

Lavinia Scolari

Debito e ingratitudine:

la sovversione del tumulto donum nelle Troades di Seneca

Abstract

The paper explores the perturbation of the dynamics of gift and debt in Seneca's *Troades*, in the light of the ethical patterns set out in *De beneficiis*. In this tragedy, Seneca re-writes the reciprocity relationship between Achilles and the Greeks, according to the analogical model of the debt. In fact, Achilles' ghost accuses the Achaeans of stealing *honores* due to his *Manes*, proving their ingratitude. As *praemium*, the hero requires the sacrifice of Polyxena, which represents a reversal of the ritual practices of the gifts to the dead. In order to grasp the anthropological meaning of this reading, we intend to perform a critical comparison between the representation of the cultural practice by which the Romans honoured their dead, useful to appease (*placare*) the shadows and to ensure their exclusion from the living world (Ov., *Fasti* 2, 533-56; 569-70), and the particular *inferiae* described in *Troades*. Here, Seneca uses the juxtaposition of the wedding ritual and the cult of the dead – which the Romans felt as extremely perturbing, enough to forbid it (Ov., *Fasti* 2, 557-62 and *Fasti* 5, 485-90) – in order to emphasize the impiety claimed by Achilles, which implies the reversal of the positive category of *tumulo donum*.

Il contributo indaga il sovvertimento delle dinamiche di dono e debito nelle *Troades* senecane, alla luce dei modelli etici illustrati nel *De beneficiis*. Nella tragedia, Seneca riscrive la relazione di reciprocità vigente tra Achille e i Greci secondo il modello analogico del debito. L'ombra di Achille, infatti, accusa gli Achei di sottrarre gli *honores* dovuti ai suoi Mani, dando prova di ingratitudine. Come *praemium*, l'eroe esige quindi il sacrificio di Polissena, che rappresenta un sovvertimento della pratica rituale dei doni ai morti. Per comprendere il significato antropologico di questa lettura, si opererà un confronto ragionato tra la rappresentazione della prassi culturale con cui a Roma si onoravano i defunti, che serviva a *placare* le ombre e a garantirne l'esclusione dal mondo dei vivi (Ov., *Fasti* 2, 533-56; 569-70), e le particolari *inferiae* descritte nelle *Troades*. In esse, la sovrapposizione del rito delle nozze al culto dei morti – che i Romani avvertivano come estremamente sovversiva, al punto da vietarla esplicitamente (Ov., *Fasti* 2, 557-62 e *Fasti* 5, 485-90) – è usata da Seneca per accentuare l'empietà pretesa da Achille, che implica l'inversione della categoria positiva del *tumulo donum*.

1. Una tomba priva di doni: il modello euripideo

L'argomento mitico delle *Troades* di Seneca segue in gran parte quello dell'omonima tragedia di Euripide, fatta eccezione per l'episodio dell'apparizione dell'ombra di Achille e del conseguente sacrificio di Polissena, rappresentati nell'*Hecuba*. Nel dramma in questione, il racconto dell'epifania di Achille è riferito dal fantasma di Polidoro (vv. 35-44) e successivamente dal coro, che non ha assistito al

prodigio, ma si limita a riportare una “voce” che si è diffusa tra gli Achei: Achille è riapparso e rimprovera ai suoi compagni di essere pronti a partire lasciando la sua tomba priva di offerte (vv. 113-15). Polidoro, però, è certo che gli amici del Pelide non lo lasceranno privo di doni (οὐδ’ ἀδώρητος φίλων, v. 42), dal momento che, come afferma anche Ulisse, l’esercito acheo riconosce l’eroe degno di onore (ἄξιος τιμῆς, v. 309): era lui il migliore dei Greci, ed è giusto onorarne la memoria.

Ma ciò che Achille pretende non è soltanto la meritata attribuzione di un γέρας (v. 41; 94) il “dono che attesta un privilegio” e che sigillerebbe il riconoscimento pubblico del suo valore¹, ma anche le dovute offerte al suo tumulo. Lasciare la tomba dell’eroe priva di doni onorifici (ἀγέραστον)² significherebbe rinnegare il ruolo preminente di Achille nella caduta di Troia, disconoscerne il merito. Una simile mancanza varrebbe ai Greci l’appellativo di ἀχάριστοι (v. 137), “ingrati”, privi di χάρις³. L’ingratitude degli Achei è ancora più grave, sul piano etico, poiché rivolta a un defunto, e non uno qualsiasi, ma il migliore dei Greci caduto per la patria. Per Ulisse, infatti, è vergognoso (αἰσχρόν, v. 311) il comportamento di quelli che si disinteressano degli amici dopo la loro scomparsa e cessano ogni manifestazione di riguardo nei loro confronti, una volta che ne è sopraggiunta la fine. È invece giusto onorare i defunti ritenuti degni (v. 316), ed è opportuno che gli omaggi loro accordati siano ben visibili alla comunità, testimonianza parlante di un effettivo riconoscimento sociale:

τύμβον δὲ βουλοίμην ἂν ἀξιούμενον
τὸν ἔμὸν ὀρᾶσθαι· διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις.

Io, d'altronde, vorrei che si vedesse che la mia tomba viene onorata: è questa, infatti, una forma di riconoscenza che dura nel tempo (Eur., *Hec.* 319-20).

¹ Come segnala BOYLE (1994, *ad* 209), il γέρας che gli eroi riportano dalla guerra di Troia e che Achille esige non è un semplice dono, ma il compenso ricevuto per il risultato riportato in battaglia, che consisteva in genere in spoglie, bestiame, oro, schiavi e donne. Con γέρας, infatti, si designa il privilegio, il dono o la parte d’onore, come quella del sacerdote nei sacrifici (cf. DELG, s.v.). Come nota SCHEID-TISSINIER (1994, 5) esso si distingue dal δῶρον nella misura in cui quest’ultimo è scambiato fra singoli individui, mentre il γέρας è distribuito dalla collettività.

² Ποῖ δὴ, Δαναοί, / τὸν ἔμὸν τύμβον / στέλλεσθ’ ἀγέραστον ἀφέντες; «ma dove pensate di andare, Danai, dopo aver lasciato la mia tomba priva di offerte?» (Eur., *Hec.* 113-15). Le traduzioni dei testi greci e latini sono dell’autrice del presente contributo, tranne laddove diversamente segnalato.

³ Con χάρις, come segnala CHIRASSI COLOMBO (1994, 90), si indica sia l’agire virtuoso e conforme al giusto, vincolato o meno al circuito di reciprocità, sia la gratitudine per un favore ricevuto, una prestazione benevola o un dono. In altre parole, dimostra χάρις sia chi dona, sia chi ricambia. Sui significati di χάρις e sulla sua appartenenza alle dinamiche di scambio, cf. KONSTAN (2003, 115 e 2007, 156-60), COOPER (1998, 411), SAINTILLAN (1987, 180), GASTALDI (1990, n. 21 a p. 40) e CHIRASSI COLOMBO (1994, 85-93).

Già in Euripide, dunque, la questione delle onoranze sulla tomba di Achille ha a che fare con il motivo della gratitudine destinata a durare nel tempo (διὰ μακροῦ [...] ἢ χάρις) e del dono adeguato all'attribuzione del giusto onore. Ma l'ombra non ha chiesto un dono qualsiasi: essa reclama un sacrificio umano, quello di Polissena, puro sangue di vergine, pretesa come vittima sacrificale e dono al suo tumulo (πρόσφαγμα καὶ γέρας, v. 41)⁴.

A partire da questa rappresentazione e attraverso il confronto critico con gli altri modelli letterari, nel presente contributo si esaminerà la riscrittura senecana del sacrificio di Polissena sulla tomba di Achille come sovvertimento delle dinamiche relazionali di dono e debito e in rapporto alla prassi cultuale romana dei doni ai morti.

2. Debes Achilli: *il debito, l'offesa e l'ingratitudine*

In Seneca, la scena dell'apparizione di Achille, probabilmente per effetto del modello ovidiano (*Met.* 13, 441 ss.)⁵, è molto più dettagliata di quella di Euripide. Nel dramma latino, è il nunzio a descrivere l'epifania dell'*umbra* (*Troad.* 176 ss.), tornata dall'Erebo per «chiudere le vie di ritorno» ai Greci (*reduces [...] claudat vias*, v. 167):

Implevit omne litus irati sonus:

*“ite, ite, inertes, debitos manibus meis
auferte honores, solvite ingratas rates
per nostra ituri maria. non parvo luit
iras Achillis Graecia et magno luet:
desponsa nostris cineribus Polyxene
Pyrrhi manu mactetur et tumulum riget”.*

Il suono della sua voce irata si è riversato su tutto il litorale: «Ve ne andate, sì, ve ne andate, infingardi, ai miei Mani strappate gli onori dovuti e sciogliete le ingrate navi salpando su un mare che è mio. La Grecia non poco ha scontato l'ira di

⁴ Sull'esplicita richiesta di Polissena, cf. vv. 40-44 e 218-24. Il racconto del coro (vv. 107-40) lascia intendere che lo spirito di Achille non abbia dato disposizioni esatte sull'identità della vittima sacrificale. Sarà il discorso dei figli di Teseo, appoggiati da Ulisse, a far propendere per la scelta della figlia di Priamo, una vergine di sangue reale. Lo stesso Ulisse oscilla tra l'attribuzione della scelta di Polissena a una decisione unanime dei Greci (vv. 220-21) e la precisa indicazione dell'ombra dell'eroe (vv. 303-304 e 389-90). In realtà, le due posizioni non sono contraddittorie, poiché la richiesta di Achille deve essere suffragata dal parere favorevole dell'adunanza. Ecuba, per parte sua, ha una premonizione più vaga quando afferma che a essere immolata per volere dell'ombra di Achille sarà una delle donne troiane (vv. 92-97).

⁵ Sul ruolo di filtro che Ovidio costituisce per Seneca rispetto al modello euripideo, cf. STOK (1988-1989, 226 ss.) e DEGL'INNOCENTI PIERINI (2016, 37).

Achille e grandemente la sconterà ancora: Polissena, promessa in sposa alle mie ceneri, sia immolata per mano di Pirro e il suo sangue sia versato sul mio tumulto» (*Troad.* 190-96).

L'attributo con cui viene rappresentato Achille è quello dell'*ira*, suo tratto pertinente (più avanti l'eroe è detto anche *furor*, v. 185). Nella rielaborazione senecana, questa passione è riqualificata per svolgere un ruolo che è particolarmente connotato nella drammaturgia dell'autore⁶: *ira* e *furor*, infatti, nei meccanismi di reciprocità negativa⁷ (e in particolare in quelli del teatro senecano) sono le risposte relazionali specifiche ad azioni offensive o ingiuriose. Nel caso di Achille, l'offesa in questione consiste nella mancata attribuzione del *praemium* (v. 291) spettante al migliore dei Greci. Gli Achei, infatti, sono pronti a salpare strappando ai suoi Mani gli *honores debiti*⁸. L'uso del verbo *aufferre* (v. 192) evidenzia così il grado di oltraggio patito dall'*umbra*, che si vede sottrarre le onoranze dovute e il compenso per il servizio reso.

Nella cultura romana, privare qualcuno del compenso dovuto (*alicui excutere praemium*) era considerata una *iniuria* (*Const. sap.* 9, 2)⁹, un atto difforme dal giusto, capace di provocare un danno materiale e morale¹⁰. Achille è dunque vittima di un'ingiustizia: sebbene sia lui il vero vincitore di Troia, come sostiene il figlio Pirro (*Ilium vicit pater, vos diruistis*, «Ilio, l'ha vinta mio padre, voi l'avete solo abbattuta», vv. 235-36), è l'unico a non godere del dovuto riconoscimento.

I compagni del Pelide, infatti, hanno interrotto il circuito di reciprocità positiva negando all'eroe il meritato *praemium*, strumento di manifestazione concreta della loro gratitudine. È per questo motivo che l'ombra fa ritorno: per esigere il compenso che le

⁶ In Ovidio, Achille è descritto come un'ombra minacciosa (*similisque minanti*, *Ov., Met.* 13, 442) e feroce (*ferus*, v. 444; *diro* [...] *busto*, v. 452), tale e quale era in vita (*quantus, cum viveret, esse solebat*, v. 441), ma non irata o furente, attributi tipici della rappresentazione senecana. Al riguardo, cf. BOYLE (1994, *ad* 194), che pone in rapporto l'ombra irata di Achille con Atreo (*iratus Atreus*, *Sen., Thy.* 280) e Medea (*irata*, *Sen., Med.* 135 s.).

⁷ Sulla reciprocità negativa come forma di scambio finalizzata al danneggiamento o, più semplicemente, come "scambio di ingiurie", cf. GOULDNER (1960, 169).

⁸ La lezione *debitos*, accolta da ZWIERLEIN (1986, *ad loc.*), è invece messa in dubbio da FANTHAM (1982, *ad loc.*), per via della sinizesi di *meis*, inconsueta nel teatro senecano. Già il Gronovius congetturava che *debitos* fosse una glossa esplicativa subentrata nel testo al posto di *iustos*. In ogni caso, il tema del debito, presente anche ai vv. 244 ss., è centrale nel passo, poiché i *iusta* rappresentano le "offerte dovute" ai morti.

⁹ *Est et illa iniuria frequens, si lucrum alicui excussum est aut praemium diu captatum, si magno labore adfectata hereditas aversa est et quaestuosae domus gratia erepta*, «c'è anche quell'ingiustizia piuttosto frequente, se qualcuno è stato privato del suo guadagno o di una ricompensa a lungo perseguita, se un'eredità che si è cercato di ottenere con grande fatica è stata rivolta ad altri e se è stato strappato via il favore di una casa che si sarebbe potuta rivelare vantaggiosa».

¹⁰ MANFREDINI (1977, 145).

spetta. Ma la sua è una feroce proposta: che Polissena, la figlia di Priamo, sia immolata sul suo tumulo, e che il sacrificio sia condotto secondo un rito nuziale che consacri la fanciulla come sua sposa.

Pirro patrocina la richiesta del padre, proponendo un parallelismo tra la pretesa di Achille e la condotta di Agamennone in passato. Il giovane, infatti, non dimentica il sacrificio di Ifigenia, immolata all'inizio della spedizione perché la flotta greca potesse procedere lungo la rotta stabilita¹¹.

*debes Achilli, merita si digne aestimas,
et si ex Mycenis virginem atque Argis petat.
dubitatatur etiam? placita nunc subito improbas
Priamique natam Pelei gnato ferum
mactare credis? at tuam gnatam parens
Helenae immolasti: solita iam et facta expeto.*

Sei in debito con Achille, se valuti adeguatamente i suoi meriti, anche qualora chieda una vergine di Micene o di Argo. Sei perfino in dubbio? Ora all'improvviso disapprovi ciò che un tempo ti era gradito e credi che sia brutale sacrificare la figlia di Priamo al figlio di Peleo? Ma tu, che ne eri il padre, hai immolato a Elena la tua stessa figlia: io ti richiedo qualcosa di consueto, che hai già fatto (*Troad.* 244-49).

Un'adeguata valutazione dei meriti dell'eroe rivelerebbe senza dubbio quanto i Greci siano debitori nei riguardi del defunto campione. Quella che Pirro descrive è dunque una particolare dinamica di reciprocità riscritta secondo il modello analogico del debito: in essa, Achille è rappresentato come "creditore" e i Greci come "debitori insolventi". Questo squilibrio va riassetato, anche se adesso il creditore è defunto. Nella rappresentazione tragica, infatti, la morte di Achille non interrompe il debito che i Greci hanno contratto nei suoi riguardi, ma lo trasforma: adesso, quello che gli Achei devono al loro campione è il giusto tributo di *honos* con cui è costume omaggiare i morti, e ancora di più i morti meritevoli, caduti per la patria.

La richiesta del Pelide sembra però subire la contraddittoria disapprovazione di Agamennone, che valuta come *ferum* un atto simile a quello cui lui stesso ha acconsentito in passato. L'episodio del sacrificio di Ifigenia, infatti, si configura come un trasparente modello rispetto al sacrificio di Polissena¹², confermato dalle spie lessicali e retoriche: l'anafora di *gnatus* con *variatio* e poliptoto ai vv. 247-48; la coppia

¹¹ Riguardo al sacrificio di Ifigenia come punizione della *hybris* di Agamennone da parte di Artemide, cf. BASTA DONZELLI (2008, 135).

¹² Al riguardo, cf. DEGL'INNOCENTI PIERINI (2016, 30).

allitterante dei nomi propri paterni *Priamique* [...] *Pelei*, e infine il lemma tecnico *mactare* (v. 248), corrispondente a *mactetur* (v. 196)¹³.

Quello che viene reclamato, dunque, è un *solitum factum*, un'azione non estranea al costume del capo acheo. Eppure, il sepolcro di Achille è rimasto vuoto di onoranze. La relazione di debito tra l'eroe e i Greci difetta della fase di assolvimento: alla *tanta virtus* del primo, che più di ogni altro ha contribuito alla presa della città, viene accordata una *minor merces* (v. 209), che crea uno scompenso tra l'alto e indiscusso valore del merito e la mancata resa del contraccambio¹⁴. Infatti, agli altri guerrieri, che hanno avuto un peso minore di Achille nella vittoria, viene garantito un premio maggiore. Questo è quanto lamenta Pirro, che sottolinea l'iniquità della differenza tra ripartizione dei premi e corrispondenza dei meriti¹⁵. Nonostante il peso del debito, i Greci rimangono *inertes* (così li apostrofa la stessa *umbra* al v. 191): non replicano in termini di *gratia*, non tributano alcun omaggio alla tomba del campione, ma si limitano a sciogliere le *ingratas rates* (v. 192) sulla via del ritorno. Attraverso l'ipallage, le navi si caricano simbolicamente della connotazione propria dei Danai: sono questi ultimi a essersi rivelati *ingrati* e a non aver sciolto il debito con Achille¹⁶. Due, in particolare, sono gli indizi della loro ingratitudine: la dimenticanza e il temporeggiamento.

3. Debitum e beneficium nella riflessione senecana

Nel dramma senecano, quella tra Pirro e Agamennone può essere letta nei termini di una relazione tra diseguali in cui Pirro assume il ruolo del *rogans*, “colui che chiede”, e Agamennone quello del potenziale *dans*, un interagente che si colloca in una posizione di superiorità sociale e relazionale (nel caso di Agamennone, anche politica). A complicare le cose, si aggiunge il rapporto di “debito” vigente tra gli Achei ed Achille, di cui Pirro è il rappresentante.

¹³ Il lemma *mactari*, deverbativo da *mactus*, che i Romani spiegano con *magis auctus*, veicolerebbe la nozione di «accrescimento, di un rafforzamento del dio, ottenuto per mezzo del sacrificio che lo nutre», in BENVENISTE (1969, II 453). Ancora sulla valenza semantica di *mactare* nel senso di ‘consacrare’ e per un esame del lessico tecnico dei sacrifici a Roma, cf. PRESCENDI (2007, 110 ss.).

¹⁴ Sulla mancata restituzione come infrazione delle regole avviate dall'erogazione di un *beneficium*, cf. MARCHESE (2009, 247 ss.).

¹⁵ Il meccanismo esposto nel dramma sembra combaciare con la descrizione che Seneca fornisce dell'*invidia* in *Ben.* 2, 28, 1, dove il beneficiato *querulus* aggiunge alla lamentela per un dono inadeguato la constatazione che altri abbia avuto di più e meno meritatamente. Qui, però, siamo di fronte a una prassi di distribuzione tipica della guerra. Come nota BOYLE (1994, ad 209), infatti, con *pretium* e *merces* Seneca traduce il greco γέρας, su cui cf. *supra*, n. 1.

¹⁶ Il termine *solvite* (v. 192) in relazione alle navi è certamente una scelta marcata in qualità di parola chiave del sistema del *debitum*.

Di simili dinamiche di reciprocità, Seneca si occupa nel *De beneficiis*, in cui il lessico del *bene facere* tende a sovrapporsi più o meno metaforicamente a quello del debito. Ciò è evidente, ad esempio, nella definizione di *beneficium* come un *genus crediti*, ‘un tipo di credito’ (*Ben.* 1, 1, 3). L’operazione senecana è volta però a interiorizzare la categoria del *debitum* all’interno di una prassi di scambio che fa leva sulla spontaneità e sulla libera *voluntas*. Il sentimento di debito, infatti, è una delle componenti specifiche del *beneficium*, essenziale perché il donatario, spinto dalla consapevolezza del debito contratto, manifesti al donatore la sua riconoscenza. Il debito, quindi, una categoria di per sé aderente al principio di equivalenza e di obligatorietà forzata, nella prassi del beneficio funziona come modello analogico per esemplificare una forma di relazione in cui il sentirsi in dovere verso l’altro è una parte fondamentale del meccanismo, che in qualche modo ne garantisce la continuità¹⁷. L’obbligo, infatti, non è costrittivo, come nello scambio mercantile o nel credito economico: la restituzione del dono si basa sul principio dell’ineguaglianza, è «indeterminata» e «indecidibile», e il debito che presuppone non è mai saldato, ma «ridotto o invertito da un dono maggiore del debito»¹⁸.

Nelle *Troades*, però, quella che si delinea è una relazione più complessa di un mero *beneficium*. In essa si fronteggiano due punti di vista opposti: quello di Agamennone e quello di Pirro, che rappresenta Achille come un benefattore degli Achei, i quali hanno contratto un debito di riconoscenza nei suoi riguardi. Pirro, dunque, sfruttando questo modello analogico, porta la relazione dei Greci con Achille su un livello di obligatorietà più stringente, facendo leva sul grado di coercizione che il debito impone¹⁹. Ma quello degli Achei è un debito etico più che economico o contrattuale. Agamennone, infatti, può rifiutarsi di concedere a Pirro il *praemium* che Achille pretende, esercitando così il diritto di negare al *rogans* quanto richiesto.

La possibilità di scegliere se dare o non dare è estranea alle dinamiche di credito e debito *stricto sensu*, ma è la sostanza intrinseca del *beneficium*, che rende eticamente positiva l’azione di chi decide di *dare* anche quando avrebbe potuto non farlo²⁰. Ma

¹⁷ Cf. LI CAUSI (2009, 234-35), che definisce il *creditum* come «modello analogico di denegazione» del *beneficium*. Sul tema del debito nel *De beneficiis*, cf. anche DEGAND (2015, 155-58 e 164-67) e ACCARDI (2015, 125-26 e 186).

¹⁸ Cf. GODBOUT (1992, 224-25), il quale, recuperando l’espressione di MAUSS (1950) sul “dare liberamente e per obbligo”, parla di «obbligo libero» [*Id.* (1996, 34 ss.)]. Sul tema della reciprocità commerciale, dove la restituzione non è affatto volontaria, cf. SEAFORD (1998, 2). Per un’analisi delle interazioni fra dono e debito, cf. ancora GODBOUT (2007, 161-76).

¹⁹ Per un esame dei rapporti tra le prassi romane di dono e debito, cf. LENTANO (2005). Sulla contiguità tra *creditum* e *beneficium* e sulle loro marche distintive, cf. LI CAUSI (2009), PICONE (2013, 36-40) e RACCANELLI (2010, 141-42).

²⁰ Sen., *Ben.* 3, 19, 1: *beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare*, «il beneficio è ciò che qualcuno ha dato, anche se avrebbe potuto non darlo». Sull’imprescindibile categoria della *voluntas* come tratto essenziale del *beneficium*, cf. PICONE (2013, 111 ss.), RACCANELLI (2009, 333-34) e

Pirro non interpreta quello che Agamennone si rifiuta di concedergli come un *beneficium*, bensì come una restituzione negata, un mancato pagamento del debito. Come osserva Cicerone (*Off.* 1, 48), se dare o meno un beneficio è *in nostra potestate* (vale a dire: è una libera scelta del donatore), non restituirlo non si conviene a un *vir bonus*²¹, poiché ciò implica l'infrazione dei parametri morali dell'*honestum*²² e viola il carattere eticamente doveroso del contraccambio²³.

I punti di vista dell'Atride e di Pirro sono quindi inconciliabili, perché forniscono due letture diverse della situazione vigente. Siamo infatti di fronte a una dinamica di relazione altamente complessa, che combina, sul piano della rappresentazione letteraria, le forme di scambio del beneficio e del dono con i più vincolanti meccanismi del debito e del compenso per una prestazione ricevuta, quella di guerra, come mostra l'uso di *merces* e *pretium* (v. 209), e di *praemium* (v. 292).

4. Sero es daturus: *contraccambio tardivo e dimenticanza*

Ciò che viene a creare un ulteriore inceppamento nel sistema è la risposta degli Achei ai meriti di Achille: in primo luogo, la dimenticanza. Dimenticare il bene ricevuto impedisce la manifestazione della riconoscenza e implica l'interruzione del legame, il quale, senza il rilancio del contraccambio, finisce per spezzarsi. «È la memoria che rende riconoscenti» (*memoria gratum facit*, *Ben.* 3, 4, 2), avverte Seneca²⁴. Il dimentico, invece, è un *vir ingratus*²⁵, anzi, «il più ingrato di tutti» (*ingratissimus omnium*, *Ben.* 3, 1, 3). Costui, per il passare del tempo o per una peculiare forma di *pravitas naturae* (*Ben.* 3, 1, 2), ha cancellato il ricordo del bene ricevuto, rivelandosi inadatto alla costruzione di un legame positivo.

GILIBERTI (1984, 1845).

²¹ *Nam cum duo genera liberalitatis sint, unum dandi beneficium, alterum reddendi, demus necne, in nostra potestate est, non reddere viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria*, «Esistono in effetti due forme di liberalità, e una consiste nel dare un beneficio, l'altra nel restituirlo, ed è nelle nostre prerogative se dare oppure no, mentre non è lecito a un uomo perbene non restituire, purché possa farlo senza fare danno». Per la traduzione del *De officiis* di Cicerone, seguo PICONE – MARCHESE (2012).

²² Cf. LONG (1995, 218): «The *honestum* that always attaches to what is genuinely utile, on Cicero's account, is not the vaguely 'honourable' of traditional ideology, but a Stoicized concept of ethical excellence, in which justice is the principal constituent».

²³ Cf. MIGNINI (1994, 41-42). Sulla necessità di ricambiare un favore per il *vir bonus* e in generale sul tema del contraccambio del beneficio, inteso da Cicerone come un dovere morale, cf. FEUVRIER PRÉVOTAT (1985, 271) e D'AGOSTINO (1959, 57).

²⁴ Per un esame del ruolo della memoria e dell'oblio nel *De beneficiis*, cf. ARMISEN-MARCHETTI (2004) e LI CAUSI (2012, 61 ss.). LENTANO (2009, 21-23) sottolinea la funzione di *remuneratio* che la memoria svolge nella prassi del beneficio, la quale consente a Seneca di universalizzare la possibilità del beneficiato di mostrarsi riconoscente.

²⁵ Per un esame della figura dell'ingrato in Seneca, cf. MOTTO – CLARK (1994).

L'ingratitudine degli Achei si configura come esito della dimenticanza dei meriti di Achille già nella rappresentazione che Ovidio fornisce nelle *Metamorfosi* (13, 445-48):

*"Immemores"que "mei disceditis" inquit "Achivi,
obrutaque est mecum virtutis gratia nostrae?
Ne facite! Utque meum non sit sine honore sepulchrum,
placet Achilleos mactata Polyxena manes!"*.

«Dimentichi di me» disse «ve ne andate, Achei, e con me è stata sepolta la gratitudine dovuta al mio valore? Non fatelo! E perché il mio sepolcro non sia privo di onori, piace ai Mani di Achille che Polissena sia immolata».

L'offesa che l'ombra di Achille accusa in Ovidio consiste nella dimenticanza della sua *virtus*, che impedisce il tributo di *gratia*. Anche qui, la gratitudine è preclusa agli *immemores* e sembra sepolta, come il loro eroe benemerito. Ma una simile rimozione non può essere trascurata. L'omissione del contraccambio viene interpretata come un'ingiustizia che va bilanciata, come osserva ancora Pirro nelle *Troades*:

*PY. Cum laeta pelago vela rediturus dares,
excidit Achilles, cuius unius manu
impulsa Troia, quidquid adiecit morae
illo remoto, dubia quo caderet stetit?
velis licet quod petitur ac properes dare,
sero es daturus: iam suum cuncti duces
tulere pretium.*

PI. E così, riprendendo il mare, stavi per fare ritorno tutto contento, dimenticandoti di Achille, anche se per sua mano, sua soltanto, Troia è stata abbattuta? Quel poco che indugiò in piedi una volta che lui morì, fu perché non sapeva da che parte cadere. Anche se tu ti affrettassi a dare ciò che ti si chiede, lo daresti troppo tardi: ormai tutti i condottieri hanno ricevuto il loro bottino (*Troad.* 203-209).

Anche se gli Achei si affrettassero a rimediare alla loro mancanza e Agamennone accordasse ai Mani adirati il dovuto contraccambio, il loro sarebbe un atto tardivo (cf. *sero es daturus* vv. 207-208). Il *dare sero*, infatti, è la marca di riconoscimento di una volontà incerta o difettosa²⁶, e l'assenza di *voluntas* all'interno delle relazioni di reciprocità corrompe in modo irrimediabile il rapporto e l'intera dinamica. Il codice

²⁶ Cf. MARCHESE (2009, 247 ss.).

comportamentale del dono presuppone invece che tra la richiesta e la concessione non si interponga un intervallo di tempo eccessivo, che rischia di dimostrare la negligenza e la cattiva disposizione del benefattore. Il *beneficium* concesso a un *rogans*, alterazione del soggetto *accipiens*, è già un beneficio dato tardi (*beneficium sero datum*, *Ben.* 2, 2, 1). L'attesa, infatti, e la vergogna suscitata dall'aver dovuto domandare²⁷ incidono negativamente sulle categorie del *gaudium* e della disposizione positiva, e finiscono per impedire qualsiasi forma di gratitudine. Chi vi spera si inganna (*errat*, *Ben.* 1, 1, 7), poiché il ritardo e l'attesa eccessiva (*dilatatio* ed *expectatio*) sortiscono un effetto di stanchezza e tormento nell'*accipiens*, e di corruzione del beneficio sul piano della relazione sociale²⁸. Infatti, «colui che ha esitato [...] in nessun modo infonde gratitudine» (*qui dubitavit [...] nullamque inire gratiam*, *Ben.* 2, 1, 2), e chi indugia «si avvicina molto a chi nega» (*proximus est a negante*, *Ben.* 2, 1, 2), cioè a colui che, col beneficio, rifiuta anche di instaurare una relazione. Le *morae* non fanno altro che strozzare la *gratia*, la quale diminuisce in modo direttamente proporzionale alle esitazioni e agli ostacoli che si frappongono tra il beneficiato e il suo dono (*Ben.* 2, 5, 2). Al contrario, l'atteggiamento eticamente corretto deve ispirarsi ai principi della prontezza e della spontaneità:

Omnis benignitas properat et proprium est libenter facientis cito facere; qui tarde et diem de die extrahens profuit, non ex animo fecit. Ita duas res maximas perdidit, et tempus et argumentum amicae voluntatis; tarde velle nolentis est.

La benignità si affretta ed è tipico di colui che agisce volentieri agire presto; colui che ci fa del bene in ritardo e procrastinando di giorno in giorno, non lo fa di buon animo. Così ha perso le due cose più importanti: tempo e la possibilità di dimostrare una volontà amichevole; è proprio di chi non vuole, volere in ritardo (*Ben.* 2, 5, 4).

Le condotte etiche dei cattivi benefattori, che temporeggiano nell'erogazione di un beneficio (cf. *tarde [...] profuit; tarde velle*), costituiscono il contraltare del *dare sero* di Agamennone e degli Achei. Ottenere l'oggetto della propria richiesta dopo lunghe preghiere, quasi lo si strappasse via, compromette in modo irrimediabile la gratitudine

²⁷ Sul tema della *rogatio* che crea vergogna e *odium*, cf. LI CAUSI (2012, 78) e RACCANELLI (2010, 128 ss.).

²⁸ Come osserva PICONE (2013, 44-46), il tema del tempo è una delle «isotopie semantiche centrali» nel *De beneficiis* di Seneca, una coordinata entro la quale individuare la condotta etica più idonea al buon benefattore. L'infrazione delle fasi cronologiche del beneficio da parte degli attori della dinamica comporta infatti la perturbazione del sistema del dono. Sulla metafora della tortura che *dilatatio* ed *expectatio* implicano, cf. RACCANELLI (2010, 126 ss.); sulla spontaneità e sollecitudine come caratteri stabilizzanti del *beneficium* sia in caso di ricezione sia in caso di contraccambio, cf. *Ead.*, 161 ss.

del *rogans* e incrina la spontaneità del sentimento di debito, poiché il beneficiario non avverte di aver ricevuto un dono o un favore, ma di averlo estorto: «ma nessuno si sente spontaneamente in debito (*libenter debet*) per ciò che non ha ricevuto (*non accepit*), ma strappato via (*sed expressit*)» (*Ben.* 1, 1, 7). La concessione di chi accetta di donare perché *fatigatus* dalle insistenze del *rogans* è un'anticamera nefasta del beneficio e ne determina un'alterazione (*Ben.* 1, 1, 7)²⁹. È invece proprio di chi agisce volentieri (*libenter*), agire presto (*cito*). Questo modello comportamentale legato alla categoria del tempo è utile per comprendere la rappresentazione del suo rovesciamento tragico.

Ai Greci, però, Achille e Pirro non imputano un tardivo beneficio, bensì un tardivo contraccambio aggravato dalla *oblivio*, che ne preclude l'effettiva erogazione: il *sero dare* di cui si fanno autori i Danai compromette in modo ineludibile la loro posizione e contribuisce a trasformare la relazione di reciprocità vigente con Achille nella pretesa di un *facinus* con cui colmare il debito e placare l'ira dell'*umbra*. Si è già anticipato come l'ira costituisca nel dramma un tratto pertinente di Achille, non un vacuo epiteto fisso, ma un elemento funzionale alla sua rappresentazione. Achille, infatti, sa bene quale potente strumento di ritorsione sia stata in passato la sua *ira* contro gli Achei, e minaccia di renderla tale anche da morto, se essi non ottempereranno alla sua richiesta (*Troad.* 193-94). Ecco come la mancata ricezione del giusto *praemium* da parte dell'eroe, interpretata come una *iniuria*, porta alla riconfigurazione della dinamica da positiva a negativa: l'ingratitudine degli Achei alimenta l'ira di Achille e suscita una reazione dello stesso segno, amplificata per eccesso. Achille, infatti, *umbra* dell'Ade e figura del suo caotico mescolamento, formula la richiesta di un dono terribile ed empio, presentato come idoneo a bilanciare l'offesa dell'ingratitudine, ma di fatto “squilibrato” rispetto al torto che dovrebbe compensare.

5. Quis iste mos est? *La riscrittura senecana del tumulo donum*

Se fin qui si è esaminato il punto di vista di Pirro *rogans*, difensore dei diritti paterni, è ora il caso di focalizzarci su quello di Agamennone. Il rifiuto opposto dal re dei re dipende in gran parte dalla natura della richiesta del Pelide:

*Regia ut virgo occidat
tumuloque donum detur et cineres riget
et facinus atrox caedis ut thalamos vocent,
non patiar [...].*

²⁹ Per un esame dello statuto ontologico debole del *beneficium*, suscettibile di corrompersi e alterarsi in altre pratiche di scambio eticamente negative, cf. PICONE (2013, 41 ss.).

Che una vergine reale perisca, che sia data in dono a una tomba, ne irrighi le ceneri e siano chiamate nozze l'atroce delitto di un'immolazione, non lo tollererò (*Troad.* 287-90).

Nella pretesa di Achille, Agamennone avverte il rischio dell'empietà. Il *tumulo donum* che Pirro prospetta come *thalamus* e *praemium* (*Troad.* 291) all'ombra del padre appare al condottiero acheo come un *facinus atrox caedis*³⁰, rovesciamento nefasto della prassi del dono ai defunti:

PY. *Nullumne Achillis praemium manes ferent?*

AG. *Ferent, et illum laudibus cuncti canent
magnumque terrae nomen ignotae audient.*

*quod si levatur sanguine infuso cinis,
opima Phrygii colla caedantur greges
fluatque nulli flebilis matri cruor.*

*quis iste mos est? quando in inferias homo est
impensus hominis? detrahe invidiam tuo
odiumque patri, quem coli poena iubes.*

PI. I Mani di Achille non riceveranno alcuna ricompensa?

AG. Sì che la riceveranno, tutti ne canteranno le lodi e terre ignote udranno il suo grande nome. E se le sue ceneri si sentono confortate dal sangue versato, si tagli la gola delle grasse greggi dei Frigi, e scorra sangue che nessuna madre pianga. Che razza di costume è mai questo? Quando mai si è visto sacrificare un uomo per onorare un altro uomo defunto? Scansa da tuo padre la malevolenza e l'odio che ricadranno su di lui se ordini un supplizio per onorarlo (*Troad.* 291-300).

L'Agamennone senecano sembra scandalizzarsi del sacrificio che Achille esige, un sacrificio in cui alla natura umana della vittima corrisponde quella del soggetto cui essa viene sacrificata (particolarmente pregnant, a tal proposito, il poliptoto di *homo* ai vv. 298-99)³¹. L'Atride non approva questo tipo di *inferiae*³², che avverte come contrarie al *mos* (*quis iste mos est?*, v. 298) o quanto meno inconsuete. Già in Ovidio (*Met.* 13, 516), che Seneca conosce e con ogni probabilità segue, l'immolazione di

³⁰ Come osserva FANTHAM (1982, *ad* 289-90), Agamennone, imponendo la sua autorità umana, cerca di fermare le violenze contro i Troiani sconfitti, facendosi portatore del *modus* e opponendosi, quanto meno sul piano umano, alla scriteriata richiesta di Achille, che però si rivelerà necessaria sul piano dei *fata*.

³¹ Non sembra del tutto condivisibile la lettura di MOTTO – CLARK (1984, 159), per i quali la rappresentazione dell'ombra di Achille e il suo compiacimento di fronte al sangue di Polissena sono costruiti in chiave ironica per delegittimare lo spirito dell'eroe.

³² Le *inferiae*, come segnala Servio (*ad Aen.* 10, 519 e 10, 81) sono dei *sacra mortuorum*, specifici riti sacrificali in onore dei defunti.

Polissena è definita in termini di *inferiae hosti*, espressione di un sacrificio funebre in onore di un nemico della comunità. Anche nelle *Troades* di Euripide, il personaggio di Andromaca riconosce al sacrificio di Polissena la denominazione di «dono per un corpo senza vita» (δῶρον ἀψύχῳ νεκρῷ, v. 623) offerto al τάφος di Achille. Ma il riferimento qui è solo abbozzato. Euripide lo approfondisce nell'*Hecuba*:

ὁ δ' εἶπεν· ὦ παῖ Πηλέως πατήρ δ' ἐμός,
δέξαι χόας μοι τάσδε κηλητηρίους,
νεκρῶν ἀρωγούς· ἔλθε δ', ὡς πίηις μέλαν
κόρης ἀκραιφνές αἶμ' ὅ σοι δωρούμεθα
στρατός τε κἀγώ· πρευμενῆς δ' ἡμῖν γενοῦ
λύσαι τε πρύμνας καὶ χαλινωτήρια
νεῶν δὸς ἡμῖν πρευμενοῦς³³ τ' ἀπ' Ἰλίου
νόστου τυχόντας πάντας ἐς πάτραν μολεῖν
τοσαῦτ' ἔλεξε, πᾶς δ' ἐπηύξατο στρατός.

E disse: «O figlio di Peleo, padre mio, accogli queste mie libagioni volte a placarti, gradite ai morti; va' a bere il nero sangue della fanciulla inviolata che a te doniamo, l'esercito e io: sii a noi benevolo, sciogli le nostre poppe e gli ormeggi delle navi e fa sì che a tutti noi sia dato di lasciare Ilio e ottenere un propizio ritorno in patria». Disse queste parole, e tutto l'esercito pregava (Eur., *Hec.* 534-42).

Ovidio e Seneca dovevano aver presente le parole di Pirro Neottolemo riferite da Taltibio. Anche qui l'immolazione di Polissena viene presentata come un dono ad Achille (δωρούμεθα, *Hec.* 537) volto a ingraziarsi l'ombra irata, a calmare la sua collera (cf. κηλητήριος, *Hec.* 535) e a propiziare ai Greci un favorevole ritorno in patria. All'eroe defunto si chiede quindi di accettare l'offerta e di essere benevolo verso gli offerenti (πρευμενῆς, *Hec.* 538), desistendo dall'ira. All'offerta del dono funebre segue quindi la «richiesta di contraccambio»³⁴.

Nel passo citato, il lessico del dono e della benevolenza è preponderante (cf. δωρούμεθα; πρευμενῆς; δέξαι; δὸς). Non c'è da stupirsi: anche l'offerta rituale è un dono (agli dèi, ai defunti, etc.)³⁵. Il sacrificio di Polissena, nello specifico, è una χοή:

³³ L'aggettivo è inserito da DIGGLE (1984) tra due *cruces desperationis*; altrove, invece [cf. ad esempio l'edizione di MÉRIDIÉ (2012⁴, *ad loc.*)], è comunemente accettato. D'altro canto, πρευμενῆς nel senso di 'favorevole', 'propizio' e in relazione ad eventi, quali il ritorno, è ampiamente attestato. L'espressione πρευμενοῦς [...] νόστου τυχόντας (vv. 540-41) è infatti citata, a titolo esemplificativo, in LSJ⁹ 1463, s.v. πρευμενῆς 2.

³⁴ ARICÒ (1995, 977).

³⁵ GROTTANELLI (1999) discute la bibliografia preminente sul tema: in particolare, le teorie specifiche del sacrificio-dono di Brelich (pp. 12 ss.) e del dono sacrificale come risposta a un debito preesistente (pp. 19

un'offerta materiale liquida, una libagione in cui l'elemento preminente concerne il sangue puro versato sulla tomba perché il morto se ne disseti³⁶. Lo scopo di simili riti era quello di entrare in contatto col defunto attraverso l'offerta di cibo e bevande al fine di ottenere dall'ombra un contraccambio concreto, di "rigenerarla" o di placarne la collera³⁷. È quello che serve ai Greci: l'ombra di Achille va infatti placata perché conceda loro il contraccambio concreto del ritorno. Tale motivo, presente nel dramma greco, è enfatizzato da Seneca:

*hic ordo sacri. non stetit fusus cruor
humove summa fluxit: obduxit statim
saevusque totum sanguinem tumulus bibit.*

Questa fu la successione ordinata del rituale. Il sangue riversato non rimase stagnante, né rifluì via dalla sommità del terreno: il tumulo crudele lo risucchiò subito e lo bevve tutto (*Troad.* 1162-64).

Il *saevus tumulus* di Achille beve (*bibit*) il sangue di Polissena e viene così sancita la soddisfazione della richiesta, il compimento del circuito del debito, che sembra chiudersi tramite questo empio "sacrificio di restituzione": con esso, Achille riceve sia il *praemium* finora negatogli (la parte del bottino di guerra) sia il dono rituale dovuto al suo tumulo³⁸.

Prima di svolgere il rituale, però, Agamennone consulta l'indovino Calcante. Il re, infatti, non intende assumersi la responsabilità di questa concessione. Ma perché questo personaggio senecano è tanto indignato dalla richiesta di Achille? È davvero contrario al *mos* un sacrificio umano per onorare la tomba di un eroe? Per cogliere appieno il profondo iato tra la richiesta dell'Achille senecano e il normale uso rituale delle *inferiae* e dei doni ai morti occorrerà interrogarci su quale fosse la comune pratica culturale con cui a Roma si onoravano i defunti.

ss.).

³⁶ Cf. BENVENISTE (1969, II 452). La purezza non appartiene al sangue, bensì alla vittima, che è una fanciulla inviolata: κόρη ἀκραφνὲς (Eur., *Hec.* 537). BASTA DONZELLI (2008, 136) individua nel sacrificio rituale di Polissena i tratti della *haimakouria*, il sacrificio destinato ai morti, che fa di Polissena una vittima sacrificale di cui solo il sangue è utilizzabile, perché di esso i morti si nutrono.

³⁷ Sul ruolo delle offerte alimentari ai morti nel mondo greco, assai utile il capitolo "Il cibo dei morti" di D. FABIANO, in *Senza Paradiso. Miti e punizioni dell'aldilà greco antico* (di prossima pubblicazione per il Mulino), che ho avuto modo di consultare grazie alla generosa disponibilità dell'autrice.

³⁸ Il modello del "sacrificio di restituzione" studiato da BURKERT (1972, 63) è recuperato da ARICÒ (1995, 984-85) per interpretare il sacrificio nuziale di Polissena come γέρας ottenuto dall'ombra sotto forma sia di *praemium* all'eroe sia di dono per il defunto.

6. Il culto dei morti a Roma tra prassi rituale e rappresentazione letteraria

A Roma, dal 13 febbraio iniziavano i *dies Parentales* o *Parentalia*, commemorazioni ufficiali in cui si prestavano onoranze funebri agli antenati defunti e ai genitori, i *parentes*³⁹. Questo periodo si prolungava fino al 21 febbraio, quando i Romani celebravano i *Feralia*, la festa pubblica vera e propria, in cui si tributava alle tombe degli avi un culto privato⁴⁰. L'insieme delle pratiche rituali prescritte per questi giorni era la *parentatio*⁴¹, che consisteva in una serie di sacrifici, servizi e doni funebri che si offrivano ai tumuli degli antenati. Nel mese di maggio (9, 11 e 13 maggio, per la precisione) era il turno dei *Lemuria*, un'altra festività romana dedicata ai defunti. Si trattava di due periodi ben distinti, che richiedevano culti e riti differenti⁴². Infatti, se nel caso dei *Parentalia* i vivi si recavano presso le tombe dei loro morti per “proclamarli antenati” (*parentes*, per l'appunto), durante i *Lemuria*, come vedremo, si riteneva che fossero le ombre dei defunti a uscire dai loro sepolcri per tornare a far visita ai vivi⁴³.

Di questi due momenti festivi in onore dei morti, quello che cadeva nel mese di maggio era il più antico. Ovidio sostiene che quando l'anno era breve e Giano non era ancora alla guida dei mesi⁴⁴, esisteva già l'usanza di recare doni alle ceneri dei cari defunti, usanza da cui verosimilmente la festa traeva origine:

*iam tamen extincto cineri sua dona ferebant,
compositique nepos busta piabat avi.*

Già tuttavia portavano i doni alle ceneri del caro estinto, e il discendente placava l'ombra dell'avo i cui resti erano ricomposti nella tomba (Ov., *Fasti* 5, 425-26).

³⁹ L'uso di *parentes* per indicare, o meglio “invocare”, nella cerimonia della *parentatio*, tanto i genitori quanto gli altri parenti defunti è stato studiato da BETTINI (2009, 132 ss.).

⁴⁰ Cf. TOYNBEE (1971, 51). SCULLARD (1981, 74) osserva però che il 21 febbraio era solo parzialmente un *dies festus*, poiché non sempre è riconosciuto come tale nei calendari.

⁴¹ L'etimologia di *Parentales* (o *Parentalia*) e di *parentatio* è probabilmente legata al verbo *parentare*, con cui si indicava l'azione di offrire solenni sacrifici in onore dei genitori o dei parenti defunti (*sacra mortuorum facere*), ovvero di offrire ai morti i *munera debita*. Il significato originario è forse da ricondursi all'idea di *parentem vocare*, con riferimento all'invocazione dell'antenato o del parente defunto. Al riguardo, cf. ThLL X 370. TOYNBEE (1971, 51-52), SABBATUCCI (1988, 47-48) e BETTINI (2009, 131 ss.).

⁴² Per un approfondimento sulle prassi rituali di queste due diverse festività romane, cf. LITTLEWOOD (2016, spec. 925 ss.), SABBATUCCI (1988, 47-52, 164-68), SCULLARD (1981, 74-76 e 118-19) e DUMÉZIL (1966, 322-23). Per un esame dei riti anche attraverso le testimonianze archeologiche dell'architettura funeraria romana, cf. BRAUNE (2008, 149-63).

⁴³ SABBATUCCI (1988, 164 e 47 ss.).

⁴⁴ Ovidio intende “al tempo del calendario arcaico”, che comprendeva solo dieci mesi e non iniziava con gennaio. Al riguardo, cf. VACCAI (1902, 2 ss.).

La nascita di tali festività era dunque legata all'urgenza di placare (*piare*) le anime dei trapassati (cf. anche *animas placare paternas*, Ov., *Fasti* 2, 533). In quei giorni, infatti, i Romani del tempo di Ovidio erano soliti praticare sacrifici in onore dei propri cari defunti e donare ai silenziosi Mani le *inferiae* dovute⁴⁵. Anche nei *Feralia* di febbraio «si portano i giusti omaggi (*iusta ferunt*) ai defunti» (*Fasti* 2, 569)⁴⁶. Quello, infatti, era l'ultimo giorno per pacificare i Mani (*ultima placandis manibus illa dies*, *Fasti* 2, 570) attraverso doni e offerte, per garantire che, una volta trascorsi i *ferales dies*, i *tempora* tornassero a essere *pura* (Ov., *Fasti* 2, 33-34)⁴⁷.

A Roma, i *iusta*, le offerte dovute ai tumuli, consistevano in ghirlande di fiori, pane intinto nel vino, spighe di grano, qualche manciata di granelli di sale e viole sparse, e il tutto doveva essere contenuto in un vaso di terracotta lasciato «in mezzo alla via» (*Fasti* 2, 537-40). Ai Mani, infatti, si addicono *parva munera* (*Fasti* 2, 534). «*Parva petunt Manes*» dichiara solennemente Ovidio al verso successivo (v. 535): sono i morti a richiedere piccole offerte, poiché gradiscono la devozione dell'offerente piuttosto che un ricco dono: *pietas pro divite grata est munere* (*ibid.*).

Tale frugalità, in aperto contrasto con l'esosa richiesta dell'Achille senecano, è in linea con la rappresentazione ovidiana del mondo dell'Oltretomba: lo Stige non ospita *avidos [...] deos* (*Fasti* 2, 536), e sebbene non fosse proibito offrire doni maggiori ai defunti, si riteneva che le ombre potessero essere placate con questi umili omaggi (*nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est*, *Fasti* 2, 541)⁴⁸.

Dunque, perché le *umbrae* gradiscano il dono, questo deve essere offerto secondo il rito e nel rispetto della *pietas*. In altre parole, i Romani si preoccupavano, come fa l'Agamennone di Seneca, di osservare il *mos Maiorum*. Nel caso del culto dei morti, Ovidio afferma che esso era stato istituito da Enea, il *pietatis idoneus auctor* (*Fasti* 2, 543) cui i Latini si conformarono:

⁴⁵ Ov., *Fasti* 5, 421-22: *ritus erit veteris, nocturna Lemuria, sacri / inferias tacitis manibus illa dabunt*.

⁴⁶ Ovidio sta qui fornendo alla celebrazione una spiegazione etimologica, che verrà ripresa da Festo, il quale riconduce il nome *Feralia* all'idea del portare pasti ai defunti (*a ferendis epulis*, p. 75 L.). Anche Varrone (*L. L.* 6, 13) segnala il legame etimologico dei *Feralia* con *ferre*, «perché in quei giorni si portano pasti (*ferunt tum epulas*) al sepolcro di coloro che in quella occasione è giusto (*ius*) onorare con offerte solenni (*parentare*)». Nello stesso luogo, Varrone aggiunge la possibilità che *Feralia* sia da mettere in rapporto con *inferi*.

⁴⁷ *Aut quia placatis sunt tempora pura sepulcris, / tum cum ferales praeteriere dies*, «o perché, placati i sepolcri, una volta che i giorni Ferali sono trascorsi, il tempo sia puro».

⁴⁸ Sulla modestia dei doni ai morti, cf. SCULLARD (1981, 74-75). La testimonianza di Ovidio è in gran parte confermata dalle iscrizioni in nostro possesso, dalle quali ricaviamo il genere di doni che veniva tributato ai defunti. Assai comuni erano le offerte alimentari: pane, vino, uva, focacce e dolci (i *liba*), salsicce (*tuceta*) e frutta; ma anche incenso e fiori, soprattutto rose e viole, su cui cf. TOYNBEE (1971, 49-50). Tuttavia, lo studioso segnala che, in età augustea, si resero necessari dei provvedimenti per evitare l'eccessivo sfarzo profuso nelle cerimonie e nei doni funebri, il che renderebbe necessario un "richiamo" alla frugalità.

*ille patris Genio sollemnia dona ferebat:
hinc populi ritus edidicere pios.*

Quello portava doni annuali al Genio del padre; i popoli appresero da lì i riti di devozione (Ov., *Fasti* 2, 545-46).

Il riferimento è al celebre passo di *Aen.* 5, 75 ss. in cui Enea, tornato in Sicilia, prima di istituire i giochi funebri in onore del padre Anchise, rende alla sua tomba i dovuti onori:

*hic duo rite mero libans carchesia Baccho
fundit humi, duo lacte nouo, duo sanguine sacro,
purpureosque iacit flores [...].*

Qui, libando secondo il rito, versa in terra due coppe di vino puro, due di latte fresco, due di sangue consacrato, e vi ripone fiori purpurei [...] (Verg., *Aen.* 5, 77-79).

Le libagioni al tumulo del morto, secondo il rito istituito da Enea (*rite [...] libans*) sono costituite da vino puro, latte, fiori e sangue vivo consacrato, probabilmente derivante dal sacrificio di una vittima appena immolata⁴⁹. Fatta eccezione per i fiori, che rappresentano l'auspicio, per il morto, di una "eterna primavera"⁵⁰ – nell'aldilà, o almeno nella memoria dei vivi – vino, latte e sangue rientrano nelle più comuni offerte liquide da versare sulle tombe durante la *profusio* delle *inferiae*⁵¹. Se i morti, nella cultura latina, sono rappresentati come *pallentes* ed *exsanguis* per antonomasia, pallidi e privi di sangue, solo vaghi riflessi di ciò che erano in vita, il sangue libato sui tumuli serviva in un certo senso a restituire loro il vigore fisico di cui esso è portatore e di cui i morti, per loro connotazione, sono privi⁵². In un suo recente studio⁵³, Doralice Fabiano

⁴⁹ Per la descrizione del rito funebre sulla tomba di Anchise e dei ludi istituiti in suo onore, cf. MONACO (1957, 76 ss.).

⁵⁰ Sui fiori, in particolare le rose, «pegni di eterna primavera nella vita dell'oltretomba», cf. TOYNBEE (1971, 51).

⁵¹ Cf. FANTHAM (1982, ad 298-300).

⁵² Sulla rappresentazione dei morti come privi di sangue, cf. Hor., *Carm.* 1, 24, 15 e Ov., *Ars* 1, 540: *nullus in examini corpore sanguis erat*, «non vi era traccia di sangue nel corpo privo di vita». Ancora sulle ombre come *exsanguis* e sul sangue come essenza del vivente, cf. MENCACCI (1986, 50 ss. e n. 51 p. 52) e GUASTELLA (1985, 69-70 e relative note). Per un confronto con le ombre dell'Ade omerico, prive di vigore, cf. BETTINI (1986, 228-32).

⁵³ Si tratta del già citato capitolo "Il cibo dei morti" in D. FABIANO, *Senza Paradiso. Miti e punizioni dell'aldilà greco antico*, il Mulino (in c. di stampa).

mette in risalto come, nel culto greco e romano dei defunti, il latte e il vino puro (non quello tagliato con acqua, destinato ai vivi) rientrano nella categoria delle “sostanze rinvigorenti”, il primo non solo come articolazione del sangue, ma anche per via del suo potere nutritivo, il secondo in virtù delle sue proprietà ematopoietiche. Offrire ai morti sangue, latte e vino puro ci dice dunque qualcosa sul modo in cui i Romani pensano i loro defunti: come esseri che hanno bisogno di essere rivitalizzati per potervi entrare nuovamente in relazione. E il vino, il latte e il sangue restituiscono loro, seppur temporaneamente, la perdita corporea.

In genere, i Romani libavano ai loro morti col sangue degli animali sacrificati (o con altri tipi di liquidi), ma non con sangue umano. La rappresentazione del sangue di Polissena che irriga il tumulo di Achille è dunque piuttosto pregnante sul piano della riscrittura tragica. Alla luce di questo dato culturale, si spiega meglio perché l'Agamennone di Seneca denunci il sacrificio di Polissena come contrario al *mos* del culto dei morti. D'altronde, la necessità di osservare i rituali in onore dei defunti era particolarmente sentita a Roma. Ciò era forse legato al timore che, trascurando i propri morti, se ne potesse risvegliare l'ira, come accade agli Achei con l'ombra di Achille. I morti, infatti, non erano sempre benevoli e innocui.

Nelle notti dei *Lemuria*, in particolare, si eseguivano dei riti apotropaici per scongiurare la possibilità che queste ombre ritornassero nel mondo di “sopra” a perseguitare i loro parenti ancora in vita. I *Lemures*, infatti, gli spiriti dei morti⁵⁴, erano molto diversi dagli antenati cui a febbraio si rivolgeva la *parentatio*: si trattava di *umbrae vagantes* di uomini morti prematuramente (*ante diem*), di cui bisognava avere timore (*et ideo metuendas*)⁵⁵; queste *larvae nocturnae*, fantasmi o bestie dall'aspetto terrificante (*lemures larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum*, Non. p. 197 L.), erano da distinguersi dai *Manes*, i “Buoni”, perché potenzialmente nocive per i vivi. Il rito della fava nera che veniva gettata alle spalle dal capo famiglia per tre volte, accompagnata da formule e gesti rituali (cf. Ov., *Fasti* 5, 429 ss., Fest. p. 77 L.; Non. p. 197 L.), serviva infatti come “dono di sostituzione” perché quegli spettri non minacciassero le *animae* di quelli che vivevano ancora nella casa, per i quali si riteneva fossero tornati⁵⁶. Ovidio assicura che non si tratta di una mera superstizione. Il poeta racconta che un tempo i Romani, impegnati a condurre una lunga guerra, trascurarono la festa dei defunti (*Parentales deseruere dies*, *Fasti* 2, 548) e questa mancanza non rimase impunita (*non impune fuit*, *Fasti* 2, 549):

⁵⁴ Ov., *Fasti* 5, 483: *Lemures animas dixere silentum*, «*Lemures* sono chiamate le anime dei defunti».

⁵⁵ Porph., *ad Hor. Epist.* 2, 2, 209: *umbras vagantes hominum ante diem mortuorum, et ideo metuendas*.

⁵⁶ Sulla figura dei *Lemures* e sul rito della fava, cf. SCULLARD (1981, 118-19) e SABBATUCCI (1988, 165). Nonostante la differenza tra i vari tipi di ombre dei defunti, Ovidio usa *Lemures* e *Manes* generalmente come sinonimi.

[...] *nam dicitur omine ab isto
Roma suburbanis incaluisse rogis.
vix equidem credo: bustis exisse feruntur
et tacitae questi tempore noctis avi,
perque vias Urbis latosque ululasse per agros
deformes animas, vulgus inane, ferunt.
post ea praeteriti tumulis redduntur honores,
prodigiisque venit funeribusque modus.*

[...] infatti si dice che da questo malaugurato fatto, Roma prese a bruciare di roghi suburbani. A stento lo credo, certamente: si racconta che, nella notte silenziosa, dalle tombe venissero fuori gli antenati gementi, e narrano che per le vie dell'Urbe e per i vasti campi ululassero gli spiriti informi, popolo impalpabile. Dopo questi eventi, ecco si restituiscono ai tumuli le onoranze trascurate, e torna la misura nei segni e nei riti funebri (Ov., *Fasti* 2, 549-56).

Le *deformes animae* tornate dal mondo dei morti vengono fuori dai loro sepolcri (*busta*⁵⁷) perché i vivi hanno dimenticato di *reddere honores* ai loro *tumuli*. Tralasciare i riti funebri offende dunque le ombre, che lamentano di essere state trascurate (oltre al già citato *deseruere*, cf. *praeteriti*), come fa l'ombra di Achille nelle *Troades*. Per porre rimedio a questi eventi di malaugurio (*omine ab isto*) i Romani si limitano a riassegnare al *vulgus inane* gli *honores* dovuti. Il riversarsi delle ombre dell'Ade nel mondo dei viventi rappresenta infatti un'inversione dell'ordine e un superamento della misura (*modus*), cui solo il ripristino delle giuste onoranze può porre rimedio. In altre parole, riattivare il culto dei morti sarebbe sufficiente a determinare un riassetto dei *prodigia* e dei *funera*.

Sembrerebbe dunque che per onorare i morti e placarli, quanto meno nelle rappresentazioni letterarie, basti poco e che le anime dei defunti, a Roma, abbiano pretese alquanto modeste. Tuttavia, già nell'*Eneide* le cose non sono come le prospetta Ovidio.

7. Minime Romanum sacrum? *Sacrifici funebri e sacrifici umani*

Quando, nel decimo libro del poema, Turno uccide Pallante e gli sottrae il balteo, Enea, ancora sul campo di battaglia, viene a conoscenza della morte del giovane figlio

⁵⁷ Il *bustum* era il posto in cui il cadavere del defunto veniva bruciato (*combustus*) e poi sepolto. In senso più ampio, il termine è adoperato come sinonimo di *tumulus*, *rogus* e *sepulcrum*. Cf. ThLL II 2256-57, in particolare la definizione di Paul. ex Fest. p. 32.

di Evandro, al quale si sente legato per vincolo di ospitalità, di *pietas* e di *fides*⁵⁸. Così, preda dell'ira (cf. *ardens*, v. 514), afferra otto giovani della schiera nemica e li destina al rogo funebre di Pallante.

Sulmone creatos

*quattuor hic iuvenes, totidem quos educat Ufens,
viventis rapit, inferias quos immolet umbris
captivoque rogi perfundat sanguine flammis.*

Ghermisce quattro giovani vivi, figli di Sulmone, e altrettanti cresciuti da Ufente, da immolare come sacrificio funebre per l'ombra in modo da cospargere le fiamme del rogo del sangue dei prigionieri (Verg., *Aen.* 10, 517-20).

Gli otto giovani prigionieri che Enea cattura fungeranno da *inferiae* per il defunto e ne irroreranno il rogo funebre col loro sangue vivo. Si tratta a tutti gli effetti di un sacrificio umano, l'unico menzionato nel poema, che ricalca l'uccisione dei dodici nobili fanciulli troiani immolati da Achille sul rogo di Patroclo (Hom., *Il.* 23, 175-76)⁵⁹. Enea esegue il sacrificio nel libro seguente:

*vinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris
inferias, caeso sparsurus sanguine flammis [...].*

Aveva anche legato le mani dietro la schiena a quelli che inviava come sacrificio funebre alle ombre, per spargere sulle fiamme sangue di vittime uccise [...] (Verg., *Aen.* 11, 81-82).

Il *sanguis* ricavato dall'uccisione dei giovani nemici è il dono che Enea riserva all'ombra di Pallante, ma non a quella del padre Anchise. La differenza di culto riservato ai due defunti si spiega sulla base delle diverse cause di morte: se Anchise muore di vecchiaia, dunque per cause naturali, Pallante viene invece ucciso in battaglia, nel fiore della giovinezza. La sua è una morte anzi tempo provocata dal nemico. L'immolazione di giovani italici, vale a dire di esseri umani appartenenti al popolo che

⁵⁸ Verg., *Aen.* 10, 515-17: *Pallas, Evander, in ipsis / omnia sunt oculis, mensae, quas advena primas / tunc adiit, dextraeque datae [...]*, «Pallante, Evandro, ha tutto davanti ai suoi occhi, le mense alle quali per prime allora si accostò straniero, e la stretta delle destre». DELVIGO (1999, 206 ss.) spiega la rappresentazione del funerale di Pallante, comprensiva del sacrificio umano, alla luce della contaminazione virgiliana tra il rito della *pompa funebris* e quello della *pompa triumphalis*, contaminazione che rientra, secondo la studiosa, in una «strategia di eroizzazione di origine probabilmente ellenistica».

⁵⁹ Per un esame dei passi virgiliani sui sacrifici funebri in rapporto al brano omerico, cf. PRESCENDI (2007, 242).

ha provocato la prematura dipartita del defunto, risponde così ai principi di reciprocità negativa: rappresenta il prezzo del sangue versato e si configura come una forma di compensazione⁶⁰.

I sacrifici umani sui roghi o sui tumuli di eroi caduti in battaglia non erano quindi ignoti alle rappresentazioni mitico-letterarie latine. È probabile che tali riferimenti alle vittime umane siano il retaggio arcaico di un uso rituale diffuso prima dell'inizio dell'era repubblicana, di cui a Roma rimangono strascichi anche in periodo successivo⁶¹. Al riguardo, a dispetto di quanto afferma l'Agamennone senecano e nonostante le riserve di Livio, che dichiara il sacrificio umano «un rito niente affatto romano» (*minime Romano sacro*, 22, 57, 6), Svetonio (*Aug.* 15) racconta che Ottaviano, dopo la guerra di Perugia, fece sacrificare trecento prigionieri sull'altare di Giulio Cesare. Plinio il Vecchio (*Nat.* 30, 12) afferma che nell'anno 657 dell'Urbe (cioè nel 97 a.C.), durante il consolato di Cornelio Lentulo e Licinio Crasso, una deliberazione del senato (*senatusconsultum*) proibì che si immolassero esseri umani (*ne homo immolaretur*). Ciò attesta la presenza di questo tipo di sacrifici in periodo antecedente. Commenta Plinio: «Non si possono stimare abbastanza, quanto si dovrebbe, i Romani che abolirono questa mostruosità (*monstra*), secondo la quale uccidere un uomo (*hominem occidere*) era considerato un atto di altissimo scrupolo religioso (*religiosissimum*), e inoltre il mangiarlo (*mandi*) come qualcosa di assai salutare (*saluberrimum*)» (*Nat.* 30, 13)⁶². Servio (*ad Aen.* 10, 519) conferma la notizia riguardo all'uso (*mos*) di uccidere i prigionieri (*captivos necari*) sulle tombe degli eroi, e aggiunge anche che, quando tale usanza iniziò a sembrare spietata (*crudele*), si preferì sostituire i sacrifici umani con combattimenti di gladiatori allestiti davanti ai sepolcri. In questo modo, il sangue versato dall'immolazione umana veniva sostituito con il sangue che avrebbero sparso i gladiatori fronteggiandosi fino alla morte. Su questo, Servio ritorna anche nel commento *ad Aen.* 12, 606, in cui afferma che presso gli antichi era costume (*moris fuit*) spargere sangue umano (*humanus sanguis*) di prigionieri o di gladiatori davanti ai roghi dei re. E quando non ve n'era abbastanza, poteva accadere che le donne si lacerassero le guance per effondere il loro sangue, «di modo che si restituisse con quello l'immagine delle fiamme del rogo» (*ut rogis illa imago*

⁶⁰ Cf. PRESCENDI (2007, 243): «Dans tous ces épisodes, littéraires ou historiques, l'idée est d'offrir des ennemis à un être, non pas divin, mais divinisé après sa mort (soit au Mânes d'un mort, soit au divus Iulius). Le but est d'apaiser ainsi le défunt qui a été tué avant l'heure».

⁶¹ Cf. PRESCENDI (2007, 245) e BOYLE (1994, *ad* 298 s.).

⁶² Cf. PENSO (1984, 52). Cf. anche Plin., *Nat.* 30, 16 sull'immolazione degli esseri umani come gesto un tempo ritenuto *gratissimum* agli dèi; Al riguardo, già Cicerone (*Rep.* 3, 15) segnala come il sacrificio umano (cf. *homines immolare*) fosse considerato da alcune popolazioni, tra cui Tauri, Galli, e i Punici, come un «gesto di devozione (*pium*) assai gradito agli dèi immortali (*dis immortalibus gratissimum*)»; altrove l'Arpinate non si emise dal giudicarlo come una *immanem ac barbaram consuetudinem* (Cic., *Pro Fonteio* 31).

restitueretur)⁶³. Pertanto, non solo il sangue degli animali, ma anche quello dei gladiatori, delle guance dei vivi e infine dei prigionieri era offerto a imitazione o a restituzione del rosso del fuoco funebre, quasi che al bruciare del morto corrispondesse il sanguinare dei vivi o delle vittime prescelte, *captivi* o *bustuarii* che fossero.

Alla luce di quanto esposto, i sacrifici umani in onore dei defunti caduti per morte violenta non erano una prassi così inconsueta in età arcaica, sebbene sembrino suscitare orrore nei Romani dei tempi di Livio, e ancor di più nei contemporanei di Seneca. Era dunque un tipo di sacrificio molto raro, ma non del tutto inusitato. L'Agamennone senecano, quindi, con la sua ritrosia, è a tutti gli effetti un personaggio figlio della temperie culturale d'età neroniana: un uomo del tempo di Seneca, dunque, che ragiona secondo le categorie culturali e religiose del tempo del suo autore⁶⁴. Ciò fa delle tragedie senecane un'ottima cartina di tornasole antropologica per indagare forme del pensiero e usi rituali della *societas* d'età imperiale, sebbene filtrati dalla rappresentazione letteraria. L'Agamennone delle *Troades*, pertanto, come farebbe un contemporaneo di Seneca, si scandalizza che a essere immolata sia una fanciulla vergine e di nobili natali e che il *mos* precipuo del rito funebre dei doni ai morti sia profanato. Ma c'è ancora un altro motivo che suscita la sua indignazione, un ultimo aspetto da esaminare per avere un quadro completo di questa riscrittura.

8. Sacrificio funebre e rito nuziale: una proposta interpretativa

Un'interpretazione plausibile delle riserve di Agamennone deve tener conto della natura del rito richiesto da Pirro: un sacrificio funebre eseguito come un matrimonio. L'ombra di Achille ha chiesto infatti che Polissena sia "promessa in sposa" alle sue ceneri. Nel dramma emerge subito un'evidente confusione tra matrimonio e sacrificio, marcata dall'uso della forma giuridica per indicare la promessa sposa (*desponsa*, v. 195)⁶⁵. Questo accostamento sfocerà nell'immolazione di Polissena eseguita *thalami more* (v. 1132), secondo la peculiarità rituale dello spozalizio, con la vergine sposa proceduta dalle fiaccole nuziali (*praecedunt faces*, *ibid.*) e da Elena in qualità di *pronuba* (v. 1133), la figura femminile che si occupava dei preparativi necessari alla sposa per il suo matrimonio⁶⁶.

⁶³ Al riguardo, cf. PRESCENDI (2007, 245). Servio aggiunge che i gladiatori che fornivano i *munera* per il morto si chiamavano *bustuarii* da *bustum*, il luogo in cui il cadavere del defunto veniva bruciato (cf. *supra* n. 54) e dove verosimilmente essi si fronteggiavano.

⁶⁴ Su Agamennone come portavoce del pensiero di Seneca, cf. ANLIKER (1960, 65 ss).

⁶⁵ Cf. BOYLE (1994, ad 195). *Desponsa* è usato in relazione al sacrificio di Polissena anche in *Ag.* 641: *Haemonio desponsa rogo*, «promessa in sposa al rogo d'Emonia».

⁶⁶ Era necessario che questa figura fosse una *matrona univira*, vale a dire che fosse stata sposata con un

La configurazione del *sacrum* di Polissena come “sacrificio nuziale” e il risalto attribuitogli nelle *Troades* di Seneca, per quanto ci è dato sapere, sono aspetti innovativi rispetto alla rappresentazione che ne dà Euripide e in generale rispetto agli altri modelli letterari⁶⁷. Infatti, sebbene nella rappresentazione greca il motivo del sacrificio di sangue come matrimonio con Ade sia in qualche modo un “dato culturale”, esso rimane implicito nella tragedia⁶⁸. Anche Ovidio sembra solo alludervi in *Met.* 13, 523, quando, con ironia tragica, Ecuba esclama: *at, puto, funeribus dotabere, regia virgo*, «ma penso, che avrai in dote i tuoi funerali, vergine regale»⁶⁹.

Nel dramma senecano, il tema delle nozze è posto in maggior rilievo: è attraverso la rappresentazione del *thalamus* perturbato (*Troad.* 289; 874 *et passim*), frutto di un mescolamento di opposti, che l'*umbra* di Achille sarà allo stesso tempo destinataria del sacrificio e *coniunx* della vittima sacrificale. Seneca lo dice esplicitamente: solo se Polissena sarà immolata (cf. *mactari*, *Troad.* 943) davanti al sepolcro di Achille, questi potrà esserle marito⁷⁰.

Agamennone avverte la giustapposizione di forme di ritualità contrarie: quella nuziale e quella sacrificale. Ci si potrebbe dunque domandare quale sia il significato di questa scelta drammaturgica profondamente marcata. Tenteremo di fornire due risposte a questa domanda, una che consideri il senso “culturale” di questa innovazione, l'altra che recuperi quello mitico-letterario. Partiamo dalla seconda.

solo uomo. La scelta di Elena risponde dunque, come nota BOYLE (1994, *ad* 1133), alle logiche dell'inversione tragica del rito nuziale. Sulla *pronuba* romana, cf. Fest. 282 L. e Serv. *ad Aen.* 4, 166.

⁶⁷ Un breve accenno al tema si trova in Eur. *Hec.* 612 e nell'*Alexandra* di Licofrone (323 ss.); troppo poco sappiamo, invece, della perdita *Polissena* di Sofocle, in cui faceva la sua apparizione l'ombra di Achille (cf. Soph. fr. 523-527 R., fr. 480 Nauck²), e ancor meno dell'*Andromaca Aechmalotis* e dell'*Hecuba* di Ennio, nella quale è verosimile che la sorte di Polissena avesse un ruolo di rilievo [cf. FANTHAM (1982, 61)]. Per un esame dei modelli che Seneca rielabora in rapporto all'epifania dell'ombra di Achille, cf. DEGL'INNOCENTI PIERINI (2016, 34 ss.)

⁶⁸ Nonostante l'inserzione del tema delle nozze non sia presente nel dramma attico, ANDÒ (1991, 262) interpreta la morte della Polissena euripidea sulla tomba di Achille come una forma di «servaggio» atto a sostituire il rapporto coniugale o di concubinato normalmente riservato alle schiave: «Per lei cioè, che non ha ancora avuto un γάμος, turbato e sconvolto dalla guerra come le altre donne di Troia, l'alterazione si risolve nell'annientamento della sua stessa vita, e la morte diviene un eterno concubinato con Achille». ARICÒ (1995, 978 s.) ipotizza che la riscrittura senecana costituisca una «ripresa e sviluppo letterario del sacrificio della vergine come matrimonio con Ade»: «il sacrificio recupera, nel compimento estremo dell'offerta, la valenza sessuale implicita nei “riti di uccisione”, ed è alla luce di essa – resa evidente mediante la rielaborazione del rito *thalami more* – che Seneca utilizza e riscrive la molteplice simbologia del sangue umano versato, del “sangue puro delle vergini” e, più in generale, del sacrificio di restituzione e del matrimonio con Ade» (*Id.*, 984-85). Al riguardo, cf. anche LORAUX (1985, 39 ss.).

⁶⁹ Sull'uso figurato del verbo *dotare* nel passo ovidiano, cf. ThLL V 2055-56. *Doto* può assumere il senso generico di ‘essere dotato’ o ‘essere provvisto di’ oltre che ‘assegnare in dote’. Ovidio probabilmente gioca su questa ambiguità semantica. Su questo aspetto, cf. BOYLE (1994, *ad* 287 ss.).

⁷⁰ *Troad.* 942-44: HEL. *Polyxene miseranda, quam tradi sibi / cineremque Achilles ante mactari suum, / campo maritus ut sit Elysio, iubet*, «EL. [...] Sventurata Polissena, Achille, ordina che tu sia consegnata a lui e immolata davanti alle sue ceneri, perché possa esserti marito nei Campi Elisi».

La scelta di unire alla prassi dell'immolazione quella delle nozze sembra recuperare un altro episodio mitico della storia di Achille. Nell'*Iphigenia Aulidensis*, Euripide rappresentava l'inganno inscenato da Agamennone per convincere Clitemnestra a portare in Aulide la figlia Ifigenia, destinata a essere sacrificata alla dea Artemide per consentire alla flotta di fare ritorno. Per persuadere la moglie, il re dei re finge di voler dare la figlia in sposa ad Achille (vv. 89 ss.). Ma quando l'eroe scopre i piani di Agamennone, l'inganno ai danni di Clitemnestra si trasforma in offesa contro il Pelide stesso, che si sente disonorato dall'uso improprio che Agamennone fa del suo nome senza consultarlo (cf. vv. 959-69). La tradizione mitica individuava così un ulteriore "debito" di Agamennone nei riguardi di Achille, un debito nuziale. Nella composizione tragica di Seneca, a Ifigenia, che gli era stata promessa e poi sottratta, Achille sostituisce un'altra principessa, Polissena, e rivendica il matrimonio che gli era stato negato. La scelta non è arbitraria. In una variante tardo-ellenistica del mito, contenuta già nei *Cypria*, Polissena era stata promessa in sposa ad Achille ancora in vita, che se n'era innamorato vedendola nel tempio di Apollo Timbreo, luogo neutrale. Si raccontava anche che l'eroe fosse stato attirato nel tempio di Apollo col pretesto di ricevere Polissena in sposa (o, secondo altre varianti, come schiava) e li fosse stato ucciso dalla freccia di Paride⁷¹.

Pertanto, attraverso il filtro della memoria letteraria, Seneca compone un rituale in cui dono, nozze e *inferiae* si mescolano in modo funesto, qualificando il *tumulo donum* come espressione di una triplice pretesa di Achille: la restituzione delle nozze promesse, del contraccambio mancato e del sacrificio dovuto a Mani di un eroe. Le due forme di sacralità rituale (nozze e dono sacrificale al tumulo) determinano un sovvertimento caotico. La confusione di sfere contrastive e la loro sovrapposizione è evidenziata anche nelle parole della Polissena senecana, che avrebbe vissuto come morte le nozze con il figlio di Achille, ma festeggia come un imeneo fortunato la notizia del suo destino esiziale (*mortem putabat illud, hoc thalamos putat*, «sposare Achille, lo considerava morire, ma questo lo reputa un matrimonio», v. 948). Il mescolarsi di elementi diversi per natura produce effetti di empietà e contaminazione (cf. l'anafora di *maculate*, vv. 1004-1005)⁷², al punto che il *sacrum* stesso viene inteso da Ecuba come un atto che "macchia" le divinità, garanti dei *sacra*, e i *Manes* stessi cui si indirizza⁷³.

⁷¹ Su queste varianti mitiche, cf. FANTHAM (1982, ad 195) e WÜST (1952, spec. p. 1843).

⁷² Il mescolamento è un modulo specifico del dramma, presente anche nel lamento di Ecuba per l'assegnazione a Ulisse, che viene decodificata come *miscere matrem Hectoris armis Achillis* (cf. *Troad.* 986-87: *quis matrem Hectoris / armis Achillis miscet? ad Ulixem vocor*, «Chi osa mescolare la madre di Ettore con le armi di Achille? Sono assegnata a Ulisse»).

⁷³ *Troad.* 1004-1006: *maculate superos caede funesta deos, / maculate manes – quid precer vobis? precor / his digna sacris aequora*, «macchiate gli dèi superiori con questa uccisione sinistra, macchiate i Mani – che cosa potrei augurarvi? Prego che abbiate un ritorno per mare degno di questo rituale».

Ma l'inserimento di un *coniugium* affiancato al rito delle *inferiae* ha anche una spiegazione culturale. A Seneca serviva un modo per accentuare l'orrore e la misura dell'empietà pretesa da Achille, e a tal scopo sceglie di inserire nel dramma l'unione di due ritualità, il cui mescolamento i Romani avvertivano come estremamente sovversivo, al punto da vietarlo esplicitamente.

Quando Ovidio, nei *Fasti*, tratta delle diverse cerimonie ferali (*Parentalia*, *Feralia* e *Lemuria*) ci informa che durante il loro svolgimento era proibito contrarre matrimonio. Tale divieto era rivolto persino alle vedove, alle quali, invece, in genere, era permesso sposarsi anche nei giorni festivi⁷⁴.

*dum tamen haec fiunt, viduae cessate puellae:
exspectet pueros pinea taeda dies,
nec tibi, quae cupidae matura videbere matri,
comat virgineas hasta recurva comas.
conde tuas, Hymenaeae, faces, et ab ignibus atris
aufer: habent alias maesta sepulcra faces.*

Ma mentre si praticano questi riti, non fate nulla, giovani vedove: le fiaccole di pino aspettino giorni puri, né a te, che alla madre bramosa sembrerai di età appropriata alle nozze, la punta di lancia ricurva acconci le chiome. Nascondi, o Imeneo, le tue fiaccole, e portale lontano dagli oscuri fuochi: i mesti sepolcri hanno ben altre fiaccole (Ov., *Fasti* 2, 557-62).

Le festività dei *Feralia* sono segnate dall'impurità della morte e non devono essere accostate alla celebrazione degli imenei per non contaminare quel rito e qualsiasi cosa nasca da esso. Ovidio, pertanto, suggerisce alle spose di attendere giorni puri (*pueros [...] dies*), di modo che le *faces* delle nozze siano tenute lontane dai fuochi funebri, perché i *sepulcra* hanno fiaccole diverse (*alias*). Questo assunto è ribadito anche nel libro quinto, dove si parla dei *Lemuria*:

*fana tamen veteres illis clausere diebus,
ut nunc ferali tempore aperta vides;
nec viduae taedis eadem nec virginis apta
tempora: quae nupsit, non diuturna fuit.
hac quoque de causa, si te proverbia tangunt,
mense malas Maio nubere volgus ait.*

Gli antichi in quei giorni chiudevano i templi, come li vedi chiusi in tempo di funerali, e quel periodo non si addice alle fiaccole nuziali né di una vedova né di

⁷⁴ BRAUNE (2008, 160).

una vergine; chi si è sposata in quel tempo, non ha avuto una lunga durata. E anche per questo motivo, se i proverbi ti toccano, la gente dice che nel mese di maggio si sposano le donne cattive (Ov., *Fasti* 5, 485-90).

Tenere separate le altre pratiche rituali dal “tempo dei morti” era dunque necessario per mantenere l’ordine intatto e non contaminare la sfera umana con la dimensione infera. A quanto testimonia Ovidio, infatti, quei *tempora* non sono adatti (*apta*) ai matrimoni, poiché si credeva che le nozze celebrate durante i *Lemuria* avrebbero avuto durata breve. Solo le *malae*, le donne cattive (o sciagurate), si sposano in quel periodo.

La spiegazione dei tabù rituali vigenti durante le feste dei morti sembra risiedere nella presenza delle *umbrae*, la cui natura nefasta risulta in contrasto con quella delle nozze e in genere delle cerimonie sacre: «ora errano le anime impalpabili e i corpi disposti nei sepolcri, ora le ombre si nutrono dei cibi deposti per loro», *nunc animae tenues et corpora functa sepulcris / errant, nunc posito pascitur umbra cibo* (*Fasti* 2, 565-66). Pertanto, la forte antitesi in cui i Romani ponevano riti funebri e riti nuziali ci permette di aggiungere un ulteriore tassello interpretativo del *facinus* che il sacrificio nuziale di Polissena costituisce. Ciò che rende l’immolazione della vergine una pratica scellerata e contraria al *mos* è anche, sul piano antropologico, la stretta associazione delle *inferiae* alle nozze, che i Romani vietavano esplicitamente e avvertivano come contaminante⁷⁵. Il *tumulo donum* che Achille richiede, dunque, è un rovesciamento della prassi del dono ai morti, che si serve del rito nuziale per dare vita a un “ibrido” nefasto.

Tuttavia, come è noto, di fronte alle insistenze di Pirro, Agamennone decide di rimettersi al responso di Calcante: che illustri il volere degli dèi (*Troad.* 360-70). L’indovino conferma la necessità di rispettare le richieste dell’*umbra* e a queste aggiunge un nuovo supplizio, l’uccisione di Astianatte. A questo prezzo, i *fata* concedono ai Greci di partire⁷⁶: il dono funesto che Achille ottiene e l’uccisione di Astianatte si inseriscono dunque entro un meccanismo di scambio. Il loro sangue apre la via agli Achei, ma il cerchio è lontano dall’essere chiuso.

9. Conclusioni

Nelle *Troades* di Seneca, l’inosservanza del debito di gratitudine è il motivo tragico entro il quale rileggere la pretesa di Achille e la ristrutturazione del dono ai morti nel segno dell’eccesso e della dismisura. Come è emerso dal confronto ragionato

⁷⁵ Sul sacrificio della Polissena senecana come «un’azione che contamina gli dèi e lo stesso Achille (*Troad.* 1004-1005)» nonostante l’imposizione dei *fata*, cf. BASTA DONZELLI (2008, 144).

⁷⁶ *Troad.* 360: *Dant fata Danais quo solent pretio viam*, «Il fato apre la via ai Danai al solito prezzo».

con i passi del *De beneficiis*, all'interno delle pratiche di dono e beneficio, ingratitudine e oblio spezzano la continuità del rapporto e impediscono che il sistema di reciprocità positiva si realizzi virtuosamente, non solo – come nelle *Troades* – ostruendo l'erogazione degli *honores debiti*, ma anche trasformando il dono in offesa. Achille, infatti, ha subito una *iniuria* che lo porta a riformulare la natura del *praemium* che rivendica, accrescendone l'empietà. La rappresentazione tragica senecana recupera così i meccanismi del funzionamento e dell'incepimento delle prassi di scambio vigenti nella società del tempo e li riscrive mescolando prassi rituali contrastive: non solo beneficio e offesa, ma anche *sacra mortuorum* e rito nuziale. L'*umbra* di Achille chiede infatti un'offerta funebre eseguita *more thalami*, un rito funesto che mescola i tratti pertinenti degli imenei con quelli dei sacrifici ai defunti, fungendo quasi da “rituale di restituzione”, *sacrum* volto a sciogliere il debito e a placare i Mani dell'eroe. Ma Agamennone considera l'immolazione di una *virgo regia* promessa in sposa al defunto Pelide come un'inaudita empietà. La pratica dei sacrifici umani, però, come si è tentato di dimostrare, non doveva essere inconsueta in età arcaica, o almeno non lo era nelle rappresentazioni romane. Essa, tuttavia, poteva apparire disumana e spietata a un Romano d'età imperiale come Seneca. È questo punto di vista a orientare la nostra proposta interpretativa: l'Agamennone senecano appare come un personaggio tragico imbevuto della cultura romana del tempo del suo autore.

Nella tragedia, inoltre, la prassi del debito e quella dei doni ai morti, considerati i tabù rituali concernenti matrimonio e culto dei defunti, fungono da “modelli culturali analogici” usati per contrasto: costituiscono i presupposti culturali (oltre che letterari) della rappresentazione sovversiva che Seneca fornisce del sacrificio di Polissena. La *merces* che l'ombra del Pelide torna a reclamare è quindi riscritta da Seneca come perturbamento della prassi romana del “dono al tumulo” e delle *inferiae*, che finiscono per sovrapporsi al rito delle nozze nefaste. Nelle *Troades*, dunque, la sovversione tragica della prassi del dono è costruita attraverso il modulo dell'inversione, cifra stilistica e compositiva della drammaturgia senecana, nel segno della quale l'autore organizza i suoi contenuti drammaturgici⁷⁷. Il rovesciamento delle prassi di dono e debito, pertanto, si inserisce all'interno di una modalità formale tipica del teatro di Seneca, che investe l'intero dramma su una molteplicità di livelli espressivi. La terribile empietà del *sacrum* nuziale, come si è cercato di dimostrare, attinge ai modelli etici, alle categorie culturali e alle prassi rituali della *societas* nella quale Seneca è calato. Essa è il frutto dell'unione della memoria mitico-letteraria dell'autore e della riscrittura tragica di forme culturali e rituali fuse tra loro, o meglio, tragicamente rovesciate secondo le logiche compositive dell'inversione senecana.

⁷⁷ Cf. PICONE (2004, 120 ss.) e (1989).

riferimenti bibliografici

ACCARDI 2015

A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo.

ANDÒ 1991

V. Andò, *Matrimonio e guerra nel discorso tragico: una lettura delle Troiane di Euripide*, «Studi in onore di G. Monaco», Palermo, I, 251-64.

ANLIKER 1960

K. Anliker, *Prologe und Akteinteilung in den Tragdien Senecas*, Stuttgart.

ARICÒ 1995

G. Aricò, *Il silenzio di Polissena*, in L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (a cura di), *Studia classica Iohanni TARDITI oblata*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, «Biblioteca di Aevum antiquum» VII, Vita e Pensiero, Milano, 975-85.

ARMISEN-MARCHETTI 2004

M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» LIX, 7-23.

BASTA DONZELLI 2008

G. Basta Donzelli, *Polissena tra Euripide e Seneca (e Sofocle?)*, in L. Castagna, C. Riboldi (a cura di), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Letteratura greca e latina – Ricerche, Vita e Pensiero, Milano I, 135-49.

BENVENISTE 1969

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris (trad. it. Torino 2001²).

BETTINI 1986

M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo e immagini dell'anima*, Roma.

BETTINI 1992

M. Bettini, *Culto degli antenati e culto dei morti*, in S. Settis (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, III, Milano, 260-64.

BETTINI 2009

M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna.

BOYLE 1994

A. J. Boyle, *Seneca's Troades. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Leeds.

BRAUNE 2008

S. Braune, *Convivium funebre: Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*, Hildesheim/Zurich/New York.

BURKERT 1972

W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen Homo necans*, Berlin, trad. it. *Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981.

CHIRASSI COLOMBO 1994

I. Chirassi Colombo, *Antropologia della Charis nella cultura greca antica*, in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata 1994, 85-104.

COOPER 1998

J. M. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton (N. J.).

D'AGOSTINO 1959

V. D'Agostino, *Gratitudine e ingratitudine secondo gli scrittori antichi*, «RSC» VII, 51-64.

DEGAND 2015

M. Degand, *Sénèque au risque du don. Une éthique oblativ à la croisée des disciplines*, «Antiquité et Sciences Humains» II, Turnhout.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2016

R. Degl'Innocenti Pierini, *L'epifania marina di un'ombra: dissonanze e contaminazioni di genere nell'apparizione di Achille nelle Troades senecane*, «Pan» V, 29-44.

DELG

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999.

DELVIGO 1999

M. L. Delvigo, *Il "trionfo" di Pallante (e l'esegesi di Virg. Aen. 11, 72 ss.)*, «MD» XLII, 199-209.

DIGGLE 1984

J. Diggle (ed.), Euripides, *Euripidis fabulae*, I, Insunt Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hyppolitus, Andromacha, Hecuba, Oxford.

DUMÉZIL 1966

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque; avec un appendice sur La religion des Etrusques*, Paris, trad. it *La religione romana arcaica. Miti leggende realtà*, Milano 2011³.

FABIANO [c. s.]

D. Fabiano, *Senza Paradiso. Miti e punizioni dell'aldilà greco antico*, c. s.

FANTHAM 1982

E. Fantham, *Seneca's Troades. A Literary Introduction with text, translation, and commentary*, Princeton/New Jersey.

FEUVRIER PRÉVOTAT 1985

C. Feuvrier Prévotat, *'Donner et recevoir': remarques sur les pratiques d'échange dans le De officiis de Cicéron*, «DHA» XI, 257-90.

GASTALDI 1990

S. Gastaldi, *Aristotele e la Politica delle Passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino.

GILIBERTI 1984

G. Giliberti, *Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Seneca*, in A. Guarino, V. Giuffé (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, IV, Napoli, 1843-60.

GODBOUT 1992

J. T. Godbout, *L'esprit du don*, Paris, trad. it. Torino 1993.

GODBOUT 1996

J. T. Godbout, *Le langage du don*, trad. it. Torino 1998.

GODBOUT 2007

J. T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, trad. it. Milano 2008.

GOULDNER 1960

A. W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, «American Sociological Review» XV, 161-78.

GROTTANELLI 1999

C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari.

GUASTELLA 1985

G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «MD» XV, 49-123.

KONSTAN 2003

D. Konstan, *Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status*, in S. Braund, G. W. Most (eds.), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, 99-120.

KONSTAN 2007

D. Konstan, *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, Buffalo, London.

LENTANO 2005

M. Lentano, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), «Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft», München- Leipzig 125-42.

LENTANO 2009

M. Lentano, *La gratitudine e la memoria: una lettura del "De beneficiis"*, «BStudLat» XXXIX/1, 1-28.

LI CAUSI 2009

P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, «QRO On-line» II, 226-52.

LI CAUSI 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo.

LITTLEWOOD 2001

R. J. Littlewood, *Ovid among the Family Dead: the Roman Founder Legend and Augustan Iconography in Ovid's Feralia and Lemuria*, «Latomus» LX/4 916-35.

LONG 1995

A. A. Long, *Cicero's politics in De officiis*, in A. Laks and M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity, Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy – Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 213-40.

LORAUX 1985

N. Loraux, *Façon tragique de tuer une femme*, Paris, trad. it. *Come uccidere tragicamente una donna*, Roma-Bari 1988.

LSJ⁹

H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell e R. Scott. A new edition revised and augmented throughout by sir H. S. Jones, Oxford 1940⁹ (1st edition 1843).

MANFREDINI 1977

A. D. Manfredini, *Contributi allo studio dell' "iniuria" in età repubblicana*, Milano.

MARCHESE 2009

R. R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 245-72.

MAUSS 1950

M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002³.

MENCACCI 1986

F. Mencacci, *Sanguis/cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana*, «MD» XVII, 25-91.

MÉRIDIÉ 2012⁴

L. Méridier, *Euripide. Tragédies*, II, Hippolyte, Andromaque, Hécube, Paris (1^{ère} édition 1927).

MIGNINI 1994

F. Mignini, *"Gratitudo" tra "Charis" e "amicitia". Momenti di storia di un'idea*, in G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata, 17-84.

MONACO 1957

G. Monaco, *Il libro dei ludi*, Palermo [1994²].

MOTTO – CLARK 1984

A. L. Motto, J. R. Clark, *Nefas. The way of the world in Seneca's Troades*, «Maia» XXXVI, 157-63.

MOTTO – CLARK 1994

A. L. Motto, J. R. Clark, *Seneca on the vir ingratus*, «Antiquité classique» XXXVII, 41-48.

PENSO 1984

G. Penso, *La médecine romaine. L'art d'Esculape dans la Rome Antique*, Paris, trad. it. Saronno, 1985.

PICONE – MARCHESE 2012

G. Picone, R. R. Marchese (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino.

PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009

G. Picone, L. Ricottilli, L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

PICONE 1989

G. Picone, *La Medea di Seneca come fabula dell'inversione*, «Pan» IX, 53-63.

PICONE 2004

G. Picone, *Il teatro di Seneca ovvero la scena di Ade*, in T. De Robertis, G. Resta (a cura di), *Seneca. Una vicenda testuale*, Firenze, 117-26.

PICONE 2013

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis libro I*, Palermo.

PRESCENDI 2007

F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, “Potsdamer altertumswissenschaftlichen Beiträge”, Stuttgart.

RACCANELLI 2009

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009, 303-56.

RACCANELLI 2010

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.

SABBATUCCI 1988

D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Milano.

SAINTILLAN 1987

D. Saintillan, *Le discours tragique sur la vengeance. Remarques sur la complémentarité des Charites et des Érinyes dans le mythe et la tragédie*, in P. Ghiron-Bistagne (éd.), *Anthropologie et Théâtre antique (Actes du colloque international de Montpellier 6-8 mars 1986)*, «CGITA» III, Montpellier, 179-96.

SEAFORD 1998

R. Seaford, *Introduzione*, in C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New York, 1-12.

SCHEID-TISSINIER 1994

E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy.

SCULLARD 1981

H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.

STOK 1988-89

F. Stok, *Modelli delle Troades di Seneca: Ovidio*, «QCTC» VI-VII, 225-41.

TGF = *Tragicorum Graecorum fragmenta*, A. Nauck (ed.), Lipsiae 1889².

TrGF = *Tragicorum Graecorum fragmenta* I. *Testimonia et fragmenta tragicorum minorum*, ed. B. Snell (editio correctior et addendis aucta cur. R. Kannicht), Göttingen 1986²; II. *Fragmenta adespota*, ed. R. Kannicht – B. Snell, Göttingen 1981; III. *Aeschylus*, ed. S. Radt, Göttingen 1985; IV. *Sophocles*, ed. S. Radt (F 730a-g ed. R. Kannicht), Göttingen 1977; V. *Euripides*, ed. R. Kannicht, Göttingen 2004.

TOYNBEE 1971

J. M. C. Toynbee, *Death and burial in the roman world*, London, trad. it. *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993.

VACCAI 1902

G. Vaccai, *Le feste di Roma antica*, Torino [1927 con aggiunte sul calendario anziate precesareo].

WÜST 1952

E. Wüst, *Polyxena*, in *RE* XXI 1840-50.

ZWIERLEIN 1986

O. Zwielerlein (ed.), *L. Annaei Senecae tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*, Oxford (repr. with corrections 1987; 1988).