

**EVA CANTARELLA**

**SPUNTI DI RIFLESSIONE CRITICA  
SU YBPIΣ E TIMH IN OMERO**

EVA CANTARELLA

## SPUNTI DI RIFLESSIONE CRITICA SU YBPIΣ E TIMH IN OMERO

Oggetto privilegiato di studio per la sua evidente importanza nel quadro dei concetti etici e giuridici greci, la ὕβρις è stata negli ultimi anni al centro di un tentativo di rilettura, che ne ha messo in luce alcune caratteristiche sino a questo momento rimaste per lo più nell'ombra. Ed è su questi tentativi di rilettura che vorrei brevemente soffermarmi, non senza aver fatto una premessa.

Posta la vastità e complessità del tema, mi limiterò qui a esaminare il termine ὕβρις al momento della sua apparizione nel mondo greco, e cioè nei poemi omerici: ma non solo per ragioni pratiche. Questa limitazione del campo d'indagine, infatti, è opportuna anche e soprattutto perchè consente di cogliere il significato del termine prima che questo subisse le variazioni che tutti i concetti etici greci subirono, nel corso dei secoli che precedettero la nascita della *polis*, in concomitanza col mutare delle condizioni economiche, sociali e politiche.

Nei poemi omerici infatti è possibile leggere la ὕβρις in un contesto nel quale i valori «eroici» sono solo in minima parte contaminati — per così dire — dai valori collaborativi, che nel corso dei secoli cosiddetti oscuri vennero progressivamente affermandosi<sup>1</sup>. E la valutazione della portata originaria della ὕβρις consente forse di individuare, nel significato classico del termine, elementi non più esaustivi del concetto, ma comunque determinati ai fini della sua comprensione.

Secondo l'interpretazione corrente e pressochè unanime, dunque (prescindiamo per ora dalla ὕβρις — reato, e riferiamoci al significato più ampio del termi-

---

1. Sui valori omerici, sulla coesistenza di valori «competitivi» e di valori «collaborativi» e sulle possibili ragioni di questa coesistenza vedi da ultimo E. Cantarella, *Norme e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979, p. 141 ss. ove vedi anche la precedente bibliografia, citata a p. 144 n.9.

ne, frequentissimo in tutta la letteratura greca, e in particolare nella tragedia), la ὕβρις sarebbe stata un illecito di tipo religioso, e più precisamente un comportamento caratterizzato da una «tracotanza» o «dismisura», che avrebbe fatto dimenticare all'uomo i limiti della sua natura mortale o, peggio ancora, l'avrebbe intoddo a *tentare* volontariamente di valicarli<sup>2</sup>.

Solo pochissimi fra gli studiosi che a partire dal secolo scorso hanno tentato di chiarire il concetto di ὕβρις si sono allontanati da questa interpretazione: e tra questi va ricordato in primo luogo Louis Gernet<sup>3</sup>.

Gli atti contrari alla «loi religieuse», ha rilevato Gernet (ci limitiamo qui alle sue considerazioni sui poemi omerici) davano luogo a una reazione sociale molto intensa, anche se non ancora organizzata, che realizzava una repressione diffusa, caratteristica del primo stadio del diritto penale, della quale sarebbero testimonianza la notissima frase di Ettore secondo la quale, se i Troiani non fossero stati dei vili, Paride avrebbe da tempo vestito un «chitone di pietre»<sup>4</sup>, nonchè il racconto di Penelope, secondo cui il padre di Antinoo sarebbe fuggito ad Itaca perchè inseguito dai suoi concittadini, che per punirlo di aver taglieggiato gli alleati Tesproti volevano strappargli il cuore e mangiargli il patrimonio<sup>5</sup>. Ma questi comportamenti, osserva Gernet, non erano casi di ὕβρις, così come non erano casi di ὕβρις gli atti contro la sicurezza generale, puniti da una giustizia popolare, che si esprimeva infliggendo ai colpevoli una multa, vale a dire quella θωή cui i poemi fanno riferimento due volte, una prima a proposito dell'indovino impostore (quale, secondo Eurimaco, sarebbe Aliterse, che predice il ritorno di Odisseo)<sup>6</sup>, e una seconda nel caso del guerriero che si sottrae al servizio militare<sup>7</sup>.

Nei poemi, infatti, i comportamenti che realizzavano gli estremi della ὕβρις erano di tipo diverso: più precisamente, erano quei comportamenti che si pone-

2. Cfr. ad esempio J. Harrison, *Themis. A Study of the social Origins of Greek Religion*, 2 ed., London 1963, p. 468 e C. Del Grande, *Hybris*, Napoli 1946, secondo il quale (con particolare riferimento a Omero) la ὕβρις, oltre che tracotanza verso gli dèi, poteva essere tracotanza tra uomini: ma sia nell'una che nell'altra ipotesi era atto che offendeva gli dèi, che ne curavano personalmente la vendetta (cfr. p. 16).

3. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée morale et juridique en Grèce*, Paris 1917.

4. *Il.*, 3, 56-57, considerato come la prima formulazione di una regola giuridica, se pur in uno stadio ancora embrionale, anche da G. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in ancient Greece*, Berkeley-London 1927 p.20.

5. *Od.*, 16, 424-429 Cfr. Gernet, *Développement*, cit., p. 4.

6. *Od.*, 2, 192-193.

7. *Il.*, 13, 669.

vano in antitesi con la εὐνομίη<sup>8</sup>: ed εὐνομίη è termine (in Omero un ἄπαξ)<sup>9</sup> che non sta ancora a indicare l'ordine determinato da un sistema di leggi, ma (in accordo con l'etimologia che fa derivare νόμος da νέμειν), è invece legato all'idea di una divisione. Più precisamente, alla giusta divisione fra le sfere d'influenza dei γένη<sup>10</sup>, dalla quale dipendeva la convivenza della collettività omerica: e per questo, in quanto legata all'ordine che presiedeva a questa divisione, la ὕβρις era legata a comportamenti quali il furto, la sottrazione di beni fra gruppi familiari o l'occupazione di terre del vicino<sup>11</sup>.

Queste, dunque, le considerazioni di Gernet, che (al di là delle perplessità che oggi possono suscitare, e che emergeranno da quanto vedremo in seguito) mettevano finalmente in discussione il tradizionale collegamento tra la ὕβρις e la religione: ma che per molto tempo, peraltro, rimasero praticamente isolate.

Solo dopo circa cinquant'anni, infatti, nel riprendere l'argomento, Lattimore metteva in luce il lungo equivoco nel quale erano caduti tutti coloro che avevano letto e continuavano a leggere la ὕβρις in chiave religiosa<sup>12</sup>. E solo negli ultimi anni a queste osservazioni critiche si sono aggiunte quelle, costruttive, di coloro che, partendo dall'analisi della ὕβρις intesa come fatto sociale, hanno tentato di delinearne con maggior precisione i contorni, prospettando le nuove definizioni, che di seguito brevemente esamineremo.

Prescindiamo, per ora, dalla definizione proposta da Dover in *Greek Popular Morality* secondo la quale sarebbe stato ὕβρις il comportamento di chi trattava un cittadino come schiavo o come straniero<sup>13</sup>.

Pur cogliendo uno dei modi nei quali poteva manifestarsi, infatti, questa definizione non descrive in tutte le sue possibili manifestazioni un comportamento come la ὕβρις. E prescindiamo anche dalla definizione, data dal medesimo autore

8. Cfr. Gernet, *Développement*, cit., p. 5 ss. Il termine νόμος, invece, non è ancora attestato in Omero (a meno che non si accetti la proposta di Hirzel, peraltro assolutamente isolata, di leggere *Od.*, 1, 3 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόμον (e non νόον) ἔγνω: cfr. R. Hirzel, *Themis, Dike and Verwandtes*, Leipzig 1907 (rist. Hildesheim 1969) p. 367.

9. *Od.*, 17, 485-487.

10. Prescindiamo qui dalle recenti polemiche sulla esistenza dei γένη come grandi organizzazioni familiari, sollevata dalle ricerche di D. Roussel, *Tribu et cité (Centre de recherches d'histoire ancienne, 23, Annales littéraires Université Besançon, 193)*, Paris 1976, p. 27 ss. e F. Bourriot, *Recherches sur la nature du genos, Etude d'histoire sociale athénienne (Thèse Paris I, 1974) voll. 2*, Paris - Lille 1976, I, p. 238 ss.

11. Gernet cita a questo proposito *Od.*, 24, 282.

12. R. Lattimore, *Story Patterns in Greek Tragedy*, London 1964, ove a p. 86 n. 62 vedi la bibliografia precedente. E vedi inoltre, sul problema, B. Vickers, *Towards Greek Tragedy*. London 1973, p. 29 ss.

13. K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, London 1978, pp. 54 e 147.

nel più recente *Greek Homosexuality*, nel quale (presumibilmente tenendo conto delle ricerche pubblicate nel frattempo, delle quali ci occuperemo in seguito), egli individua come ὕβρις il comportamento di chi, spinto dal desiderio di affermare la sua superiorità di fronte alla comunità, o convinto di poter disporre degli altri come di oggetti, commetteva violenza fisica attaccando, spingendo, trascinando un'altra persona, o limitandone la libertà<sup>14</sup>.

Quanto di accettabile e quanto invece di discutibile vi sia in queste due definizioni discederà infatti dall'esame dei casi di ὕβρις che esamineremo di seguito. E veniamo, quindi, all'ipotesi prospettata da Mac Dowell in un articolo del 1976 e riproposto nel recente *The Law of Classical Athens*<sup>15</sup>.

La ὕβρις dunque, secondo questo autore, avrebbe alcune cause e alcune conseguenze caratteristiche. Le cause sarebbero la gioventù, l'eccesso di cibo e di vino e la ricchezza: cause, tutte, che rendendo le persone «piene di sé», le farebbero indulgere alla soddisfazione dei propri desideri, senza alcun rispetto per i desideri e i diritti altrui. I risultati, sarebbero azioni nel migliore dei casi inutili e nel peggiore sbagliate: il continuare a mangiare e a bere oltre il necessario, l'eccessiva attività sessuale, l'uccidere, il colpire, l'appropriarsi di cose e privilegi altrui, lo sbeffeggiare, il disobbedire all'autorità sia divina che umana. Da queste considerazioni, Mac Dowell trae una definizione: ὕβρις è «having energy or power and misusing it self-indulgently»<sup>16</sup>. E la definizione viene poi precisata attraverso l'individuazione di due punti. Primo: la ὕβρις non ha sempre e necessariamente una vittima. Se nella maggioranza dei casi questa vittima esiste, altre volte un comportamento è definito ὕβρις del tutto indipendentemente dal fatto che provochi danno ai terzi.

Secondo: la ὕβρις non si realizza in un semplice comportamento, ma è un comportamento accompagnato da un determinato atteggiamento mentale. In un passo della *Rhetorica*, infatti, Aristotele afferma che «αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται κακῶς δρῶντες αὐτοὺς ὑπερέχειν μᾶλλον. Διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσιοι ὑβρισταί· ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὑβρίζοντες»<sup>17</sup>.

E' causa di piacere per coloro che commettono ὕβρις, dunque, il pensare che, comportandosi male, essi sono superiori agli altri. Ed è questa la ragione per la quale i giovani e i ricchi sono ὑβρισταί. Essi pensano infatti, commettendo ὕβρις, di essere superiori.

L'atteggiamento mentale, quindi, è un dato qualificante della ὕβρις. Ed ec-

14. K. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, p. 35.

15. D.M. Mac Dowell, *Hybris in Athens*, in *Greece and Rome* 23 (1976) 14 ss. e *The Law of Classical Athens*, London 1978.

16. Mac Dowell, *The Law*, cit., p. 21.

17. Aristot., *Rhet.*, 1378 b., 23, 9.

coci a un punto assai delicato, vale a dire al rapporto fra il significato letterario e quello giuridico del termine. La ὕβρις - reato, secondo Mac Dowell, altro non sarebbe che una specificazione della ὕβρις letteraria. Più precisamente, sarebbe la ὕβρις di cui esisterebbe una vittima. Contrariamente a quanto per solito si ritiene, insomma, secondo Mac Dowell il significato letterario e quello tecnico - giuridico di ὕβρις non sarebbero diversi: a partire dal VI secolo (Mac Dowell, infatti, a differenza di Ruschenbusch, non ritiene il νόμος ὕβρεως più tardo, ma lo colloca in questo secolo)<sup>18</sup>, una legge avrebbe stabilito che ogniqualvolta un comportamento *hybristico* avesse una vittima, chi l'aveva tenuto potesse essere perseguito con una γραφή. E per ὕβρις questa legge avrebbe inteso esattamente quel comportamento che la coscienza sociale considerava tale<sup>19</sup>.

Un'obiezione viene però subito spontanea. Se i casi di ὕβρις erano tanti (vale a dire se il concetto di ὕβρις era esteso come ritiene Mac Dowell), e se, come egli ammette, i casi in cui la ὕβρις non aveva una vittima erano assai rari, i casi che avevano rilevanza per il diritto penale erano comunque moltissimi. Perché, allora, i casi di γραφή ὕβρεως sono così rari?

Nel porsi il problema, Mac Dowell lo risolve considerando che poichè vi era ὕβρις solo in presenza di un determinato atteggiamento mentale, e poichè un atteggiamento mentale è cosa assai difficile da provare in processo, la vittima avrebbe fatto ricorso alla γραφή ὕβρεως solo nel caso non avesse altre possibilità. Altri mezzi processuali, infatti (ad esempio la δίκη αἰκίας), consentivano di ottenere la condanna di chi aveva tenuto un comportamento *hybristico*, senza costringere l'attore a provare l'atteggiamento mentale di chi li aveva tenuti: e la vittima della ὕβρις, pertanto, nei casi nei quali esisteva questa alternativa, preferiva il mezzo processuale che aveva maggior probabilità di successo<sup>20</sup>.

Pur presentando aspetti di non trascurabile interesse, sui quali torneremo, la tesi di Mac Dowell solleva peraltro alcune perplessità.

Se la ὕβρις era caratterizzata dalla presenza di un atteggiamento di superiorità di chi la commetteva, come poteva non esservi qualcuno al quale chi commetteva ὕβρις voleva mostrarsi superiore? In altri termini, come poteva non esservi una vittima?

I casi omerici di ὕβρις, sui quali Mac Dowell sofferma l'attenzione per dimostrare la sua tesi, sono due episodi di cui sono protagonisti i proci, vale a dire i personaggi a proposito dei quali il termine ὕβρις torna con maggior frequenza: nel primo, i pretendenti banchettano in casa di Odisseo, ὕβρίζοντες<sup>21</sup>; nel secon-

18. Ruschenbusch, "Ὑβρεως γραφή", in ZSS, R.A. 82 (1965), 302 ss.

19. Mac Dowell, *The Law* cit., p. 24.

20. Mac Dowell, *The Law* cit., p. 29.

21. *Od.*, 1, 227.

do, essi lanciano il giavellotto dinnanzi alla reggia di Itaca, ὕβριν ἔχοντες<sup>22</sup>. Ma che la vittima esista, in ambedue i casi, sembra a me cosa difficilmente contestabile: ed è Odisseo, nei confronti del quale i proci commettono una serie di atti offensivi, che vanno dal dilapidarne le sostanze mangiando e bevendo nella sua casa, all'offendere Telemaco e Penelope, all'unirsi alle ancelle: comportamenti questi-tutti — che realizzano gli estremi della ὕβρις.

Ma per comprendere le ragioni di questa affermazione, è necessario aprire una sia pur breve parentesi sul ruolo della τιμή nei poemi, e sul rapporto fra ὕβρις e τιμή.

Come hanno messo in luce, a partire dalla intuizione di Dodds, alcuni fra gli studiosi più insigni di quella che Dover chiama la *Greek Popular Morality*, il concetto di onore (espresso, appunto, con il termine τιμή) aveva un ruolo determinante nel quadro dei valori eroici<sup>23</sup>. L'uomo omerico, infatti, per essere un eroe, doveva avere una τιμή. E aveva τιμή in primo luogo, colui che riusciva in quello che si proponeva. L'etica omerica, si può ben dire, era un'etica del successo, che riconosceva all'eroe una τιμή proporzionale ai risultati delle sue azioni. E questo comportava che anche all'interno degli ἀγαθοί vi erano delle differenze: alcuni, infatti, avevano più ἀρετή degli altri, e di conseguenza maggiore τιμή: e chi aveva maggior τιμή pretendeva dagli altri che questa gli venisse riconosciuta. La lite fra Achille e Agamennone è paradigmatica. Achille è più forte di Agamennone, e gli Achei riconoscono la sua superiorità<sup>24</sup>. Ma Agamennone approfitta del potere militare che gli deriva dall'essere capo dell'esercito per offenderlo, togliendogli Briseide<sup>25</sup>.

Di qui la reazione di Achille. L'equilibrio, nel rapporto era ἀγαθοί, era molto difficile: da un canto, infatti, l'ἀγαθός doveva mostrare continuamente il suo valore. E il suo valore stava in primo luogo nella forza, che quindi egli era praticamente costretto a esercitare ed esibire.

Ma, dall'altro, doveva rispettare la τιμή altrui, a sua volta dipendente dal valore, e quindi dalla forza. E' evidente la complessità della situazione. L'equilibrio fra queste due necessità, fra queste due regole di comportamento quasi incompatibili fra loro era delicatissimo. Ed è in questo quadro, io credo, che nasce il

22. *Od.*, 4, 625-627.

23. Cfr. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1959; W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, tr. it. *La morale dei Greci*, Bari 1964 e *Honor and Punishment in the Homeric Poems*, in *BICS* 7 (1960) 23 ss.; Pearson, L. *Popular Ethics in ancient Greece*, Stanford 1962 e K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, London 1974. Ulteriore bibliografia in E. CANTARELLA, *Norme e sanzione*, cit. p. 144 n. 9.

24. *Il.*, 2, 239 e 769. Vedi sul punto E. Cantarella, *Norme e sanzione*, cit. p. 187.

25. *Il.*, 16, 53-59.

concetto di ὕβρις come «dismisura», come superamento di un limite: più precisamente, appunto, del limite che non bisognava valicare, nel momento pur competitivo dell'affermazione della propria τιμή.

Tradizionalmente considerati due concetti autonomi l'uno dall'altro, ὕβρις e τιμή sembrano invece strettamente legati, come del resto ha esattamente messo in luce Fisher nel corso di un'indagine assai interessante, sulla cui impostazione (al di là di alcuni dubbi, sui quali torneremo, circa la possibilità di accettare *in toto* le sue conclusioni per il periodo omerico), sembra difficile non concordare.

“Ὑβρις, dice infatti Fisher, è termine che può indicare i comportamenti più svariati, dalla violenza verbale a quella fisica nelle sue varie forme, dalla violazione del diritto di proprietà all'adulterio: quello che unifica le diverse ipotesi di ὕβρις, infatti, non è il comportamento materiale, bensì la circostanza che, in tutte, essa «comporta una rottura di *status*, un insulto o un disonore all'altro»<sup>26</sup>.

L'osservazione coglie certamente uno dei nodi centrali del problema. E del resto, che il riferimento alla τιμή sia fondamentale ai fini della comprensione della ὕβρις è detto esplicitamente da Aristotele, là dove spiega perchè è ὕβρις la sottrazione di Briseide ad Achille: Agamennone, infatti, sottraendogli la fanciulla, ha offeso la τιμή del Pelide, e ὕβρεως δὲ ἀτιμία, «è proprio della ὕβρις provocare ἀτιμία»<sup>27</sup>.

Io credo che questa considerazione, assolutamente fondamentale, sia stata troppo spesso sottovalutata. E a riprova di come abbia colpito nel segno Fisher, riproponendola, credo sia possibile portare la considerazione dei rapporti tra i verbi ὕβριζειν e ἀτιμάζειν, che a ben vedere nei poemi risultano intercambiabili.

Partiamo dal più volte citato episodio della lite fra Agamennone e Achille. Sottraendo Briseide al Pelide, Agamennone gli ha sottratto il suo γέρας, vale a dire la parte di bottino che, assegnata a un eroe dopo la battaglia, era riconoscimento e segno del suo valore.

Le regole in materia di divisione del bottino, infatti, prevedevano che questo venisse diviso in due parti: una parte da assegnare a sorte fra i partecipanti all'impresa bellica, in parti uguali, e una parte da distribuire come premio fra gli eroi, proporzionalmente al valore dimostrato: il γέρας, appunto, che una volta assegnato non poteva più essere tolto. Sottrarre a un eroe il segno tangibile, la misura concreta della sua virtù eroica era infatti ἀτιμάζειν<sup>28</sup>; ma era anche, indifferentemente, ὕβριζειν: ed è ὕβρις, infatti (è addirittura il paradigma della ὕβρις), il

26. N.R.E. Fisher, *Hybris and Dishonour*, I, in *Greece and Rome*, 23 (1976) 177 ss., e in partic. p. 183 (la trad. dall'inglese è di chi scrive).

27. Aristot., *Rhet.*, 1378b, 23-25. Cfr. N.R.E. Fisher, op. cit., pp. 178-179.

28. *Iliad*, 356 e 507; 9, 111 e 16,59.

comportamento con cui Agamennone ἀτιμάζει Achille<sup>29</sup>.

Ma l'equivalenza dei due verbi non è limitata all'episodio in questione. Al contrario, essa torna con riferimento a tutti i comportamenti in qualche modo riprovati, e in primo luogo con riferimento a tutti i comportamenti che violano il diritto di una persona a godere in modo esclusivo di determinati beni. In altri termini, torna con riferimento a tutte le violazioni del diritto di proprietà individuale, che contrariamente a quanto spesso si afferma era già riconosciuto non solo sui beni mobili, ma anche sugli immobili.

L'origine del riconoscimento della proprietà privata va ricercato — io credo — nella distinzione, chiaramente percepita dall'uomo omerico, fra ciò che era pubblico (δήμιον) e ciò che era privato (ἴδιον). Privato, più precisamente era ciò che riguardava l'οἶκος; pubblico, invece, era ciò che riguardava la collettività.

Basterà pensare all'insistenza di Telemaco sul fatto che la reggia di Itaca non è pubblica, ma privata, in quanto è stata acquistata con i beni di Odisseo<sup>30</sup>. Ed era stata questa distinzione, appunto, che aveva portato al riconoscimento di un diritto di proprietà privata sui beni familiari, che, alla morte del capo dell'οἶκος (che ne era il titolare) si trasmettevano in parti uguali ai figli γνήσιοι (mentre ai νόθοι invece spettava una parte diversa e inferiore), e in mancanza di figli, passavano ai χηρωσταί, vale a dire ai parenti<sup>31</sup>.

Ma qual'era la regola che garantiva il rispetto di questo diritto? Di nuovo, quella del rispetto della τιμή. Ogni interferenza nell'uso e nella gestione dei beni altrui, infatti (pur venendo in considerazione anche sotto il profilo della lesione economica) era percepito come un fatto che ledeva l'onore. Tra i comportamenti offensivi dei proci, quello sul quale Telemaco insiste maggiormente, forse, è proprio il fatto che essi dilapidano i beni del βασιλεύς assente. E anche qui, indifferentemente, il loro comportamento è qualificato ἀτιμάζειν o ὑβρίζειν<sup>32</sup>.

La stessa considerazione s'impone nei rapporti fra Paride e Menelao: al pari con la violazione dell'ospitalità e il ratto di Elena, tra i torti di Paride sta la sottrazione di «molte ricchezze»<sup>33</sup>; e anche il comportamento di Paride è definito sia come ἀτιμάζειν che come ὑβρίζειν<sup>34</sup>.

29. *Il.*, 1, 202-204 e 214; 9, 368.

30. *Od.*, 20, 264-265.

31. *Il.*, 15, 187 ss.; *Od.*, 14, 207-213 e 20, 336. Per la successione dei χηρωσταί cfr. *Il.*, 5, 144-158. Sul problema, comunque, più diffusamente, vedi E. Cantarella, *Norme e sanzione*, cit. p. 189.

32. Per l'insistenza di Telemaco sul saccheggio dei beni cfr. *Od.*, 1, 248; 16, 125; 19, 133; 23, 303-305. Per la qualificazione del comportamento dei proci come ὑβρίζειν vedi *Od.*, 1, 227; 4, 625-627; 20, 170. Per la qualificazione come ἀτιμάζειν, invece, *Od.*, 20, 167.

33. *Il.*, 3, 91 e 458; 7, 350-351 e 13, 626-627.

34. Il comportamento di Paride è ὑβρις, infatti, in *Il.*, 13, 633 (e insieme al suo è ὑβρις il comportamento di tutti i troiani, che sono suoi complici).

Sembra evidente, a questo punto, la necessità di rivalutare il suggerimento aristotelico e insistere sul collegamento ὕβρις - τιμή.

Ma, ciò posto, resta da vedere è come sia possibile individuare più specificamente i comportamenti considerati *hubristici*.

Osserva Fisher, a questo proposito, che fare un catalogo di questi comportamenti è impossibile, per la natura stessa della ὕβρις. Posto che questa consiste, nel tentativo di modificare uno *status-gap*, egli dice infatti, è evidente che non esiste un comportamento in sé *hubristico*. Quel che è ὕβρις nel rapporto fra due persone può non esserlo nel rapporto fra altre due. Ciò che è ὕβρις nel rapporto fra cittadini comuni, non lo è nel rapporto fra un magistrato e un cittadino; le percosse, ὕβρις fra uomini liberi, non lo sono nel rapporto fra padrone e schiavo, all'interno del quale è ὕβρις solamente l'eccesso, la smodatezza nel percuotere<sup>35</sup>.

Senonchè, sia pur con riferimento esclusivo ai poemi (e senza che questo comporti una presa di posizione sull'epoca più avanzata, nella quale i termini della questione cambiano in relazione al mutare delle condizioni materiali e dei valori), le conclusioni di Fisher possono forse essere oggetto di un ripensamento.

Se è vero infatti, come egli giustamente osserva, che il concetto di ὕβρις è legato a quello di τιμή, sembra necessario osservare che, quantomeno nei poemi, esso era riservato al mondo degli ἀγαθοί.

Solo degli ἀγαθοί infatti era l'etica del successo, premiata con il riconoscimento della τιμή.

Non a caso nei poemi si afferma che non è bene che l'uomo in bisogno, il povero, che è semplicemente δῆμος, senta αἰδώς<sup>36</sup>.

Ἄιδώς infatti è la sanzione psicologica che colpisce chi non è stato all'altezza dei modelli, chi non si è comportato da eroe; è la «vergogna», per non subire la quale l'ἀγαθός si comporta da eroe.

Chi non è ἀγαθός, quindi, non sente e non deve sentire questa vergogna. Egli appartiene a un altro mondo, i cui valori e i cui comportamenti sono diversi da quelli degli aristocratici: e, di conseguenza non può nè commettere nè subire ὕβρις.

L'episodio di Tersite, da solo, sembra sufficiente a provare questa circostanza. Tersite dice ad Agamennone sostanzialmente, le stesse cose che gli ha detto Achille; sfrontato, cuore di cervo, avido di guadagno, Agamennone combatte (dicono sia il Pelide che Tersite) unicamente per il suo tornaconto personale<sup>37</sup>. Eppure, mentre Achille riscuote il plauso degli Achei, che biasimano Agamennone

35. Fisher, *op. cit.*, p. 183.

36. *Od.*, 17, 347 e 52, 17, 587.

37. Per Achille *Il.*, 1, 149-171; 225 e 231. Per Tersite *Il.* 2, 225-229.

per averlo offeso, Tersite viene riprovato dall'esercito, secondo il quale le percosse inflittele da Odisseo sono la cosa migliore che il re di Itaca ha fatto per i Greci<sup>38</sup>. Perchè questa differenza? Perchè la logica che presiede ai rapporti fra Achille e Agamennone è quella del rispetto della τιμή, e pertanto, poichè Agamennone ha offeso la τιμή di Achille, questi non solo può, ma deve reagire, perchè subire sarebbe vile. Tersite invece non è un ἀγαθός. Nei rapporti fra lui e Agamennone la logica della τιμή non entra neppure, e quindi Agamennone non sente alcun bisogno di rispondergli. La sola risposta che merita, le percosse di Odisseo, si iscrivono in un'ottica diversa, che è quella della punizione di chi ha osato ribellarsi al potere.

E' solo ove si esamini la ὕβρις nel quadro dei rapporti fra ἀγαθοί, io credo insomma, che è possibile rendersi conto della sua importanza e della sua funzione nei poemi.

Abbiamo già accennato a come fosse difficile l'equilibrio fra la necessità di mantenere una τιμή, la cui esistenza era legata al possesso e all'esercizio delle virtù competitive, da una parte, e, dall'altra la necessità di rispettare la regola secondo la quale non bisognava offendere la τιμή altrui: e il concetto di ὕβρις, forse, nel momento della sua nascita, è legato proprio al mantenimento di questo equilibrio.

In un mondo nel quale la prevaricazione era non solo consentita, ma in una certa misura necessaria e qualificante per chi la commetteva, doveva pur esservi un criterio che stabiliva il limite, oltre il quale un comportamento non era più consentito, oltre il quale era riprovato: e questo limite era, appunto, quello segnato dal concetto di ὕβρις.

L'etica del successo, si può forse dire, considerava che esistesse una sfera, un settore, una certa porzione della τιμή altrui che l'ἀγαθός, che voleva e doveva affermare la propria τιμή, non solo poteva ma in qualche misura era costretto a intaccare; considerava che vi fosse una parte dell'immagine sociale altrui, che l'ἀγαθός che voleva riconfermare la propria doveva inevitabilmente offuscare.

Ma esisteva un limite oltre il quale non era consentito andare, ed era il limite di quel che era necessario per offrire agli altri un'immagine di sè corrispondente al modello dell'ἀγαθός. Superare questo limite, valicare questo confine voleva dire essere animati non più dalla lodevole intenzione di mostrare la propria ἀρετή, ma da quella (poco lodevole) di offuscare oltre il necessario e quindi inutilmente l'immagine altrui. Voleva dire voler strafare, voler stravincere. E la prova di questa affermazione mi sembra possa stare nell'esame del rapporto fra ὕβρις e θίη.

Il frequente collegamento fra i due termini è molto significativo. Esso non sta infatti ad indicare un'equazione. Non è ὕβρις, in altri termini, l'uso della forza, che anzi (come del resto ben sappiamo) è tutt'altro che riprovata. Quel che è riprovato è l'uso eccessivo della forza.

Le prove: i proci, in primo luogo, tipici personaggi portatori di ὕβρις hanno ὕβριν τε βίην «che giunge sino al cielo di ferro»<sup>39</sup>. Il senso dell'espressione è chiaro: essi usano la forza in modo smodato, oltre il necessario.

Non a caso dunque uno degli aggettivi che torna più di frequente a caratterizzare la ὕβρις è ὑπερβίος: come nel caso dei proci, appunto, che hanno ὑπερβίον ὕβριν<sup>40</sup>.

Non a caso un altro termine che spesso accompagna il riferimento alla ὕβρις è ὑπερφιάλος: sono ὑπερφιάλοι in quanto ὕβρισταί in primo luogo i proci<sup>41</sup>; sono ὑπερφιάλοι i troiani, che condividono la ὕβρις di Paride<sup>42</sup>; sono ὑπερφιάλοι e ὕβρισταί i Ciclopi<sup>43</sup>. E, per finire, è molto significativo il collegamento fra il termine ὕβρις e quello λίην, a sua volta legato a un'idea di eccesso, di smodatezza, di dismisura<sup>44</sup>.

Ma l'eccesso, la smodatezza, la dismisura che rendono un comportamento *hubristico*, quantomeno in Omero, non sono mai un eccesso di autovalutazione nei confronti della divinità, una tracotanza che induce a non riconoscere i limiti della propria natura mortale: non sono mai, insomma, diretta offesa agli dèi.

Ἵβρις in Omero è eccesso, smodatezza, dismisura nell'uso della forza, vale a dire nell'esercizio della qualità che, essenzialmente, consente di essere un ἀγαθός.

Eccoci quindi, alle conclusioni.

Il collegamento fra ὕβρις e smodatezza, intesa come uso eccessivo della forza, dovuto al desiderio di mostrarsi inutilmente superiori, da un canto, e il collegamento fra ὕβρις e τιμή, dall'altro, sono due punti dai quali non si può prescindere e colgono quelli che sembrano i due elementi qualificanti della ὕβρις, nel momento in cui fa la sua prima apparizione nel mondo greco. Se poi, in epoca successiva, rimasero elementi caratterizzanti, o se persero d'importanza, è problema ulteriore, così come è problema ulteriore quello del rapporto fra il significato generale del termine in epoca classica, e quello tecnico-giuridico, delineatosi nel momento in cui venne prevista una γραφή ὕβρεως.

39. *Od.*, 15, 329 e 17, 565.

40. *Od.*, 1, 368; 4, 321; 16, 410.

41. *Od.*, 1, 227; 1, 134; 2, 310.

42. *Il.*, 13, 621 e 633; 21, 459.

43. *Il.*, 9, 175 e 9, 106.

44. *Od.*, 16, 78-86.

Quello che qui mi proponevo, come ho premesso, era qualcosa di molto più limitato di una rilettura generale della ὕβρις. Ma forse, anche se limitate, le considerazioni sin qui svolte possono fornire uno spunto per proseguire l'indagine, seguendo le linee di ricerca sin qui tracciate.

Se quanto abbiamo visto è esatto, infatti, vale a dire se è vero che la ὕβρις compare come concetto laico, solo successivamente attratto (e mai completamente) nella sfera della religione, tener conto di queste origini, delle circostanze nelle quali il concetto nacque e della funzione originariamente svolta, consente di guardare la ὕβρις in una prospettiva diversa e forse non inutile ai fini di quella rilettura, di cui molti sentono l'esigenza.