

# ΤΕΚΜΗΡΙΑ

1

## GRECI IN ETÀ ARCAICA: ISTITUZIONI, INTERAZIONI, TRADIZIONI

Atti del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca  
Università degli Studi di Salerno  
Fisciano, 10-12 ottobre 2023

A cura di Carmine Nasti e Marina Polito  
Premessa di Angelo Meriani



# Ἑλληνικά

STUDI DI STORIA GRECA

---

## DIREZIONE

Marina Polito (*Università degli Studi di Salerno*)

## COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Amendola (*Università degli Studi di Salerno*)

Corinne Bonnet (*Scuola Normale Superiore, Pisa*)

Maria Elena De Luna (*Alma Mater - Università di Bologna*)

Stefania De Vido (*Università Ca' Foscari, Venezia*)

Donatella Erdas (*Università degli Studi di Milano*)

Paolo Esposito (*Università degli Studi di Salerno*)

Verena Gassner (*Universität Wien*)

Francesca Gazzano (*Università degli Studi di Genova*)

Dominique Lenfant (*Université de Strasbourg*)

Manuela Mari (*Alma Mater - Università di Bologna*)

Edith Parmentier (*Université de Caen Normandie*)

Roberto Sammartano (*Università degli Studi di Palermo*)

Paolo Andrea Tuci (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*)

Gianpaolo Urso (*Università degli Studi di Salerno*)

Luigi Vecchio (*Università degli Studi di Salerno*)

Cesare Zizza (*Università degli Studi di Pavia*)

## COMITATO DI REDAZIONE

Alfredo Novello, Coordinatore (*Università degli Studi di Salerno*)

Alberto Gandini (*Università degli Studi di Pavia*)

Carmine Nastri (*Università degli Studi di Salerno*)

*Le opere pubblicate nella Collana  
sono sottoposte a procedura di double-blind peer review*

---

Ἑλληνικά - Studi di storia greca  
<https://www.lededizioni.com/hellenika.html>

ISSN 2974-8267  
ISBN 978-88-5513-171-1

Copyright © 2024

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano - e-mail autorizzazioni@clearedi.org - sito web www.clearedi.org

---

Stampato con fondi di ricerca del Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università degli Studi di Salerno

*In copertina:*

Il logo TEKMHPIA, opera di Domenico Priore, Pubblicitaly, Padula (SA).

*Videoimpaginazione:* Paola Mignanego

*Stampa:* Litogi

# Sommario

Premessa <i>Angelo Meriani</i>	7
Prefazione <i>Carmine Nastri - Marina Polito</i>	9
Il problema storico e metodologico delle guerre di confine nella Grecia antica. Considerazioni introduttive <i>Elena Franchi</i>	25
Licurgo, uomo o dio? Alcune riflessioni su PW 29 (Her. I 65, 3) <i>Giovanni Ingarao</i>	61
Lo zolfo, il fulmine, la libagione: per una nota su Dodona nell' <i>Iliade</i> <i>Davide M. Sproviero</i>	77
Sulla 'talassocrazia' dei Ciprioti in età arcaica. Una propensione marittima di lungo corso e le sue cristallizzazioni storiografiche <i>Vittorio Cisnetti</i>	93
Luci e ombre del <i>genos</i> degli Alcmeonidi. Dinamiche e coinvolgimenti nel sacrilegio ciloniano <i>Davide Tronchin</i>	119
Identità civica e pratiche culturali d'età arcaica a Figalia e a Stinfalo <i>Eleonora Grotteria</i>	139
Vendetta e reciprocità nel <i>Corpus Theognideum</i> (vv. 337-340, 341-350) <i>Luca Fiamingo</i>	161
<i>Theran Graffiti</i> . Per una rilettura delle epigrafi omoerotiche arcaiche di Santorini <i>Carmine Nastri - Marianna Rago</i>	185
Indici delle fonti greche e latine <i>A cura di Alfredo Novello</i>	207

# Vendetta e reciprocità nel *Corpus Theognideum* (vv. 337-340, 341-350)

Luca Fiamingo

Università degli Studi di Verona

luca.fiamingo@univr.it

lucafiamingo11@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.7359/1711-2024-fial>

**ABSTRACT:** In these two elegies, the theme of revenge oscillates between the language of (retaliatory) justice and the well-known principle of reciprocity. Starting from the reconstruction of the historical context in which these and other poems from the *Corpus Theognideum* (the result of diachronic and diatopic stratification) can be placed, this paper suggests hypotheses for the reconstruction of a communicative code in use among aristocratic groups of the sixth century, inscribed in traditional values that, despite the echoes in Greek tragedy, gradually disappeared in the polis.

**KEYWORDS:** Eschilo; etica aristocratica; giustizia; politica; reciprocità; vendetta – Aeschylus; aristocratic ethics; justice; political dynamics; reciprocity; revenge.

## 1. UN POETA SIMPOSIALE ALL'ORIGINE DI UN *CORPUS* STRATIFICATO

Negli ultimi decenni il dibattito sulla composizione dei versi che vanno sotto il nome di Teognide è giunto alla conclusione che non si tratti di un'opera unitaria ma di un *corpus*, un prontuario per il canto simposiale<sup>1</sup> che, intorno a un nucleo iniziale (megarese o no), recepì altri componenti di epoche e provenienze diverse che arrivarono con successo in Attica a partire almeno dai primi anni dell'ultimo quarto del V secolo<sup>2</sup>. Questo tipo di ricostruzione è legittimo, ma occorre procedere con prudenza. Difatti, non ci sono prove che la silloge sia riconducibile a un solo ambiente o polis: potrebbe trattarsi di elegie di provenienza differente, tanto più

---

<sup>1</sup> Strumento dell'agire comunitario, il simposio rafforzava l'identità individuale e collettiva sedimentando la memoria culturale (Assmann 1997, 13-20) intorno a idee e valori tradizionali. Sulle relazioni fra simposio e *Corpus Theognideum*, vd. Colesanti 2011, 16-34; Ferreri 2020, 1 n. 2 (con bibliografia); Condello 2023.

<sup>2</sup> Se è vero che Socrate era solito recitarne a memoria alcuni, come attestano Plat. *Men.* 95c-e, *Leg.* 630a; Xen. *Symp.* 2, 4. Per un'analisi dettagliata di queste testimonianze e il loro innovativo inserimento nella 'questione teognidea', cf. Colesanti 2011, 298-306, 329-336; Ferreri 2013, 40-54.

se si considera il fenomeno del riuso tipico di questa produzione poetica<sup>3</sup>. Sceverare l'autentico dall'apocrifo e avanzare ipotesi di localizzazione è un esercizio che è stato praticato e, se si vuole, si può continuare a praticare: ma, come ribadito da studi recenti, i frutti che se ne possono trarre sono esigui e da accogliere con prudenza<sup>4</sup>. Lo scopo della presente indagine è volutamente circoscritto ad alcune sezioni del *corpus*, per le quali si propone qualche spunto di riflessione e pista d'indagine alternativa senza pretese di esaustività rispetto alla loro interpretazione complessiva.

Ad eccezione dell'elegia del sigillo (vv. 19-26) che il poeta afferma di aver apposto per evitare plagii, per ogni altro enunciato del *corpus* è sconsigliabile avanzare attribuzioni. La presenza di un nucleo più o meno vasto di elegie ascrivibili a Teognide resta una questione irrisolvibile<sup>5</sup> come resta un problema aperto la separazione delle elegie, i cui confini sono talora posti indipendentemente dai manoscritti<sup>6</sup>. È quindi difficile avanzare

---

<sup>3</sup> Non si può escludere che sporadicamente sia confluita nella silloge una parte della produzione di altre *πόλεις*, riutilizzata e modificata in base al nuovo contesto; sul problema, si veda la recente ricognizione offerta da Colesanti 2011, 1-15, 219-322 (con esauriente resoconto bibliografico). Sulla stratificazione diacronica e diatopica del *corpus* esiste una bibliografia sterminata, i cui sviluppi sono troppo complessi per essere riassunti in questa sede. La questione teognidea (sorta ufficialmente con Welcker 1826), ruota intorno a due ipotesi: il metodo 'interno', secondo cui autore e redattore della silloge fu Teognide, oggetto di imitazioni e rifacimenti successivi progressivamente inseriti nella raccolta (ipotesi diffusa nel XX secolo in ambiente anglosassone e americano: Harrison 1902; Highbarger 1927) e il metodo 'esterno', per cui l'ordinamento della raccolta è riconducibile solo in minima parte a Teognide, oggetto di una prima sistemazione antologica in epoca bizantina (ipotesi suffragata da Welcker 1826, ripresa e ampliata da Kroll 1936, Carrière 1975<sup>2</sup>, Peretti 1953). Per una lucida e dettagliata esposizione delle teorie e delle ipotesi susseguites nel plurisecolare dibattito sullo stratificato *Corpus Theognideum*, cf. Selle 2008, che per accuratezza e precisione, ricca bibliografia (un aggiornamento della quale si trova in Ferreri 2021a, 37-40) e ricchissimo apparato di *Testimonia*, si propone oggi come l'opera di consultazione sistematica teognidea per eccellenza. Ulteriori e interessanti sviluppi sono offerti dalla recente critica italiana che, a partire da Vetta 2000, ha posto l'attenzione sulle cosiddette 'coppie' o 'catene' simposiali presenti nell'intero *corpus*, avvalorando l'ipotesi di una stratificazione interna già nel contesto simposiale; pionieri di questa ipotesi furono Geys 1892; Hudson-William 1910. Sulla ripresa odierna del tema, cf. Colesanti 2011, 283-322; Ferreri 2020, 1-107 (in partic. 9-20, 24-30, 92-98).

<sup>4</sup> Vetta 2000; Colesanti 2011; Ferreri 2013 e 2020. Secondo costoro il *corpus* è prodotto di aggiunte successive di altri poeti che esprimevano in elegia i valori oligarchici sostenuti anche da Teognide. Tali testi, sopravvissuti al ceto aristocratico (matrice ideologica), divennero massime diffuse (Condello 2013) o materiale di riuso simposiale (Colesanti 2011, 35-106).

<sup>5</sup> Colesanti 2011, 1-15; Ferreri 2013, 97; Ferreri 2021b.

<sup>6</sup> Sulla divisione delle elegie e sull'attribuzione a Teognide o ad altri poeti (Tirteo, Mimnermo, Solone, Eveno di Paro: elenco completo in Colesanti 2011, 2 n. 4), vd.

attribuzioni e dedurre sicuri elementi biografici per il poeta basandosi sulla ricorrente polemica politica presente in certe sezioni della silloge, i cui contenuti restano in gran parte di carattere gnomico e generico.

A ciò si aggiunge la problematica ricostruzione del contesto storico e sociopolitico in cui collocare le elegie dei vv. 39-52, 53-68, 667-682 che, insieme ai vv. 337-340, 341-350, oggetto della presente indagine, fanno riferimento a crisi che avrebbero interessato Megara dopo l'ascesa al potere dei nuovi ricchi, designati con l'etichetta dispregiativa (sia in senso etico sia soprattutto socio-politico) di *κακοί*, verosimilmente in alleanza con una parte dell'aristocrazia tradizionale (*ἀγαθοί*) di cui l'io poetico dice di essere parte. Chi ritiene possibile un'origine megarese di tali elegie<sup>7</sup> ipotizza una datazione risalente alla cosiddetta 'democrazia incontrollata' (*ἀκόλαστος δημοκρατία*)<sup>8</sup>. Anche su questo gli elementi di incertezza non sono pochi e la conclusione è che i riferimenti elegiaci alla ribellione di classe e agli espropri forzati, pur coerenti con tale contesto, non possono essere considerati sicuri né del tutto escludibili<sup>9</sup>.

A mio avviso, il messaggio etico-politico di queste elegie potrebbe essere compatibile con le fasi iniziali<sup>10</sup> della *ἀκόλαστος δημοκρατία* quando, dopo scontri civili, i membri dell'aristocrazia megarese furono estromessi dalla direzione del potere dalla nuova classe sociale. Le frequenti esortazioni dell'io poetico, inserite in una *παιδεία* di stampo aristocratico, hanno come bersaglio i nuovi ricchi che stanno rovinando la polis e con cui il nobile deve evitare ogni commistione (e.g. il matrimonio, vv. 183-192) secondo un pregiudizio di casta tipico della cultura aristocratica arcaica. Tale ideologia ultraconservatrice propone la contrapposizione *ἔσθλοί* (*ἀγαθοί*) / *κακοί* (*δελιοί*) non su lignaggio e nascita, ma su valutazioni di merito che rispondono a una logica esclusivista secondo cui chi faceva parte del primo gruppo era un nobile conservatore, gli altri erano i sovvertitori dell'ordine tradizionale e causa di defezioni nell'aristocrazia tradizionale<sup>11</sup>.

È possibile conciliare i dati teognidei con le vicende storiche megaresi di fine VI secolo? Una risposta esauriente è offerta da Luigi Ferreri, che

---

Colesanti 2011, 35-67, 102-106; sulla tradizione manoscritta, Ferreri 2021a. Un esame delle diverse teorie in Ferreri 2020 e 2021b.

<sup>7</sup> L'origine megarese è sostenuta da Figueira 1985, 112-158; Nagy 1985, 22-81; Okin 1985, 9-21. Sulle difficoltà di questa ricostruzione, cf. Colesanti 2011, 219-240; Ferreri 2021b, entrambi con bibliografia.

<sup>8</sup> Menzionata in Plut. *Quaest. Gr.* 59, 304e-f; cf. Jazdzewska 2018. La data dell'*ἀκόλαστος δημοκρατία* è controversa (Ferreri 2022, 26 n. 87).

<sup>9</sup> Cf. Colesanti 2011, 1-33; Ferreri 2013 e 2021b.

<sup>10</sup> Come sostiene anche Ferreri 2021b, 54-58.

<sup>11</sup> Cerri 1968; Greenberg 1985, 245-260; Ferreri 2020, 36.



evidenza le difficoltà poste dalla ricostruzione dello scenario politico a cui si possono ricondurre alcuni componimenti, analizzando il contesto poetico rispetto alle complesse dinamiche storiche segnate da alleanze fra l'aristocrazia tradizionale più progressista e i ceti subalterni<sup>12</sup>. Stando ad Aristotele e Plutarco, il rafforzamento dei nuovi ceti e l'impulso alla centralizzazione urbana avevano iniziato a scalfire il prestigio dell'aristocrazia. La crisi avanzò con la tirannide di Teagene, poi scacciato da una rivolta aristocratica. Dopo, secondo Aristotele<sup>13</sup>, Megara fu sconvolta dalla lotta fra maggiori oligarchici rientrati dall'esilio contro un regime democratico estremista<sup>14</sup> che, secondo Plutarco<sup>15</sup>, promulgò un decreto di *παλιντοκία* (restituzione degli interessi riscossi dai creditori), mandando in esilio vari aristocratici. L'esilio non deve essere stato comminato a tutti, ma alcuni, come l'io poetico<sup>16</sup>, esposti al rischio di una perdita totale o parziale dei beni furono costretti ad abbandonare la città<sup>17</sup>, privi di ogni tutela politica, sociale ed economica (specie in caso di espropri). In tal senso, le informazioni di Aristotele e Plutarco circa l'instabilità nei rapporti di proprietà, i fenomeni di mobilità sociale e l'indebitamento delle classi più ricche, potrebbero essere coerenti con il quadro delineato nelle elegie.

L'esclusione dalla gestione del potere politico, prerogativa della classe aristocratica che possedeva beni di prestigio e riteneva questi ultimi un elemento fondativo della loro identità<sup>18</sup>, non poteva che dare sfogo a

---

<sup>12</sup> Ferreri 2013. Si veda anche Theogn. vv. 39-40 (δέδοικα δὲ μὴ τέκη ἄνδρα / εὐθυντήρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης): ἡμέτερος suggerisce l'identificazione del poeta con l'aristocrazia tradizionale.

<sup>13</sup> Sulle menzioni aristoteliche di Megara (*Pol.* V 1302b31; *infra*, n. 14.), cf. De Luna 2016, 289-290.

<sup>14</sup> Arist. *Pol.* IV 1300a17-19 (ἐν Μεγάροις ἐκ τῶν συγκατελθόντων καὶ συμμαχεσαμένων πρὸς τὸν δῆμον); 1304b35-39 (ἐν Μεγάροις [...] δημαγωγοὶ [...] ἐξέβαλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας, οἱ δὲ κατιόντες ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον). Si veda anche De Luna 2016, 346-347.

<sup>15</sup> Plut. *Quaest. Gr.* 18, 295c-d ([...] δόγμα θέμενοι τοὺς τόκους ἀνεπράττοντο παρὰ τῶν δανειστῶν οὓς δεδωκότες ἐτύχχανον, «παλιντοκίαν» τὸ γινόμενον προσαγορεύσαντες). Cf. *supra*, n. 7.

<sup>16</sup> Il valore autobiografico della lirica arcaica è un problema storico che dipende dallo statuto letterario. Tale poesia narra di una situazione a suo modo *tipica*, condivisa dalla comunità a cui ci si rivolge. Le considerazioni sull'esilio del poeta e l'esproprio dei suoi beni (vv. 345-348) devono essere perciò trattate con prudenza (Ferreri 2022, 15-16, 23, con bibliografia).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>18</sup> Nell'*epos* i beni di prestigio associati all'aristocrazia costituiscono un'immagine unitaria con i loro possessori, come, in certe elegie del *corpus* (e.g. vv. 227-232), prerogativa dell'*ἀγαθός* è la ricchezza terriera opposta a quella monetaria dei ceti medi. L'immagine, oltre a comunicare visivamente lo *status*, conferisce solennità e autorevolezza al

risentimenti e istinti ritorsivi. Partendo da due elegie in cui tali elementi costituiscono il tema dominante: un aspetto su cui si insisterà è il possibile inserimento del linguaggio aggressivo e violento nel codice comunicativo in uso fra ristretti gruppi aristocratici. Come dimostrato da Giovanni Cerri, la marcata distinzione tra classi sociali espressa dalle coppie *ἔσθλοί-ἀγαθοί* / *κακοί-δειλοί*, conferma l'esistenza di un canale espressivo condiviso dagli aristocratici tradizionalisti, per i quali era divenuta prassi (anche fuori dal simposio) riferirsi agli oppositori politici e alla loro abietta provenienza sociale con tale polisemia lessicale. L'impiego elegiaco del codice era finalizzato a instaurare un particolare tipo di interazione con i destinatari, membri o simpatizzanti del gruppo politico a cui il poeta dice di appartenere. Ma è difficile pensare che esso si riducesse all'impiego esclusivo di questa terminologia, mentre è più probabile che includesse espressioni o idee proprie della comunicazione quotidiana tra persone accomunate dallo stesso *status* e dalle medesime aspirazioni. In questo patrimonio ideologico rientrano certamente le idee di vendetta e giustizia ritorsiva fondate sul noto principio di reciprocità che nel pensiero etico-giuridico greco si associava all'idea del contraccambio dell'offesa subita come mezzo di risoluzione delle contese private (come nelle nostre elegie) e pubbliche<sup>19</sup>. Ricorrendo a un lessico e a un immaginario definiti nel codice comunicativo aristocratico, il poeta si fa promotore delle istanze del suo gruppo che guardava all'avvento delle nuove classi come una seria minaccia per i propri possedimenti e la loro stessa sopravvivenza nella polis.

## 2. LOGICHE NARRATIVE NEL *CORPUS THEOGNIDEUM* (E OLTRE). IL LESSICO DELLA VENDETTA, DELLA GIUSTIZIA E DELLA RECIPROCIÀ

L'orientamento ideologico degli *ἀγαθοί* denota una vivida consapevolezza del dovere verso la collettività, basato sul rispetto dei costumi e dell'ordinamento giuridico su cui essi fondavano il loro predominio. Gli *ἀγαθοί*

---

gruppo (Gorman - Gorman 2014, 30-33). Sulla costruzione dell'identità aristocratica, cf. Cobb-Stevens 1985, 159-165; Duploup 2006, 174-183.

<sup>19</sup> Il principio di reciprocità è uno dei cardini del pensiero greco (Blundell 1989; Gill *et al.* 1998; Park 2023, 5 n. 22). La nozione di reciprocità conosce varie declinazioni (Belfiore 1998, 139-141; Seaford 1998, 1-2; Park 2023, 9, con bibliografia); dal punto di vista giuridico (McHardy 2013, 7, 9-10), essa è riferita alla necessità di ristabilire un equilibrio in seguito a un'offesa privata o pubblica per cui «the reaction of the victim is expected to be either commensurate with or in excess of the initial provocation, offence or injury» (Herman 1998, 213).

ritenevano di essere gli unici depositari del potere poiché ispirati da valori e norme di tipo religioso ed etico-morale che orientavano le loro azioni consentendo di assicurare pace e benessere alla comunità<sup>20</sup>. Le elegie dei vv. 337-340 e 341-350, pur non discutendo l'opposizione fra aristocrazia tradizionale e nuovi ceti, presuppongono riflessioni precedenti dove si denunciano gli effetti dello sfaldamento dei principi che avevano contrassegnato i rapporti tra famiglie aristocratiche impegnate in una corretta (a loro giudizio) gestione del potere.

In questo contesto, si inseriscono le riflessioni sulla difesa e il rispetto dell'ordine di *δίκη*, uno dei discrimini fra *κακοί* e *ἀγαθοί*<sup>21</sup>; i primi sono accusati di aver sovvertito l'ordine naturale della divisione di classe (vv. 57-58a), ignorando il diritto e le leggi (v. 54), nonché le idee di giusto e vendetta quale possibile conseguenza di una violazione di *δίκη* (vv. 279-280):

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,  
οἱ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους, 54

O Cirno, la città è rimasta ancora tale, ma i cittadini sono diversi,  
loro che, un tempo, non conoscevano norme di giustizia né leggi.<sup>22</sup>

καὶ νῦν εἰς' ἀγαθοί, Πολυπαῖδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ  
νῦν δειλοὶ [...] 57

Adesso sono loro i nobili, figlio di Polipao, mentre quelli che prima erano  
nobili adesso sono caduti in basso.<sup>23</sup>

εἰκὸς τὸν κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν,  
μηδεμίαν κατόπισθ' ἄζόμενον νέμεσιν· 280

<sup>20</sup> Cf. Cerri 1968, 160: «Perché un uomo possa essere considerato 'di pregio', 'degnò di ammirazione', [*καὶ ἀγαθός-ἐσθλός*] non basta che sia capace di superare gli altri [...] ma è in primo luogo necessario che subordini il proprio agire [...] a un vero e proprio sistema di norme, sulla cui osservanza riposa la pace sociale». Si tratta di una «political reciprocity» (Donlan 1998, 68), ossia di una serie di azioni volte al mantenimento o alla distribuzione di diritti e doveri tra chi detiene il potere e la comunità (*ibid.*, 68-71).

<sup>21</sup> Cobb-Stevens 1985, 159-165.

<sup>22</sup> Il verso allude a Hom. *Od.* IX 215 οὔτε δίκας εὔ εἰδότα οὔτε θέμιστας («estraneo a norme di giustizia e leggi») riferito ai Ciclopi che non conoscevano la gestione statale della giustizia né le *θέμιστας* comuni agli uomini. Nell'elegia *δίκαι* si riferisce a principi e regole su cui si basava la vita di una polis ben organizzata (Groningen 1966, 32), mentre *νόμος* sostituisce *θέμις* adattandosi al contesto delle *πόλεις* dove *θέμις* designa «un tessuto oggettivo, posto e consolidato, di regole e principi che governano le interazioni umane» (Stolfi 2020, 54), *νόμος* esprime le singole prescrizioni regolanti la vita della comunità (*ibid.*, 84-90).

<sup>23</sup> Salvo diverse indicazioni, si riproduce l'edizione di Ferrari 1989. La traduzione, ove non diversamente indicato, è a cura di chi scrive.

È naturale che chi non ha origini nobili abbia un'idea sbagliata di ciò che è giusto,  
senza temere alcuna ritorsione per il futuro.<sup>24</sup>

Il rispetto della giustizia nei rapporti sociali è descritto come la massima aspirazione per un individuo che sia al contempo nobile (ἀγαθός) e rispettoso della giustizia (δίκαιος):

ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ 'στι, 147  
πᾶς δὲ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἑών.

Proprio nella giustizia, infatti, risiede il valore nel suo complesso, e ogni uomo che sia giusto, o Cirno, è *anche* nobile.

Questo passo contiene la prima attestazione nota di δικαιοσύνη che, per via della sua estraneità alla produzione letteraria arcaica, è considerato spia della non genuinità del distico che, secondo diverse teorie, fu inserito nel *corpus* successivamente, forse a seguito dell'osservazione di un anonimo commentatore dell'*Etica Nicomachea* che assegnava il v. 147 a Teognide<sup>25</sup>. Ma se è vero che l'idea di δικαιοσύνη come virtù (ἀρετή) per eccellenza è estranea alla silloge, è significativa la coerenza con cui è inserita nel ragionamento sull'opposizione fra κακοί e ἀγαθοί a partire dal riconoscimento della giustizia come il più alto 'valore' (ἀρετή) politico da parte di chi nasce in un γένος nobile<sup>26</sup>. Tale ragionamento, espresso da meccanismi mentali facenti capo a idee di stampo aristocratico diffuse nella Grecia di V e IV secolo, trova un'eco nel *Protagora* di Platone che, in modo coerente all'ideale aristocratico teognideo, discute la netta opposizione ἐσθλός/κακός insistendo sulla δικαιοσύνη come un *valore* proprio dell'ἀγαθός nel senso più tradizionale<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Allusione a Hom. *Od.* XXII 40 οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεισιν κατόπισθεν ἔσεσθαι («Non ci sarebbe stata, in futuro, ritorsione umana»), tratto dal discorso di Odisseo ai Proci sui quali si vendicherà (*Od.* XXII 61-67).

<sup>25</sup> Arist. *ENI* 1129b30 (120 Heylbut). Per una sintesi del dibattito, cf. Groningen 1966, 58; Cerri 1968, 14 n. 13; Ferrari 1989, 96 n. 2; Colesanti 2011, 51-52. All'inserimento del distico nel *corpus* potrebbe aver influito l'idea di δικαιοσύνη quale «tendenza ad agire nella propria cerchia in modo che ognuno riceva quello che gli spetta» (Snell 2021<sup>2</sup>, 275). Si veda anche Cobb-Stevens 1985, 161: «The highest value is that of δίκη, along with that quality of character which embodies it, δικαιοσύνη».

<sup>26</sup> Così Edmunds 1985, 104: «It [*scil.* ἀρετή] is the highest *political virtue*, which is called δίκη by Theogn. 147». Sul valore attribuito dagli aristocratici a δίκη e le connessioni con il γένος nobile, cf. Cerri 1968, 14 n. 13, 18, 24, 29; Cobb-Stevens 1985, 161: «The importance of a noble γένος derives not so much from birth itself as from the γένος as the repository of instruction in δίκη».

<sup>27</sup> Plat. *Prot.* 341c5-e4. Cf. Origa 1999, 225-238 (con bibliografia). Sulla sopravvivenza di idee di stampo aristocratico nella polis ateniese, si veda Rose 2012, 317-363.

Nel passo platonico *δικαιοσύνη* è identificata con *δσιότης*, il ‘rispetto degli dèi e delle loro leggi’; non a caso tale nesso (nella forma *δίκη/ῥσος*) è presente in un’elegia teognidea dove si ribadisce che solo le famiglie nobili di *ἀγαθοί* possono insegnare ai loro figli il rispetto per la giustizia e la devozione divina<sup>28</sup>. Infine, a giustificare la coerente inclusione di *δικαιοσύνη* nel *corpus* può essere utile il confronto (suggerito, come il precedente, senza alcuna pretesa di individuare una specificità del legame fra Platone e la silloge teognidea) con un altro passaggio platonico (*Resp.* 331e) dove si discute una definizione di giustizia attribuita a Simonide:

τί φῆς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης; Ὅτι, ἦ δ' ὄς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.

Che cosa, secondo te, Simonide ha detto correttamente sulla giustizia? Che, rispose, è giusto rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto.

Senza addentrarsi nell’articolata esegesi platonica (che non rientra nell’oggetto della presente indagine) secondo cui questa definizione di giustizia conduce a una contraddizione<sup>29</sup>, ciò che mi interessa sottolineare è l’efficace continuità di idee, schemi mentali e ragionamenti che sottolineano la presenza in alcune elegie di un pensiero tradizionale a cui, alla luce degli elementi visti sinora, è probabile (ma la questione è aperta) che autori successivi come Platone<sup>30</sup> o, prima di lui, Eschilo<sup>31</sup> abbiano attinto. Si consideri l’elegia dei vv. 337-340:

Ζεύς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν, οἳ με φιλεῦσιν,  
τῶν τ' ἐχθρῶν μείζον, Κύρνε, δυνησόμενον.

<sup>28</sup> Theogn. vv. 131-132 (οὐδὲν ἐν ἀνθρώποισι πατρὸς καὶ μητρὸς ἄμεινον / ἔπλεθ', ὅσοις ὅσῃ Κύρνε μέμλεε δίκη); Groningen 1966, 55; Rhodes 2019, 423-425.

<sup>29</sup> Riguardante la specificità della *δικαιοσύνη* rispetto alla *δσιότης*, sinora analizzata insieme per suggerirne l’inseparabilità (Vegetti 1998, 159-169, con bibliografia). Alla definizione di giustizia ne segue un’altra secondo cui essa «consiste nel far del bene agli amici e male ai nemici» (Plat. *Prot.* 332d10: τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει). L’idea (e.g. Archil. fr. 23 West, v. 14) è ripetuta più volte nel *corpus* (Theogn. vv. 337-340, 561-562, 869-872, 1032-1033, 1087-1090) e anche altrove (tragedia, filosofia, storiografia) come ricorda Blundell 1989, 26-59.

<sup>30</sup> L’interesse platonico nei confronti del *Corpus Theognideum* è analizzato da Colesanti 2011, 283-319, che esamina contatti ideologici e testuali.

<sup>31</sup> La scelta di discutere i passi platonici prima di Eschilo (vd. *infra*) è dovuta a esigenze puramente espositive e serve a mostrare non tanto una presunta specificità del legame fra Platone e la silloge teognidea, quanto la sopravvivenza di certe idee di stampo aristocratico nella polis (Rose 2012, 56-92). Questo agevola la comprensione dei richiami teognidei in Eschilo, adattati a personaggi di stirpe nobiliare (Agamennone, Clitemestra, Oreste) agenti nell’epoca remota del mito che proiettava gli spettatori verso un passato di valori e mentalità aristocratiche (Battezzato 2010, 28, 69-70).

χοῦτως ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώπων θεὸς εἶναι,  
εἴ μ' ἀποτεισάμενον μοῖρα κίχη θανάτου.

340

Zeus mi conceda di ripagare gli amici che mi amano e di avere,  
o Cirno, più potere dei nemici. Così mi sembrerebbe di  
essere un dio fra gli uomini, se un destino di morte  
mi cogliesse dopo aver ottenuto la vendetta.

Il collegamento tra il piacere che deriva dall'aiutare gli amici e danneggiare i nemici e l'elevazione al rango di norma 'positiva'<sup>32</sup>, richiama la correlazione, propria del pensiero giuridico, fra l'idea di giustizia come ripristino di un equilibrio e il principio di reciprocità in quanto figura di ritorsione. Nella fase precedente al costituirsi della polis, la vendetta (τίσις, vv. 337, 345) era parte di un meccanismo di regolazione sociale che la considerava strumento di tutela, con proprie regole che prescrivevano alla vittima o ai suoi parenti più stretti di compiere un'azione in cambio dell'offesa subita, partendo dal principio secondo cui la giustizia (ritorsiva)<sup>33</sup> esigeva che il danno fosse restituito a chi lo aveva inflitto.

È importante ribadire che, in Grecia, la transizione dal sistema vendicatorio al sistema penale della polis non fu segnata da un improvviso e definitivo 'superamento' quanto da un progressivo incanalamento che lasciò tracce nel lessico giuridico<sup>34</sup>. Secondo la logica retributiva, ogni azione che reca danno, getta vergogna e provoca disonore, richiede un'azione riequilibratoria (coincidente con δίκη)<sup>35</sup>, compiuta la quale il soggetto può desiderare la morte (v. 340) poiché è riuscito a ripristinare la propria τιμή. Spesso il desiderio ritorsivo è seguito da emozioni a loro volta «accompagnate da un certo piacere che deriva dalla speranza di vendicarsi»<sup>36</sup>. Tale sensazione è descritta nelle elegie dei vv. 361-362 e 363-364:

ἄνδρός τοι κραδίη μινύθει μέγα πῆμα παθόντος,  
Κύρν' ἀποτεινυμένου δ' αὖξεται ἐξοπίσω.

Il cuore di un uomo che soffre per un grave danno,  
o Cirno, è debole, ma riacquista le forze dopo essersi vendicato.

<sup>32</sup> Cf. Theogn. vv. 871-872 (εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἱ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖσ' ἀνὴρ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι); *supra*, n. 28.

<sup>33</sup> «Quel procedimento che riconosce un'offesa e crea sempre l'obbligo di ripararla, senza che si debba esprimere necessariamente attraverso un atto vendicatorio cruento» (Terradas Saborit 2015, 126), applicabile al contesto giuridico greco (Cairns 2015, 665) e teognideo (Nagy 1982, 116-117; Ferreri 2022, 17-18, 23-25).

<sup>34</sup> Kucharski 2016.

<sup>35</sup> Havelock 1983, 7-20. Sulla ripresa eschilea di questa accezione, *trait d'union* con l'elegia teognidea nelle *Eumenidi* (vd. *infra*, pp. 174-177), cf. Havelock 1983, 335-364; Medda 2017, I, 16-17 (con bibliografia).

<sup>36</sup> Arist. *Rhet.* II 1378b2: ἐπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι.

εὖ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ,  
τείσαι νιν πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος.

Lusingo il nemico, ma qualora ti venga sottomano  
vendicati su di lui senza dare alcuna legittimazione.

In questi versi si trova l'espressione della vendetta come riscossione di un debito da chi ha commesso il torto secondo un nesso fra giustizia e metafore economiche frequente nel lessico greco della punizione<sup>37</sup>. Le elegie, legate dall'impiego sinonimico di ἀποτείν(ν)υσθαι e (ἀπο)τίνειν che rimandano a τίσις<sup>38</sup>, presuppongono l'idea radicata nel pensiero aristocratico secondo cui, in ogni manifestazione di violenza, il 'giusto' è legato all'etica ritorsiva consistente nel restituire a ciascuno ciò che gli spetta; come suggerito dall'invocazione a Zeus, gli dèi sono garanti di questo principio<sup>39</sup>. La legittimità della vendetta esercitata su chi ha causato un «grave danno» (μέγα πῆμα) non può essere messa in discussione né ha bisogno di legittimazione (πρόφασις) poiché contava sull'approvazione sociale secondo un criterio mantenutosi in età classica nella punizione giudiziaria<sup>40</sup>. Non si dimentichi, infine, che tali considerazioni si inseriscono nelle riflessioni dell'io poetico sui rapporti umani e in particolare sul legame tra φίλοι appartenenti allo stesso gruppo; in tal senso, l'offesa contro la persona fisica è inserita nell'offesa contro una persona più estesa costituita dall'intera comunità. In essa il 'sociale' si intende come identità fondata sul riconoscimento di determinati valori in una dimensione spazio-temporale definita come il simposio, l'eteria e la polis. Fra le diverse immagini del simposio riconoscibili nell'esperienza culturale greca, acquista spessore, ai fini della presente indagine, quella relativa alla cerimonia pubblica intesa come prosecuzione diretta della grande commensalità cittadina ripartita

<sup>37</sup> Battezzato 2010, 19-25 (con bibliografia); Kucharski 2016.

<sup>38</sup> Chantraine, s.v. τίνω. Contrario a un legame etimologico fra τίνω/τίω e τιμή, lo studioso riconosce il nesso fra τιμωρός e derivati (composti di τιμή) e i derivati di τίνω partendo dai significati «vendetta»/«punizione» *condivisi* da entrambi. Si veda anche Cairns 2015, 657.

<sup>39</sup> Talvolta la giustizia divina (vv. 203-204) o l'intervento di Zeus che ne è garante (vv. 373-385) tardano. L'autore ravvisa l'equità (*i.e.* la giustizia) nel trionfo del suo gruppo e quando questo non accade la sua fede vacilla (Nagy 1982, 116-118; Rose 2012, 218). Cf. Eur. *Ion*. 1615 (χρόνια μὲν τὰ τῶν θεῶν πως, ἐς τέλος δ' οὐκ ἀσθενῆ).

<sup>40</sup> L'espressione della vendetta in Theogn. vv. 363b-364 è coerente con i vv. 340 e 362 (citati *supra*) ma variata da ὑποχείριος. Quest'ultimo (Hom. *Od.* XV 448; Aesch. *Supp.* 392; Her. I 178; Thuc. III 86) conosce impieghi giudiziari (Lycurg. I 115; Alcibiades II 29) talora vicini all'elegia (Lys. X 27: καὶ οὔτε τοῖς πολεμίοις τὸ ἐκείνου σῶμα ὑποχείριον ἐγένετο; Dem. XXIII 175: τοῦτον ἤξιωσ' ὑποχείριον λαβῶν τοῖς ὑμετέροις ἐχθροῖς).

in gruppi<sup>41</sup>. Nel caso delle elegie teognidee, il simposio, luogo di comunicazione all'interno di un contesto rituale e/o politico comunitario, diviene il canale privilegiato per veicolare una serie di idee e valori comuni al gruppo<sup>42</sup> e funzionali alla stratificazione della comunità richiamata dalla distinzione tra *ἀγαθοί* e *κακοί*. In questa dialettica tra io poetico e spettatori si instaura ciò che ho definito un codice comunicativo condiviso da gruppi aristocratici, nel quale le riflessioni sulla vendetta e il richiamo al principio di reciprocità si integrano a formare un quadro finalizzato a comunicare il medesimo messaggio: ripristinare l'onore personale (*τιμή*) leso da un atto compiuto su iniziativa individuale altrui quale pratica di riconoscimento sociale che rafforza l'identità del gruppo a cui appartiene la vittima<sup>43</sup>. Tale autocomunicazione, interna al gruppo, basata sulla comune percezione del torto subito da uno dei membri, è strumento di coesione e rafforzamento del gruppo stesso nonché della sua (auto)percezione della posizione occupata nella polis.

Nella reciprocità è individuato il criterio di soluzione dei conflitti derivanti tra individui e gruppi sociali<sup>44</sup>. Rispetto a quanto osservato sinora, i vv. 341-350, il cui motivo principale è la vendetta che «percorre l'elegia con ostinazione martellante e ossessiva»<sup>45</sup>, spostano l'applicazione del principio di reciprocità alla gestione di rivalse e atti di ritorsione privata con implicazioni di carattere *pubblico*. Il lessico e le immagini confermano la presenza di norme e precetti inscrivibili in un sistema tradizionale aristocratico in cui la vendetta è vista come un istituto sociale basato sulla giustizia retributiva. Le contraddizioni interne a questa concezione emergono nell'*Oresteia* di Eschilo che, in alcuni punti, sembra riferirsi alla seguente elegia teognidea<sup>46</sup>:

---

<sup>41</sup> Sui rapporti fra comunità e simposio, cf. Vetta 1983, 13-14. Sulla coincidenza della dimensione simposiale e cittadina in Teognide, cf. Levine 1985, 176-194, in partic. 176: «The poetic language of the Theognidea describes the polis in terms of a symposium and the symposium in term of a polis»; Ferreri 2020, 1-107 (con bibliografia).

<sup>42</sup> Sui rapporti del *Corpus Theognideum* con l'occasione simposiale a partire dalla condivisione di idee e valori politici, cf. Condello 2023 (con bibliografia).

<sup>43</sup> Theogn. vv. 661-666. Vd. anche Donlan 1985, 241-242; McHardy 2013, 1-15.

<sup>44</sup> Per una definizione di 'reciprocità' in Grecia e le sue analogie/differenze con il concetto di vendetta, cf. Park 2023, 9-10, 28-31.

<sup>45</sup> Napolitano 1996, 78.

<sup>46</sup> Esaminata anche da Napolitano 1996; Condello 2013; Ferreri 2022. La scelta di trattare nell'*Oresteia* un mito che si confronta con la vendetta di sangue, permise a Eschilo di evidenziare i limiti del concetto di *δίκη* e porre in luce l'esigenza di delineare un modello di convivenza sociale in cui le istituzioni della polis potessero garantire il rispetto della legge. Tuttavia, sarebbe riduttivo leggere la trilogia come la storia di un progresso dalla violenza pregiuridica verso una nuova società ispirata a una superiore



Ἀλλά, Ζεῦ, τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχῆν·  
 δὸς δέ μοι ἀντι κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν·  
 τεθναίην δ', εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων  
 εὐροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας·  
 αἴσα γὰρ οὐτως ἐστὶ, τίσις δ' οὐ φαίνεται ἡμῖν  
 ἀνδρῶν οἱ τὰ μὰ χρέματ' ἔχουσι βίη  
 συλήσαντες· ἐγὼ δὲ κύων ἐπέρησα χαράδρην  
 χειμάρρῳ ποταμῶ, πάντ' ἀποσεισάμενος.  
 τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν· ἐπὶ τ' ἐσθλὸς ὄροιστο  
 δαίμων ὃς κατ' ἐμὸν νοῦν τέλεσειε τάδε.

Suvvia, Zeus Olimpio, esaudisci questa mia giusta richiesta:  
 concedimi in cambio dei mali di godere anche un po' di bene.  
 Che io possa morire se non troverò sollievo dai miei miseri affanni.  
 E mi si conceda (di infliggere) tormenti in cambio di tormenti.  
 Così è la norma. Eppure, non sembra profilarsi per me una vendetta  
 su coloro che, con violenza, si sono impossessati dei miei beni,  
 privandomene. Ed io, come un cane, ho attraversato la corrente  
 nella piena burrascosa del fiume e mi sono scrollato di dosso ogni cosa.  
 Mi sia concesso di bere il loro sangue nero e sorga un buon demone  
 che esaudisca questa richiesta secondo il mio intendimento.<sup>47</sup>

L'io poetico invoca l'aiuto di Zeus in apertura e quello del δαίμων in chiusura perché esaudiscano il suo desiderio di ritorsione sui nemici che lo hanno privato dei beni emblema dello *status* aristocratico. La consueta fiducia nell'intervento divino è associata allo stato sociale della vittima che un δαίμων ἐσθλός (si noti l'uso dell'epiteto connotante i membri dell'aristocrazia tradizionale) avrebbe soccorso (anche se non sempre)<sup>48</sup> in virtù dell'appartenenza a una classe sociale rispettabile, ripristinandone la condizione attraverso la legittima restituzione delle ricchezze (e.g. vv. 165-166).

Sebbene δαίμων indichi «the divine agent responsible for a man's good or ill fortune at any given time» e, specie al singolare (e.g. vv. 381, 403) «is normal [...] because the context is normally that of an individual's

idea di giustizia. Sul tema esistono diverse posizioni e un'ampissima bibliografia, i cui sviluppi, ben noti a chi scrive, sono difficilmente riassumibili in questa sede; per un resoconto complessivo, si vedano, fra gli altri, Havelock 1983, 277-295; Di Benedetto *et al.* 1995, 96-111; Penta 2000; Leão 2010, 41-42, 54-55; Medda 2017, I, 11-17.

<sup>47</sup> Trad. Ferrari 1989, con modifiche.

<sup>48</sup> Cf. Theogn. v. 149 (χρέματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν), vv. 161-164 (πολλοὶ τοι χρώνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῶ / οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν. / εἰσὶν δ' οἱ βουλῆ τ' ἀγαθῆ καὶ δαίμονι δειλῶ / μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργουσι οὐχ ἔπεται). L'analogia tra l'intervento di Zeus e del δαίμων è comprensibile se confrontata con l'immagine di Zeus dispensatore di ricchezze con giustizia (vv. 156-157, 198) e in partic. Hes. *Op.* 122-126 sull'origine dei δαίμονες ἐσθλοὶ e «dispensatori di ricchezze» (πλουτοδοῦται) fra gli uomini per volere di Zeus.

fortune or of one *shared by a group*»<sup>49</sup>, gli interpreti lo riferiscono alla ‘sorte’ che nella nostra elegia coinciderebbe con il desiderio di avere fortuna dopo l’esilio. Come ricorda Ferreri, tale ipotesi non è dimostrabile e, se ammessa, non permette di capire il motivo dell’auspicata vendetta sui nemici<sup>50</sup> che raggiunge il culmine grazie all’immagine del dèmone che costituiva il «garante della vendetta e riequilibratore dell’ordine violato»<sup>51</sup>. L’io poetico, superata la crisi (vv. 347-348), ha «finalmente la possibilità di vendicarsi dei nemici, per quanto l’occasione propizia non si sia ancora presentata»<sup>52</sup>; da qui la preghiera a Zeus e al δαίμων ἐσθλός. La richiesta rivolta alle divinità si basa su un fondo di legittimità racchiusa nell’aggettivo καίριον (v. 341), letteralmente «ciò che avviene nel momento giusto» rappresentato in questo caso dalla preghiera a Zeus, a cui si riconducono la norma di reciprocità (vv. 342, 344) e la volontà di farla rispettare. Tali idee sono entrambe suggerite da αἴσα (v. 345) che, in un’accezione simile, compare in Eschilo sempre in una preghiera a Zeus<sup>53</sup>. Mentre in Omero i principali usi di αἴσα coincidono con quelli di μοῖρα («destino assegnato») <sup>54</sup>, Teognide sembra anticipare ancora un uso della trilogia eschilea, dove αἴσα indica un principio di giustizia retributiva o un agente divino che supporta tale norma (Cho. 646-647):

Δίκας δ’ ἐρείδεται πυθμῆν.  
προχαλκεύει δ’ Αἴσα φασγανουργός.

<sup>49</sup> West 1978, 182.

<sup>50</sup> Se il poeta-cane (su questa metafora, vd. Ferreri 2022, 26 nn. 88-89) fosse in esilio, non potrebbe sperare di vendicarsi sui nemici che «hanno in mano (ἔχουσι) ancora nel presente» (*ibid.*, 16) i suoi beni. La vendetta e la riappropriazione dei beni sono un progetto ancora da realizzarsi ma concreto (*ibid.*, 17). È probabile (*ibid.*, 25) che qui e in Theogn. vv. 649-652 (Nagy 1985, 75) ci sia un rimando alla vendetta di Odisseo sui Proci che si erano appropriati dei suoi χρήματα (Od. XXII 61-64). Il ricordo odissiaco, favorito dalla «memoria epica dei simposiasti» (Napolitano 1996, 76-77), si trova in Theogn. vv. 1123-1126, dove si paragonano le proprie sofferenze a quelle di Odisseo, elogiando la vendetta da lui conseguita come diritto-dovere a cui ἄγαθός non può sottrarsi.

<sup>51</sup> Napolitano 1996, 78.

<sup>52</sup> Ferreri 2022, 16.

<sup>53</sup> Aesch. *Supp.* 670-673 (τῶς πόλις εὖ νέμοιο / Ζῆνα μέγαν σεβόντων, / τὸν ξένιον δ’ ὑπερτάτως, / ὅς πολὺν νόμῳ αἴσαν ὀρθοῖ). Per sottolineare la coincidenza tra legge divina e governo argivo (metafora di Atene) Eschilo scinde le due idee racchiuse in αἴσα, sfruttando il duplice significato di νόμος quale «norma trascendente e autentica parola d’ordine della città democratica» (Stolfi 2020, 79).

<sup>54</sup> Theogn. vv. 340, 356, 820, e in partic. 1187-1188 dove μοῖρα indica come αἴσα (v. 345) un agente divino dalla cui volontà dipende l’istinto ritorsivo della vittima e la possibilità di accettare un ‘compenso’ (ἄποινα, v. 1187) al posto della vendetta. Sul rapporto di αἴσα e μοῖρα con Zeus, cf. Bianchi 1953; Lloyd-Jones 1971, 1-5; Sarischoulis 2016 (con bibliografia).

La base della Giustizia è fermamente salda;  
il Destino fabbricatore di spade lavora in anticipo il bronzo.

Il poeta attribuisce al Destino l'atto di preparazione delle armi che aiuteranno Oreste a compiere la vendetta in nome di Δίκη. Αἴσα, sinonimo di Μοῖρα ma non nel senso omerico, indica una potenza soprannaturale che compie il processo di giustizia secondo il volere di Zeus<sup>55</sup>. Questo confronto aiuta a capire qual era la percezione della vendetta dell'io poetico teognideo; considerati i soprusi subiti, egli guarda alla punizione dei nemici come a un atto naturale e insieme inevitabile, proprio come Oreste ritiene giusto rispettare l'ordine divino (dato da Apollo ma per volontà di Zeus: *Eum.* 616-620) uccidendo la madre per vendicare il padre.

Più in generale, le relazioni fra Eschilo e alcuni componimenti del *Corpus Theognideum* si possono giustificare alla luce dell'inclinazione intellettuale del tragediografo, nelle cui opere si riconoscono antichi e nuovi valori ispirati all'austerità della visione aristocratica e alla vivacità della polis che si stava aprendo ai commerci e ai contatti con l'esterno. Questa convivenza di antiche e nuove sensibilità è visibile in particolare nella concezione religiosa eschilea, ove Zeus compare come garante ed equo dispensatore di giustizia<sup>56</sup>, secondo una linea di pensiero presente anche in Teognide (e.g. vv. 197-198, 373-376). Inoltre, come Teognide, Eschilo si fa promotore di una visione integralista combinando la propria visione del divino con il consolidamento delle strutture della polis, approfondendo leggi etico-religiose basate su una visione tradizionalista (vicina a quella delle elegie esaminate), che regolano l'agire umano e alle quali i fatti politici appaiano subordinati.

Un ulteriore punto di contatto tra i due autori si riscontra nel ricorso al medesimo repertorio lessicale riferibile alle idee di vendetta e reciprocità, ispirate a una tradizione arcaica che si era mantenuta nella polis classica come dimostrano le *Eumenidi*. Il linguaggio aggressivo e violento usato nell'elegia sembra suggerire che solo un gruppo ristretto di aristocratici poteva permettersi, al suo interno, di immaginare vendette violente il cui compimento poteva auspicare la collaborazione divina. L'idea è espressa da Ζεῦ, τέλεσόν μοι (v. 341) e κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε (v. 350) dove τελεῖν sembra assumere la sinistra ambiguità presente nella preghiera che Clitemestra rivolge a Zeus perché la aiuti a compiere la vendetta sul marito (*Ag.* 973-974):

---

<sup>55</sup> Aesch. *Cho.* 306-308 (ἀλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν / τῆδε τελευτᾶν / ἧ τὸ δίκαιον καταβαίνει), *Eum.* 1045-1046 ([...] Ζεὺς <ὁ> πανόπτας / οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβη). Sulla sinonimia eschilea di Μοῖρα e Αἴσα, cf. Garvie 1986, 126; Medda 2017, III, 393-394; Brown 2018, 253: «It covers moral as well as physical law».

<sup>56</sup> Lloyd-Jones 1971, 84-103.

Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει·  
μέλοι δέ τοι σοὶ τῶνπερ ἄν μέλλης τελεῖν.

O Zeus, Zeus che tutto porti a compimento, compi  
la mia preghiera: e prenditi cura di ciò che stai per compiere!<sup>57</sup>

Questi versi segnano un contrasto fra le preoccupazioni ‘democratiche’ di Agamennone (che non vuole attirarsi l’invidia divina e dei cittadini sfoggiando le sue ricchezze) e la spinta della moglie a una logica di potere e prestigio aristocratici tradotta nei rituali che egli dovrebbe compiere senza temere invidie<sup>58</sup>. L’ansia con cui Clitemestra agogna il compimento della vendetta (che poi attribuirà al δαίμων abbattutosi sulla stirpe e che ha agito attraverso di lei)<sup>59</sup> è accentuata da una serie di effetti fonici come l’anadiplosi (Ζεῦ Ζεῦ), il poliptoto (τέλειε, τέλει, τελεῖν), l’assonanza (μέλοι/μέλλης) e l’allitterazione in τ. Questi ultimi due accorgimenti sono presenti anche in Theogn. v. 350: assonanza del suono nasale (ἐμὸν νοῦν) e allitterazione in τ (τελέσειε τάδε), ed enfatizzano la richiesta alla divinità perché si verifichi l’opportunità attesa per compiere la vendetta. La preghiera a Zeus e l’immagine del δαίμων si potrebbero considerare, in entrambi gli autori, un indizio della concezione arcaica (e aristocratica) del rapporto uomo/dio, secondo cui esiste una netta coincidenza tra piani umani e divini specie quando si tratta di rimediare ai torti subiti tramite una vendetta.

Un ulteriore indizio di questa possibile intersezione mi sembra sia suggerito dall’atto di «bere il nero sangue» dei nemici (v. 349). Il nesso μέλαν αἷμα indica in Omero le ferite inferte nel corso di battaglie<sup>60</sup>. Nell’elegia l’uso dell’epiteto omerico esprime un forte sentimento ritorsivo celato dietro al colore nero che richiama un passo dello *Scudo* pseudo-esiodeo<sup>61</sup> dove si dice che a bere il «nero sangue» dei defunti sono le Chere. Queste ultime erano talvolta associate alle Moire che assegnavano a ciascuno la propria sorte; altre volte, erano descritte come demoni violenti e sanguinari

<sup>57</sup> Trad. Medda 2017, I, 321.

<sup>58</sup> Ossia camminare su tappeti di color porpora, presagio dell’imminente omicidio (Aesch. *Ag.* 956-957); cf. Fraenkel 1950, II, 433; Medda 2017, III, 88-89.

<sup>59</sup> Aesch. *Ag.* 1468-1469 (δαίμων, δες ἐμπίτνεις δώμασι καὶ διφυί / οἱσι Γανταλδαῖσιν), 1476-1478 (τὸν τριπράχυντον / δαίμονα γέννης τῆσδε κικλήσκων. / ἐκ τοῦ γὰρ ἔρωσ αἰματολοχός), 1500-1503 (φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ / τοῦδ’ ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ / Ἀτρώεω χαλεποῦ θοινατῆρος / τόνδ’ ἀπέτεισεν). Per maggiori approfondimenti sui versi menzionati, cf. Fraenkel 1950, III, 694-695, 700-701, 711-712; Medda 2017, III, 365-366, 370, 382-383.

<sup>60</sup> Cf. e.g. Hom. *Il.* IV 149 (ὡς εἶδεν μέλαν αἷμα καταρρέον ἐξ ὤτειλῆς) riferito a Menelao, ferito dal troiano Pandaro persuaso da Atena per ordine di Zeus ed Era; ancora un caso di intervento divino nelle vicende umane (Lloyd-Jones 1971, 20-27).

<sup>61</sup> [Hes.] *Scut.* 251-252 (πάσαι [scil. Κῆρες] δ’ ἄρ’ ἔεντο / αἷμα μέλαν πτίειν).

della vendetta<sup>62</sup>. Il loro ruolo non è diverso dalle Erinni, depositarie dell'ancestrale giustizia retributiva a cui ci si appella in alcuni versi della silloge teognidea e nell'*Orestea* (*Ag.* 463-464):

κελαιναὶ δ' Ἐρινύες χρόνῳ  
τυχηρὸν ἔντ' ἄνευ δίκας.

Le nere Erinni col tempo oscurano  
chi ha successo senza giustizia.<sup>63</sup>

Il colore nero delle Erinni corrisponde alla loro associazione con la sfera della vendetta. Il coro recupera l'idea tradizionale che il successo dell'uomo è invisibile agli dèi, innestando una componente etica secondo cui gli dèi colpiscono chi ha successo agendo contro giustizia, come spesso ripetuto in Teognide<sup>64</sup>. Per comprendere il reale significato del desiderio di bere il sangue dei nemici espresso nella preghiera a una potenza demoniaca associata alla vendetta non si può fare a meno di considerare le analogie con l'orizzonte religioso-culturale presupposto nella trilogia, specie nelle *Eumenidi* dove il sangue è posto in relazione alle Erinni prima in riferimento alla norma secondo cui il reo deve essere punito in contraccambio<sup>65</sup>:

ἀλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ σ' ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν  
ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον 265

Ma da te vivo devi in cambio concedermi  
di prosciugare rosso libame dalle tue membra.

Poi, in riferimento al ruolo di protettrici di Atene assunto dalle *Eὐμενίδες* che promettono di stornare il pericolo della *στάσις* (vv. 976-984):

τὰν δ' ἄπληστον κακῶν  
μήποτ' ἐν πόλει στάσιν  
τᾶδ' ἐπεύχομαι βρέμειν.  
μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτᾶν 980  
δι' ὄργαν πονῆας  
ἀντιφόνους ἄτας  
ἀρπαλίσαι πόλεως.  
χάρματα δ' ἀντιδιδόειν.

<sup>62</sup> Hes. *Th.* 216 (καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποιῖνους). Cf. Martina 2021, I, 124-128, 321-322.

<sup>63</sup> Trad. Medda 2017.

<sup>64</sup> Theogn. vv. 199-202 (εἰ δ' ἀδίκως παρὰ καιρὸν ἀνὴρ φιλοκερδέι θυμῷ / κτήσεται [...]) ἐς δὲ τελευτήν / αὐθις ἐγεντο κακόν, θεῶν δ' ὑπερέσχε νόος).

<sup>65</sup> Aesch. *Ag.* 1189-1190 (βρότειον αἶμα κῶμος ἐν δόμοις μένει, / δύσπεμπτος ἔξω, συγγόνων Ἐρινύων); *Ch.* 577-578 (φόνου δ' Ἐρινὺς οὐχ ὑπεσπανισμένη / ἄκρατον αἶμα πίεται τρίτην πόσιν).

Io prego che mai in questa città  
risuoni la guerra civile insaziabile di mali,  
né polvere, bevendo nero sangue di cittadini,  
nel furore della vendetta, colga avidamente dalla città  
sciagure che sangue con sangue contraccambiano.  
Possano invece essi ricambiare gioia con gioia.

Attraverso la potente immagine di una *στάσις* «insaziabile di mali» (*ἄπληστος κακῶν*) che riprende un'idea dell'*Agamennone*<sup>66</sup> ampliandola con un aggettivo attestato prima d'ora solo in Teognide<sup>67</sup>, il tragediografo enuncia il rischio che si vuole evitare, ovvero quello di una guerra fra appartenenti al medesimo gruppo sociale. Tale rischio, descritto nell'elegia dei vv. 39-52, contiene un augurio molto simile a *Eum.* 977-978:

ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν  
μούναρχοί τε· πόλει μήποτε τῆδε ἄδοι. 52

Di qui guerre civili e omicidi tra uomini uniti da vincoli di sangue, e infine tiranni.<sup>68</sup>

Giammai questa città approvi decisioni che vanno in questa direzione.

La ripresa dei versi teognidei è confermata dal fatto che in Eschilo tali affermazioni si inseriscono in uno scongiuramento del compiersi delle dinamiche ritorsive della vendetta (*ποιναῖς*) e della reciprocità negativa (*ἀντιφόνους*), rafforzate dall'immagine del 'nero sangue' bevuto dalla terra e dall'impiego del lessico della reciprocità (*ἀντιδιδόειν*) visto nelle elegie dei vv. 337-340, 341-350. Gli esempi discussi confermano, alla luce dello

<sup>66</sup> Aesch. *Ag.* 1117 (*Στάσις δ' ἀκόρετος γένει*) dove insieme alla personificazione di *στάσις* riferita al *γένος* troiano *ἀκόρετος*, sinonimo di *ἄπληστος* (Fraenkel 1950, III, 505-506; Sommerstein 1989, 270; Medda 2017, III, 173).

<sup>67</sup> Theogn. 109 (*ἄπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον*), dove l'aggettivo sottolinea l'avidità dei *κακοὶ* contro la generosità degli *ἀγαθοὶ*. Cf. Groningen 1966, 46-49; Carrière 1975<sup>2</sup>, 99-100; Levine 1985, 178-179.

<sup>68</sup> I commenti (Groningen 1966, 30; Carrière 1975<sup>2</sup>, 97-99; Ferreri 2021b) non evidenziano l'efficace *climax* che delinea la crisi della polis conseguente alla *στάσις*. Nella *στάσις* le regole comunemente accettate del conflitto politico sono travolte dall'uso indiscriminato della violenza che non risparmia neppure i membri della stessa *φυλή* legati tra loro da vincoli di sangue. Le conseguenze sono di ampia portata per l'ordine politico e sociale e trovano una soluzione (qui scongiurata con un'accezione precisa di *ἀνδάνω* usato per le decisioni ufficiali della polis: cf. Her. I 151; *IG IX 1<sup>2</sup> 3*, 718, l. 38) nella tirannide verso cui, già sul finire del VI secolo (Xenoph. fr. 3b Diels-Kranz, v. 2: *ἄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς*), le *πόλεις* greche nutrivano avversione (Rhodes 2019, 419-426). Cf. anche Theogn. vv. 780-781 (*ἦ γὰρ ἔγωγε δέδοικα [...] καὶ στάσιν Ἑλλήνων λαοφθόρον*) dove si esprime il timore di una *στάσις* in tutta la Grecia e l'augurio che Apollo protegga la polis.

stretto rapporto che l'elegia e la tragedia mantengono con l'epica<sup>69</sup>, un'interessante affinità tra i due generi letterari nella combinazione del linguaggio della vendetta e della giustizia ora nella descrizione di questioni private (come la preghiera che il poeta elegiaco e Clitemestra rivolgono a Zeus perché li aiuti a compiere la ritorsione sui nemici) ora pubbliche, che coinvolgono un gruppo più ristretto (gli *ἀγαθοί*) o più ampio (Atene) nei quali le violente ritorsioni innescate (o innescanti) dal conflitto civile (*στάσις*) rischiano di distruggere la comunità, annullando i diritti individuali. Questa interconnessione fra generi e autori dimostra la necessità di procedere più spesso a confronti tra testi che, nel caso di alcune sezioni del *Corpus Theognideum* ed Eschilo, sono, anche da un punto di vista cronologico, meno distanti di quanto si pensi. Ed è questo, nella sostanza, che può contribuire alla comprensione della genesi e dello sviluppo di un patrimonio di tradizioni, norme e principi che, nati in seno a una società aristocratica e a uno specifico pensiero politico, conservavano la propria identità anche nella polis e nel costituirsi del suo ordinamento istituzionale<sup>70</sup>.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Assmann 1997

J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997.

Battezzato 2010

L. Battezzato (a cura di), *Euripide. Ecuba*, Milano 2010.

Belfiore 1998

E. Belfiore, Harming Friends: Problematic Reciprocity in Greek Tragedy, in Gill - Postlethwaite - Seaford 1998, 139-158.

Bianchi 1953

U. Bianchi, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, Destino, Uomini e Divinità nell'Epos, nelle Teogonie e nel Culto dei Greci*, Roma 1953.

---

<sup>69</sup> Sui rapporti tra l'*epos* omerico e l'elegia arcaica/teognidea, cf. Edmunds 1985, 96-111; Ferrari 1989, 5-16. Sui contatti tra epica e tragedia, Cairns 2013, IX-LII (con bibliografia); Sommerstein 2013, 1-15 (sulla tragedia eschilea). Una recente ricognizione del rapporto fra epica e tragedia è stata realizzata in due volumi miscelanei dedicati a una mappatura dei molteplici punti di contatto fra i due generi: trattati di Rodighiero *et al.* 2022; Rodighiero *et al.* 2023, nei quali è possibile trovare un ricco resoconto bibliografico.

<sup>70</sup> Rose 2012, 317-363.

Blundell 1989

M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989.

Brown 2018

A. Brown (ed.), *Aeschylus. Libation Bearers*, Liverpool 2018.

Cairns 2013

D.L. Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea 2013.

Cairns 2015

D.L. Cairns, Revenge, Punishment, and Justice in Athenian Homicide Law, *Journal of Value Inquiry* 49 (2015), 645-665.

Carrière 1975<sup>2</sup>

J. Carrière (éd.) *Théognis. Poèmes élégiaques*, Paris 1975<sup>2</sup>.

Cerri 1968

La terminologia sociopolitica di Teognide. L'opposizione semantica tra ἀγαθός ἐσθλός e κακός δειλός, *QUCC* 6 (1968), 7-32.

Cobb-Stevens 1985

V. Cobb-Stevens, Opposites, Reversals, and Ambiguities: The Unsettled World of Theognis, in Figueira - Nagy 1985, 159-175.

Colesanti 2011

G. Colesanti, *Questioni teognidee. La genesi simposiale di un corpus di elegie*, Roma 2011.

Condello 2013

F. Condello, Il cane e il fiume. Interpretazione di Theogn. 347 sg. (con un *excursus* sulla 'figura d'identificazione'), *GIF* 65 (2013), 5-41.

Condello 2023

F. Condello, Di alcune peculiari allusioni ai «Theognidea»: il fenomeno della 'doppia eco' e l'ordinamento antico della silloge, in O. Portuese (a cura di), «*Sagaci corde*»: studi di filologia classica per Rosa Maria D'Angelo e Antonino Maria Milazzo, Roma 2023, 195-210.

De Luna - Zizza - Curnis 2016

M.E. De Luna - C. Zizza - M. Curnis (a cura di), *Aristotele. La Politica, Libri V-VI*, Roma 2016.

Di Benedetto - Medda - Battezzato - Pattoni 1995

V. Di Benedetto - E. Medda - L. Battezzato - M.P. Pattoni (a cura di), *Eschilo. Oresteia*, Milano 1995.

Donlan 1985

W. Donlan, Pistos, Philos Hetairoi, in Figueira - Nagy 1985, 223-244.

Donlan 1998

W. Donlan, Political Reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and His *betairoi*, in Gill - Postlethwaite - Seaford 1998, 51-71.



Duplouy 2006

A. Duplouy, *Le prestige des élites: recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris 2006.

Edmunds 1985

L. Edmunds, The Genre of Theognidean Poetry, in Figueira - Nagy 1985, 96-111.

Ferrari 1989

F. Ferrari (a cura di), *Theognide. Elegie*, Milano 1989.

Ferrari 2013

L. Ferrari, Questione teognidea, questioni di lirica e oralità, *GIF* 6 (2013), 1-72.

Ferrari 2020

L. Ferrari, *Coppie e catene simposiali nella silloge teognidea*, Trieste 2020.

Ferrari 2021a

L. Ferrari, *La tradition manuscrite du recueil de Théognis de Maxime Planude à l'édition aldine (1496)*, Città del Vaticano 2021.

Ferrari 2021b

L. Ferrari, Alcune considerazioni sul rapporto tra la storia di Megara arcaica e i «Theognidea» e su Theogn. 39-52, *IncidAntico* 19 (2021), 47-89.

Ferrari 2022

L. Ferrari, Per l'interpretazione di Theogn. 341-50, *Prometheus* 48 (2022), 3-28.

Figueira 1985

T.J. Figueira, The Theognidea and Megarian Society, in Figueira - Nagy 1985, 112-158.

Figueira - Nagy 1985

T.J. Figueira - Nagy G. (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, London 1985.

Fraenkel 1950

E. Fraenkel (ed.), *Aeschylus. Agamemnon*, I-III, Oxford 1950.

Garvie 1986

A.F. Garvie (ed.), *Aeschylus. Choephoroi. With Introduction and Commentary*, Oxford 1986.

Gill - Postlethwaite - Seaford 1998

C. Gill - N. Postlethwaite - R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998.

Gorman - Gorman 2014

R.J. Gorman - V.B. Gorman, *Corrupting Luxury in Ancient Greek Literature*, Ann Arbor 2014.

Harrison 1902

E. Harrison, *Studies in Theognis: Together with a Text of the Poems*, Cambridge 1902.

Havelock 1983

E. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari 1983.

Herman 1998

G. Herman, Reciprocity, Altruism, and the Prisoner's Dilemma: The Special Case of Classical Athens, in Gill - Postlethwaite - Seaford 1998, 199-225.

Highbarger 1927

E.L. Highbarger, A New Approach to the Theognis Question, *TAPhA* 58 (1927), 170-198.

Hudson-William 1910

T. Hudson-William, *The Elegies of Theognis and Other Elegies Included in the Theognidean Sylloge*, London 1910.

Jazdzewska 2018

K. Jazdzewska, Plutarch's Greek Questions: Between Glossography and Problematika-Literature, *Hermes* 146 (2018), 41-53.

Kroll 1936

J. Kroll, Theognis – Interpretationen, *Philologus* Suppl. 29 (1936), 1-319.

Kucharski 2016

J. Kucharski, How to Punish in Classical Greek Rhetoric, in S. Nowicki (ed.), «*They called me to destroy the wicked and the evil*»: *Crime and Punishment in Antiquity*, Münster 2016, 93-112.

Leão 2010

D.F. Leão, The Legal Horizon of the *Oresteia*: The Crime of Homicide and the Founding of the Areopagus, in E.M. Harris - D.F. Leão - P.J. Rhodes (eds.), *Law and Drama in Ancient Greece*, London 2010, 39-60.

Levine 1985

D.B. Levine, Symposium and the Polis, in Figueira - Nagy 1985, 176-196.

Lloyd-Jones 1971

H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley (CA) 1971.

Martina 2021

A. Martina, *Le Erinni nell'Oresteia. Divinità ctonie, religione e prediritto* (RCCM Quaderni), I, Pisa - Roma 2021.

McHardy 2013

F. McHardy, *Revenge in Athenian Culture*, London 2013.

Medda 2017

E. Medda (a cura di), *Eschilo. Agamennone, Edizione critica, traduzione e commento* (*BollClass* Suppl. 31), I-III, Roma 2017.

Nagy 1982

G. Nagy, Theognis of Megara: The Poet as Seer, Pilot, and Revenant, *Arethusa* 15 (1982), 109-128.

Nagy 1985

G. Nagy, Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City, in Figueira - Nagy 1985, 22-81.

Okin 1985

L.A. Okin, Theognis and the Sources for the History of Archaic Megara, in Figueira - Nagy 1985, 9-21.

Origa 1999

V. Origa, Socrate interpreta Simonide: la rilettura platonica del Carme a Scopas, *Lexis* 17 (1999), 225-246.

Park 2023

A. Park, *Reciprocity, Truth and Gender in Pindar and Aeschylus*, Ann Arbor 2023.

Penta 2000

F. Penta, Da dikē 'punizione' a dikē 'legalità': la giustizia nell'*Oresteia* di Eschilo, *Apollinaris* 73 (2000), 529-536.

Peretti 1953

A. Peretti, *Theognide nella tradizione gnomologica*, Pisa 1953.

Rhodes 2019

P.J. Rhodes, Tyranny in Greece in the Fifth and Fourth Centuries, *Polis* 36 (2019), 419-441.

Rodighiero - Scavello - Maganuco 2022

A. Rodighiero - G.A.A. Scavello - A.M.G.R. Maganuco (a cura di), *METra 1. Epica e tragedia greca: una mappatura*, Venezia 2022.

Rodighiero - Maganuco - Nimis - Scavello 2023

A. Rodighiero - A.M.G.R. Maganuco - M. Nimis - G.A.A. Scavello (a cura di), *METra 2. Epica e tragedia greca: una mappatura*, Venezia 2023.

Rose 2012

P.W. Rose, *Class in Archaic Greece*, Cambridge 2012.

Sarischoulis 2016

E. Sarischoulis, Fate, Divine Will and Narrative Concept in the Homeric Epics, *Mythos* 10 (2016), 81-105.

Seaford 1998

R. Seaford, Introduction, in Gill - Postlethwaite - Seaford 1998, 1-11.

Selle 2008

H. Selle, *Theognis und die Theognidea*, Berlin - New York 2008.

Snell 2021<sup>2</sup>

B. Snell, *La scoperta dello spirito. La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Roma 2021<sup>2</sup>.

Sommerstein 1989

A.H. Sommerstein (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989.

Sommerstein 2013

A.H. Sommerstein, Atē in Aeschylus, in D. Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea 2013, 1-15.

Stolfi 2020

E. Stolfi, *La cultura giuridica dell'antica Grecia*, Roma 2020.

Terradas Saborit 2015

I. Terradas Saborit, La vendetta nell'ordinamento vendicatorio, in P. Di Lucia - L. Mancini (a cura di), *La giustizia vendicatoria*, Pisa 2015.

Groningen 1966

B.A. van Groningen (éd.), *Theognis. Le premier livre*, Amsterdam 1966.

Vegetti 1998

M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, Libro I*. Napoli 1998.

Vetta 1983

M. Vetta, Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia Antica. Guida storica e critica*, Roma - Bari 1983, XIII-LX.

Vetta 2000

M. Vetta, Teognide e anonimi nella «Silloge teognidea», *AION* 22 (2000), 123-141.

Geys 1892

E. von Geys, *Studia Theognidea*, Argentorati [Straßburg] 1892 (Diss.).

Welcker 1826

F.T. Welcker (ed.), *Theognidis reliquiae. Novo ordine disposuit, commentationem criticam et notas adiecit* F.T. Welcker, Frankfurt 1826.

West 1978

M. West (ed.), *Hesiod. Works and Days*. Oxford 1978.

Copyright (©) 2024 Luca Fiamingo

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives – 4.0 International License

*How to cite this paper:* L. Fiamingo, Vendetta e reciprocità nel *Corpus Theognideum* (vv. 337-340, 341-350), in C. Nastri - M. Polito (a cura di), *TEKMHPIA*, 1. *Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni. Atti del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca. Università degli Studi di Salerno – Fisciano, 10-12 ottobre 2023*, 161-183. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-fial>