordo del sacrificio umano all'origine dell'istituzione di un culto o di una prassi rituale – valga come esempio il riferimento al sacrificio del *pais hôraios* nell'*aition* del culto di Dioniso Aigobolos a Potnia<sup>57</sup> – è generalmente il dio, o la dea, che interviene, *in extremis* o dopo un certo lasso di tempo, a sostituire la vittima umana con l'animale<sup>58</sup>. Nella leggenda di Munichia, l'intervento divino è rimpiazzato dall'intervento umano che, benché frutto di una deliberata trasgressione del dettato divino, pure assume un valore esemplare. La stessa ambigua lettura del termine *embaros*, soggiacente alla glossa esichiana che si è analizzata, sembrerebbe condizionata dalla percezione dell'atipicità, dell'effettiva estraneità di un modello non immediatamente rintracciabile nel sistema culturale greco, ma che tuttavia assume, nonostante l'incongruenza di base, una funzione fondante nell'ambito di un discorso di civilizzazione legato al passaggio culturale dal sacrificio umano al sacrificio animale (pensato come tale in termini assolutamente greci). L'impressione di estraneità della figura mitica di Baros/ Embaros – di cui non si sa niente al di là dei fatti accaduti al Pireo – è peraltro rafforzata dalla totale mancanza di riferimenti genealogici che ne riconducano la vicenda, assunta a paradigma, nel solco della tradizione. La stessa capacità mantica o potere magico attribuiti al personaggio non trovano un'immediata ragion d'essere nella misura in cui, essendo – laddove emergono – tratti per lo più caratteristici della figura regale<sup>59</sup>, non appaiono automaticamente individuabili nel tipo d'uomo comune incarnato dal *tis Embaros* o *Baros* di Munichia. In altri termini, tanto l'*autorità* riconosciuta a Embaros quanto l'*anomalia* dell'esempio mitico da cui deriva il proverbio sembrano chiamare in causa, presupporre, una saggezza che gli stessi Greci dovevano percepire come *saggezza straniera*, suggerendo contesti culturali di riferimento altri.

56. Aeschylus, *Agamemnon* 224-225.

57. Pausanias, IX, 8, 2.

58. In analogia con l'episodio abramitico del sacrificio di Isacco e dell'intervento del Dio biblico sul monte Moria (*Genesi* 22, 1-18).

59. Sulla combinazione di autorità politica e arte divinatoria, cf. BREMMER 2010, p. 15-16: vedi esempi di Anio di Delo, Poliido di Argo, Tenero di Tebe, Fineo di Tracia e non da ultimo Munico, figlio di Driante e re-vate dei Molossi (cf. Antoninus Liberalis, *Metamorphoseôn sunagôgê* 14), che pure tradisce un singolare rapporto di omonimia col re attico eponimo di Munichia (cf. Hellanicus, *FGrH* 1a, 4, F 42a).

4. Ad avvalorare l'ipotesi del riconoscimento in Embaros della figura del *sapiente* – dotato di *phronêsis* ma anche suscettibile di essere tacciato di *mania*, la cui radice *man* («pensare») genera pure il latino *mens* e il sanscrito *manas* –, portatore di un sapere iniziatico e mediatore del sacro, è l'etimologia stessa del neutro τὸ βάρος cui rinvierebbe il nome proprio di Baros, col significato di “gravità, pesantezza, oppressione” (da cui “carico, fardello, sciagura”), ma anche “abbondanza, pienezza, ricchezza di felicità” (da cui “forza/ vigore; prestigio, autorità, influenza”) etimologicamente connesso all'aggettivo βαρύς, accomunato dal medesimo radicale indoeuropeo \*g<sup>w</sup>er-, “gravoso/pesante”, al latino *gravis* e al sanscrito *guru-* che nei testi vedici dà vita al termine *guru*<sup>60</sup>, figura carismatica sulla cui autorità era incentrata la leadership spirituale.

Partendo dalle riflessioni di Hendrik Wagenvoort (1941) sul significato e l'impiego del latino *gravis* in particolare (da cui pure deriva il concetto di *gravitas*), l'orientalista e indologo Jan Gonda osservava: “[...] étudiant les traces du concept ‘primitif’ de mana chez les Romains, (Wagenvoort) a fait des observations intéressantes sur l'usage du mot latin *gravitas*. L'expression *gravis auctor*, qui se trouve fréquemment, n'a pas seulement la signification de ‘auteur ou informateur important ou compétent’, mais aussi celle de ‘homme d'influence et qui prend l'initiative’. La qualité la plus saillante de l'*auctor*, mot qui à l'origine a dû signifier ‘celui qui augmente’, est celle que nous désignons par le terme ‘prestige’. Et comme *auctor* est un mot ‘mana’, c.à.d. un mot exprimant un concept relatif à l'ensemble des idées primitives et semi-primitives qui se groupent autour du ‘mana’, Wagenvoort cherche à démontrer qu'il y a aussi des traces de ‘mana’ dans l'usage du mot *gravis*. En préparant son exposé sur *gravis* etc. il m'a demandé quelques renseignements sur le mot sanskrit *guru-* ‘lourd, etc.’, et sa question a attiré mon attention sur la signification primitive de *guru-* ‘maître’ et sur la croyance, répandue dans l'antiquité classique, que les dieux et les êtres surhumains en général ont, en vertu de leur ‘mana’, un poids extraordinaire”<sup>61</sup>.

Con tali premesse epistemologiche, Gonda fornisce una disamina completa dell'occorrenza dell'aggettivo *guru-* in sanscrito, attribuibile a un ampio numero di concetti: “*guru-* n'a pas seulement le sens de ‘lourd’, mais aussi celui de ‘grand, important, considérable’, etc. On considère ces autres significations comme métaphores, sens dérivés, etc. Mais

60. GUSMANI 1971, p. 98-105.

61. GONDA 1947, p. 124.

quand nous étudions le mot plus attentivement, nous ne manquons pas de remarquer qu'il se joint souvent à un substantif qui exprime une notion magico-religieuse ou qui se range dans une des catégories psychiques ou appartient à un des domaines auxquels des concepts magico-religieux se rapportent"<sup>62</sup>. Un uomo *guru-* è un uomo degno di rispetto (*garīyān*) perché possiede un sapere (*vidyā-*) superiore a quello degli altri uomini. Un tale rispetto si fonda sul possesso reale o presunto di qualità speciali e il suo sapere consente all'uomo "che sa" di compiere atti fuori dalla norma, fuori dall'ordinario, da cui gli deriva quella "autorità" per la quale la sua parola e la sua condotta servono da modello agli altri. Un essere *guru-* si distingue perciò per delle qualità eccezionali.

In tale sistema di credenza, tra tutte le forme possibili di *guru-*, tra tutti coloro che sono *guru-* nella società (il padre, la madre, il primogenito; il brahmano, che è *guru-* tra i membri di tutte le classi sociali; il marito, che è *guru-* della moglie; l'ospite, che è sempre un uomo *guru-*), vi è il *guru-* per eccellenza, la guida spirituale, il precettore, il *guru tout court*, ovvero colui che esegue i riti per i fanciulli e che li inizia alla scienza dei Veda: "Parce que l'essence de la classe brahmanique, et par conséquent des brahmanes qui font fonction de guide spirituel, fait un avec le fond ultime et premier de l'être, avec le 'sacré' lui-même, l'hypothèse n'est pas inadmissible que le guru indien, dont la vénération donnait, à la longue, naissance à un vrai culte, doive son titre au fait qu'il était, au point de vue 'mana', plus 'lourd' que les autres hommes"<sup>63</sup>. In quanto detentore di una *verità iniziatica*, il *guru* si pone esso stesso come *intermediario* di un sapere segreto che conduce alla conoscenza, altrimenti irraggiungibile, del *brahman*.

La "sapienza rivelata" che è alla base della tradizione induista racchiusa nei testi vedici – frutto di un secolare processo di stratificazione – è

62. *Ibid.*, p. 129-130.

63. *Ibid.*, p. 131. La qualità della "pesantezza" che contraddistingue l'essenza semantica del termine *guru* è, rispetto alle tre qualità principali comunemente ammesse nella tradizione induista, propria di *tamas*, l'"oscurità", in quanto appartenente alla *kaliyuga* (età in cui il dado, *kali*, cade sempre sul lato perdente), l'età oscura o età del ferro. Per sua stessa natura dunque, il *guru* è da intendersi come colui che si fa carico della gravezza altrui, dell'altrui oscurità, rispetto alla quale assume su di sé il carico e l'incarico di *condurre alla luce*, come si evince dalla preghiera del fedele riportata nella più antica raccolta di *Upaniṣad*, l'ultimo grande corpus della rivelazione vedica: "Dalla tenebra fa' ch'io vada alla luce" (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* I, 3, 28: *Tamaso mā jyotir gamaya*). In tal senso il "maestro" brahmano è a buon diritto ritenuto "greve, pesante".

tradizione di "parola sacra, increata"<sup>64</sup>. Gli inni delle quattro *Samhitā*, cui si ricollega l'esegesi liturgica dei *Brāhmana*, tramandano un complesso sistema rituale incentrato sul sacrificio, pubblico e privato, azione perfetta con un'efficacia incatenante sugli dèi. Il sacrificio vedico, se eseguito correttamente, è strumento di potere efficace e a un tempo evento aggregante e garante dell'ordine, in grado di sancire la solidarietà della comunità coi propri dèi legittimando, con l'attribuzione dei ruoli sacrali, la gerarchia sociale. L'accesso alla conoscenza del mistero di Brahma è esclusivo appannaggio dei *brāhmana*, discendenti degli antichi "veggenti", responsabili della *corretta esecuzione* delle cerimonie solenni, oltre che custodi delle *norme di purezza* dell'azione rituale nell'ambito della quale il sacrificio resta elemento fondante in quanto "azione simbolica che rivive un dramma cosmico e rigenera l'universo"<sup>65</sup>.

In assenza di strutture istituzionali centralizzate che sanciscano l'ortodossia, il *guru*, in virtù della sua *saggezza*, si rivela in grado di confermare o elaborare l'antica sapienza diventando responsabile della *verità* e dell'*ordine sacrale e sociale* che da essa scaturisce (*dharma*). Come si è accennato, un tale ordine o *norma di correttezza*, è consacrato dal sacrificio o meglio dai "rituali di offerta" (*vajña*) che nel mondo simbolico riflesso negli antichi testi vedici rappresentano l'elemento essenziale per la prosperità della comunità<sup>66</sup>, un elemento significativamente fondato sul *principio dello scambio reciproco*, in cui il *fuoco* (personificato da Agni, incarnazione divina della *funzione sacerdotale* nel sistema religioso induista)<sup>67</sup> gioca un ruolo primario per il potere ad esso riconosciuto di "portare le offerte agli dèi", ovvero per la capacità di *transustanziare* l'offerta, convertendone l'essenza non solo dallo stato crudo allo stato cotto, ma anche da uno stato di sostanza mondana a quello di sostanza con caratteristiche divine. In tale processo molte parti dell'offerta vengono

64. MALAMOUD 1989, p. 279.

65. Cf. LÉVI 1898 e BIARDEAU, MALAMOUD 1976.

66. FLOOD 2003, p. 4-8; cf. WITZEL 2003, p. 70-71.

67. ZAEHNER 2012, p. 22: sulla triplice distinzione della società vedica in *brāhmana* (sacerdoti), *kṣatriya* (guerrieri, tra cui erano compresi anche i re o capi tribù) e *vaiśya* (la massa del popolo, contadini e artigiani); la stessa triplice divisione si riscontra nella società divina, benché per questa si tratti, più che di distinzione, di corrispondenza, analogia, interconnessioni. "In Agni i mondi divino e umano si fondono più strettamente, perché Agni è il dio che *come fuoco consuma il sacrificio* e *come sacerdote lo presenta agli dèi* superni (il corsivo è mio, *NdR*): è il mediatore tra gli dèi e gli uomini" (*ibid.*, p. 24).

*separate*, prendendo una *nuova forma* per mezzo della quale il cibo *viaggia verso gli dèi* sottoforma di “fumo e aroma” (*medha*)<sup>68</sup>.

La digressione sul sistema religioso e rituale vedico non è fine a se stessa, ma diventa estremamente utile per comprendere appieno il portato ideologico dell’aggettivo che in greco traduce il significato di *guru-*, soprattutto in rapporto al mito munichio. In un ordine di pensiero analogo a quello sotteso al sanscrito vedico andrebbe infatti a mio avviso inquadrata la qualità della *pesantezza* che contraddistingue l’essenza semantica del greco βαρύς, “dotato di peso”, e in senso traslato “dotato di autorità”, cui si ricollega il significato primario dell’aggettivo ἔμβαρως, letteralmente inteso come “pesante e autorevole”. È altresì indicativo che nella speculazione lessicografica tardo-antica la stessa qualità della “pesantezza” sia attribuita, in particolare, all’“aroma odoroso” esalante dai sacrifici detto appunto βαρύ (τινὲς μὲν φασι θυμίαμα εὐώδες [τὴν βαρεῖαν]), che indica anche “grande, gravoso, pesante, sconsiderato” (δηλοῖ δὲ καὶ μέγα, χαλεπόν, ισχυρόν, ἀναιδέες)<sup>69</sup>. Ed è appena il caso di ricordare che, negli stessi lessici, è detta “pesante” la mano “che uccide” (ἡ μαιφόνος χεῖρ)<sup>70</sup>.

Emerge così un’altra singolare corrispondenza nel rapporto che si viene a creare tra ciò che è greve o pesante e la pratica sacrificale intesa come strumento di mediazione (tra uomini e dèi), di comunione (tra gli uomini), di consacrazione dell’ordine (religioso e poleico). Derivato dalla radice del verbo θυμιάω, col significato di “bruciare, affumicare, purificare col fumo o ardere come profumo”, il θυμίαμα indica di fatto l’aroma (inteso nella doppia accezione di incenso e profumo) che emana dalle carni e dal grasso delle vittime bruciate sull’altare, prodotto dalla mescolanza di spezie ed erbe e resine naturali. Tale elemento – mediatore tra terra e cielo, uomini e dèi, basso e alto<sup>71</sup> – occupa un ruolo centrale nei sacrifici per fumigazione – da cui la definizione riportata negli *Anecdota Graeca* a proposito degli ἱερεῖα τεθυμένα, dove “sacrificare sta per affumicare” (θῦσαι· ἀντὶ τοῦ

68. WITZEL 2003, p. 78.

69. Hesychius, s.v. βαρύ; cf. *Anecdota Graeca*, I, 225, 16 Bekker; *Etymologicum Magnum* 206, 23.

70. Hesychius, s.v. βαρεῖα χεῖρ.

71. In ambito sacrificale, il θυμίαμα designa la parte divina che gli uomini non assimilano, restando esterna ed estranea alla loro natura. Per la loro funzione di *mediatori* fra terra e cielo gli aromi presentano anche una certa ambiguità, occupando una posizione intermedia tra alto e basso della gerarchia cosmica (J.-P. Vernant in DETIENNE 1972, p. XII e XXVIII-XXXI).

θυμιάσαι)<sup>72</sup> – cioè in quella prassi dell’uccisione rituale *attraverso il fuoco* i cui riferimenti andrebbero ricercati nell’epoca preagricola e che pure – considerata la tipologia dell’offerta di una vittima bruciata, caratteristica dei sacrifici preliminari o devianti – non risulta direttamente trasmessa dalla tradizione proto-greca, ma troverebbe chiare origini nell’area siro-palestinese<sup>73</sup>.

Nella prospettiva emica greca – ovvero nell’ottica civilizzatrice cui è improntato il *logos* munichio, dove la vicenda dell’uomo finalmente identificato col nome proprio di Baros/Embaros è assorbita e risemantizzata in chiave acculturante<sup>74</sup> – il potere del sacerdote sacrificatore sembra dunque risiedere, per la sua stessa qualità antonomastica, nella capacità di *farsi aromatico*: “greve e pesante”, come il fumo odoroso che dalle offerte consacrate col fuoco *sale direttamente al cielo*, e perciò “influyente e autorevole”, in quanto *mediatore efficace* nei rapporti tra i membri della comunità e tra la comunità e la sua dea. In altri termini, Embaros è l’uomo che per la sua particolare forma di *sophia* si è reso simile al dio, cioè “puro” (ἄγνός/ ἅγιος) – inteso come “santo/ sacro”, ma anche “esecrabile/maledetto” (con significato affine al termine sanscrito *yáti*, che sta per “sacrificio”) – giacché capace di “pensare il sacro” (che di per

72. *Anecdota Graeca*, I, 42, 14 Bekker: θῦσαι· ἀντὶ τοῦ θυμιάσαι· “[Αχιλλεύς] θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον ὃν ἑταῖρον· ὃ δ’ ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς· λέγει δὲ θυηλάς τὰς ἀπαρχὰς τῶν τεθυμένων ἱερείων· καὶ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ κωμωδία τὸ θῦσαι ἀντὶ τοῦ θυμιάσαι; cf. Hesychius, s.v. θῦσαι· ἀπάρξασθαι· θυμιάσαι· θυσιάσαι. In riferimento al testo omerico (*Ilias* IX, 219-220: “Achille ordinò al suo compagno Patroclo di sacrificare agli dèi; quello gettò le offerte nel fuoco”) si specifica il valore primiziale dell’offerta consistente in “parti scelte” (θυηλαί = ἀπαρχαί) delle “vittime da bruciare”, non destinate alla consumazione.

73. BREMMER 1996, p. 265-268; 273; cf. MEULI 1975, p. 907-1021; BENVENISTE 1969, II, p. 229-230: “*thuō* repose sur un présent \**dhu-yō* dont le radical signifie proprement ‘produire de la fumée’... Le ‘sacrifice’ en grec est donc issu de la notion de ‘fumigation’: conception dont les textes védiques et homériques offrent maints exemples”. Sul significato di θῦω, distinto da σφάζω, cf. anche CASABONA 1966, p. 69-94; 155-167.

74. Nell’ipotesi di lettura che si vuole sostenere, è possibile che nella strategia di assimilazione di una figura e di un paradigma mitico chiaramente atipici svolga un ruolo chiave la nominalizzazione della forma aggettivale, dove permane il senso recondito e ultimo della qualità tipica dell’*embaros*, ma si perde il riferimento comune, generalizzante, della definizione usata per persona in possesso di una scienza specifica. Come nome proprio tanto Embaros che Baros non sono altrimenti attestati nell’onomastica greca, mentre la corrispondente forma nominale neutra, così come l’aggettivo ad essa etimologicamente connesso, assumono una connotazione precisa in relazione alla sfera della “gravità”, dell’“autorevolezza”.

sé è ambiguo) e come tale degno di accedere al tempio odoroso secondo la regola posta all'ingresso dell'*Asclepieion* di Epidaurò:

“*Chi entra nel tempio odoroso deve essere puro. Essere puro significa nutrire sacri pensieri*”<sup>75</sup>.

In conclusione. Riconoscere a Embaros una funzione di mediazione assimilabile a quella svolta dagli aromi, ricostruendone l'originaria natura di purificatore e veggente addetto ai sacrifici, verosimilmente olocausti (considerata anche la connessione col mito allusivo al sacrificio umano e l'occorrenza in una celebrazione a cadenza irregolare come quella dei Brauronia), autorizza ormai ad avanzare l'ipotesi che *embaros* o *baros* dovesse indicare, più che un nome proprio, il titolo venerabile di “grave o autorevole” assunto dal ministro del culto durante il servizio sacro reso alla dea, in analogia con quanto accadeva ad Eleusi, dove nel nome di *eumolpos* (“dal dolce canto”) è rintracciabile il titolo assunto dal sacerdote dei Misteri che rinunciava al proprio nome per tutto il tempo in cui durava in carica<sup>76</sup> o come pure avveniva, sull'altra sponda dell'Egeo, nella microasiatica Efeso, dove il sacerdote del celebre *Artemision* prendeva il titolo di *megabuzos* o *megabuxos*, dal nome persiano *Bagabukhša* (“liberato dal dio”)<sup>77</sup>.

75. Porphyrius, *De abstinentia* II, 19, 24-25: ἀγνὸν χρῆ νοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια. Sull'iscrizione di Epidaurò, cf. BREMMER 2002. Si ricordi per inciso il senso in cui è concepito il sacrificio nelle *Upaniṣad*, dove la pratica rituale s'identifica con l'esecutore materiale del rito: “Il sacrificio è l'uomo”, si ripete spesso. Quello che importa infatti non è compiere un rito ma identificarsi col *brahman* e realizzare così lo scopo di ogni sacrificio che è la divinizzazione dell'uomo. Questa interiorizzazione del sacrificio valeva solo per “colui che sapeva” (DELAHOUTRE 1984, p. 1633).

76. Lucianus, *Lexiphanes* 10. Al momento dell'investitura il sacerdote di Eleusi gettava il proprio nome nelle profondità del mare (*CIA* III, 900) dove, nel ricordo mitico, era stato gettato anche Eumolpo, ancora neonato (Apollodorus, III, 15, 4).

77. *SIG* 282, 2. Il nome Μεγάβυζος – inizialmente attestato per il principe persiano nominato da Ciro satrappo d'Arabia e pure ricordato come uno dei Sette che uccisero i Magi (Herodotus, III, 70 e 153; Xenophon, *Cyropaedia* VIII, 6, 7) – fu poi usato come titolo per i generali dei re persiani e per i sacerdoti di Artemide (Hesychius, s.v. Μεγαβύζειοι λόγοι). Cf. Xenophon, *Anabasis* V, 3, 6 (Μεγάβυζος νεωκόρος: “guardiano del tempio”); Strabo, XIV, 1, 23 (ἱερεῖς εὐνοῦχοι Μεγάβυζοι: “preti castrati”); Appianus, *Bella Civilia* V, 9.

## DOSSIER

[Text. 1]

Pausanias Atticistas, Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, s.v. <ἔμβαρός εἰμι> (cf. Pausanias in Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 732); Photius et *Suidas*, s.v. ἔμβαρός εἰμι; *Appendix Proverbiorum* II, 54; Apostolius VII, 10 : ἔμβαρός εἰμι· νουνεχῆς, φρόνιμος. Μένανδρος Φάσματι (*fr.* 2; cf. *fr.* 368 Köerte). ἦν <τῶν Ἀθηναίων τις Ἔμβαρος, περὶ οὗ ἱστορεῖται τάδε· ἦν> πρότερον ὁ Πειραιεὺς νῆσος, ὅθεν καὶ τοῦνομα εἴληφεν ἀπὸ τοῦ διαπερᾶν. οὗ τὰ ἄκρα Μοῦνουχος κατασχὼν Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἰδρύσατο. ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ τὴν ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἔχρησεν, ἄν τις τὴν θυγατέρα θύσῃ τῇ Ἀρτέμιδι. Βάρος δὲ ἡ Ἔμβαρρος μόνος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσειν ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρυσεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν καὶ εἰς παροιμίαν περιέστη· <οὐκ> ἔμβαρρος εἶ' ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνητότων.

[Text. 2] Bekker, *Anecdota Graeca* I, 444, 30: <ἀρκεῦσαι>: Λυσίας τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι ἀρκεῦειν ἔλεγε. καὶ γὰρ αἱ ἀρκευόμεναι παρθένοι [ἄρκτοι] καλοῦνται, ὡς Εὐριπίδης καὶ Ἀριστοφάνης. καὶ ἄλλως ἀρκεῦσαι λέγεται τὸ ὡσπερ ἄριστον ἀφοσιώσασθαι τῇ Ἀρτέμιδι καὶ θῦσαι. ἐρρήθη δὲ ἐκ τοῦ ἄρκτον ποτὲ φανῆναι, ὡς λόγος, ἐν Πειραιεὶ καὶ πολλοὺς ἀδικεῖν, εἶτα ὑπὸ νέων τινῶν αὐτὴν ἀναιρεθῆναι, καὶ λοιμὸν ἐπιγενέσθαι, χρῆσαι τε τὸν θεὸν τιμᾶν τὴν Ἄρτεμιν καὶ θῦσαι κόρη τῇ ἄρκτῳ. τῶν οὖν Ἀθηναίων πράττειν τὸν χρησμὸν μελετώντων, εἷς τις ἀνὴρ οὐκ εἶα, αὐτὸς εἰπὼν καταθύσειν. ἔχων οὖν αἶγα, καὶ ὀνομάζων ταύτην θυγατέρα, ἔθυσεν λάθρα· καὶ ἐπαύσατο τὸ πάθος. εἶτα τῶν πολιτῶν διαπιστούντων, ἔφη ὁ ἀνὴρ ἐπερωτᾶν τὸν θεόν. τὸν δὲ ἄν εἰπόντα θῦσαι καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ποιεῖν φήσαντος, ἐξείπε τὸ λάθρα γεγονός. καὶ ἀπὸ τούτου αἱ κόραι πρὸ τοῦ γάμου ἀρκεῦειν οὐκ ὄκνουν, ὡσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας.

[Text. 3] Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 732 (331, 19-32): [331, 19-24] Πανσανίας δὲ εἰς τοῦτο σαφέστερον φράζων φησί· «Θετταλὸν σόφισμα ἐπὶ μάχης καὶ ἐπὶ σχήματος καὶ ἐπὶ παρακρούσεως

καὶ ἄλλων μυρίων τάττεται ἀπὸ αἰτίας τοιαύτης. Ἀράτω κατιόντι ὁ θεὸς ἔχρησε φυλάσθαι, μὴ λάθωσιν αὐτὸν οἱ ἐξ ἐναντίας εὐχῆ μείζονι καὶ λαμπρότερα κατ' αὐτοῦ χρησάμενοι. ὁ δὲ ἑκατόμβην ἀνδρῶν εὗξατο θύσειν τῷ Ἀπόλλωνι, κατορθώσας δέ, ἃ ἐβούλετο, ἀνεβάλλετο ἀεὶ τὴν θυσίαν διὰ τὸ μὴ ἱεροπρεπῆ εἶναι. ὅθεν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν διατριβόντων τὰς ὑποσχέσεις ἢ καὶ ἄλλως παρακρουόντων». [331, 25-32] ὁ δ' αὐτὸς Παυσανίας ἱστορεῖ καὶ τινὰ Ἑμβαρὸν ἐπὶ εὐχῆ σοφίσασθαι. ἰδρύσατο γάρ, φησί, Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερόν. ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἐχρησμάδησεν, εἴ τις τὴν θυγατέρα θύσει τῇ Ἀρτέμιδι. Βάρος δὲ ἡ Ἑμβαρὸς ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσειν ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρυσεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν εἰς παροιμίαν, φησί, περιέστη «Ἑμβαρὸς εἶ», τουτέστι νουνεχῆς, φρόνιμος.

## BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE 1963: Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
- BARBIERI 2001: Andrea Barbieri, *Ricerche sul Phasma di Menandro*, Bologna, 2001.
- BELARDI 1995: Walter Belardi, "'Auctor' e 'Auctoritas'. Sopravvivenze del significato e del significante nel tempo", *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* 10, 1995, p. 127-190.
- BENVENISTE 1969: Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. *Économie, parenté, société*; II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969.
- BERTHIAUME 1982: Guy Berthiaume, *Les rôles du mâgeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982.
- BETTINI 2000a: Maurizio Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letteratura classiche*, Torino, 2000.
- BETTINI 2000b: Maurizio Bettini, "Alle soglie dell'autorità", Introduzione a LINCOLN 2000, p. VII-XXXIV.
- BIARDEAU, MALAMOUD 1976: Madeleine Biardeau, Charles Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, 1976.
- BLOCH [1987] 2005: Raymond Bloch, "Portents and Prodigies" (1987, transl. by Marilyn Gaddis Rose), in Lindsay JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, USA, 2005, vol. XI, p. 7335-7338.
- BONITZ 1870: Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.
- BONNECHERE 1994: Pierre Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994.
- BOTTÉRO 1974: Jean Bottéro, «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», in Jean-Pierre VERNANT et alii (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 70-197.
- BRELICH 1969a: Angelo Brelich, *Paidés e parthénoi*, Roma, 1969 (Incunabula Graeca, XXXVI).
- BRELICH 1969b: Angelo Brelich, "Symbol of a Symbol", in Joseph M. KITAGAWA, Charles H. LONG (ed.), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London, 1969, p. 195-207.
- BREMMER 1996: Jan N. Bremmer, "Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca", in Salvatore SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società* 1, *Noi e i Greci*, Torino, 1996, p. 239-283.
- BREMMER 2002: Jan N. Bremmer, "How Old is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath?", *ZPE* 141, 2002, p. 106-108.
- BREMMER 2010: Jan N. Bremmer, "Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?", *Kernos* 23, 2010, p. 13-35.
- BRULÉ 1987: Pierre Brulé, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.

- BURKERT 1996: Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, 1996.
- CAPIZZI 2001: Antonio Capizzi, "L'organizzazione del sapere", in Massimo VETTA (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme luoghi contesti*, Roma, 2001, p. 269-295.
- CASABONA 1966: Jean Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.
- CHIRASSI COLOMBO 1983: Ileana Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari, 1983.
- DELAHOUTRE [Paris, 1984] 2007: Michel Delahoutre, "Sacrificio nell'induismo" (*Sacrificio*), in Paul POUPARD (ed.), *Dizionario delle Religioni* (ed. or. *Dictionnaire des Religions*, Paris, 1984), trad. it. Milano, 2007, p. 1632-1633.
- DELCOURT 1938: Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissance maléfiques dans l'Antiquité classique*, Paris, 1938.
- DETIENNE [Paris, 1967] 2008: Marcel Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (ed. or. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, 1967), trad. it. Roma-Bari, 2008.
- DETIENNE [Paris, 1972] 1975: Marcel Detienne, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia* (ed. or. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, préface de Jean-Pierre Vernant, Paris, 1972), trad. it. Torino, 1975.
- DEUBNER 1932: Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932.
- DOWDEN [London-New York, 1989] 1991: Ken Dowden, *La vergine e la morte: l'iniziazione femminile nella mitologia greca* (ed. or. *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London-New York, 1989), trad. it. Genova, 1991.
- ERDAS 2002: Donatella Erdas (ed.), *Cratero il Macedone. Testimonianze e frammenti*, Tivoli (Roma), 2002.
- ESCHENBURG [Frankfurt, 1965] 1970: Theodor Eschenburg, *Dell'autorità* (ed. or. *Über Autorität*, Frankfurt, 1965), trad. it. Bologna, 1970.
- FARAONE 2003: Christopher A. Faraone, "Playing the Bear and Fawn for Artemis: Female Initiation or Substitute Sacrifice?", in David B. DODD, Christopher A. FARAONE (ed.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, London-New York, 2003, p. 43-68.
- FARNELL 1907: Lewis R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, IV, Oxford, 1907.
- FLOOD 2003: Gavin Flood, "Introduction: Establishing the Boundaries", in Gavin FLOOD (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, p. 1-19.
- FOUCAULT [Paris, 1975] 1993: Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (ed. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975), trad. it. Torino, 1993.
- GALLI 1988: Carlo Galli, *Autorità e natura. Per una storia dei concetti filosofico-politici*, Bologna, 1988.
- GARCÍA ROMERO 2001: Fernando García Romero, "Varia Paroemiographica Graeca", *CFC (G)* 11, 2001, p. 241-253.

- GENTILI, PERUSINO 2002: Bruno Gentili, Franca Perusino (ed.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa, 2002.
- GEORGOU DI 1999: Stella Georgoudi, «À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques», *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 61-82.
- GIUMAN 1999: Marco Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999.
- GOMME, SANDBACH 1973: Arnold W. Gomme, Francis H. Sandbach (ed.), *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.
- GONDA 1947: Jan Gonda, «À propos d'un sens magico-religieux de skt. "guru-"», *Bullettin of the School of Oriental and African Studies* 12/1, 1947, p. 124-131.
- GUSMANI 1971: Roberto Gusmani, *Elementi di fonetica storica delle lingue indoeuropee*, Messina, 1971.
- HEINZE 1925: Rudolph Heinze, "Auctoritas", *Hermes* 60, 1925, p. 348-366.
- HORKHEIMER [Paris, 1936] 1974: Max HORKHEIMER et alii (ed.), *Studi sull'autorità e la famiglia* (ed. or. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris, 1936), trad. it. Torino, 1974.
- HUGHES [London-New York, 1991] 1999: Dennis D. Hughes, *I sacrifici umani nell'antica Grecia* (ed. or. *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York, 1991), trad. it. Roma, 1999.
- LABARBE [Paris, 1984] 2007: Jules Labarbe, "Luoghi, personale, atti del culto" (*Grecia, Religioni della*), in Paul POUPARD (ed.), *Dizionario delle Religioni* (ed. or. *Dictionnaire des Religions*, Paris, 1984), trad. it. Milano, 2007, p. 784-786.
- LÉVÊQUE 1989: Pierre Lévêque, «Du roi serpent de l'acropole aux ourseries de Brauron», *REA* 91, 1989, p. 55-64.
- LÉVI [Paris, 1898] 2009: Sylvain Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa* (ed. or. *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898), trad. it. con saggi critici di Roberto Calasso, Louis Renou, Charles Malamoud, Milano, 2009.
- LINCOLN [Chicago, 1994] 2000: Bruce Lincoln, *L'autorità: costruzione e corrosione* (ed. or. *Authority. Construction and Corrosion*, Chicago, 1994), trad. it. Torino, 2000.
- MALAMOUD [Paris, 1989] 1994: Charles Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India vedica* (ed. or. *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989), trad. it. Milano, 1994.
- MASSAR 2007: Natacha Massar, *Les maîtres itinérants en Grèce: techniciens, sophistes, philosophes*, in Christian JACOB (éd.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, 2007, p. 786-804.
- MEULI 1975: Karl Meuli, *Gesammelte Schriften*, II, Basel, 1975.
- MONTEPAONE 1979a: Claudia Montepaone, "Il mito di fondazione del rituale munichio", *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 1979, p. 65-76 (*Cahiers du Centre Jean Bérard* V).
- MONTEPAONE 1979b: Claudia Montepaone, «L'ἄρκτεία a Brauron», *Studi storico-religiosi* III/ 2, 1979, p. 343-364.
- MONTEPAONE 1999: Claudia Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma, 1999.

- PARKER 1983: Robert Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- PIGEAUD 1996: Jackie Pigeaud, "Il medico e la malattia", in Salvatore SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società 1, Noi e i Greci*, Torino, 1996, p. 771-814.
- POPITZ [Tübingen, 1996] 2001: Heinrich Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica* (ed. or. *Phänomene der Macht*, Tübingen, 1996), trad. it. Bologna, 2001.
- ROUX 1976: Georges Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.
- SALE 1975: William Sale, "The Temple-Legends of the *Arkteia*", *Rheinisches Museum für Philologie* 118, 1975, p. 265-284.
- SENNETT [New York, 1980] 2006: Richard Sennett, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole* (ed. or. *Authority*, New York, 1980), trad. it. Milano, 2006.
- SIMMEL 1907: Georg Simmel, "Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie" (1907), in ID., *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt, 1983.
- TOSI 1991: Renzo Tosi (ed.), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, 1991 [rist. 2007].
- TOSI 1995: Renzo Tosi, "La lessicografia greca: meccanismi e legami con l'esegesi dei classici", in Claudio MORESCHINI (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica, Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, 1995, p. 383-388.
- TOSI 2004a: Renzo Tosi, "Tradizione dei 'Monastici' e tradizione paremiografica", in Maria Serena FUNGHI (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze, 2004, p. 49-60.
- TOSI 2004b: Renzo Tosi, "I Greci: *gnomai, paroimiai, apophthegmata*", in Gino RUOZZI *et alii* (ed.), *Teoria e storia dell'aforisma*, Milano, 2004, p. 1-16.
- TURNER 1969: Eric G. Turner, "The *Phasma* of Menander", *GRBS* 10, 1969, p. 307-324.
- TURNER 1971: Eric G. Turner, *Greek manuscripts of the Ancient World*, Oxford, 1971.
- VIERKANDT 1931: Alfred Vierkandt, "Sozialphilosophie" (1931), in Alfred VIERKANDT (ed.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1959, p. 548-553.
- VISCARDI 2010: Giuseppina Paola Viscardi, "Artemide Munichia: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo", *DHA* 36/ 2, 2010, p. 31-60.
- VISCARDI 2012: Giuseppina Paola Viscardi, «La consécration des jeunes filles à Artémis et le retour d'Iphigénie de la Tauride à Brauron», in Sandrine DUBEL, Alain MONTANDON (éd.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont Ferrand, 2012, p. 287-298 e 480-482 (Mythographies et sociétés).
- WAGENVOORT 1941: Hendrik Wagenvoort, *Imperium, Studie over het "Mana"-begrip in zede en taal der Romeinen*, Amsterdam, 1941.
- WITZEL 2003: Michael Witzel, "Vedas and Upaniṣads", in Gavin FLOOD (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, p. 68-101.
- ZAEHNER [Oxford, 1962] 2012: Robert Charles Zaehner, *L'induismo* (ed. or. *Hinduism*, Oxford, 1962), trad. it. con contributi di Mariasusai Dhavamony, Giovanni Casadio, David N. Lorenzen, Roma, 2012.