

PARISE

SACRIFICIO E MISURA DEL VALORE NELLA GRECIA ANTICA ✓

Nicola F. Parise

1. Pare che debba correre obbligo fra quei numismatici, che si occupino della genesi del denaro, fare riferimento alle ricerche di B. Laum sulle origini religiose dei mezzi di valutazione¹ quasi di sfuggita, se non per metterle più o meno benevolmente fra parentesi, per dichiararle manifestamente infondate o semplicemente insensate.

In realtà, il nome e le ricerche di Laum non sembrano trovare altro spazio al di là di una ristretta cerchia di studi di preistoria monetaria: dall'*Entstehung des Geldes* di W. Gerloff² al *Primitive Money* di P. Einzig³. Ed alla ripresa del dibattito sulle origini della moneta le tesi di Laum vengono sempre in qualche modo discusse in contesti non dichiaratamente numismatici o, se si vuole, ai margini degli studi numismatici: dalla *Numismatik und Geldgeschichte* di H. Gebhart⁴ alle riflessioni di E. Will sulle « origini etiche » della moneta in Grecia⁵.

Ora, dopo le indagini di L. Gernet sulla nozione preferenziale del valore⁶, lo studio di Laum tende a disporsi stabilmente sullo sfondo delle nuove ricerche intorno alla formazione del pensiero positivo ed allo stile degli scambi nella Grecia più antica. E tuttavia con una buona dose di ambiguità. Come se le sole considerazioni di Gernet avessero potuto emendare Laum dei suoi errori fino a far dimenticare l'arbitrarietà di molte sue interpretazioni, e non avessero concorso piuttosto a ridurre fortemente le sue pretese di costruire una teoria generale delle origini del denaro fino a rovesciarne la prospettiva.

Errori ed interpretazioni arbitrarie di Laum sono stati puntualmente elencati da C. Blinkenberg⁷ e da Z. Gansiniec⁸. Ed è inutile insistervi ulteriormente.

¹ B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Tübingen, 1924.

² W. Gerloff, *Die Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens* (1940), 3ª ediz., Frankfurt/Main, 1947, p. 25.

³ P. Einzig, *Primitive money in its ethnological, historical and economic aspects* (1949), 2ª ediz., London, 1966, pp. 369-376.

⁴ H. Gebhart, *Numismatik und Geldgeschichte*, Heidelberg, 1949, pp. 55-56.

⁵ E. Will, *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*, in « *Revue Historique* », XXVIII, 1954, n. 212, pp. 209-231.

⁶ L. Gernet, *La nozione mitica del valore in Grecia* (1948), in *Antropologia della Grecia antica* (1968), trad. di A. Rocchini, Milano, 1983, pp. 75-112.

⁷ C. Blinkenberg, in « *Gnomon* », II, 1926, pp. 102-107.

⁸ Z. Gansiniec, *Zelazny pieniądz spartan i genesa obolusu*, in « *Archeologia* », VII, 1956, pp. 367-405.

Quaderni storici, n. 57, 1984

Bambini, a cura di Egle Becchi: E. B., Premessa; Silvia Nagel, Silvana Vecchio, Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale; Christiane Klapisch-Zuber, Le chiavi fiorentine di Barbablù: l'apprendimento della lettura a Firenze nel XV secolo; Sara Miccotti, Un'infanzia ambigua: Luigi XIII bambino nel « Journal » di Heroard; Dominique Julia, « Je vous ai confié ce que l'avais de plus cher... ». Le famiglie degli allievi scrivono alla Scuola Militare di Tournon. Ricerche: Carlo Ginzburg, Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil; Mauro Ambrosoli, Identificazione e riscoperta dell'erba medica nell'Italia centro-settentrionale: 1400-1560; Giovanni Gozzini, Matrimonio e mobilità sociale nella Firenze di primo Ottocento. Discussioni e letture: Il culto dei santi, interventi di Paolo Desideri, Marcella Forlin Patrucco, Sofia Boesch Gajano, Adriano Prosperi; Charles M. Radding, Antropologia e storia ovvero il vestito nuovo dell'Imperatore; Franco Cardini, Ancora sulla cavalleria medievale.

Storie d'oggi: Raffaele Romanelli, Fine del dottorato? La formazione universitaria tra feudi e corporazioni; Frits Hugenholz, Paradossi delle riforme universitarie: ricerca storica e medievistica in Olanda.

Necessariamente piú ampio dev'essere, invece, il discorso sulla validità generale delle tesi di Laum e sul capovolgimento dei suoi punti di vista operato da Gernet.

Già Gerloff ed Einzig avevano sottolineato l'unilateralità e le esagerazioni della teoria di Laum. Per Gerloff ad intervenire nella genesi del denaro non potevano essere stati i soli rapporti religiosi, così come non potevano essere stati i soli rapporti economici, ma i rapporti sociali in generale. L'eventuale dominanza dei fattori religiosi doveva essere stabilita di volta in volta. L'ipotesi di un'origine religiosa del denaro non aveva, perciò, valore che per la Grecia di Omero, nel cui ambito Laum aveva potuto accertare la rilevanza delle pratiche del sacrificio nella determinazione della misura del valore. Per Einzig, invece, la validità limitata delle tesi di Laum era dimostrata dalla mancata considerazione di altri elementi non economici (pur presenti in Omero), che presso altre società arcaiche e primitive avevano avuto un ruolo non secondario nella scelta dei mezzi di scambio.

Dal canto suo, Gernet, pur senza voler apertamente discutere la teoria di Laum, metteva in rilievo come al di fuori dell'ambito culturale (o meglio, della sfera sacrificale), al quale essa poteva essere legittimamente riferita, si trovasse tutta una serie di oggetti, interpretati come strumenti sacri solo arbitrariamente, che evolvevano da *agalmata*, « beni di prestigio » a « valori circolanti » e quindi a « segni premonetari ». Tanto che ci si poteva chiedere se la prospettiva di Laum non dovesse essere completamente invertita: nel senso che le cose non acquistavano pregio, perché impiegate in ambito religioso, ma potevano essere oggetto di consacrazione proprio perché preziose.

In effetti, Laum, questo studioso dalla metodologia eclettica originata dall'insuccesso degli economisti nel controllare le crisi degli anni fra le due guerre ed approdata infine ad una giustificazione dell'economia chiusa nazional-socialista⁹ — questo studioso che aveva accolto i rilievi della *Wirtschaftsgeschichte* di M. Weber¹⁰ e ribadito come nello studio delle economie del passato non si potesse prescindere dalla considerazione di fattori extraeconomici —, aveva ricavato l'ipotesi dell'origine religiosa del denaro dalla rilevanza assunta dal bue nei poemi omerici quale strumento di valutazione.

A ritenere l'attenzione di Laum era stato anzitutto l'ammontare delle diverse quantità di buoi, in cui si esprimeva in Omero il valore di altri beni: 1, 4, 9, 12, 20, 100. Quindi, la circostanza che si trattasse di cifre, che ritornavano identiche nella determinazione del numero dei bovini

⁹ S. C. Humphreys, *Storia, economia e antropologia: l'opera di Karl Polanyi* (1969), in *Saggi antropologici sulla Grecia antica* (1978), trad. di P. P. Viazzo, Bologna, 1979, pp. 83-84.

¹⁰ M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, a cura di S. Hellmann-W. Palyi, München, 1923, p. 15.

immolati nei sacrifici: 100, 20, 12, 9, 1 (mancavano attestazioni di sacrifici di quattro vittime). La corrispondenza fra il numero dei bovini sacrificati e le determinazioni del valore in termini di buoi aveva quasi l'aspetto di una vera e propria norma consuetudinaria: tanto che Laum era portato a concludere per un'origine sacrale e non commerciale della misura del valore.

Bene difficilmente trasferibile e relativamente deteriorabile, il bue poté essere scelto come misura del valore in ambito culturale, attraverso l'esigenza di tipizzazione propria del rito e la necessità di valutare rigorosamente gli eventuali sostituti delle offerte votate. Altri oggetti, che accanto al bue assolsero funzioni monetarie, quali lebeti, tripodi, doppie asce, spiedi, poterono anch'essi essere scelti in quanto strumenti del sacrificio. Così stabilita, la misura del valore sarebbe passata, laicizzandosi, in progresso di tempo, dalla sfera del culto a quella dello scambio.

Sfera del culto e sfera dello scambio apparivano, così, in rigida contrapposizione. Proprio come volevano gli economisti, che riducevano ogni forma di scambio a puro scambio economico: quegli economisti, contro i quali Laum pretendeva di stare in opposizione metodica. Accettare, senza discuterla, la riduzione di ogni forma di scambio a scambio economico significava ammettere, come gli economisti, che il fatto economico potesse essere considerato in sé, nettamente isolato dagli altri aspetti della vita sociale. Di fatto quella riduzione era giustificabile solo per le moderne società di mercato, nelle quali era possibile discernere un ordine economico autonomo che determinava in ultima istanza gli altri fenomeni sociali. Ma non poteva essere estesa, se non indebitamente, a forme sociali diverse dalle società mercantili, quali erano appunto quelle in cui si cercavano le origini del denaro. Forme sociali passate, arcaiche e primitive, non dominate dal mercato, ma da una forma arcaica dello scambio costituita da un continuo scambio di doni fondato sulla triplice obbligazione di dare, di prendere e di restituire. Scambio, che coinvolgeva in un unico sistema elementi economici e non economici ed in cui funzionava una nozione preferenziale del valore. La circolazione delle cose seguiva quella delle persone e le qualità del denaro vi erano rappresentate da talismani e da oggetti preziosi, *agalmata*, intimamente legati alla vita del gruppo e degli individui: così intimamente che il loro valore si rapportava al prestigio del gruppo e degli individui, e dipendeva dalla durata della circolazione, dei passaggi di mano in mano.

Al superamento di questa fase del dono M. Mauss¹¹ aveva fatto corrispondere una sostanziale trasformazione dei materiali del denaro. I quali non avrebbero piú risentito della durata né dei passaggi della circolazione, e si sarebbero decisamente staccati dai gruppi e dalle persone ponendo

¹¹ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-24), in *Teoria generale della magia e altri saggi* (1950), trad. di F. Zannino, Torino, 1965, pp. 153-292.

in funzione una nozione astratta e quantificata del valore. Di qui, la « rivoluzione copernicana » di Gernet.

L'analisi di Gernet era volta alla comprensione delle modalità del passaggio da una nozione preferenziale ad una nozione astratta del valore realizzati nella preistoria della società greca parallelamente all'evolversi della procedura giudiziaria ed all'affermarsi di una categoria di tempo astratta e quantitativa, attraverso lo studio delle sopravvivenze della fase del dono, massime nei poemi omerici. Con la società descritta nei poemi omerici il processo poteva dirsi avviato a compimento. In essi la regola del dono agisce ormai in forma segmentaria, all'interno di un commercio nobile, cui sembrano contraddire le insorgenti pratiche mercantili.

L'epica non registra apparentemente i diversi momenti del passaggio. L'enciclopedismo dei poemi non fa distinzione netta fra passato e presente: la distanza cronologica sembra essere in qualche modo abolita: gli elementi di un passato sentito come tradizionale si riducono a componenti di un unico spettro di situazioni di scambio¹².

Nondimeno nella stratificazione dell'epica è possibile cogliere i sintomi di uno sviluppo, che ha fatto passare gradatamente gli *agalmata* da oggetti di possesso privilegiato a segni esteriori della ricchezza, e dagli *agalmata* ha fatto staccare il gruppo di « valori circolanti » divenuti man mano « segni premonetari ».

Gernet comprendeva di fatto l'ambito dei « segni premonetari » in quello più ampio degli *agalmata*, che significavano il prestigio e la ricchezza della casa, dell'*oikos*, e del signore dell'*oikos*. Più precisamente, però, e sospendendo per ora ogni discorso sul bue, esso si lascia definire nell'ambito dei *keimelia*, dei beni deposti nel talamo. In realtà, un *agalma* non è sempre *keimelion*, come non tutti i *keimelia* sono « segni premonetari ». E fra i *keimelia*, che facevano la fortuna e la prosperità della casa, quelli che maggiormente potevano svolgere e svolgevano la funzione di « valori circolanti » erano in primo luogo i metalli: bronzo, ferro, oro, argento, in forma di lingotti, di armi, di lebeti, di tripodi.

Dall'*agalma*, che rimandava ad una nozione concreta del valore allo strumento premonetario il passaggio si compie attraverso settori e momenti della vita sociale, che ne presuppongono una più banale e più astratta e che rimandano in ultima istanza al concetto di quantità misurata. Giochi, indennizzi, ricompense, riscatti costituiscono, accanto alla divisione del bottino, alle offerte votive ed ai doni nuziali, altrettante occasioni favorevoli all'affermazione di una serie tradizionale di espressioni quantitative del valore, che agisce come forma dispiegata del valore: mentre affiora la tendenza a tenere fisso uno dei termini di equivalenza, in cui tutti gli altri si rispecchiano¹³.

¹² L. E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, I, 1, Milano, 1974, pp. 73-147.

¹³ N. F. Parise, *Per un'introduzione allo studio dei « segni premonetari » nella Grecia arcaica*, in « Annali dell'Istituto italiano di numismatica », XXVI, 1979, pp. 68-69.

Grazie a queste mediazioni si realizzava il superamento definitivo della nozione concreta del valore ed acquistava consistenza oggettiva la forma generale di equivalente.

A stretto rigore ogni « valore circolante » poteva assolvere la funzione di equivalente. Tuttavia, al ruolo di misura generale del valore non doveva assurgere un « valore circolante », ma il bue. Bene di prestigio anch'esso, ma certo non rispondente, come altri *agalmata*, ai concetti della non deperibilità, della possibilità di tesaurizzazione, della facilità di trasporto e della stabilità di valore, il bue costituiva di fatto la vittima sacrificale per eccellenza. In queste condizioni apparentemente ambigue, ma che permettono di saldare il motivo del bue bene di prestigio e quello del bue materia del sacrificio, si determina la scelta della unità di misura del valore. Nel senso che il bue vittima sacrificale per eccellenza non era altro che un bene di prestigio costituito attraverso il culto in materiale del denaro, perché, in presenza di una crescente differenziazione delle funzioni sociali, ma non ancora di una loro reciproca autonomia, era proprio il culto a dar forma alle prime espressioni astratte del valore. Si conclude così il processo, per il quale le cose preziose, che la società impiegava per numerare e far circolare ricchezze, diventano « segni premonetari » ed assolvono le funzioni di misura e di mezzo di scambio in maniera autonoma, senza riguardo al prestigio ed alla circolazione delle persone, secondo una linea di sviluppo che avrebbe portato negli ultimi decenni del secolo VII all'introduzione della moneta in Asia Minore. Tutto si consuma in questo distacco degli oggetti di pregio dalle persone o, se si vuole, in questa opposizione di qualità e quantità. Tripode, lebete, doppia ascia da simboli del potere si fanno precedenti della moneta; mentre la moneta tende a presentarsi, a sua volta, come la prosecuzione del manufatto pregiato¹⁴.

2. Dalla lista di *agalmata* che passano a « segni premonetari » e che finiscono per rappresentare in epoca classica vere e proprie unità ponderali e monetarie, lista che Gernet derivava esplicitamente da Laum, manca lo spiedo: l'*obelos*, l'utensile, che ha dato il nome alla specie monetaria più largamente diffusa nel mondo greco. Il tentativo di P. Ducat¹⁵ di spiegare l'uso del termine di *obelos*, in luogo di un più normale *agalma*, sulla base del *kouros* di Tassiada¹⁶, assegnando anche allo spiedo le prerogative di un bene di prestigio, ha, tutto sommato, il senso di un'operazione, per così dire, « retrospettiva », sull'onda della crescente influenza di Gernet. È, infatti, vero che Gernet proponeva di riconoscere l'*agalma* attraverso le funzioni, oltre che di espressione e garanzia di ricchezza, di parte

¹⁴ G. Prestipino, « Crisi del marxismo » e storicità delle forme-valore, in « Critica marxista », XVI, 1978, n. 3, pp. 39-48.

¹⁵ P. Ducat, *Les kouros du Ptoion. Le sanctuaire d'Apollon Ptoieus à l'époque archaïque*, Paris, 1971, pp. 193-196.

¹⁶ L. Lazzarini, « Obeloi » in una dedica arcaica della Beozia, in « Annali dell'Istituto italiano di numismatica », XXVI, 1979, pp. 153-155.

del morto e di offerta votiva. Ma tutto doveva legarsi: le singole funzioni dovevano apparire molteplici ed indeterminate e fondersi fino all'ambiguità ad esprimere una forma globale del valore. Nulla di tutto questo nelle testimonianze disponibili. Lo spiedo vi si trova ad assolvere funzioni nettamente distinte, secondo aspetti non più unificati della vita sociale: nell'ambito d'istituzioni semplici o addirittura in segmenti d'istituzioni. La loro unificazione è fatta di norma in base alla più recente delle funzioni assunte: quella monetaria. Di fronte alla quale le altre diventano quasi effetti collaterali o semplici gradini di un unico processo ascendente.

Le cose andavano apparentemente meglio secondo il punto di vista tradizionale. Lo spiedo in questo caso non era che uno degli utensili usati come materiali del denaro, nella fase intermedia, che dall'uso di capi di bestiame o di prodotti agricoli come strumento di valutazione, portava (senza sostanziali variazioni) all'impiego di determinate quantità di metallo come mezzo della circolazione e finalmente alla moneta. In altri termini, secondo il « canone » di K. Regling¹⁷, una forma di *Gerätgeld*, che doveva evolvere a *Metallgeld*. Lo spiedo finiva per essere una barra di ferro (o di bronzo) valutata a peso, sostituita agli inizi della coniazione da una moneta di argento di valore corrispondente che ne ripeteva il nome: *obolos*, « obolo ». Il fascio, o meglio, la « pugnata » di sei spiedi, *drachme*, diventava il multiplo dell'obolo, la dramma, l'unità fondamentale dei sistemi ponderali e monetari greci.

È inutile ripetere qui critiche e rilievi, che sono stati avanzati da A. Dopsch¹⁸ in poi a simili tentativi di ricostruzione. Come pure è inutile ricordare quante volte, da C. T. Seltman¹⁹ a P. Courbin²⁰, si sia cercato invano²¹ di stabilire che peso potesse avere lo spiedo e quale potesse essere, all'epoca del passaggio alla moneta, il valore proporzionale fra argento e ferro. Tanto più che il punto di vista, da cui è necessario guardare allo spiedo, è, dopo Gernet, assolutamente un altro. Beninteso, non una riedizione di quello di Laum, per il quale lo spiedo, originariamente strumento del sacrificio, era divenuto gradatamente materiale del denaro, alla stessa maniera del tripode, del lebetes e della doppia ascia. Ma la riconsiderazione nella documentazione, che se ne ha, di quella opposizione di qualità e quantità, che si ha nel superamento della nozione concreta del valore.

¹⁷ K. Regling, in *Reallexikon der Vorgeschichte*, IV, 1, Berlin, 1926, pp. 204-238, s.v. Geld.

¹⁸ A. Dopsch, *Economia naturale ed economia monetaria nella storia universale* (1930), trad. di B. Paradisi, Firenze, 1967, pp. 11-12.

¹⁹ C. T. Seltman, *Athens. Its history and coinage before the Persian invasion*, Cambridge, 1924, pp. 116-122.

²⁰ P. Courbin, *Dans la Grèce archaïque: valeur comparée du fer et de l'argent lors de l'introduction du monnayage*, in « *Annales E.S.C.* », XIV, 1959, pp. 209-233.

²¹ Invano, nonostante il parere di E. Will, *Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage*, in « *Revue Numismatique* », s. 5, XVIII, 1955, p. 18.

A questo proposito non c'è chiarezza nelle fonti. Quando non compaiono come strumento del sacrificio, lo spiedo ed il fascio di spiedi sono ricordati come offerte votive²². Così, gli spiedi di bronzo del frammento 79 Kaibel di Epicarmo (in Athen. VIII, 63, p. 362 b), quelli di ferro rinvenuti nel santuario di Era a Samo²³ e quelli, pure di ferro, mandati a Delfi da Rodopi, la cortigiana vissuta in Egitto sotto il regno di Amasi, « tanti questi ne consentiva la decima » delle sue ricchezze (Herod. III, 135). All'ordine dei *hiera chremata*, degli oggetti sacri, si possono, ancora riferire decisamente le dramme dell'iscrizione di Perachora²⁴ e dell'inventario dei Tespiesi²⁵. È noto, infine, il rinvenimento dei centottanta spiedi, trovati nello *Heraion* di Argo con una barra di ferro pressoché dello stesso peso (kg 73 contro kg 72,540) in livelli del VII secolo a. C.²⁶ Correntemente esso è posto in relazione con la testimonianza dell'*Etymologicum Magnum* (s.v. *obeliskos*), mutuata da Orione (s.v. *obolos*) e da Orione fatta risalire ad Eraclide Pontico (fr. 152 Wehrli), della dedica ad Era degli spiedi usati come strumento degli scambi prima dell'introduzione della moneta da parte di Fidone di Argo. È stato, però, dimostrato che la notizia della dedica ad Era dev'essere tenuta distinta da quella sugli inizi della coniazione, non più antichi in un caso del secondo quarto del secolo VI²⁷: tanto che in mancanza di meglio si è potuto proporre che la dedica dovesse corrispondere ad un atto non di « demonetizzazione », ma di consacrazione di vecchi mezzi della circolazione in seguito al riassetto dei pesi e delle misure concordemente attribuito a Fidone²⁸. Non è escluso, secondo il suggerimento di V. Rose²⁹, che della dedica di Fidone, come delle « misure fidoniane » (fr. 480 e *Ath. Resp.* 10, 2), si potesse trovare notizia in Aristotele, nella costituzione di Argo, e che proprio da Aristotele dipendessero i passi di Polluce (IX, 77) e di Plutarco (*Lys.* 17, 5), nei quali l'ipotesi di uno spiedo mezzo di scambio premonetario ricorre nella sua formulazione più piena.

In definitiva, non traspare dalle fonti quella molteplicità ed indeterminazione di funzioni attestata per gli altri « segni premonetari ». Lo spiedo, quando non è ricordato come offerta votiva e come utensile, appare nella

²² M. H. Tod, *Epigraphical notes on Greek coinage*, III. *Obolos* (1947), e *Addenda* (1955), in *Epigraphical notes on Greek coinage*, Chicago, 1979, pp. 57-90.

²³ A. E. Furtwängler, *Zur Deutung der Obeloi im Lichte samischer Funde*, in *Festschrift Hampe*, I, Mainz/Rhein, 1980, pp. 81-98.

²⁴ H. T. Wade-Jery, *Inscriptions on stone*, in H. Payne, *Perachora. The sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*, I, Oxford, 1940, p. 257, n. 1.

²⁵ N. Platon-M. Feyel, *Inventaire sacré de Thespies trouvé à Chostia (Béotie)*, in « *Bulletin de Correspondence Hellénique* », LXVII, 1938, pp. 149-166.

²⁶ J. N. Svoronos, *Leçons numismatiques. Les premières monnaies*, IV. *Broches (obeloi) de fer*, in « *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie* », LXV, 1909, pp. 113-129.

²⁷ W. L. Brown, *Pheidon's alleged coinage*, in « *Numismatica Chronicle* », s. 6, X, 1950, pp. 177-204.

²⁸ R. M. Cook, *Speculations on the origin of coinage*, in « *Historia* », VII, 1958, pp. 257-259.

²⁹ V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae, 1886, fr. 481.

tradizione nel ruolo di misura generale del valore e di mezzo della circolazione. Non c'è traccia nella sua storia di quella opposizione fra « concreto » ed « astratto », fra qualità e quantità, di cui testimoniano le vicende, ad esempio, del tripode e del lebete. Si potrebbe dire: segno di recenziarietà. Ma non è improbabile che si tratti piuttosto di un tentativo di « razionalizzazione »: della pretesa, cioè, di voler rendere ragione di una pratica, il cui significato originario fosse andato perduto, in base alle determinazioni proprie di un'economia monetaria ormai sviluppata. Tanto più che la riflessione sullo spiedo risulta essere iscritta in quella più ampia sul *sideroun nomisma* degli spartani e sull'adozione di monete di conto prive di valore intrinseco, che consentissero di « neutralizzare gli effetti dirompenti della circolazione e dell'accumulazione del denaro » sulle strutture della comunità³⁰.

In queste condizioni c'è ampio spazio per ritornare alle tesi alternative di Laum: una volta appresa la lezione di Gernet.

3. Laum, che pure era disposto a concedere lo statuto di strumento premonetario ad ogni strumento del sacrificio, per l'*obelos* sente il bisogno di precisare ulteriormente.

Lo spiedo, infatti, non sembra essere passato *sic et simpliciter* da strumento del sacrificio a strumento di valutazione. Nei poemi omerici lo spiedo era lo strumento mediante il quale venivano, dopo i visceri, arrostiti le carni delle vittime sacrificate. Le quali erano, in seguito, distribuite secondo porzioni stabilite in precedenza. Non pareva assolutamente incredibile dai contesti più noti che nella distribuzione delle parti lo spiedo avesse potuto significare per sineddoche la porzione o le porzioni di carne che vi fossero infilate. Laum ne trovava conferma nella attribuzione di un *obelos trikolios*, di uno spiedo a tre rebbi, di *aimation*, di sanguinaccio³¹, agli araldi della città sancita dalle leggi sacre, che alla metà del secolo IV regolavano a Coo il culto di Zeus *Polieus*, e più tardi anche dei Dodici Dei³². *Obelos*, dunque, come « spiedo » di carne, unità di misura, cui rimandava in ogni *kreanomia*, in ogni distribuzione di carne. la definizione di porzioni semplici, doppie, triple.

Dalla pratica sacrificale l'uso di valutare in spiedi si sarebbe esteso alle pratiche dello scambio, secondo un itinerario analogo a quello seguito dall'uso di valutare in buoi. Di questo trapianto di norme stabilite dal culto nella vita economica Laum trovava ulteriori indizi nella stessa terminologia finanziaria dei greci. Più specificamente, ad Aten^e, nel passaggio di *kolakretes* da « scalco » incaricato di trinciare e di distribuire le carni a « tesoriere » della città e nella storia del termine di *tamias*, passato anche

³⁰ A. Maffi, *Circolazione monetaria e modelli di scambio da Esiodo ad Aristotele*. in « Annali dell'Istituto italiano di numismatica », XXVI, 1979, p. 166.

³¹ J. Svenbro, *Le corps politique*, Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes, Paris, marzo 1980 (dattiloscritto), p. 8.

³² F. Sokolowsky, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, nn. 151 a, 52 e 156 a, 29-30.

esso da « spartitore », distributore di carne, a « tesoriere » e « dispensiere ». A Sparta l'ufficio di *kreodaites*, distributore di carne nei sacrifici e nei banchetti comuni, costituiva un incarico pubblico vero e proprio.

Ma, se *obelos* non voleva dire soltanto « spiedo », ma porzione, *meris*, *moira* di carne infilata allo spiedo l'opposizione di qualità e quantità, che a differenza degli altri « segni premonetari » non sembrava coinvolgere l'utensile, può essere recuperata per altra via. In discussione sarà, allora, non la trasfigurazione di un utensile di ferro (o di bronzo), *agalma*, « valore circolante », in « segno premonetario »; ma la distanza fra due diversi modi di distribuzione della carne.

Secondo Diodoro (V, 28, 4) nei banchetti, che i celti usavano celebrare intorno al fuoco seduti, su pelli di lupo o di cane (disposti sicuramente in cerchio, *en kykloi*, nell'ordine gerarchico testimoniato da Posid. fr. 15 Jacoby, in Athen. IV, 36, pp. 151 e-152 d), la carne arrostita allo spiedo veniva distribuita alla stessa maniera che in *Il. VII*, 321: riservando ai migliori le parti migliori, come Agamennone dopo il combattimento con Ettore aveva riservato ad Aiace tutto quanto il filetto del bue sacrificato a Zeus.

La distribuzione ineguale della carne praticata dai celti (e dai guerrieri di Omero), secondo il rango (e secondo il merito acquistato in battaglia) contrastava con quella rigorosamente egualitaria praticata dai greci nei sacrifici, nei banchetti pubblici e nei pasti in comune. L'opposizione fra i due sistemi è fondamentale. Allo stato puro, l'uno esclude recisamente l'altro (Plut. *Quaest. Conv.* II, 10, p. 642 f): tanto che nella tradizione confluita in Ateneo (I, 21, p. 12 d-e) l'instaurazione della distribuzione in parti eguali veniva fatta coincidere con il superamento di un originario momento di generale disordine nella storia del genere umano³³. Nella realtà essi tendono, invece, a combinarsi fra loro: nel senso che una volta messi da parte i tagli da attribuire sulla base del privilegio, i *gere* il resto delle carni poteva essere oggetto di divisione in parti eguali³⁴. Bastano alcuni esempi, non tutti di prammatica: esiti, comunque, di sviluppi diversi, che traducono o prolungano atteggiamenti ed aspirazioni radicati profondamente in tradizioni non comparabili. In *Od. XIV*, 437, Eumeo sceglie per Odisseo, alla stessa maniera che Agamennone per Aiace, « le lunghe ariste del porco dalle candide zanne »: per gli altri, porzioni definite esattamente secondo giustizia. Secondo Erodoto (VI, 57) e Senofonte (*Lac. Resp.* XV, 5) in tempo di pace i re di Sparta, « quando si offriva un sacrificio a spese della comunità », erano i primi a sedersi al banchetto e ad essere serviti, e ricevevano una porzione doppia rispetto a quella degli altri: in tempo di guerra toccavano ad essi le pelli e le terga delle vittime. A Creta, invece, nei banchetti comuni delle eterie,

³³ M. Detienne-J. Svenbro, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. Detienne-J.-P. Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca* (1979), trad. di C. Casagrande-G. Sissa, Torino, 1982, p. 153.

³⁴ M. Detienne, *Pratiche culinarie e spirito di sacrificio*, in Detienne-Vernant, *op. cit.*, p. 19.

cos
(Asia
menor)

XX

dopo che erano stati serviti gli ospiti, i presenti ricevevano ognuno la stessa porzione (Dosiad. fr. 2 Jacoby, in Athen. IV, 22, p. 143 a-d). Mentre all'arconte ne veniva data una quadrupla (Heracl. Lemb. 15). A Coe, infine, nei sacrifici ad Estia ed a Zeus *Polieus*³⁵, in seguito alla distribuzione dei *gere*, il rimanente della carne era considerato della città. Di una distribuzione secondo un ordine di dignità è testimonianza la prima delle due *kreanomiai* stabilite dal regolamento delle Panatenee annuali del 335/4-330/29 (Sokolowski, n. 33). Dopo il sacrificio preliminare ad Atena Igea i *hieropoioi* dovevano celebrarne un altro nel « vecchio tempio » (secondo la restituzione più corrente del testo) e curare la distribuzione delle carni, assegnando: cinque porzioni ai pritani, tre agli arconti, una ai *tamiai* ed ai *hieropoioi*, tre agli strateghi ed ai tassiarchi, altre, « secondo l'uso », ai componenti la processione ed alle canefore: il resto agli ateniesi. Più tardi, la carne del grande sacrificio, dell'ecatombe ad Atena *Polias* e ad Atena *Nike* veniva distribuita, invece, nel Ceramico « al popolo degli ateniesi » come nelle altre *kreanomiai*: a ciascun demo in ragione della sua rappresentanza. Il distacco fra le due celebrazioni è evidente, e corrisponde alle differenze fra fregio settentrionale e fregio meridionale del Partenone³⁶. Una divisione gerarchica che pone i magistrati, le *archai* avanti i cittadini, e fra i magistrati privilegia gli arconti non può non essere riferita al vecchio assetto della *polis*, alla vecchia città aristocratica. Mentre la distribuzione indifferenziata della carne dell'ecatombe si rivela in tutte le sue caratteristiche democratiche. I due diversi modi di distribuzione, come i due fregi del Partenone, marciano, insomma, due momenti essenziali nello sviluppo della comunità politica³⁷. In effetti, come nello snodarsi della processione la rappresentazione di una città arcaica, aristocratica e tradizionalista, si distingueva dalla rappresentazione della nuova città democratica, alla stessa maniera nella distribuzione della carne la nuova spartizione paritaria si distingueva da una precedente ineguale: secondo l'espressione di Plutarco (*Quaest. Conv.* VIII, 2, 2, p. 719 a), ad un'antica « proporzione geometrica » ne fa seguito una « aritmetica » e democratica. Alla *Tholos* di Atene i pritani, rappresentanti della città al focolare comune, consumavano insieme un pasto, in cui ognuno riceveva una porzione eguale di cibo e di bevanda³⁸.

Da tutti questi elementi appare chiaro come veramente lo spiedo possa essersi avviato nella pratica sacrificale a divenire espressione di un'unità quantitativamente determinata (o, se si vuole, portatore) del valore di una o più porzioni di carne, rappresentato dal peso e dalle dimensioni di esse.

³⁵ Sokolowsky, *op. cit.*, n. 151.

³⁶ L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, pp. 25-26.

³⁷ E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I, Paris 1972, pp. 558-561.

³⁸ P. Schmitt-Pantel, *Le repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique*, Sitiesis, trophé, *misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique*, in « Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Archeologia e storia antica », II, 1980, pp. 55-68.

Gradatamente l'elemento qualitativo attivo in una distribuzione secondo i ranghi prende a svanire: esso rimane in circostanze determinate come residuo di pratiche « altre ». La regola del sorteggio di porzioni di peso eguale assicurava che tutto potesse svolgersi rigidamente secondo rapporti aritmetici e quantitativi e non più secondo rapporti qualitativi e geometrici, per usare ancora una volta le parole di Plutarco (*Quaest. Conv.* II, 10, 1, p. 643 c). Non ha grande significato il numero delle porzioni infilate allo spiedo (per essere arrostitite o, più tardi, bollite): esse potevano essere più di una. Importante era il fascio di spiedi, normalmente di sei, in cui potevano stare tutte le porzioni ricavabili dalla vittima, specie da quella per eccellenza, il bue³⁹. Esso sarebbe stato inteso per multiplo dell'unità di conto.

Concludendo, ancora una volta il culto contribuiva a dar forma ad una espressione astratta del valore. In un momento sociale privilegiato, quale poteva essere il sacrificio, nel processo di formazione della *polis* la distribuzione egualitaria della carne si rispecchia nella definizione di eguali diritti politici, l'*isomoiria* nell'*isonomia*, e fonda la misura astratta del valore⁴⁰.

Dallo spiedo alla specie monetaria il passaggio sarebbe venuto per « sostituzione » (*Stellvertretung*, nella terminologia di Laum), e quasi naturalmente, in un ambito segnato da tempo da una circolazione metallica ed in un'epoca, che ne conosce un incremento notevole. Una volta stabilita la misura del valore ed una volta che essa aveva ricevuto il nome di « spiedo », se ne poteva immediatamente determinare l'equivalente in termini di metallo pesato. Magari, volendo stare alle informazioni di un Plutarco o di un Polluce, dello stesso metallo, del quale era fatto l'utensile. L'*obelos* si avviava, così, a diventare *obolos*.

È opportuno concludere così, almeno provvisoriamente. Ma con qualche avvertenza. Il problema non è stato esaminato in tutte le sue sfaccettature. E talune questioni sono state solamente accennate, se non addirittura lasciate aperte. Da ultimo, il processo che si è potuto ricostruire non dev'essere affatto considerato generale ed uniforme. Di esso non c'è segno evidente in Asia Minore, dove la moneta di metallo prezioso si presenta davvero all'atto della sua introduzione come la continuazione di manufatti di pregio e circola secondo regole che sono ancora le regole del dono⁴¹. Per di più la terminologia monetaria non vi conosce originariamente un'articolazione in termini di oboli e di dramme, ma di frazioni dell'unità fondamentale secondo 1/3, 1/6, ..., 1/48, 1/96. Su questo punto, però, la ricerca è, nonostante R. Herzog⁴², ancora agli inizi.

³⁹ J.-L. Durand, *Rituale e strumentale*, in Detienne-Vernant, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰ J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* (1962), trad. di F. Codino, Roma, 1976, p. 51.

⁴¹ M. J. Price, *Thoughts on the beginnings of coinage*, in *Studies Grierson*, Cambridge-London-New York, 1983, pp. 1-10.

⁴² R. Herzog, in « Numismatisches Literaturblatt », agosto 1925, pp. 2616-2619.

dem no MAE