

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 TEKMHPA, opera di Domenico Priore, Pubblicità, Padula (SA).

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Litogì

Sommario

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

Premessa

Questo libro raccoglie, opportunamente rivisti e rielaborati, contributi presentati e ampiamente discussi nel corso del Convegno Dottorale Internazionale svoltosi presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Salerno dal 10 al 12 ottobre 2023, con il patrocinio dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, nel panorama ricco e articolato delle attività scientifiche promosse dal Dottorato «Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo – Salerno (RAMUS)».

L'iniziativa è stata ideata e organizzata da giovani studiose e studiosi di storia greca che nel RAMUS hanno svolto il loro apprendistato scientifico e hanno raggiunto i primi risultati delle loro ricerche. Hanno avuto l'idea di ripensare alle fondamenta del loro lavoro, i *τεκμήρια*. Hanno immaginato un percorso di approfondimento e hanno individuato, con l'aiuto dei loro maestri e delle loro maestre, un primo tema di riflessione: «Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni». Ho seguito con gioia e intimo compiacimento le fasi del loro grande lavoro, che rese possibile quei giorni di appassionata condivisione, e ha condotto ora alla pubblicazione. Li ringrazio dal profondo del cuore. E spero che le loro esplorazioni possano continuare a lungo.

ANGELO MERIANI

Coordinatore del Dottorato RAMUS
e della Sezione di Filologia, Letteratura
e Storia dall'Antichità al Medioevo
del Dipartimento di Studi Umanistici

Prefazione

Carmin Nasti - Marina Polito

Università degli Studi di Salerno

cnastr@unisa.it
mpolito@unisa.it

cnastr97@gmail.com

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

Si pubblica qui la redazione scritta di contributi presentati in forma orale, nei giorni 10-12 ottobre 2023, in occasione del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca TEKMHPIA, 1. *Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni*.

Il convegno è stato organizzato dalle forze giovani della Cattedra di Storia greca dell'Università di Salerno – Alfredo Novello, Marianna Rago, Annalisa Savino e chi scrive che ha presieduto tale Comitato Organizzativo – con il sostegno del Dipartimento di Studi Umanistici. La prof.ssa Marina Polito, Responsabile della Cattedra, ha dato all'iniziativa la sua guida e il suo sostegno, anche ai fini della costituzione del Comitato Scientifico – i proff. Elisabetta Bianco, Maria Paola Castiglioni, Elena Franchi, Luigi Vecchio e lei stessa –, e, ascoltati tutti gli interventi, al termine delle giornate, con il prof. Angelo Meriani, Coordinatore della Sezione di Filologia, Letterature e Storia dall'Antichità al Medioevo, ha proposto la pubblicazione di questi Atti.

L'iniziativa deve la sua realizzazione alla volontà di riprendere e sviluppare quanto nei difficili anni precedenti, segnati dalla pandemia, aveva avuto le prime radici¹. Il numerale, che qui affianca il titolo, manifesta l'auspicio dell'inizio di una serie più strutturata, che si spera possa divenire occasione periodica di interazioni e confronti tra giovani studiosi in modalità ibrida al fine di consentire la più larga partecipazione, nazionale

¹ La prima volta nel giugno del 2021 l'emergenza sanitaria concesse un incontro solo da remoto; dopo un anno, la seconda giornata di studi si organizzò in modalità mista, al fine di permettere una partecipazione per chi volesse far sentire la propria voce, condividere il proprio lavoro. Il titolo delle precedenti iniziative, inserite all'interno dei *Seminari Salernitani di Storia e Storiografia Greca*, non era particolarmente accattivante: il primo desiderio del Comitato Organizzativo è stato abrogare l'allora epigrafe dei *Seminari dei Giovanissimi*. Già i due incontri, presieduti rispettivamente dai proff. Eugenio Lanzillotta e Gabriella Vanotti, nondimeno, offrirono occasione di confronto, crescita e scambi e la conoscenza di approcci diversi.

e internazionale, abbattendo barriere e confini tanto geografici quanto economici.

Il titolo scelto, TEKMHPIA, evocativo dei primi approcci di noi tutti alla storia e alla storiografia greca, richiama l'attenzione su un metodo più che su una selezione di contenuti a cui gli incontri sono stati e saranno aperti.

La scomparsa, il 16 novembre 2022, della prof.ssa Clara Talamo, che nel nostro Ateneo ha ricoperto la Cattedra di Storia greca presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1986 al 2009, ha indotto a rendere omaggio alla Sua memoria attraverso la scelta di un momento della storia greca su cui verte gran parte dei Suoi studi: l'età arcaica. Anche qui la decisione si è orientata su un campo di studi e ricerche aperto, che permettesse una scelta ampia di argomenti e approcci, come a Lei sarebbe piaciuto.

Nell'ambito del tema *I Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni*, si propose ai partecipanti, pur non escludendo altro, di indagare sulle istituzioni arcaiche delle *poleis* di tutto il Mediterraneo greco, di riflettere sulle aristocrazie arcaiche e sulle loro tradizioni, sulla religiosità e le pratiche culturali del mondo greco arcaico, sulla storia e la monumentalizzazione in età arcaica e, ancora, sui rapporti tra le componenti della polis e le evoluzioni nelle forme di governo e la loro ricezione storiografica, su Greci e forme di interazione nel Mediterraneo con un particolare focus su aspetti e fenomeni delle società apeistiche in età arcaica, soprattutto nel rapporto, in quelle realtà, tra Greci e non-Greci.

Il convegno si aprì nel pomeriggio del 10 ottobre con i saluti istituzionali dei proff. Carmine Pinto, Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, Angelo Meriani, Coordinatore della Sezione FiLSAM² e del Dottorato RAMUS³, e Giovanna Pace, Presidente della Delegazione di Salerno dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, di cui concesse il patrocinio. A quanti finora menzionati vanno i più vivi ringraziamenti⁴. Parimenti si esprime in questa sede profonda gratitudine ai proff. Jeremy McInerney dell'Università della Pennsylvania ed Elena Franchi dell'Università di Trento, che aprirono con le loro *lectiones magistrales* le prime due giornate di Convegno, rispettivamente *Egypt, Naukratis and Samos*:

² Filologia, Letteratura e Storie dall'Antichità al Medioevo.

³ Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo - Salerno.

⁴ I più sinceri ringraziamenti vanno inoltre ai dott. Francesca Altieri, Francesca Artemisio, Domenico Citro, Maria Serena Chiodo, Serena Emilia Di Salvatore, Valentino D'Urso, Emanuele Scartaghiande, a cui ci uniscono anni di studio, ricerca e amicizia, che fattivamente collaborarono alla buona riuscita delle tre giornate di Convegno.

*Hybrids and Circulation in the Archaic World e Guerre di 'confine' in Grecia antica. Considerazioni metodologiche e storiche*⁵.

La prima sessione di Convegno, tenutasi nel pomeriggio del 10 ottobre sotto la presidenza del prof. Angelo Meriani, vide le relazioni di Davide Montesion (Università di Torino) *Sparta e Samo. Per un'interpretazione di alcuni preconcetti sulla società lacedemone del tardo arcaismo* e Giovanni Ingarao (Università di Cagliari) *Licurgo uomo o dio? Tradizioni locali e 'propaganda' delfica in un responso sul legislatore spartano*. Il secondo giorno, la prima sessione dottorale, presieduta dal prof. Amedeo Visconti, offrì i contributi di Davide M. Sproviero (Università della Calabria) *La libagione di Achille in onore di Zeus Dodonaio. Note a Hom. Il. XVI 220-232*, Francesco Ischia (Università Ca' Foscari Venezia) *Storie di tripodi: tra oggetti 'irrequieti' e veicoli di autorità*, Alessandro Piccolo (Sapienza Università di Roma) *Hellenoaegyptiaca: il vino egiziano di Saffo e Ipponatte*, Vittorio Cisnetti (Università di Bologna) *Sulla 'talassocrazia' dei Ciprioti in età arcaica. Una propensione marittima di lungo corso e le sue cristallizzazioni storiografiche*. Il pomeriggio, sotto la presidenza delle prof.sse Stefania De Vido prima e Francesca Gazzano poi, vide gli interventi di Maria Serena Chiodo (Università di Salerno) *Plut. Praec. ger. reip. 824E-825D: un caso di rifunzionalizzazione aristotelica*, di Davide Tronchin (Sapienza Università di Roma) *Luci e ombre del genos degli Alcmeonidi. Dinamiche e coinvolgimenti nel sacrilegio ciloniano*, di Jake N. Pawlusch (Washington University in St. Louis) *Archaic Ephesos: The Political and Financial Influence of the Artemision and Kroesus* ed Eleonora Grotteria (Boston University) *Identità civica e pratiche culturali a Figalia e Stinfalo*. L'ultima sessione di Convegno, tenutasi la mattina del 12 ottobre sotto la presidenza del prof. Luigi Vecchio, accolse le relazioni di Han Pedazzini (Università di Torino) *In amicizia e in buona fede per sempre (SEG XXII 336): lessico diplomatico e ricerca di identità nel mondo greco arcaico*, Luca Fiamingo (Università di Verona) *L'etica della vendetta e il principio della reciprocità in Teognide: norme, valori e tradizioni delle aristocrazie arcaiche*, di Marianna Rago e del sottoscritto (Università di Salerno) *Theran Graffiti. Le epigrafi omoerotiche di Santorini*. La prof.ssa Marina Polito trasse, infine, alcune considerazioni conclusive.

⁵ Ragioni editoriali non hanno consentito qui la stampa del contributo del prof. Jeremy McInerney. Il suo testo era già vincolato alla Cambridge University Press, presso cui in quei giorni era in corso di stampa la monografia *Centaur and Snake-Kings: Hybrids and the Greek Imagination*, dove i lettori potranno agevolmente rintracciarlo. La redazione in forma scritta della relazione della prof.ssa Franchi apre questo volume.

A distanza di oltre un anno da quelle giornate restano il ricordo dei bei momenti vissuti insieme e degli scambi umani e scientifici e un bagaglio di esperienza e insegnamenti dai confronti in termini di approccio e di metodo con i colleghi e con i docenti. Questi Atti, nella misura in cui sono arrivati a stampa, sono il segno tangibile dell'impegno profuso da tutti e si spera testimonino un risultato degno di apprezzamento.

In un momento in cui gli studi sull'età arcaica dei Greci non sembrano godere, da un punto di vista quantitativo, della medesima attenzione di un tempo, il fine ultimo era affrontare insieme il periodo, compreso tra la fine dei Secoli Bui e le Guerre Persiane⁶, considerato da Anthony Snodgrass come il più importante della storia ellenica, ben più di un semplice preludio all'idealizzata età classica⁷. Claude Orrieux e Pauline Schmitt Pantel, nel loro manuale, sottolineano come la storia arcaica dei Greci non sia né continua, né una storia che copre in unitarietà l'insieme del mondo greco e che quindi nell'affrontarla non si possa procedere che per «coups d'éclairage successifs»⁸: speriamo di aver 'asestato' – sia in occasione del convegno, sia qui negli Atti – un po' di questi 'colpi', nella lucida consapevolezza che «la storia non è una narrazione fissa di fatti, ma uno sforzo continuo di comprendere il passato e le interconnessioni tra gli eventi»⁹.

CARMINE NASTRI

Dopo la voce dell'organizzatore instancabile – che ha unito, con l'umiltà e il rigore propri della ricerca, la componente organizzativa e quella scientifica – e dopo i dovuti ringraziamenti alle Autorità e ai Colleghi compartecipi in vari modi dell'iniziativa¹⁰, si richiamano qui alcune delle riflessioni che, tra presenti in aula e collegati da remoto, furono formulate nella discussione delle singole sessioni e al momento conclusivo, insieme ad altri pensieri, emersi poi dalla rilettura degli appunti di quelle

⁶ Per il più recente dibattito sulla periodizzazione dell'età arcaica, cf. Shapiro 2007, 1-2; Raaflaub - Wees 2009, XX.

⁷ Cf. Snodgrass 1980, 49.

⁸ Orrieux - Schmitt Pantel 2020⁴, 96-97.

⁹ Murray 1993², 2.

¹⁰ E non di meno a Carmine Nastri, che questo convegno ha voluto e ha portato avanti con tutte le sue forze, con l'aiuto degli altri membri del Comitato i quali, dalle fasi preliminari di organizzazione e dal bando comunitariamente redatto alla data fissata per l'incontro, erano stati frattanto sottratti alla presenza fisica in università dalla convocazione al ruolo o all'incarico di docente nei licei.

giornate¹¹ e dal ripensamento sui contributi nella loro redazione pervenuta in forma scritta.

Chi redige queste righe si sente in una strana posizione, da storico che ormai ha la sua esperienza e che in queste giornate ha avvertito più che mai quanto fare ricerca significhi dimenticare se stessi e le proprie certezze per aprirsi ad un confronto con altri, confronto che è sempre portatore di crescita, quando rafforza queste certezze non meno di quando le mette in crisi.

Dopo il quadro introduttivo sopra presentato, è giunto il momento di fare qualche riflessione che, senza pretendere di costituire delle ‘Conclusioni’¹², ad esse tuttavia assomigli un po’. Il compito è difficile dal momento che non si tratta di un convegno tematico vero e proprio ma di una palestra di metodo. ‘Concludere’ significa in primo luogo sforzarsi di astrarre a che cosa ci ha condotto l’incontro/confronto con altri, su metodi e piani di esperienza diversi, su punti di contatto o di divergenza nell’approccio e nello sviluppo della ricerca, su un tema, la Grecità arcaica, estremamente ampio e sfaccettato, in cui il metodo prevale sul contenuto.

Nei saluti introduttivi Angelo Meriani, con una bella metafora, ha aperto i lavori ricordandoci che la società greca, cito testualmente, «produce i binari attraverso i quali la storia si fa». Di questi binari, di cui non si può immaginare fino in fondo un inizio, si è deciso di vagliare, per il mondo greco, una delle prime tratte percorribili, l’età arcaica. I giovani organizzatori di questa giornata hanno fatto questa scelta in grato dono a Clara Talamo, pur avendola purtroppo conosciuta sempre e soltanto per il tramite della loro docente oltre che attraverso la Sua bibliografia, dedicandole l’iniziativa – mentre è in preparazione un volume *in memoriam* di studiosi che l’hanno conosciuta direttamente, hanno lavorato con Lei e ne sono stati amici in ambito accademico – non con una dedica formale nella prima pagina del volume bensì attraverso la scelta del tema a Lei particolarmente caro. Ecco, la Sua ricerca era sempre in primo luogo la ricerca di meccanismi, di quei meccanismi mentali che hanno indotto i Greci a strutturare la società, a produrre modi di agire in comunità, a confrontarsi con l’‘altro’, a scoprire modi di pensare, a inventare scienze nuove e attraverso esse ragionare per giungere forse un giorno a una conoscenza, anche questa sempre perfettibile ed aperta al nuovo. Per riprendere

¹¹ Per la lezione di Jeremy McInerney mi sono valsa degli appunti per la discussione e, per la relazione in sé, della registrazione in quella sede effettuata a solo uso interno con il Suo consenso.

¹² E perciò collocate in quest’unica prefazione, che di fatto è prefazione e postfazione ad un tempo.

la metafora di sopra, un treno che corre su un binario le cui stazioni non finiscono mai e sono sempre luoghi dove si forniscono strumenti a tutto il pensiero occidentale quando non all'umanità intera. Che poi questo passi attraverso singoli eventi sta nei fatti.

L'obiettivo principale di un convegno dottorale sul tema dell'età arcaica, articolato in una miriade di sfaccettature profondamente diverse, si è detto, è palesemente discutere in funzione di un confronto che conduca ad un risultato di metodo, come ben si addice a dei giovani che si accostano alla ricerca (e non fa male a chi ha già esperienza ai fini di un aggiornamento e di un 'riesame' continuo). I risultati ulteriori di ordine di contenuto, che poi in diversi casi ne sono derivati in aggiunta, sono i benvenuti e ci danno conferma della bontà dell'iniziativa, ma non costituiscono l'obiettivo che essa si era prefissata ed ha raggiunto.

Questo rende ancora più complesso cercare di astrarre delle riflessioni conclusive.

Il solo fatto che le due prime giornate si siano aperte con due *lectiones magistrales* ha segnato una strada ben precisa: due studiosi di fama internazionale, di diversa provenienza e impostazione, hanno tenuto la loro lezione nell'ambito del metodo e del tema che, per il pubblico più vasto che li conosce, connota l'approccio proprio di ciascuno di essi alla ricerca storica e in certo qual modo caratterizza le loro stesse figure.

Jeremy J. McInerney ha tenuto la lezione di apertura dei lavori da studioso 'etnicista' quale è tuttavia nella sua forma propria e personale, che lo pone sempre al di sopra delle infinite *querelles* sull'approccio etnicistico (e non a caso il *Companion all'ethnicity* edito a sua cura nel 2014 non vi ricade¹³) perché capace di andare sempre al di là verso il concreto che ogni singolo caso manifesta. In questa sede, in una ricchezza e complessità straordinaria di ragionamenti, che ben presto si è tramutata in strumento atto ad aver chiarezza *per exempla* di un mondo, in sostanza ha ricostruito una storia dell'etnicità greca in rapporto all'«altro», dove «altro» significa Egiziani, Babilonesi, Persiani, etc., o alterità naturale: il mare / il cielo, etc. In particolare si è soffermato sulla raffigurazione degli ibridi dei Greci, intesi come creature mitologiche, in parte animali e in parte umane, che possono talvolta anche mescolare caratteristiche maschili e femminili. Le sue immagini e le sue argomentazioni ci hanno dimostrato che la costruzione degli ibridi serve ai Greci a negoziare e trasfigurare sul piano mitologico ansie, angosce, paure proprie del rapporto con l'«altro», serve a donargli una forma mostruosa e così, nel renderlo 'prodigioso' in qualche modo comprenderlo come alterità da sé e gestirlo. Lo studioso ha concluso con

¹³ McInerney 2014.

una affermazione direttamente mirata ai Greci in età arcaica: tutta la Grecità arcaica si può riassumere nell'immagine di un ibrido poiché noi abbiamo Greci che vanno dappertutto nel Mediterraneo e negoziano la loro identità in riferimento all'altro, di luogo in luogo. Ci sarebbe da rifletterci sopra parecchie giornate. Se guardiamo il tutto da un altro punto di vista – in fondo ci insegna McInerney oggi come faceva Tucidide ieri – la comprensione dei meccanismi del passato conduce alla comprensione dei meccanismi del presente: rendersi conto che ieri (i Greci) come oggi nel ventunesimo secolo gli uomini possono essere in grado di costruire uno strumento per gestire l'impatto con l'alterità senza ricadere in conflitti. Oggi questo avviene raramente e con mezzi ovviamente diversi. Ad essere cambiati, possiamo dire, sono solo i meccanismi: McInerney ci ha mostrato quelli dei Greci, oggi bisognerebbe investire su altri, improntati al superamento attraverso uno spirito diverso. Carmine Pinto, da storico contemporaneo quale è, nei suoi saluti inaugurali, in questo incontro è partito da un'affermazione: «investire sugli studi classici significa investire sul ventunesimo secolo». Nelle sue parole è palese il riferimento a meccanismi mentali, modi di pensare, possibilità di acquisire strumenti di comprensione e convivenza, a tutti i livelli, per gli uomini, oltre che conoscenza e critica. Insomma, la lezione di McInerney per una sorta di 'assorbimento intellettuale' e sublimazione in funzione in certo qual modo di un superamento dell'impatto violento dell'alterità, se la poniamo in questa proiezione sull'oggi, ha costituito l'auspicio migliore sotto il quale aprire il convegno.

Non meno attuale nel panorama dei problemi mondiali proprio di questi giorni il tema della *lectio magistralis* di Elena Franchi, che ha avviato la sua discussione ricercando in Angelo Brelich, *Guerre agoni e culti*, Bonn 1961 – un volume che ha tanto più da insegnare quanto più induce ad interrogarsi senza tuttavia aver mai preteso né ad oggi consentito di giungere a una risposta¹⁴ – la presenza di elementi rituali che lo studioso avrebbe voluto studiare nel loro complesso in quanto alla base della definizione del concetto di 'guerra rituale' o 'secolare', «guerre condotte per un territorio di confine» e aventi «un carattere 'periodomorfo'», elementi morfologici tuttavia mai rintracciabili tutti insieme in nessuno di tali conflitti. In una prima sezione, in cui porta il suo ascoltatore o lettore ad addentrarsi nel complessissimo tema, con magistrale chiarezza la studiosa illustra l'ipotesi di Brelich, il quale configura un meccanismo di sviluppo

¹⁴ Da segnalare le recenti riprese cursorie o approfondite di Nicolai 2007, 3-19; Franchi 2008; e la ripubblicazione a cura di E. Dettori, con prefazione di Bonanno 2009 (22-39); Polito 2014, 555 ss.

nel tempo che, partendo da un antichissimo rituale di guerra simulata atta alla formazione dei giovani di una generazione, avrebbe condotto poi ad una guerra combattuta con un obiettivo reale di conquista. Essa sarebbe stata, propone con estrema cautela l'ipotesi, combattuta su preventivo accordo tra due tribù confinanti, contro i giovani della medesima generazione della comunità vicina per una terra comune di confine, una guerra pur cruenta e sul campo ma senza obiettivo di occupare effettivamente la terra in questione o fare danni gravi al vicino, bensì prima prendere e poi restituire la terra in oggetto, spesso in prossimità di un santuario di divinità connesse con riti di iniziazione maschili¹⁵. La cadenza «periodo-morfa» di una generazione corrisponderebbe al ripetersi periodico per secoli dei rituali di educazione al combattimento delle generazioni – perché la guerra rituale è sempre guerra secolare – in un conflitto che poi, «con la trasformazione di alcuni aspetti qualificanti della Grecia storica e per effetto dei rancori accumulati», avrebbe assunto un obiettivo concreto da conquistare e non sarebbe più stata 'rituale'. Ma la Franchi non crede alla possibilità di una continuità cronologica dall'età micenea al tempo delle *poleis* e questa 'criticità', anche alla luce di più aggiornati approcci del concetto di iniziazione, la conduce a rifiutare tale ricostruzione, che lo stesso Brelich presentava meramente come ipotesi e gli ha suscitato nelle recensioni la maggior parte delle obiezioni¹⁶. Ma il cuore vero, complesso e articolato della lezione della Franchi si dipana dal passaggio dallo studio di attività adolescenziali e terre di confine della lettura brelichiana all'individuazione a tappeto di elementi pure inerenti ma con una diversa coloritura: il territorio di confine, la linearità del confine e la sua cronologia,

¹⁵ Brelich 1961, 82-84. Questa ipotesi di trasformazione di conflitti, da riti conclusivi di un percorso iniziatico tra comunità di frontiera a veri scontri tra di esse con effettivi interessi territoriali, è il punto che al volumetto – allora straordinariamente innovativo per il suo approccio e costituente ancora oggi un serbatoio senza fine di idee, intuizioni, aperture non del tutto compreso – procurò un numero sterminato di recensioni: A. Andrewes, *JHS* 82 (1962), 192; M.-P. Berger, *AC* 30 (1961), 642-643; D.W. Bradeen, *CJ* 57 (1962), 232; A. Momigliano, *RSI* 74 (1962), 602-603; M.L. Chaumont, *RHR* 163 (1963), 258-260; P. de Jonge, *Mnemosyne* 16 (1963), 438; J. Defradas, *RPh* 40 (1962), 1035-1036; G. Gottlieb, *Helikon* 7 (1967), 630-634; F. Gschnitzer, *Gnomon* 34 (1962), 480-484; S. Payrau, *REA* 64 (1962), 197; H. Volkmann, *Gymnasium* 70 (1963), 262-263; E. Will, *REG* 74 (1961), 304-305. Da esse e dalla bibliografia del tempo, sull'ipotesi brelichiana di origine della guerra 'rituale'/tradizionale vennero ben pochi consensi (cf. Calame 1977, 353-354; Sartre 1979, 213-224; Garland 1985, 26-29) e moltissimi dissensi, dai più cauti ai più motivati (Will; Momigliano; Chaumont; Gschnitzer; Gottlieb); e similmente anche nella recente ripresa dei primi anni Duemila (Dayton 2003, 21; Franchi 2008; Bonanno 2010, 22-29).

¹⁶ Cf. *supra*, n. 15.

indipendentemente dalle varianti sinonimiche; la linearità del confine e i cippi confinarsi entro una certa misura come retroproiezione, nell'antichità, di una visione westfaliana della linea, d'altra parte come portato dell'età ellenistica, ma pure di nuove concettualizzazioni del territorio, o semplicemente di una necessità contingente in relazione a una disputa; una lettura in termini di «border management» che regge in alcuni casi, ma in altri cede a dinamiche che riflettono/definiscono una cultura politica del confine percepito come temporaneo punto di equilibrio di forza tra due comunità politiche, quest'ultima lettura in particolare riferimento alla fase in cui i *koîna* assumeranno particolare potere. L'occhio sempre attento ai processi di federalizzazione nelle zone interessate dà il sigillo della completezza alle domande che lo storico deve porsi.

Il primo messaggio della Franchi è espresso con estrema chiarezza dal sottotitolo definitivo del contributo che in questi Atti si legge (con una piccola modifica rispetto al testo da locandina che Carmine Nastri ha registrato sopra), *Considerazioni introduttive*: quanto porta al nostro convegno, come stimolo alla consapevolezza di vera ricerca storica, in un contesto adeguatamente articolato, multidisciplinare e interdisciplinare, lo presenta come l'inizio di una ricerca, di complessità estrema, di cui la provvisorietà resta il segno di apertura e di valore (come si vede nella carrellata infinita di ipotesi sul rapporto di linea e frontiera, purtuttavia tutte sottoposte a vaglio accuratissimo e di volta in volta sviluppate come se fossero ciascuna quella da lei adottata) ma la sua tesi dottorale in quest'ambito di temi porta la data conclusiva del 2008... (siamo nel 2024). L'apertura alla provvisorietà di un risultato (salvo casi di acquisizioni materiali che non ammettono discussioni) per uno storico non è un punto di partenza ma resta sempre una costante di metodo.

Voglio evidenziare un aspetto. Le due lezioni magistrali sono accomunate da un punto: dalla ricaduta, a livello di apertura intellettuale, sulle valutazioni relative all'oggi storico delle considerazioni che da una ricerca storica possono derivare: i meccanismi che regolano l'agire umano, i meccanismi che determinano i fatti storici appaiono i medesimi che, nel loro ripensamento, lo storico antico e quello moderno scoprono determinanti, anche se in forme di volta in volta profondamente diverse. Il modello e l'aspirazione che entrambe hanno offerto alla platea dei partecipanti è tra gli obiettivi più alti per un ricercatore della disciplina. Il confronto a cui, al termine, si sono generosamente sottoposti i due studiosi è stato espressione della concretezza del modello.

Tra i partecipanti in qualità di relatori c'erano da dottorandi alle primissime apparizioni 'ufficiali' a ricercatori già con una certa esperienza, appena accolti nelle nuove forme contrattuali che il Ministero prevede.

Questa ‘prefazione/postfazione a un tempo’ si è soffermata a lungo sulle due *lectiones magistrales*, i cui autori erano stati invitati in questa sede a lasciare l’impronta del loro modello di ricerca, sempre profondamente personale ma inquadrato in poche essenziali ‘regole’ universali. Nelle pagine seguenti, dedicate ai contributi, si richiameranno i temi e problemi senza far menzione dei nomi dei relatori (l’argomento stesso riporterà al titolo della relazione ed al suo autore, elencati sopra in ordine di *performance* orale, senza omettere qualche spunto significativo di quanti hanno relazionato oralmente ma non hanno portato a stampa il contributo scritto): saranno presentati i principali temi prescelti in quanto connotanti; saranno presentati l’approccio, il metodo e il risultato, nell’ottica di un accostarsi all’età arcaica in forma sempre metodologicamente corretta, in diversi casi con aspetti di novità.

I temi o i problemi presentati sono stati i più svariati e inevitabilmente i testi presentati in fase orale al convegno e poi quelli giunti a pubblicazione qui raccolti non hanno coperto il lungo elenco proposto nella *Call*. Senza alcuna pretesa di completezza se ne presenta una selezione, pur nella sua parzialità tuttavia in grado di creare uno squarcio sul momento storico e, soprattutto, sulla varietà di approcci che la ricerca su di esso offre o potrebbe offrire.

L’aspetto religioso, nelle varie forme che assume nello spazio e nell’arco di tempo considerato, che parte da primordi omerici per giungere agli articolati sviluppi di età classica, non può qui non essere preso in considerazione per primo¹⁷. Esaminare pericopi di un testo poetico come quello omerico al fine di comprenderne – in comparazione con altre attestazioni – un rito sacrificale particolare attraverso i suoi elementi strutturali e proiettarlo nel più ampio panorama della religione greca significa mettere al suo posto il primo tassello: l’imprescindibilità nello studio dell’età arcaica di affrontare qualsiasi argomento senza immetterlo nella temperie di un momento in cui il fulmine di Zeus detta le regole dell’azione e pertanto dell’etica umana, del singolo come della comunità. Questo avviene per le vie più svariate e, se da una parte offre una guida al pio esecutore degli ordini divini, opportunamente interpretati – la corretta interpretazione di essi non è un fatto scontato ma è determinante –, dall’altro rischia di creare una categorizzazione tra gli uomini in base a come si pongono davanti ad essa. L’essere ‘particolare’ di un dato rito religioso, come un sacrificio,

¹⁷ La successione dei contributi giunti a pubblicazione nel volume riflette quella in cui essi furono effettivamente presentati in sede di oralità; diversamente in queste considerazioni si scrive in base alle riflessioni che ne derivano, in un impianto di cui sono responsabile esclusivamente io che rifletto e scrivo.

carica di significato il rito, e perciò stesso induce noi moderni ad indagarlo. Nell'ambito dei lavori del convegno viene spontaneo, per quanto azzardato sia, mettere al confronto la ricerca mossa dal particolare della purificazione della coppa attraverso lo zolfo, *un particolare che distingue*, con la ricerca di *elementi morfologici comuni* invano operata da Brelich nelle guerre rituali (dove quell'*invano* può significare un risultato): l'elemento, che resta particolare, carica il rito di un suo proprio significato, e l'assenza di elementi morfologici comuni costringe lo studioso a ribadire più e più volte la provvisorietà della sua ricerca. È la consapevolezza, da parte di chi ricerca, che c'è il momento in cui il ragionamento deve fermarsi e restare aperto. C'è stato poi chi ha scelto di individuare e mettere al centro della propria ricerca un testo antico, come l'VIII libro di Pausania, e seguire come in esso viene presentata una regione geografica, peraltro particolarmente significativa come l'Arcadia, intessendo un'esposizione periegetica di mito, memorie, resti di storia locale, e attraverso questi leggerne i culti. Restando in tema di sacro/religione, è noto quanto in età arcaica sia profondo il nesso tra sfera sacrale e singoli personaggi o *gene* della politica cittadina: anche questo tema trova spazio tra i contributi del convegno. L'attenzione dedicata al sacrilegio ciloniano nelle diverse versioni elaborate dalle opposte fazioni ateniesi e alla loro interpretazione in una visione di lungo termine: il ruolo giocato dall'oracolo delfico, l'empietà ciloniana come contraltare del sacrilegio ordinato da Megacle alcmeonide e, un giorno lontano, replicato nella mutilazione delle Erme da parte di Alcibiade alcmeonide e quelli del suo seguito (non a caso sempre eterie in lotta per il potere¹⁸): sono chiare versioni di episodi di *miasma*, ma, stando a quanto è arrivato nelle nostre mani, costituiscono anche un nucleo fondamentale del passato più lontano in grado di porre le basi, a livello poleico, della memoria storica condivisa. Questo significa avviarsi verso una piena definizione di identità poleica e, un giorno, verso la sua fissazione nella storiografia locale, anch'essa con le oscillazioni delle sue varie versioni. Tappa fondamentale di un incontro dedicato all'età arcaica non può non essere l'indagine rivolta al quadro ricorrente in numerose *poleis* nella fase della crisi delle aristocrazie, quadro in sede di convegno letto attraverso le elegie del *corpus theognideum* e la sua eco in una serie di noti e significativi passi eschilei: l'attenzione va all'individuazione di un codice comunicativo, attestazione dell'esistenza, nella comunità, di un canale linguistico condiviso dagli aristocratici, dotato di una polisemia lessicale propria, espressivo

¹⁸ Anche se in quell'arco di tempo la parola eteria sarà scivolata verso un'accezione profondamente negativa quale non era l'eteria di coetanei di Cione, sulla cui natura a tutt'oggi la discussione resta aperta.

di una condizione sociale di marcata distinzione tra le diverse classi. Le idee di vendetta e giustizia ritorsiva fondate sul meccanismo della reciprocità si esprimono in tale codice in un contesto intriso della religiosità propria di quel momento. L'essere rispettosi della *dikaioσύνη* nei termini espressi da tale codice costituisce la legittimazione del potere del cittadino aristocratico come della classe a cui appartiene. *Sono i meccanismi delle aristocrazie arcaiche*, in atto finché esse riescono a essere padrone della gestione politica della comunità, delle sue istituzioni, della sua vita, e si esprimono in forme ben definite – in cui parte del codice comunicativo vengono ad essere comportamenti di gruppo: dall'abbigliamento all'acconciatura alle forme di banchetto alla creazione di un codice etico¹⁹ –, strumenti di autoidentificazione del gruppo aristocratico e di comunicazione dell'appartenenza ad esso a chi ne è al di fuori. Lo storico di oggi che vuol entrare nella mentalità dell'aristocrazia di età arcaica, cercando nella documentazione epigrafica omoerotica terea meccanismi e dinamiche che vengono a porsi alla base di rapporti sociali interni strutturanti la classe dominante, non si trova dinanzi ad un *unicum*, bensì ad una delle ultime fasi necessarie, in molte comunità poleiche, al giovane perché raggiunga il suo τέλος, la piena dignità di πολίτης, in una rigida regolamentazione, incardinata in una prassi su base rituale, che ha ricevuto il sigillo e l'inquadramento della polis, pertanto non atto privato ma comunitario, spesso strumento per creare alleanze, confermare legami o stemperare tensioni. Un atto di significato istituzionale e politico sotto l'egida della divinità deputata. Il ruolo dell'oracolo di Delfi si intravede – o s'impone – ripetutamente in diversi contributi. In particolare il caso del tentativo di mettere a confronto diverse versioni oracolari sulla genesi della *Rhetra* si innesta nell'insoluto dibattito – degli antichi come dei moderni – sul Licurgo uomo o dio: anche senza giungere a una conclusione, in questa sede il problema viene innestato nella linea interpretativa, battuta in tempi recenti, delle dinamiche del rapporto tra centralità delfica ed aristocrazie locali, la cui azione è spesso cronologicamente prioritaria e, negli esiti, non è superata dalla parte svolta dall'oracolo. Ma non di meno, alla riflessione dei relatori, l'oracolo compare nell'ambito delle tradizioni sul tripode delfico, dell'identificazione in esso della rappresentazione del meccanismo mantico di Delfi in un discorso di testualità diverse, in cui il tripode è strumento per far dialogare la società degli oggetti e quella degli uomini. La mobilità dei Greci, negli Atti di questo Incontro, riceve attenzione in un solo aspetto, ma pur significativo, nel particolare aspetto delle loro talassocrazie, una successione cronologica fissata dagli antichi: le fasi di talassocrazia

¹⁹ Talamo 2004, 62 ss.; Polito 2024, 69-82.

costituirebbero, nell'arco cronologico che qui si indaga, una chiave di lettura strutturale del più antico passato ellenico. Se pensiamo alle varie ricostruzioni storiografiche che i Greci elaborano, li vediamo in sostanza, ancora una volta, alla ricerca di un interpretante, uno sforzo a loro abituale nella ricerca storica pur nei diversi orientamenti, il cui risultato – corretto o meno che sia, alla verifica dei secoli e dell'approccio diverso dei moderni – essi applicano con coerenza e costanza.

Le tematiche affrontate in queste giornate, le argomentazioni ben strutturate e convincenti come le perplessità altre volte suscitate hanno dimostrato l'esigenza di riprendere oggi in considerazione questi temi, a volte meno battuti di altri: l'età arcaica, sembra derivarne, merita di essere ripresa in esame e immessa nelle nuove linee di esegesi che stanno man mano sorgendo e, attraverso esse, trovare spazio nei nuovi approcci della ricerca attuale.

Il fatto, poi, che l'Incontro di cui sono frutto questi Atti abbia dato una proficua opportunità a giovani ricercatori – di comunicazione, confronto, incontro vicendevole e crescita collettiva, come ha scritto Carmine Nasti – e condotto ad un punto di arrivo apprezzabile in termini di risultati scientifici ma soprattutto in termini di metodo e in tutti gli aspetti collaterali menzionati, non di minore importanza, induce ad andare avanti, come auspicato in apertura, verso un riproporsi periodico dell'iniziativa. L'appuntamento è dunque per TEKMHPIA, 2, su un tema da definire, con l'auspicio che il nostro Incontro/confronto possa costituire un'occasione di crescita per tutti.

MARINA POLITO

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bonanno 2009

M.G. Bonanno, Prefazione, in E. Dettori (a cura di), Angelo Brelich. *Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*, Roma 2009, 22-39.

Brelich 1961

A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961.

Calame 1977

C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I: *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma 1977, 353-354.

Dayton 2003

J.C. Dayton, An Evaluation of the Agonistic Elements in Greek Warfare, *AJAH* 2, 2 (2003), 17-97.

Franchi 2008

E. Franchi, *Il problema storico dei conflitti rituali in Grecia antica. Documentazione e analisi. Il caso delle guerre tra Argo e Sparta*. Tesi di Dottorato, Università di Genova, 2008.

Garlan 1985

Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985 (Y. Garlan, *La guerre dans l'antiquité*, Paris 1972).

McInerney 2014

J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014.

McInerney 2024

J. McInerney, *Centaurs and Snake-Kings: Hybrids and the Greek Imagination*, Cambridge 2024.

Murray 1993²

O. Murray, *Early Greece*, London 1993².

Nicolai 2007

R. Nicolai, Solone e la conquista di Salamina: da guerra tradizionale a mito politico, in P. Desideri *et al.* (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica*, Alessandria 2007, 3-19.

Orrieux - Schmitt Pantel 2020⁴

C. Orrieux - P. Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, Paris 2020⁴.

Polito 2014

M. Polito, Problemi della storia arcaica di Miunte e Mileto, *MediterrAnt* 17, 2 (2014), 543-572.

Polito 2024

M. Polito, Ostentazione del corpo e sfoggio del lusso: modalità di comunicazione nella polis arcaica, in A. Coppola - S. Caneva (a cura di), *Fisicità e voce, gesto e ornamento nella comunicazione politica greca fra VI e IV secolo a.C. Atti del Convegno di studi (Padova, 25-26 ottobre 2023)* (Ithaca, Scienza dell'Interpretazione 27), Padova 2024, 69-82.

Raaflaub - Wees 2009

K.A. Raaflaub - H. van Wees, Preface, in K.A. Raaflaub - H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester 2009, XX-XXII.

Sartre 1979

M. Sartre, Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques, *Ktèma* 4 (1979), 213-224.

Shapiro 2007

H.A. Shapiro, Introduction, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007, 1-9.

Snodgrass 1980

A. Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, Berkeley - Los Angeles 1980.

Talamo 2004

C. Talamo, *Mileto. Aspetti della città arcaica e del contesto ionico* (Studi Storici Carocci 64), Roma 2004.

Copyright (©) 2024 Carmine Nastri, Marina Polito

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: C. Nastri - M. Polito, Prefazione, in C. Nastri - M. Polito (a cura di), TEKMHPA, 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*, 9-23. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-napo>

Il problema storico e metodologico delle guerre di confine nella Grecia antica

Considerazioni introduttive*

Elena Franchi

Università di Trento

elena.franchi@unitn.it

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

ABSTRACT: This article addresses some of the research issues related to border wars in Ancient Greece. Firstly, the ritual border wars are explored, and whether and in what forms their ritual character can be related to initiation rituals. Secondly, the problem of disputed borderland is examined, including related issues such as border linearity and its legal definition. Thirdly, the role of *koina* in adjudicating centuries-old border disputes involved in federalisation processes is analysed.

KEYWORDS: guerre di confine; guerre rituali; linearità dei confini; stati federali; terra di confine – border wars; ritual wars; borders' linearity; border wars; federal states; borderland.

«Ho il sospetto che, riguardo ai confini, tutti abbiano una storia, una storia personale. Questa è la mia». Tratte da un recente libro dal taglio divulgativo e dal titolo particolarmente icastico – *The Edge of the Plain: How Borders Make and Break Our World* –, queste parole colgono, nella loro semplicità, una delle ragioni forse più importanti per le quali il tema dei confini è suscettibile di toccare punti di interesse trasversale. Non interessa, in questa sede, dare spazio alla storia personale dell'autore, il giornalista James Crawford, né condurre un'analisi dell'impatto che nell'immaginario popolare (e non) giocano gli inevitabili *transfert* dalla dimensione astratta dei limiti alla dimensione più 'terrena' dei confini (e ritorno). L'obiettivo di queste pagine è molto più modesto: ripercorrere alcune delle tendenze della ricerca più dibattute sul tema delle controversie di confine in Grecia antica.

* Il testo di quest'articolo rappresenta una versione leggermente rielaborata di una relazione tenuta al Convegno Dottorale svoltosi a Salerno tra il 10 e il 12 ottobre 2023 (TEKMERIA, 1. *Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni*). Il registro riflette quello della comunicazione orale. Ringrazio Claudio Biagetti e i/le *referee* anonimi/e per le preziose osservazioni nonché Marina Polito e Carmine Nastri per l'invito al Convegno e per la cura riservata alla versione editoriale di queste riflessioni.

È pressoché impossibile dare avvio a quest'analisi senza confrontarsi con Erodoto. Tra le diverse guerre di confine narrate nelle *Storie* vi è quella, ben nota, tra Tessali e Focidesi (VIII 27-28):

(27, 1) [...] Nel frattempo, dopo che era avvenuto il disastro delle Termopili, subito i Tessali mandarono un araldo ai Focesi, nei cui confronti da sempre nutrivano rancore ma soprattutto dopo la loro ultima sconfitta. (2) Infatti, quando i Tessali e i loro alleati avevano invaso in forze il territorio della Focide non molti anni prima di questa spedizione del re, furono sconfitti dai Focesi e trattati duramente. (3) Di fatto, dopo che i Focesi si furono concentrati sul Parnaso portando con sé l'indovino Tellia di Elea, allora Tellia escogitò per loro questo stratagemma: imbiancati di gesso i seicento Focesi più valorosi, i loro corpi e le loro armi, li lanciò contro i Tessali di notte, dopo averli preavvertiti di uccidere chiunque vedessero che non biancheggiava. (4) I primi a vederli furono le sentinelle dei Tessali e ne ebbero paura, credendo che si trattasse di qualche prodigio, e dopo le sentinelle anche l'esercito, così che i Focesi si impadronirono di quattromila cadaveri e scudi, metà dei quali dedicarono ad Abe, gli altri a Delfi. (5) La decima del bottino di questa battaglia è costituita dalle grandi statue raggruppate intorno al tripode davanti al tempio di Delfi, e altre simili stanno ad Abe.

(28, 1) Ecco cosa fecero i Focesi alla fanteria dei Tessali che li assediava; inoltre annientarono completamente la cavalleria che aveva invaso il loro territorio. Scavata una grande fossa nel passo che si trova presso Iampoli, misero sul fondo anfore vuote, vi accumularono terra di riporto, la pareggiarono al terreno circostante e attesero l'assalto dei Tessali. Costoro, lanciandosi per travolgere i Focesi, caddero sulle anfore. I cavalli allora si ruppero le zampe.¹

Nella versione nota a Pausania (X 1, 3-11) gli stratagemmi sono invertiti e i guerrieri imbiancati di gesso sono cinquecento e non seicento; non solo, la storia è arricchita di ulteriori dettagli, tra i quali il celebre episodio della disperazione focidese: nel timore di una sconfitta i Focidesi avrebbero ammassato tutti i loro beni, le donne e i bambini su di un rogo cui trenta guardiani avrebbero dovuto dare fuoco in caso di disfatta. L'insperata vittoria segnò, a quel punto, una sorta di rinascita².

Nemmeno a una lettura superficiale dei due passi possono sfuggire alcuni elementi 'rituali'. Non mi riferisco solo al numero limitato di combattenti messi in campo dai Focidesi (seicento per Erodoto, cinquecento per Pausania) o all'imbiancatura con il gesso degli stessi, ma anche alla cosiddetta «disperazione focidese», spesso equiparata a un rogo rituale e

¹ Trad. Fraschetti 1988.

² Ellinger 1993; McInerney 1999; Franchi 2015 e 2016. Cf. anche Plut. *Mul. virt.* 2; Polyaeus *Strat.* VI 18.

molto opportunamente messa in relazione a uno ‘schema’ rappresentativo incentrato sulla morte e la rinascita di una comunità politica³.

La presenza di tali elementi rituali ha indotto molti studiosi a definire queste e altre guerre di confine ‘rituali’. Angelo Brelich ne riconobbe almeno una dozzina e in *Guerre agoni e culti nella Grecia arcaica* (1961) mise in evidenza l’opportunità di studiarle nel loro complesso: solo così emergevano, infatti, alcune caratteristiche ricorrenti che potevano gettare luce sulla natura e, nella prospettiva di Brelich, sull’origine di tali guerre. La raccolta e l’analisi di tutte le fonti allora note permettevano allo studioso italo-ungherese di notare che tali guerre erano condotte per un territorio di confine e avevano un carattere ‘periodomorfo’, a cadenza generazionale: esse venivano riprese ogni trenta o quaranta anni. In alcuni casi, l’esercito vincitore rinunciava, sorprendentemente (secondo Brelich), alla conquista e all’occupazione del territorio conteso, lasciando l’impresa bellica incompiuta; il conflitto secolare si ripeteva con lo stesso paradosso esattamente cinquanta o trenta anni dopo. Insomma: si lottava per la conquista di un territorio conteso, ma non lo si occupava mai e anzi si tornava a combattere per esso una generazione dopo. Brelich metteva anche in evidenza come sul terreno conteso si trovasse, frequentemente, un santuario presso il quale venivano officiati culti e rituali condivisi dalle comunità in guerra e al quale le città in conflitto dovevano inviare delle offerte, mentre trasgressioni potevano costituire a loro volta un *casus belli*. Nei santuari venivano depositate, in alcuni casi, steli che riportavano le regole a cui avrebbero dovuto attenersi i combattenti e le divinità che vi venivano venerate erano in qualche modo connesse ai riti di iniziazione maschile (Apollo, Artemide e Dioniso). Infine, i combattenti si contraddistinguevano, talora, per uno stile della capigliatura particolare, talaltra erano costretti alla rasatura della stessa in caso di sconfitta⁴.

Il modello di guerra rituale descritto sopra si configura come una ‘grammatica interlinguistica’ che si fonda sulla raccolta di elementi politeistici, ovvero non strutturali: «Ora è ben possibile che in certi casi l’assenza di un motivo dipenda dalle lacune della documentazione [...], ma non per questo si è autorizzati a supporre che i fatti documentati per alcuni casi valgano per tutti indistintamente; di modo che, se non si vuole ad ogni costo sapere più di quanto i documenti attestino, i casi di guerra analizzati non permettono nemmeno una definizione precisa del fenomeno trattato e risultano raggruppati soltanto in base a una fluida e intermittente

³ Ellinger 1993.

⁴ Franchi 2008 e 2023.

convergenza di elementi»⁵. La ricostruzione di una ‘grammatica interlinguistica’ permette tuttavia di formulare un’ipotesi sull’origine di tali guerre: prima di degenerare in guerre a carattere economico, erano combattimenti ‘iniziatici’ intertribali.

In epoca preistorica, tribù residenti in insediamenti diversi ma finitimi avrebbero condiviso e dunque organizzato insieme rituali iniziatici collettivi finalizzati all’iniziazione degli adolescenti della comunità adulta. Nella letteratura etnografica sono ampiamente documentati rituali che, nella fase centrale, prevedono un test di efficienza che mette in scena, e talora realizza, l’incontro tra l’adolescente e la morte. Tali test sono molto spesso combattimenti. Tribù vicine avrebbero opposto gli adolescenti dell’una all’altra, mettendo in palio un terreno frontaliero che, ovviamente, non andava occupato. I combattimenti andavano organizzati per ogni generazione – di qui la cadenza periodomorfa – e il rito iniziatico andava officiato in onore di una specifica divinità. Nel tempo, con la trasformazione di alcuni aspetti qualificanti della Grecia storica e per effetto dei rancori accumulati, tali combattimenti si sarebbero trasformati in guerre di confine.

La ricostruzione di Brelich risulta più chiara se letta in rapporto alla letteratura etnografica del primo cinquantennio del Novecento. Casi di adolescenti che praticavano il taglio della chioma, si dipingevano di bianco e affrontavano cruenti test di efficienza erano documentati dalla Nuova Guinea al Perù, passando per la Tanzania. Oltre sessanta anni dopo, quest’ipotesi conserva un fascino cui è difficile resistere. Da un lato, presenta alcune criticità a tutt’oggi non superate; dall’altro, coglie indubbiamente un tratto essenziale di tali guerre.

Cominceremo dalle criticità. La prima è costituita dall’assunto sulla quale si regge (e senza la quale non sta in piedi): una forte continuità tra l’Età del Bronzo e la Grecia arcaica, a livello religioso ma anche, più in generale, a livello storico; una continuità tale che avrebbe permesso a quanti praticavano riti iniziatici in età micenea (o addirittura prima) di trasmettere queste pratiche ai gruppi umani che di generazione in generazione li avrebbero trasmessi fino all’età arcaica.

Detto ciò, va anche notato come la disciplina stessa che ha sviluppato e ampiamente applicato nell’Ottocento e nel Novecento la nozione di rito di iniziazione tende ora limitarne notevolmente il campo di applicazione e a riferirsi invece a rituali antropopoietici, vale a dire rituali che accompagnano e mettono in moto processi di costruzione dell’uomo, piuttosto che rituali che in un preciso istante avrebbero trasformato un adolescente

⁵ Brelich 1961, 76.

in un adulto⁶. E, a ben vedere, già il libro seminale del grande africanista Bernardo Bernardi sulle classi di età (1984) registra più processi che non momenti puntuali.

Risulta infine non priva di problemi la connessione, implicita nell'impianto argomentativo di Brelich e poi ampiamente esplicitata in studi di matrice strutturalista, tra attività adolescenziali e terre di confine. Queste ultime vengono (talora indebitamente) equiparate a *ἐσχατιαί*, *terre lontane / ai margini*, e in quanto tali intese alla luce di una soltanto delle diverse interpretazioni già antiche, vale a dire quella che tende a polarizzare il ruolo della periferia rispetto al centro e a sottovalutare invece un aspetto importante, sempre più riconosciuto nella ricerca, di profonda integrazione delle *eschatiai* (e delle cd. *φελλείς*) nel quadro delle attività economiche cittadine⁷.

Ciò premesso, va riconosciuto a Brelich il merito di aver colto un aspetto essenziale: il nesso con rituali adolescenziali che preparavano i giovani alla vita adulta. Questi rituali, del resto, avevano presso molte popolazioni un potenziale strutturante rispetto alle narrazioni mitiche (Burkert 1979) e mitistoriche (Franchi 2016). Detto altrimenti, e semplificando non poco, studiare le guerre rituali implica fare i conti con il *linguistic turn*, per prendere in considerazione l'ipotesi, forse ardita, ma a mio modo di vedere legittima, che alcune delle versioni della battaglia tra Tessali e Focidesi, per tornare al caso richiamato nell'incipit di questo articolo, fossero tramandate oralmente e, in quanto orali, sensibili a perturbazioni omeostatiche: versioni di volta in volta adattate alle esigenze del gruppo sociale e/o etnico che le racconta e che le dota di significati costruiti e veicolati attraverso il ricorso a motivi folclorici e paradigmi. Tra questi ultimi, il paradigma iniziatico risulta particolarmente adatto a comunicare l'idea che la vittoria in una battaglia abbia un valore fondante per l'identità collettiva dei vincitori: un rito di iniziazione per la comunità politica vincitrice, che, come l'iniziando nella fase liminale, rischia di morire, ma alla fine rinasce. Sono più di una le possibili soluzioni al problema, non irrisolvibile, della 'fonte' di tale paradigma, e non è certo questa la sede per trattarle.

⁶ Calame - Kilani 1999.

⁷ Wilhelm 1913; Robert 1960; Lewis 1973, 210-212; Burford 1993, 111-112; Casevitz 1995 (per un'indagine eminentemente lessicale); Lambert 1997, 225-234; Giangiulio 2001 (cf. in partic. le osservazioni di metodo a 333-337); Jameson 2002; Chandezon 2003, 337; McInerney 2006, 45; Krasilnikoff 2008b e 2010 (in relazione agli *horoi*); Papazarkadas 2011, 159-160. Sulle *phelleis* vd. almeno Osborne 1985, 20; Olson 2002, 150-151; Nesselrath 2006; Krasilnikoff 2008b, 45-49.

Sia come sia, nessuna delle possibilità appena prospettate mette in discussione la concretezza, anche cruenta, dello scontro, né tanto meno del territorio confinario conteso⁸. Quest'ultimo rappresenta, tuttavia, un ulteriore problema della ricerca. Cosa significa, di fatto, 'territorio di confine'? Nel caso della guerra lelantina si tratta di una piana, nel caso delle guerre tra Argo e Sparta di una microregione prima (detta talora Tirea, talaltra Tireatide)⁹ e poi forse, da un certo momento in poi, di un'intera regione (la Cinuria), nel caso dei conflitti tra Tessali e Focidesi di un non meglio identificato territorio che si colloca tra la 'frontiera' della regione abitata dai Focidesi a quella abitata dai Tessali, i quali esercitano una certa pressione verso sud. Terre di nessuno? Terre ai margini? Terre disabitate e/o non sottoposte a sfruttamento economico? Il territorio conteso tra Argo e Sparta è considerato, ai tempi di Tucidide, una γῆ μεθόρια, una terra di mezzo? (cf. *infra*), e la sua estensione sembra variare nel tempo. Emerge con relativa chiarezza quanto era già stato notato da Strabone (I 4, 7)¹⁰: in molti casi tali guerre di confine, che fossero rituali o meno, avevano luogo ed avevano un carattere ricorrente perché mancava, almeno fino a un certo punto, un confine lineare riconosciuto come legittimo da entrambe le parti in causa¹¹. Quest'ultimo punto solleva a sua volta un problema della ricerca di proporzioni non indifferenti, vale a dire la linearità del confine e la sua cronologia. Posto che l'esigenza di definire un confine lineare è direttamente correlata, almeno nel momento in cui si manifesta, alla sua capacità di 'dividere'¹², è necessario chiedersi a partire da quando gli antichi Greci hanno cominciato a tracciare confini lineari. E ancora: questi ultimi definivano l'interesse del territorio della comunità politica o solo una parte? Domande forse banali che impongono tuttavia risposte articolate, fondate su analisi di dettaglio, data la notevole variabilità dei casi documentati.

Non è mancato chi ha ritenuto di poter riconoscere un potenziale euristico risolutivo alla ricerca etimologica. Dalle indagini finora condotte sul lessico del confine nelle lingue antiche¹³, è emerso che numerosi

⁸ Sulle guerre di confine vd. almeno Sartre 1979; Tréheux 1979; Bearzot 1987; Daverio Rocchi 1988; Chaniotis 1996 e 2004; Polito 2004; Funke 2007; Franchi 2009 e 2023. Sugli arbitrati intesi a regolarle vd. almeno Piccirilli 1973; Ager 1996; Magnetto 1997; Harter-Uibopuu 2008; Camia 2010; Harter-Uibopuu 2014.

⁹ Sull'alternanza tra Tirea e Tireatide nelle fonti e sui territori che il toponimo e il coronimo identificano nelle diverse fasi in cui sono adottati, cf. Franchi c.d.s.

¹⁰ Daverio 1987, 25.

¹¹ Cf. Sommerey 2012, 54; Weber-Paliez 2016, 60.

¹² Zanini 2000, 15.

¹³ Milani 1987.

lessemi indicanti il solco e il confine in varie lingue condividono il significato di «tirare», «tracciare». Infatti, il greco ὄλκος, cui si può ricollegare il latino *sulcus*, è corradicale di ἔλκειν, «tirare», «trascinare»; entrambi sarebbero riconducibili, assieme ad altre radici attestates in lingue di derivazione indoeuropea, alla radice i.e. **selk-*, **solk*. Il greco ὅρος («limite», «cippo» di confine: vd. *infra*)¹⁴ è, per parte sua, corradicale di εἰρῶν, «tracciare il solco», «trascinare», forse ricollegabile a una radice i.e. **uoru*/**ueru* (**worwo*)¹⁵ da cui deriverebbe il latino *uruum*, «manico dell'aratro»¹⁶. Le prime attestazioni di ὅρος e dei suoi corradicali sembrano confermare la rilevanza dell'area semantica del 'solco' da tracciare e dunque rinviare a una 'linea'. Michel Casevitz richiama opportunamente l'attenzione su due passi dell'*Iliade* (XII 421 e XXI 405) in cui gli *horoi* indicano le pietre impiegate per segnare i confini di un campo coltivato e formalizzare un accordo basato sulle misurazioni dello stesso¹⁷. Non è certamente questa la sede per entrare nel dibattito, tanto complesso quanto irrisolto, che riguarda le fasi storiche e le modalità concrete in cui gli *horoi* potevano assumere la funzione di testimoniare i diritti del creditore sul terreno del debitore e, dunque, di segnalare un'ipoteca¹⁸ (né è tantomeno il caso di ripercorrere le tappe della ricerca sull'impiego di *horoi* per delimitare terreni a vocazione non agricola¹⁹). È indubbio, tuttavia, che la problematica va tenuta presente anche in relazione ai processi di territorializzazione delle comunità politiche e l'eventuale articolazione degli stessi in distretti²⁰.

¹⁴ Engelmann - Merkelbach 1971.

¹⁵ Casevitz 1993, 18-19 (ma cf. già Bader 1972, in partic. 196-198); cf. anche Gschnitzer 1990, 22-24; Sommerer 2012, 44.

¹⁶ Ernout-Meillet, *s.v.*; Walde-Hofmann, *s.v.*; Chantraine, *s.v.*; Milani 1987, in partic. 3-4.

¹⁷ Cf. anche *Il.* II 153; X 351; XXIII 431; *Od.* VIII 124. Vd. Pezzoli 2017, 13.

¹⁸ Robinson 1944; Fine 1951; Finley 1951; Miller 1972; Millett 1982; Gernet 1983; Ober 1995; Ste. Croix 2004; Ober 2006; Colorio 2010.

¹⁹ Bibliografia e discussione si possono trovare in Krasilnikoff 2010, 55-56 e nn. Vd. almeno Traill 1982, 162-164; Traill 1986, 116-122; Lohmann 1993, 219-226, 418-420, 437, 449-451, 473-474; Lohmann 1994; Salliora-Oikonomakou 2001; Humphreys 2008; Taylor 2011. Per una prospettiva fenomenologica e comprensiva di numerose tipologie di *horoi*: Estrin 2022; per una prospettiva che prende in considerazione gli *horoi* nel contesto di una ricerca più ampia sul concetto di confine nell'antichità: Alviz - Fernández - Hernández de la Fuente 2017a. Sulla frontiera in generale: Tréheux 1979.

²⁰ La questione riguarda, notoriamente, soprattutto i demi ateniesi, in relazione ai confini dei quali il dibattito sugli *horoi* è ancora acceso (vd. almeno Finley 1952; Thompson 1971; Andrewes 1977; Stanton 1984; Langdon 1985a e 1999; Whitehead 1986; Burford 1993, 110-118; Lambert 1993, 7-8; Stanton 1996; Jones 1999, 59-65; Lalonde 2006, 93-98; Bultrighini 2020).

Del resto, che a un certo punto *horos* e i suoi corradicali e derivati abbiano assunto anche un significato connesso al confine tra comunità politiche²¹ è indicato in particolare dal neutro plurale di ὅριον, ὅρια, e dal sostantivo femminile ὅρια, impiegati per indicare le zone di confine, nonché dall'aggettivo ὅριος, usato come epiteto in riferimento a divinità invocate per la protezione dei confini²². Vanno segnalati anche πρόσσυρος e προσόμουρος (spesso usati per indicare comunità finitime), σύνο(υ)ρος (vicino), ὁροθεσία (la procedura per la determinazione dei confini) e μεθόρια (il neutro plurale sostantivato dell'aggettivo μεθόριος) o γῆ μεθορία (impiegati per indicare le «terre al di là degli / tra gli *horoi*»: Thuc. II 27, 2, cf. *infra*)²³.

È difficile sottrarsi all'impressione che un'analisi sistematica di tutte le occorrenze, autore per autore – un lavoro che abbiamo avviato nel contesto del progetto *FeBo* (*Federalism and Border Management in Greek Antiquity*, 2022-2026) – permetta di dire qualcosa di più sulla connotazione che *horos* e derivati assumono nel tempo, in relazione ai processi di organizzazione del territorio, di sinecismi, della formazione di *isopoliteiai* e *sympoliteiai*, o ancora di processi più propriamente federalizzanti, nonché del mutamento del regime di proprietà della terra. Com'è ovvio, tale analisi non può limitarsi all'indagine delle occorrenze di *horos*, data la varietà dei lessemi usati dagli antichi Greci per indicare ciò che comunemente traduciamo come 'confine'. In questa sede non interessa la radice **per-*, da cui derivano l'omerico πείραρ, il πείρας di Pindaro e l'attico πέρας, usata per indicare i limiti estremi, oltre i quali c'è il nulla (si pensi all'espressione omerica πείρατα γαίης ο γῆς)²⁴. In relazione al nostro problema dei confini contesi è più pertinente, invece, l'analisi della radice **ter-*, che sembra designare molto spesso l'attraversamento di un confine oltre il quale 'qualcosa c'è'. Nelle prime attestazioni il termine pare riferirsi al limite in relazione a contesti che non riguardano un territorio conteso: si pensi a quel passo dell'*Iliade* in cui Achille segna un τέρμα per indicare il giro di boa in una gara di carri (XXIII 332), o al passo erodoteo in cui τέρμα indica il limite estremo dell'Europa (VII 54, 2)²⁵. Ma in Euripide è possibile cogliere anche un altro significato, più direttamente connesso ai confini delle comunità politiche: nell'*Ippolito* (v. 1159) si usa τέρμων per indicare i limiti del territorio di Trezene²⁶. Il caso non è isolato, e sembra testimoniare le

²¹ Daverio 1988, 50-53.

²² Cf. e.g. Dem. VII 39, 6.

²³ Casevitz 1993, 20 (con fonti).

²⁴ *Ibid.*, 21; Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 60-61.

²⁵ Cf. anche Aesch. fr. 191 Radt.

²⁶ Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 61-62.

prime fasi di una torsione semantica orientata proprio nella direzione che qui è di interesse centrale: i verbi *τερμονίζω* e *τερμάζω* (segnare il confine) ricorrono con frequenza in epigrafi di età ellenistica riportanti decisioni relative a un territorio conteso tra diverse comunità, e, per quanto dibattuta, non è dubbia l'ascrizione all'età ellenistica di un'opera, l'*Alessandra* di Licofrone, in cui l'epiclesi di Zeus è *Τερμινεύς*, «colui che protegge i confini» (706): i confini del territorio.

Il focus è insomma su territori finitimi attraversati da un confine che, da un certo momento in poi (tutt'altro che facile da determinare), si avverte l'esigenza di tracciare. Tracciare con una linea che indica con chiarezza 'cosa è dentro e cosa è fuori, chi è dentro e chi è fuori'²⁷. Un'esigenza a cui noi moderni siamo molto sensibili, eppure non va dimenticato che gli antichi Greci avevano sviluppato un lessico piuttosto articolato anche per quelle terre per cui questa chiarezza non c'è e non è necessario ci sia. Si è già avuto modo di accennare alla curiosa espressione *γῆ μεθορία*, «terra al di là degli/tra gli *horoi*». Più complesso è il problema relativo alle *eschatiai*, le terre integrate nell'economia cittadina ma spesso (non sempre) dislocate in zone che erano geograficamente ai margini. È indubbiamente vero che l'aggettivo *ἔσχατος* e il sostantivo *ἔσχατιά* a un certo punto assumono, per gli antichi stessi, un significato metaforico preciso che bene si prestava a letture 'bipolari' in chiave strutturalista – pensiamo solo alla modalità con cui Omero definisce gli Etiopi, *ἔσχατοι ἀνδρῶν* (*Od.* I 23), «uomini che vivono ai margini, ai limiti del mondo» –; nondimeno è necessario tenere a mente quanto è stato sottolineato sopra, ovvero il ruolo di tutto rilievo che queste terre giocavano nella politica e nell'economia cittadina. Quando non adibite al pascolo (si pensi all'idillio pseudo-teocriteo *Ercole che uccide il leone*: *Id.* 25), esse sono considerate parte del territorio civico, come sembra potersi evincere da un celebre passo delle *Leggi* di Platone (VIII 842e)²⁸. In relazione a ciò vanno richiamati due passi, l'uno tratto dalle *Leggi* di Platone (V 745c-d), l'altro dalla *Politica* di Aristotele (VII 10 1330a14) che riferiscono un fatto curioso, estremamente interessante: per limitare le guerre di confine era necessario assegnare a ciascun cittadino una porzione di terreno vicina al centro e un'altra vicina alla periferia, nell'*eschatia*²⁹. Le dispute confinarie violente erano del resto percepite come una minaccia costante e incombente (cf. già Thuc. I 15, 2) e quando i terreni privati si trovavano al confine con il territorio della comunità

²⁷ Cf. e.g. Rousset 1999, 50; Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 54-56.

²⁸ Ulteriori occorrenze sono discusse in Casevitz 1995, cf. in partic. 25, 27 con nn. 36 e 37.

²⁹ Cf. Xen. *Hell.* II 4, 4; Aeschin. I 97, 98, 105. Vd. Casevitz 1995, 27-28.

politica finitima, sorvegliare la collocazione degli *horoi* era questione ancora più delicata (Plat. *Leg.* VIII 842e-843e): i confini delle proprietà terriere private potevano coincidere con i confini delle comunità politiche, e una controversia tra privati poteva trasformarsi in una controversia tra *poleis*³⁰.

La rilevanza delle *eschatiai* non deve tuttavia far perder di vista le *koinai chorai*, le «terre comuni»³¹. Terre condivise tra diverse comunità politiche, terre nelle quali un confine non aveva senso e non veniva determinato, forse non troppo diverse dalle cosiddette «intermediate borderlands» di Michiel Baud e Willem van Schendel («[borderlands which always feel] the influence of the border but in intensities varying from moderate to weak»)³². Terre che in certi casi, quando erano inospitali e inadatte al pascolo, potevano essere definite *χώρα ἐρημος ο ἐρημία*, «terra deserta».

Per decenni la ricerca si è però concentrata sulle circostanze in cui in effetti è possibile rilevare l'esistenza e anzi la materialità di un confine lineare, inteso a dividere con chiarezza. Mette conto illustrare, seppure sinteticamente, quelle più rilevanti³³. I casi più risalenti sono testimoniati per via storiografica. Si pensi a un passo di Erodoto (VI 108) che ricorda un arbitrato dei Corinzi. Attorno al 519 a.C. questi ultimi si trovarono coinvolti in una disputa tra Tebani e Ateniesi che riguardava anche il controllo di Platea, beotica come Tebe ma tradizionale alleata di Atene³⁴. In un primo momento i Plateesi avevano chiesto aiuto, in chiave antitebana, agli Spartani, i quali avevano consigliato loro di rivolgersi agli Ateniesi, più vicini; così fecero i Plateesi, provocando l'intervento di Tebe. I Corinzi, «trovandosi sul posto e scelti come arbitri da entrambi», li riconciliarono e «divisero la regione» (οὔρισαν τὴν χώραν) tra Atene e Tebe. La controversia si riaccese, tuttavia, non appena i Corinzi si riallontanarono: a quel punto, gli Ateniesi sconfissero i Tebani e oltrepassarono i segni di confine stabiliti dagli arbitri corinzi (ὑπερβάντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς οἱ Κορίνθιοι ἔθηκαν Πλαταιεῦσι εἶναι οὐρους) fissando come confine il corso del fiume Asopo (τὸν Ἀσωπὸν αὐτὸν ἐποίησαντο οὐρον Θηβαίοισι πρὸς Πλαταιέας εἶναι καὶ Ὑσιά)³⁵. Lo stesso Erodoto fa riferimento anche a *horoi* che segnavano

³⁰ Vd. tuttavia le osservazioni di Rousset 1994, 124.

³¹ Daverio 1987, 23; Daverio 1988, 33-34; Nieto 2001; Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 62-63; Biagetti 2024 con ulteriore bibliografia.

³² Baud - Schendel 1997, 222. Cf. anche Alviz Fernández - Hernández de la Fuente 2017b, 8.

³³ Sulla rilevanza della materialità del confine vd. già Osborne 1989.

³⁴ Cf. Piccirilli 1973, nr. 9; Daverio 1987, 21; Nenci 1998, *ad loc.*; Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 59.

³⁵ Cf. anche Plut. *Arist.* 11, 8 con commento di Pezzoli 2017, 15.

il confine tra Sparta e Tegea: è fino agli *horoi* di Tegea (μέχρι οὐρων τῶν Τεγεητικῶν) che gli Spartani accompagnarono Temistocle dopo avergli conferito grandi onori (VIII 124)³⁶. Infine, è a seguito della rimozione degli *horoi* (ὄρους ἀνασπᾶσθαι) tra Argo e Corinto che, stando a Senofonte (*Hell.* IV 4, 6), Corinto perse la propria identità poleica a favore di Argo. Non sembra si possa mettere in discussione che è soprattutto a partire dall'età ellenistica che si moltiplicano arbitrati, decreti, convenzioni, trattati, lettere di re o imperatori e senatoconsulti che fanno riferimento a temi come la sorveglianza dei confini e talora – in non meno di una settantina di casi – ne descrivono l'andamento lineare³⁷. In molti casi essi fanno notoriamente riferimento alla posizione o al posizionamento degli *horoi*. Ampiamente discusso è, per esempio, il celebre accordo tra Etoli ed Acarnani concluso nel 263-262 a.C. (*IG IX* 1², 1, 3 A)³⁸. In esso si stabilì un confine: la riva orientale del fiume Acheloo doveva appartenere agli Etoli, quella occidentale agli Acarnani; gli Etoli di Agrinio avevano richiesto il controllo delle località Pras e Demphis, situate in un territorio controllato dagli Acarnani: Demphis venne in effetti assegnata ad Agrinio, mentre la decisione relativa a Pras fu rimandata³⁹. Il *verso* dell'iscrizione (*IG IX* 1², 1, 3 B)⁴⁰ riporta un testo altrettanto interessante che riguarda la stessa regione e che è stato iscritto circa una generazione dopo, ovvero nella fase in cui Epiroti ed Etoli si spartirono il territorio fino ad allora controllato dagli Acarnani. La sentenza riguarda il territorio del distretto (*telos*) di Stratos: gli arbitri di Tirreo vennero chiamati a definire il confine tra Eniade e Matropolis:

Essendo Charixenos stratego per la quarta volta. Giudizio sulla terra di Strato. Queste cose giudicarono i *gaodikai* dei Thyrraeoi: confini del territorio (ὅρια τᾶς χώρας) degli Oiniadai verso i Matropolitai (siano) la muraglia (διατειχίσματος) e dalla muraglia in linea retta (εὐθυωρεῖαι) attraverso la palude fino al mare. La città di Oiniadai (e) la città di Matropolitai facciano incidere il giudizio a Thermos nel santuario di Apollo.⁴¹

Come nota Pierre Cabanes, è proprio il carattere paludoso, e dunque povero di riferimenti naturali rilevanti e suscettibili di rappresentare un confine, a dettare l'esigenza di una demarcazione lineare. La linearità è del

³⁶ Daverio 1987, 22.

³⁷ Rousset 1994, in partic. 99.

³⁸ La bibliografia essenziale comprende Cabanes 1979, 184-186; Funke 1991, 174-193; Freitag 2007, 50-52; Lasagni 2019, 106-107. Vd. anche Antonetti 1987b.

³⁹ Cf. Strab. I 3, 18; VIII 2, 3; VIII 3, 11; X 1, 16; X 2, 19.

⁴⁰ Klaffenbach 1954.

⁴¹ *IG IX* 1², 1, 3 B, trad. Guarducci 1969, 554.

resto indicata in forma piuttosto inequivocabile da εὐθυωρίαι⁴²: che fossero elementi naturali o artificiali, i punti elencati erano da immaginare uniti da una linea retta. Il caso sarebbe più frequente di quanto si possa immaginare sulla base delle testimonianze epigrafiche, considerato che non sembra essere rara la disposizione di fortezze a guardia del territorio cittadino, documentata sia nel caso in oggetto che in altri: significativa a tal proposito non è tanto la Caonia tra il III e gli inizi del II secolo a.C.⁴³, ove le fortezze sono da connettersi, probabilmente, alle operazioni condotte da Pirro contro gli Illiri descritte da un passo di Frontino (*Strateg.* III 6, 3), quanto l'Attica, protetta attraverso un 'sistema' di fortezze dislocate a Panatto, Phyle, Decelea, Ramnunte, Eleusi e Capo Sunio.

A questo proposito va necessariamente richiamata l'attenzione su di un noto passo della *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica (42, 4) in cui si legge che gli efebi, durante il loro secondo anno di servizio, pattugliavano il territorio (περιπολοῦσι τὴν χώραν) e presidiavano i forti. Il controllo del territorio e dei forti, che secondo molti studiosi ne segnavano i confini, era talmente rilevante da essere affidato all'attività sistematica di un gruppo di età dedicato. La centralità dei confini per le attività degli efebi è documentata, del resto, anche dal celebre giuramento, così come riportato dall'iscrizione di metà IV secolo a.C. rinvenuta ad Acarne (Rhodes-Osborne, *GHI* 88)⁴⁴, e in particolare dalle linee 19-20 in cui gli efebi chiamano come testimoni gli dei e i confini (*horoi*) della patria, il grano, l'orzo, le viti, gli ulivi, i fichi (dove non è chiaro se gli elementi naturali fungano da apposizione a *horoi* e dunque siano intesi come confini, o siano da considerare confini 'in aggiunta' a confini citati genericamente come tali)⁴⁵.

Se volgiamo lo sguardo dagli Ateniesi agli altri Greci, non possiamo non notare l'attività analoga di figure specializzate quali i συμπερίπολοι o i περιπόλαρχοι, menzionati da una quindicina di iscrizioni di età ellenistica, o ancora gli ὄροφύλακες e ὀροθέται⁴⁶: coloro che sorvegliano gli *horoi* o ne stabiliscono la collocazione. Quest'ultima andava valutata e determinata sulla base di misurazioni eseguite da figure dal nome tecnico, ma in realtà non specializzate, la cui funzione sembra da mettere in relazione a confini di natura lineare, più che diffusa: tanto per citarne alcuni, δικασταί e

⁴² Guarducci 1969, 554; Ager 1996, nr. 41; Magnetto 1997, nr. 39; Matijašić 2022, 399.

⁴³ Cabanes 1979, 187.

⁴⁴ Lambert 2018, II, 116 con discussione e bibliografia.

⁴⁵ Daverio 1988, 85; cf. anche 208.

⁴⁶ Cabanes 1979, 189; Wörrle 1979, 96-97; Robert 1983, 101-109; Daverio 1988, 87; Rousset 1994, 98-99, 125; Chaniotis 1996, 330; Matijašić 2022, 403.

κριταί⁴⁷, δασσθήρες⁴⁸ (da δατέομαι, «misurare», «dividere», «distribuire», cf. *IG IX* 1², 1, l. 116), τερμασθήρες (vd. l'arbitrato tra Epidaurio e Corinto) o τερμασταί⁴⁹, γαοδίκαι (cf. *infra* la contesa tra Fanoteo e Stiri), ὀρισταί⁵⁰. Tale natura lineare è peraltro richiamata dal testo stesso degli arbitrati. Negli anni trenta del III secolo a.C. Corinzi ed Epidaurii avvertono l'esigenza di definire attraverso un arbitrato, e di esplicitare nel dettaglio, il corso del confine che li divide: «dalla sommità del monte Kordyleios alla sommità del monte Halieios, dall'Halieios fino alla sommità del Keraunios, dal Keraunios alla sommità del Korniatos, dalla sommità del Korniatos lungo la strada fino al crinale del Korniatos, dal crinale del Korniatos [...]» (*IG IV* 2 1, 71, ll. 11-15)⁵¹. Sempre nel III secolo gli abitanti di Fanoteo e di Stiri (in Focide) decidono di definire con precisione maggiore e in forma tendenzialmente lineare i confini relativi a un territorio conteso: «i giudici inviati dalla città dell'Elide» dispongono che tale territorio «appartenga a Fanoteo secondo i seguenti confini: il Phokion, dal Phokion al Calidone; dal Calidone al passo; dal passo al Petrachos che è in mezzo allo stagno; dal Petrachos alla collina tronca ben visibile; dalla collina tronca alla torre di guardia [...]»⁵². Che l'ambizione sia quella di definire un andamento lineare è ancora più chiaro nel caso della controversia tra Ermionei ed Epidaurii, i quali chiedono che siano chiari i confini di un terreno conteso da quel momento in poi considerato comune: «Questo territorio sia comune degli Ermionei e degli Epidauri, esso che pertiene alla Didymia, lungo i cippi terminali (τῶν δ' ὄρων) che sono mucchi di pietre disposti (βολεοὶ λίθων) a partire dalla cd. Philanoreia; e lungo le Cime mozze sino allo Strouthous in linea retta (κατ' εὐθυορίαν) sino al mare, e a mezzogiorno secondo la linea di discesa delle acque» (*IG IV* 2 1, l. 75; fine III - inizio II a.C.)⁵³. In relazione al nostro problema risulta

⁴⁷ Daverio Rocchi 1988, 158-159; Magnetto 1998, 219-220; Matijašić 2022, 401, 404-408 con bibliografia.

⁴⁸ Vd. Antonetti 1987a, 96-97.

⁴⁹ Daverio Rocchi 1988, 158-159; Rousset 1994, 105-1066; Magnetto 1998, 219-220; Matijašić 2022, 401-408.

⁵⁰ Lombardo 2013. Più in generale, su queste figure vd. Andréou - Cabanes 1985, 499-544, 753-757; Rousset 1994, 104-108, 122.

⁵¹ Cf. Ager 1996, nr. 38; Magnetto 1997, 2, nr. 36; Harter-Uibopuu 1998, nr. 3; Rousset 2004, 105; Matijašić 2022, 397 e in partic. 106 n. 36. Per una recente panoramica: Matijašić 2022, 401-404.

⁵² Trad. Matijašić 2022, 397. Cf. Ager 1996, nr. 20; Magnetto 1997, nr. 68; il testo è stato pubblicato per la prima volta da Rousset - Katzouros 1992; vd. anche Matijašić 2022, 397-398.

⁵³ Trad. Moretti 1967, nr. 43; Daverio Rocchi 1988, 2, nr. 15; Ager 1996, nr. 63; Magnetto 1997, nr. 69. Cf. Matijašić 2022, 398 con bibliografia; cf. anche 400.

inequivocabile anche il testo che riporta l'arbitrato relativo alla controversia tra Samo e Priene: «A partire dalla cresta indicata prima, che è la più alta, abbiamo scolpito un altro *horos* alle falde della cresta; da questo in linea retta (ἐπ' εὐθείας) abbiamo posto un altro *horos*; da questi in linea retta la gola fa da confine fino allo *horos* che abbiamo posto presso la gola» (*I. Priene* 37 + 38, ll. 185-188, trad. Magnetto 2008; primi anni del II secolo a.C.). Dispute περὶ τῶν ὁρῶν, ovvero in merito al posizionamento di cippi confinari e dunque più latamente ai confini lineari, abbondano, in età ellenistica, in riferimento al terreno sacro ad Apollo a Delfi. Delfi è coinvolta in alcune dispute con comunità circconvicine, risolte attraverso una vera e propria *horothesia*⁵⁴, che a un certo punto (attorno al 117 a.C.) arriva a coprire l'intero perimetro del terreno in oggetto⁵⁵. Tutte le tipologie documentarie analizzate sopra vanno indagate, naturalmente, in relazione agli *horoi* rinvenuti sul terreno⁵⁶, ovvero i veri e propri cippi confinari, oltre una cinquantina dei quali chiaramente finalizzati alla definizione dei confini di *poleis*. Pausania non aveva dubbi: gli *horoi* (intesi come confini) rientrano tra i requisiti che, assieme all'autonomia alle istituzioni alle magistrature e all'agorà e pochi altri, fanno di una città una polis (X 4, 1).

Nelle fonti esaminate la definizione del confine, lineare, è un'operazione intrapresa da una prospettiva emica che, come ha messo in evidenza la tradizione di studi inaugurata da Pietro Janni (1984, in partic. 11-14, 23-33), non è cartografica, ma topologica e odologica. In altre parole, lo spazio è percepito secondo un percorso unidimensionale che si muove da un punto all'altro seguendo la via più economica.

I casi analizzati hanno indotto gli studiosi a conferire, giustamente, un'importanza notevole al confine lineare nella storia greca. Negli stessi studi non si manca però di dare spazio anche a quelle circostanze che documentano l'assenza di un confine lineare. Partiremo di nuovo da Erodoto. Nel raccontare il tentativo di Cleomene di insediare Isagora ad Atene, Erodoto fa riferimento a «due demi estremi dell'Attica» (δῆμους τοὺς ἐσχάτους τῆς Ἀττικῆς) ovvero Enoe e Isie (V 74). Che Enoe fosse ἐν μεθορίοις τῆς Ἀττικῆς καὶ Βοιωτίας (II 18, 1-2) era già noto a Tucidide, mentre nel caso di Isie mette conto notare, con Giuseppe Nenci, che quest'ul-

⁵⁴ Rousset 2002, 86-87, 103.

⁵⁵ *Ibid.*, 165; cf. *infra*.

⁵⁶ Cf. gli *horoi* rinvenuti sul Micale (Blümel - Merkelbach 2014, nrr. 137-139), messi in relazione con le controversie che riguardano Priene; o un cippo ritrovato negli anni '90 in una gola a nord-ovest di Ermione (Jameson - Runnels - Andel 1994, 602-603 e fig. 5), interessante in rapporto all'*homologia* tra Ermione ed Epidauro.

tima non è mai attestata tra i demi attici⁵⁷. Sembra potersi concludere che, in generale, lo statuto di entrambi i demi sia incerto o quanto meno oscillante: rientrano tra quelle zone instabili, contese, mai definite del tutto, in cui un confine lineare è difficilmente immaginabile⁵⁸. La rilevanza di un confine lineare è difficile da ipotizzare anche in altri contesti in cui le fonti impiegano il concetto di *μεθόριος*: se anche dovessimo ammettere che l'aggettivo è impiegato per qualificare terreni collocati non solo al di là degli *horoi* confinari della propria comunità, ma «tra *horoi*» (dell'una e dell'altra comunità?), come sembra indicare la voce della *Suda*⁵⁹, saremmo comunque costretti ad ammettere che la linearità dei confini oltre i quali si aprono terre considerate *μεθορίαί* assume contorni di vaghezza direttamente connessi alla provvisorietà dello statuto di tali terre. Il caso più noto è rappresentato dalla Tireatide, che al tempo di Tucidide indica la terra controllata da Tirea e da quest'ultimo è definita, per l'appunto, γῆ μεθορία (II 27, 2). Non privo di interesse è poi lo statuto di di Oropo (Strab. IX 1, 22: ἐν μεθορίῳ τῆς τε Ἀττικῆς καὶ τῆς Βοιωτίας) e, ancor più, di Panatto: definita da Tucidide ἐν μεθορίοις (V 3, 5), essa fu devastata dai Beoti con il pretesto che era disabitata in conseguenza di un accordo siglato a mezzo di giuramenti prestati a seguito di una disputa tra Ateniesi e Beoti (V 41: ἐπὶ προφάσει ὡς ἦσαν ποτε Ἀθηναίους καὶ Βοιωτοὺς ἐκ διαφορᾶς περὶ αὐτοῦ ὄρκοι παλαιοὶ μηδετέρους οἰκεῖν τὸ χωρίον, ἀλλὰ κοινῇ νέμειν): quel territorio andava sfruttato in comune⁶⁰. È probabile che *μεθόριος* sia considerato anche il territorio di Lepreo, denominata, sempre da Tucidide, κείμενον ἐπὶ τῆς Λακωνικῆς καὶ τῆς Ἡλείας (V 34, 1): se una comunità politica e il territorio a essa pertinente sono considerati «presso (e dunque tra?) la Laconia e l'Eleia» significa che il confine tra le due regioni citate non è lineare. Il caso di Anemoreia insegna, del resto, che un abitato può costituire essa stesso un confine (ὄριον), nello specifico tra una regione (Focide) e una città (Delfi) (cf. Strab. IX 3, 15 con commento di Denis Rousset 2002, 29 e 118)⁶¹. Quanto al confine di Delfi, l'indagine meticolosa di Rousset ha già mostrato che sarebbe errato postulare un confine lineare tanto in

⁵⁷ Nenci 1998, *ad loc.*

⁵⁸ Daverio 1988, 33, 206.

⁵⁹ *S.v.* μεθόριον.

⁶⁰ Il passo tucidideo sembra peraltro dare conto di una fase in cui a una *γε μεθορία* viene riconosciuto, forse anche formalmente, lo statuto di *κοινὴ chora*. Cf. Rousset 2003-2004, 119; Daverio Rocchi 2009, 55-56; Pezzoli 2017, 17; Biagetti 2023 con bibliografia precedente; vd. anche Biagetti c.d.s.

⁶¹ Daverio 1987, 22. Va da sé che, se un *horion* è dato da una città e dunque dal suo territorio, non può essere lineare, e lo stesso si potrebbe dire per le steli richiamate in un noto passo di Strabone (III 5, 5).

una fase primordiale dell'insediamento, quanto nelle sue fasi più avanzate (ellenistico-romane). Più in generale, è sconsigliabile – prosegue Rousset – «postuler la generalisation de la ligne-frontière, là où ont pu longtemps subsister des zones-frontières indivises»⁶².

Si potrebbe obiettare che tali casi rappresentino eccezioni; l'obiezione resta ricevibile, tuttavia, solo se si è disposti a prendere in considerazione l'ipotesi che non rappresentino a loro volta eccezioni quei casi che sembrerebbero invece supportare la rilevanza di un confine lineare. Che i sistemi di fortificazione siano sempre stati eretti al fine – o comunque abbiano a un certo punto assunto la funzione – di costituire punti da connettere attraverso una linea immaginaria, è questione ormai ampiamente problematizzata (mentre è certamente maggiore il consenso sul nesso di certi insediamenti fortificati con la volontà di controllo di determinate rotte)⁶³. Altrettanto diversificati sono gli esiti delle ricerche condotte sulla connessione tra frontiere e torri di vedetta. Diversamente che nel caso delle torri di vedetta di Elateia⁶⁴ e di Megaplatanos, Microvivos e Sfaka (Locride Opunzia)⁶⁵, delle torri di vedetta documentate in Locride Ozolia, tra Myania e Hypnia, si è arrivati a mettere in discussione financo la loro funzione di rete difensiva di controllo dei confini della regione. Difficili da datare e spesso situate in aree che non offrono visibilità a lungo raggio, si tratterebbe piuttosto di installazioni agricole; le rappresentazioni cartografiche che condensano i resti materiali riconducibili a torri di epoche diverse traggono in inganno perché danno luogo all'illusione di un tracciato cadenzato da torri, interpretato come una linea di confine⁶⁶.

Ancor più problematico e complesso è il rapporto tra *horoi* e linearità del confine oltreché, più in generale, tra *horoi* e confini della comunità politica. Non solo perché «celles qui indiquent une frontière politique n'en représentent qu'un faible part» e «arpentage et bornage n'accompagnent pas nécessairement la délimitation des frontières»⁶⁷, ma anche perché non è scontato in primo luogo che quelli indicanti i limiti delle proprietà terriere 'periferiche', pubbliche o private che siano, coincidano automaticamente con i confini delle comunità politiche se al di là degli stessi si trova, per esempio, un'*eschatia*, in secondo luogo che i processi di

⁶² Rousset 2002, 162; cf. anche 158.

⁶³ Cf., *e.g.*, Le Bonnieur 2010, 13, 120.

⁶⁴ Zachos 2004; Dakoronia - Konouklas 2019.

⁶⁵ Dakoronia 1985; Dakoronia - Zachos 1999; Dakoronia - Konouklas 2019.

⁶⁶ Così Rousset 2002, 51 ss. Cf. anche Le Bonnieur 2010, 23; Weber-Palcz 2017, 32.

⁶⁷ Rousset 2002, 109.

formazione della proprietà privata non siano paralleli con quelli di territorializzazione⁶⁸.

Il fatto che la prospettiva emica topologico-odologica implichi una tendenza alla linearità⁶⁹ non deve indurre a sopravvalutare 'la linearità di tale linearità' per effetto di una retroproiezione, nell'antichità, di una visione unidimensionale (e qualcuno direbbe westfaliana) della linea⁷⁰. Va considerato, inoltre, che la presunta incompatibilità di testimonianze su figure come gli *horophylakes*, sul corso dei confini e sugli *boroi* con l'idea di un confine lineare non continuo e non originario non risulta inoppugnabile. Al contrario, tale supposta incompatibilità va valutata caso per caso e ponderata in relazione al fatto, di difficile interpretazione, che, stando alla ricognizione operata da Rousset⁷¹, di tutti le iscrizioni concernenti i confini tra comunità politiche censite da Rousset (un *corpus* di 169 documenti che non comprende le epigrafi di datazione incerta) tre risalgono al V secolo a.C., dodici al IV a.C., trentatré al III a.C., settantadue al II a.C., tre al I a.C., quattordici al I d.C., ventitré al II d.C., nove per i secoli successivi fino al V. Un andamento, questo, che successivamente alla ricognizione condotta dallo studioso può aver subito modifiche in termini quantitativi e ulteriori ne subirà a seguito di nuove scoperte, ma, tutto considerato, forse non va ricondotto solo a «changements formelles et institutionnelles», segnatamente a sinecismi e simpolitie, e anzi va forse riletto alla luce del fatto che buona parte delle testimonianze richiamate a supporto della linearità dei confini in Grecia antica risalgono a età ellenistica, mentre quelle relative all'età arcaica sono spesso riferite da fonti di età classica. Al tempo in cui Erodoto scrive, infatti, del corso che il confine tra Atene e Tebe assume a Platea nell'ultimo quarto del VI secolo sono documentati, nella stessa Platea, alcuni γῆς ὅρους (Thuc. II 72, 3). Non occorre mettere in dubbio che i confini giocassero un ruolo nel giuramento degli efebi del IV secolo o nella definizione dello statuto di polis ai tempi di Pausania (nel celebre passo su Panopeo: X 4, 1). Tuttavia, non può nemmeno essere considerata automaticamente legittima qualsiasi operazione di retroproiezione. Non si può poi escludere che in molti casi il confine lineare sia il prodotto di una necessità contingente perché è in corso una disputa (lo stesso caso di Tebe e Atene). Sarebbe stato necessario darne definizione se il territorio in mezzo alle due comunità non fosse stato conteso?

⁶⁸ Krasilnikoff 2010, 50.

⁶⁹ Engels 1998; Gehrke 1998, 38; Espelosin 2001; Freitag 2007, 54; Prontera 2007, 88.

⁷⁰ Vd. l'interessante prospettiva di Clements 2022, soprattutto in riferimento ai cd. 'confini' tra regioni.

⁷¹ 1994, in partic. 98-100.

Si verificano poi situazioni per certi versi paradossali, in cui si traccia una linea al fine di segnare il confine non di due comunità politiche finitime, bensì del territorio che esse condividono (le cd. *koinai chorai*)⁷². Del resto, chi ha studiato sistematicamente le dispute confinarie ammette senza alcuna difficoltà che: «dabei ist festzustellen, dass in vielen Fällen entweder ein genau begrenztes Gebiet namentlich genannt wird, auf das beide Parteien kontradiktorisch Anspruch erheben, oder dass eine lineare Grenze zwischen den Streitgegnern neu gezogen werden muss» e ancora che «auch im Streit zwischen Arsinoe und Epidauros sowie zwischen Sparta und Megalopolis scheint es um Gebiete und nicht um Grenzziehungen gegangen zu sein» e infine che «einige Inschriften aus der Peloponnes wurden aufgrund der in ihnen erhaltenen Grenzziehung – wohl unzweifelhaft – der zwischenstaatlichen Schiedsgerichtsbarkeit zugerechnet, allerdings ist nicht festzustellen, ob der Grenzverlauf von Anfang an den Streitgegenstand bildete, oder erst im Verlauf des Verfahrens festgeschrieben werden musste»⁷³.

Risulta del resto «exceptionnel, parce qu'elle indique de façon complète le limites d'un espace, sur tout son porteur»⁷⁴ il caso della delimitazione dei confini del terreno sacro di Apollo a Delfi, così come documentata da un'iscrizione databile più o meno al 117. Infatti, «la majorité des inscriptions ne décrit pas les frontières bordées de bornes que nous imaginons à partir des textes célèbres concernant Athènes, Platées, Corinthe ou encore Panopeus»⁷⁵. In relazione a ciò non è irrilevante il rischio, opportunamente segnalato⁷⁶, di sottovalutare l'atenocentrismo di alcune fonti al punto di elevare a norma quanto potrebbe essere un'eccezione. Ci sono poi almeno due paradossi che rendono complessa la problematica del confine in Grecia antica: mentre noi moderni rischiamo di retroproiettare la nostra familiarità con un'idea di confine lineare che riteniamo essere, sostanzialmente, di origine westfaliana, recenti indagini di geografia storica hanno mostrato che la linearità dei confini non è un prodotto immediato della Pace di Westfalia e anzi si sviluppa nel tempo⁷⁷, e d'altro canto ricerche incentrate sui confini nella contemporaneità sottolineano il progressivo indebolimento dei confini⁷⁸ e la transizione verso nuove concettualiz-

⁷² McInerney 2006, 46-48; Daverio Rocchi 2009, 55-56; Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020, 62-63.

⁷³ Harter-Uibopuu c.d.s.

⁷⁴ Rousset 2002, 165.

⁷⁵ Rousset 1994, 112.

⁷⁶ McInerney 2006, 34.

⁷⁷ Cf. Sack 1983; Boria 2014; Reger 2017, 190.

⁷⁸ Boria 2008 e 2014, entrambi con discussione della bibliografia.

zazioni del territorio al di là della cd. «territorial trap»⁷⁹. Non è un caso che nella cartografia contemporanea si stiano moltiplicando proposte di rappresentazioni reticolari alternative a quelle lineari e in quanto tali più rappresentative del ‘senso topologico del mondo’. Viviamo in un’epoca in cui i confini lineari perdono significato e non dividono più in misura rilevante (si pensi all’UE)⁸⁰, ma assegniamo loro una rilevanza talora eccessiva in riferimento agli antichi Greci, per i quali fiumi e montagne potevano unire anziché dividere⁸¹; i territori di confine, come aveva colto già Brelich, potevano essere teatro di rituali condivisi tra comunità finitime, e più in generale di attività transfrontaliere⁸²; e le frontiere venivano continuamente attraversate da individui e oggetti⁸³.

Meriterebbe approfondimento, infine, l’incisività dei *phantom borders*⁸⁴, non solo nella misura in cui gli attori sono influenzati dalla memoria di confini politici storicamente non più attivi (si pensi a Paus. II 28, 2), ma anche in relazione alla memoria dei confini che è oggetto di continua ricostruzione e rivisitazione proprio in funzione delle dispute confinarie. Tanto per fare un esempio, sono note iscrizioni che tematizzano la memoria del posizionamento di *horoi* non più presenti sul terreno. Inoltre, la memoria dei confini diviene un tema scottante anche in relazione ai processi di federalizzazione che, da un certo punto in poi, investono alcuni dei territori da tempo contesi a mezzo di guerre rituali. Questi ultimi sono talora stati interpretati come processi di pacificazione, soprattutto in riferimento alla Lega Achea: gli Achei si sarebbero impegnati a risolvere dispute confinarie secolari al momento dell’adesione di una o di entrambe le parti in causa alla Lega, capace di promuovere e organizzare efficacemente una *policy* di gestione delle frontiere esterne e interne⁸⁵. Come accade di

⁷⁹ Agnew 2014; Branch 2014; Goettlich 2019.

⁸⁰ Foucher 2007, 24.

⁸¹ Cf. e.g. Gehrke 1996; Funke 2020; Wijk c.d.s. (d).

⁸² Ampolo 1999, in partic. 453-456; Corcella 1999, in partic. 44; Greco 1999 (con riferimento ai santuari extraurbani); Pugliese Carratelli 1999; Fachard 2017. Lo studio seminale a cui si ispirano molte delle ricerche citate è Lattimore 1961; cf. Lepore 1968, 60, 64, 361; Corcella 1999, 60-63 (sull’interpretazione del tutto peculiare che Lepore conferì al concetto di *frontier* turneriano [Turner 1920]); Greco 1999, 261 (sull’opportunità di privilegiare l’ottica di Lattimore su quella [non rivisitata da Lepore] di Turner); Lombardo 1999, 743 (tavola rotonda finale). Vd. di recente Pollini 2013. Sulle cd. *cross-border activities*: Biagetti 2023; Franchi 2024; Wijk c.d.s. (c); Wijk c.d.s. (e).

⁸³ Sui *Grenzgänger* vd. Scharff 2023a.

⁸⁴ Hirschhausen 2017; Hirschhausen - Grandits - Kraft - Müller - Serrier 2019; per la storia greca: Wijk c.d.s. (a); Wijk c.d.s. (b).

⁸⁵ Sul tema, complesso, delle frontiere dei *koina*: Cabanes 1989, in partic. 77-79; Prontera 1999, in partic. 154-162.

sovente, il dibattito storiografico si è fatto particolarmente intenso in corrispondenza di fasi storiche animate dalla speranza che l'imminente nascita di organismi sovranazionali potesse porre fine a conflitti dalla portata devastante su scala mondiale⁸⁶. Una speranza spesso disattesa. L'ipotesi che il federalismo potesse essere un mezzo per la risoluzione definitiva dei conflitti si è dimostrata infondata in relazione a numerosi processi di federalizzazione *top-down* contemporanei⁸⁷ e parallelamente non ha retto la prova della documentazione nella storia greca, né in relazione agli Achei, né in relazione ai Beoti. Fermo restando che l'atto stesso di tracciare un confine è una forma di gestione dei confini («border management», per dirla con David Newmann⁸⁸), va messa in evidenza l'opportunità di distinguere i casi in cui il *koinon* mette in campo una vera e propria *policy* di gestione della frontiera⁸⁹ dai casi in cui la regolamentazione del conflitto è caratterizzata, più che da *policies*, da dinamiche che riflettono (e, prima ancora, concorrono a definire) una determinata cultura politica del confine⁹⁰. Tale cultura pare fosse sottesa, talora, da una percezione del confine come temporaneo punto di equilibrio di forza tra due comunità politiche (un'idea che si legge già in Friedrich Ratzel⁹¹, seppure a partire da una prospettiva deterministica oggi superata). Che ci fosse un nesso tra il dinamismo delle realtà politiche confinanti e gli equilibri di potenza tra le stesse da un lato e le modalità in cui il confine che le divideva veniva concepito e difeso dall'altro, è già indicato da Tucidide nel celebre discorso del tebano Pagonda nell'imminenza della battaglia di Delio (IV 92, 4)⁹². È difficile pensare che di tale nesso non abbiano tenuto conto i *koina* che diverranno protagonisti della storia greca nei secoli a venire. Ma su questo punto si avrà modo di tornare in altra sede.

⁸⁶ Boak 1921; Aymard 1938; Larsen 1944; Harter-Uibopuu 1998; Ager 2015.

⁸⁷ Keil 2012; Palermo 2017.

⁸⁸ Newmann 2006, 148.

⁸⁹ Cf. Scharff c.d.s. (c).

⁹⁰ Vd. in proposito anche Scharff 2023b, che si concentra in particolar modo sulle «treaty cultures» achee ed etoliche che emergono nella gestione delle controversie frontaliere.

⁹¹ 1897.

⁹² Cf. in proposito Daverio 1988, 29.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ager 1996

S. Ager, *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90 B.C.*, Berkeley - Los Angeles - London 1996.

Ager 2015

S. Ager, Peaceful Conflict Resolution in the World of the Federal States, in H. Beck - P. Funke (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, 471-86.

Agnew 1994

J. Agnew, The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory, *Review of International Political Economy* 1 (1994), 53-80.

Alviz Fernández - Hernández de la Fuente 2017a

M. Alviz Fernández - D. Hernández de la Fuente, *De ὄρος a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Madrid 2017.

Alviz Fernández - Hernández de la Fuente 2017b

M. Alviz Fernández - D. Hernández de la Fuente, Introducción de los editores, in Alviz Fernández - Hernández de la Fuente 2017a, 7-10.

Ampolo 1999

C. Ampolo, La frontiera dei Greci come luogo del rapporto e dello scambio: i mercati di frontiera fino al V secolo a.C., in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 451-464.

Amselle 1999

J.L. Amselle, Anthropologie de la frontière et de l'identité ethnique et culturelle: un itinéraire intellectuel, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 17-42.

Andrewes 1977

A. Andrewes, Kleisthenes' Reform Bill, *CQ* 27 (1977), 241-248.

Antonetti 1987a

C. Antonetti, Agraioi et Agrioi. Montagnards et bergers: un prototype diachronique de sauvagerie, *DHA* 13 (1987), 199-236.

Antonetti 1987b

C. Antonetti, Le popolazioni settentrionali dell'Etolia. Difficoltà di localizzazione e problema dei limiti territoriali, alla luce della documentazione epigrafica, in P. Cabanes (éd.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité. Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand (22-25 octobre 1984)*, Clermont-Ferrand 1987, 95-113.

Aymard 1938

A. Aymard, *Les assemblées de la Confédération achaienne*, Bordeaux 1938.

Bader 1972

F. Bader, Ἐφθore, Pylorē, Théorē: les composés grecs en -ορος, -ουρός, -ωρός, *RPh* 46 (1972), 192-237.

Bats 1999

M. Bats, Un convegno di Taranto per il trentennale del Centre Jean Bérard, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 9-14.

Baud - Schendel 1997

M. Baud - Willem van Schendel, Toward a Comparative History of Borderlands, *Journal of World History* 8, 2 (1997), 211-242.

Bearzot 1987

C. Bearzot, Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo (*CISA* 13), Milano 1987, 80-99.

Bernardi 1984

B. Bernardi, *I sistemi delle classi d'età. Ordinamenti sociali e politici fondati sull'età*, Roma 1984.

Biagetti 2023

C. Biagetti, Φιλοπόται Μεσσηνίους ἀστυγείτονες ὄντες. Arcadian Phigaleia as a Geographical, Political and Cultural Crossroad, *Hormos* 15 (2023), 1-40.

Biagetti 2024

C. Biagetti, Borderlands, Resources and Interpolis Disputes: Remarks on the Areas of Joint Exploitation in the Hellenistic Peloponnese, *Pallas* 124 (2024), 185-207.

Biagetti c.d.s.

C. Biagetti, Borders and Koina in Strabo's Geography 13-14: Notes on Two Case Studies (Ionia/Caria, Cibyratis/Lycia), *GeogAnt* 33 (2024) c.d.s.

Blümel - Merkelbach 2014

W. Blümel - R. Merkelbach, *Die Inschriften von Priene*, Bonn 2014.

Boak 1921

A.E.R. Boak, Greek Interstate Associations and the League of Nations, *American Journal of International Law* 15 (1921), 375-383.

Boria 2008

E. Boria, Geopolitical Maps: A Sketch History of a Neglected Trend in Cartography, *Geopolitics* 13, 2 (2008), 278-308.

Boria 2014

E. Boria, Rappresentare il confine. Le inadeguatezze della carta geografica, in S. Siniscalchi (a cura di), *Studi del LA.CAR.TOPON.ST. Studi dedicati a Vincenzo Aversa-no*, I, Fisciano 2014, 407-416.

Branch 2014

J. Branch, *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge 2014.

Brelich 1961

A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961.

Brown 1969²

N.O. Brown, *Hermes the Thief*, New York 1969².

Buford 1993

A. Buford, *Land and Labor in the Greek World*, Baltimore - London 1993.

Bultrighini 2013

I. Bultrighini, Gli *horoi* rupestri dell'Attica, *CHS Online Publications* (2013).
http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:Bultrighini.Gli_Horoi_Rupestri_Dell_Attica.2013

Burkert 1979

W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.

Busolt - Swoboda 1920-1926

G. Busolt - H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, München 1920-1926.

Cabanes - Andréou 1985

C. Cabanes - J. Andréou, Le règlement frontalier entre les cités d'Ambracie et de Charadros, *BCH* 109 (1985), 499-544.

Cabanes 1979

P. Cabanes, Frontière et rencontre de civilisations dans la Grèce du Nord-Ouest, *Ktèma* 4 (1979), 183-199.

Cabanes 1989

P. Cabanes, Cité et ethnos dans la Grèce ancienne, in M.-M. Mactoux - E. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, I, Paris 1989, 63-82.

Calame - Kilani 1999

C. Calame - M. Kilani, *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne 1999.

Camia 2010

F. Camia, *Roma e le poleis. L'intervento di Roma nelle controversie territoriali tra le comunità greche di Grecia e d'Asia Minore nel secondo secolo a.C.: le testimonianze epigrafiche*, Athina 2009.

Casevitz 1993

M. Casevitz, Les mots de la frontière en grec, in Y. Roman (éd.), *La frontière*, Lyon 1993, 17-24.

Casevitz 1995

M. Casevitz, Sur ἐσχατιά (eschatia). Histoire du mot, in A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Paris 1995, 19-30.

Chadwick - Baumbach 1963

J. Chadwick - L. Baumbach, The Mycenaean Greek Vocabulary, *Glotta* 41 (1963), 157-271.

Chandezon 2003

C. Chandezon, *L'élevage en Grèce (fin V^e - fin I^{er} s. a.C.): l'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux 2003.

Chaniotis 1996

A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996.

Chaniotis 2004

A. Chaniotis, Justifying Territorial Claims in Classical and Hellenistic Greece: The Beginnings of International Law, in E. Harris - L. Rubenstein (eds.), *Law and Courts in Ancient Greece*, London 2004, 185-213.

Clements 2022

T. Clements, Unfixed Boundaries: Regions, Evidence, and Models in Archaic Sparta, in M. Rönnerberg - V. Sossau (eds.), *Regions and Communities in Early Greece, 1200-550 BCE*, Rahden 2022, 105-122.

Colorio 2010

A. Colorio, Cittadinanza, proprietà terriera e *horoi* di garanzia nell'antica Atene, in B. Perinián Gómez (ed.), *Derecho, persona y ciudadanía. Una experiencia jurídica comparada*, Madrid 2010, 91-132.

Corcella 1999

A. Corcella, La frontiera nella storiografia del mondo antico, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 43-82.

Crawford 2022

J. Crawford, *The Edge of the Plain: How Borders Make and Break Our World*, Edinburgh 2022.

Dakoronia - Kounouklas 2019

F. Dakoronia - P. Kounouklas, Locrian and Phocian Watch-Towers, *BCH* 143, 1 (2019), 267-288.

Dakoronia - Zakou 1999

F. Dakoronia - E. Zachou, *AD* 54 (1999), 370-371.

Daverio Rocchi 1987

G. Daverio Rocchi, Il concetto di frontiera nella Grecia antica, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano 1987, 21-42.

Daverio Rocchi 1988

G. Daverio Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988.

Daverio Rocchi 2009

G. Daverio Rocchi, Confini e frontiere della polis: spazio di vita e categorie geografiche, *GeogrAnt* 18 (2009), 47-60.

Ste. Croix 2004

G.E.M. de Ste. Croix, Solon, the Horoi and the Hektemoroi, in D. Harvey - R. Parker (eds.), *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford 2004, 109-128.

Eitrem 1909

S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania 1909.

Eliot 1962

C.W.J. Eliot, *Coastal Demes of Attika: A Study in the Policy of Kleisthenes*, Toronto 1962.

Ellinger 1993

P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Paris - Athina 1993.

Elliott 1992

J.H. Elliott, A Europe of Composite Monarchies, *Past & Present* 137, 1 (1992), 48-71.

Engelmann - Merkelbach 1971

H. Engelmann - R. Merkelbach, οὔρος, ὄρος, *ZPE* 8 (1971), 97-103.

Engels 1998

J. Engels, Die Strabonische Kulturgeographie in der Tradition der antiken geographischen Schriften und ihre Bedeutung für die antike Kartographie, *Orbis Terrarum* 4 (1998), 63-114.

Espelosin 2001

J.G. Espelosin, Los limites de Grecia en la geografía griega, in P.L. Barja - S. Re-boreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela 2001, 87-106.

Estrin 2022

S. Estrin, *Horoi* and Horizons in Fifth- and Fourth-Century Athens, in L. Burkart - B. Fricke (eds.), *Shifting Horizons: A Line and Its Movement in Art, History, and Philosophy*, Berlin 2022, 27-54.

Fine 1951

J.V.A. Fine, *Horoi: Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, Baltimore 1951.

Finley 1951

M.I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 BC: The Horos-Inscriptions*, New Brunswick 1951.

Foucher 2007

M. Foucher, *L'obsession des frontières*, Paris 2007.

Franchi 2009

E. Franchi, Spartani dalle lunghe chiome e Argivi rasati: interpretazioni iniziatriche moderne e costruzioni di senso antiche, *Incidenza dell'antico* 7 (2009), 61-88.

Franchi 2015

E. Franchi, The Phocian Desperation and the Third Sacred War, *Hormos* 7 (2015), 49-71.

Franchi 2016

E. Franchi, *Die Konflikte zwischen Thessalern und Phokern. Krieg und Identität in der griechischen Erinnerungskultur des 4. Jhs.*, München 2016.

Franchi 2023

E. Franchi, Violence agonistique? Guerre de frontières et anthropopoïèse des élites dans l'imaginaire grec, in V. Dasen - T. Haziza (édd.), *Violence et jeu, de l'Antiquité à nos jours*, Caen 2023, 87-103.

Franchi 2024

E. Franchi, From Ancient Greece to Contemporary Europe: Cross-Border Cooperation as a Tool for Stabilization, *Nuova Antologia Militare* 17, 5 (2024), 7-28.

Franchi c.d.s.

E. Franchi, Thyrea(i) and Thyreatis: The Alternating Centrality of a Contested Border Zone and Its Settlements, c.d.s.

Freitag 2007

J. Freitag, Überlegungen zur Konstruktion von Grenzen im antiken Griechenland, in R. Albrecht - A. Blöbaum - P. Funke (Hrsgg.), *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums*, München 2007, 49-70.

Funke 1991

P. Funke, Strabone, la geografia storica e la struttura etnica della Grecia nord-occidentale, in F. Prontera, *Geografia storica della Grecia antica*, Bari 1991, 174-193.

Funke 1999

P. Funke, Peraia – Einige Überlegungen zum Festlandsbesitz griechischer Inselstaaten, in V. Gabrielsen (ed.), *Hellenistic Rhodes: Politics, Culture, and Society*, Aarhus 1999, 55-75.

Funke 2007

P. Funke, Alte Grenzen – neue Grenzen, in R. Albrecht - A. Blöbaum - P. Funke (Hrsgg.), *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums*, München 2007, 187-204.

Funke 2020

P. Funke, Bauern, Berghirten und Piraten, in M. Kasper - R. Rollinger - A. Rudiger - K. Ruffing (Hrsgg.), *Wirtschaften in den Bergen. Von Bergleuten, Hirten, Bauern, Künstlern, Händlern und Unternehmern*, Wien 2020, 55-69.

Gabba 1995-1996

E. Gabba, Il principio federale nel mondo greco e romano, *MIL* (1995-1996), 9-20.

Gabrielsen 2000

V. Gabrielsen, The Rhodian Peraia in the Third and Second Centuries B.C., *C&M* 51 (2000), 129-183.

Gehrke 1996

H.-J. Gehrke, Bergland als Wirtschaftsraum. Das Beispiel Akarnaniens, in E. Olshausen - H. Sonnabend (Hrsgg.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 5, 1993: Gebirgsland als Lebensraum*, Amsterdam 1996, 71-77.

Gehrke 1998

H.-J. Gehrke, Raumbilder in der griechischen Geographie, in T. Hantos - G.A. Lehmann (Hrsgg.), *Althistorisches Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstags von J. Bleicken*, Stuttgart 1998, 29-41.

Gernet 1983

L. Gernet, *Horoi* ipotecari, in L. Gernet (a cura di), *Antropologia della Grecia antica*, Roma 1983, 300-308.

Giangiulio 2001

M. Giangiulio, *L'eschatia*: prospettive critiche su rappresentazioni antiche e modelli moderni, in *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero. Vol. XL. Atti del Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli 2001, 333-361.

Goettlich 2019

K. Goettlich, The Rise of Linear Borders in Worlds Politics, *European Journal of International Relations* 25, 1 (2019), 203-228.

Greco 1999

E. Greco, Problemi della frontiera nel mondo coloniale, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 261-272.

Gschnitzer 1994

F. Gschnitzer, Zur Terminologie der Grenze und des Gebietes im Griechischen, in E. Olshausen - H. Sonnabend (Hrsgg.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums. 4, 1990*, Amsterdam 1994, 21-33.

Guarducci 1969

M. Guarducci, *Epigrafia greca, II: Epigrafi di carattere pubblico*, Roma 1969.

Harter-Uipobuu 1998

K. Harter-Uipobuu, *Das zwischenstaatliche Schiedsverfahren im Archaischen Koinon. Zur friedlichen Streitbeilegung nach den epigraphischen Quellen*, Köln 1998.

Harter-Uibopuu c.d.s.

K. Harter-Uipobuu, Zwischenstaatliche Konflikte und ihre Beilegung im Achäischen Koinon, in E. Franchi - M. Giangiulio (eds.), *Neighbourhood in the Ancient Greek Federal State*, c.d.s.

Jameson 1989

M.H. Jameson, Mountains and the Greek City States, in J.-F. Bergier (éd.), *Montagnes, fleuves, forêts dans l'histoire. Barrières ou lignes de convergence? Berge, Flüsse, Wälder in der Geschichte: Hindernisse oder Begegnungsräume?*, St. Katharinen 1989, 7-17.

Jameson 2002

M.H. Jameson, Attic Eschatia, in K. Ascani - V. Gabrielsen - K. Kvist - A.H. Rasmussen (eds.), *Ancient History Matters: Studies Presented to Jens Erik Skydsgaard on His Seventieth Birthday, April 16, 2002*, Roma 2002, 63-68.

Jameson - Runnels - Andel 1994

M.H. Jameson - C.N. Runnels - T. van Andel (eds.), *A Greek Countryside: The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*, Stanford 1994.

Janni 1984

P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1984.

Jones 1999

N.F. Jones, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*, Oxford - New York 1999.

Kahn 1979

L. Kahn, Hermès, La frontière et l'identité ambiguë, *Ktèma* 4 (1979), 201-211.

Keil 2012

S. Keil, Federalism as a Tool of Conflict-Resolution: The Case of Bosnia and Herzegovina, *L'Europe en formation* 363, 1 (2012), 205-218.

Klaffenbach 1954

G. Klaffenbach, *Der römisch-ätolische Bündnisvertrag vom Jahre 212 v. Chr.*, Berlin 1954.

Krasilnikoff 2008a

J.A. Krasilnikoff, Pan, Attica and Religious Innovation from the Persian Wars to the End of the Fourth Century BC, in A.H. Rasmussen - S.W. Rasmussen (eds.), *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS Conferences 2002-2005*, Roma 2008, 189-200.

Krasilnikoff 2008b

J.A. Krasilnikoff, Attic *φελλεύς*: Some Observations on Marginal Land and Rural Strategies in the Classical Period, *ZPE* 167 (2008), 37-49.

Krasilnikoff 2010

J.A. Krasilnikoff, Marginal Land, Its Boundaries, and the Rupestral Horoi of Attica, *C&M* 61 (2010), 49-69.

Lalonde 2006

G.V. Lalonde, IG I³ 1055 B and the Boundary of Melite and Kollytos, *Hesperia* 75 (2006), 83-119.

Lambert 1993

S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1993.

Lambert 1997

S.D. Lambert, *Rationes Centesimarum: Sales of Public Land in Lykourgan Athens*, Amsterdam 1997.

Lambert 2018

S.D. Lambert, *Inscribed Athenian Laws and Decrees in the Age of Demosthenes: Historical Essays*, Leiden 2018.

Langdon 1985

M.K. Langdon, The Territorial Basis of the Attic Demes, *SO* 60 (1985), 5-15.

Larsen 1944

J.A.O. Larsen, Federation for Peace in Ancient Greece, *CPh* 39 (1944), 145-162.

Lattimore 1961

O. Lattimore, *Studies in Frontier History*, Paris - La Haye 1961.

Le Bonnier 2010

A. Le Bonnier, *Harbours and Hinterlands: Landscape, Site Patterns and Coast-Hinterland Interconnections by the Corinthian Gulf, C. 600-300 B.C.*, Stockholm 2010.

Lepore 1968

E. Lepore, Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia, in *La città e il territorio. Atti del VII Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1967)*, Napoli 1968, 29-55.

Leveau 1984

P. Leveau, La question du territoire et les sciences de l'Antiquité: la géographie historique, son évolution de la topographie à l'analyse de l'espace, *REA* 86 (1984), 85-115.

Lewis 1973

D.M. Lewis, *The Athenian Rationes Centesimarum*, in M.I. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, 187-212.

Liverani 1988

M. Liverani, Confine e frontiera nel Vicino Oriente del Tardo Bronzo: spunti di discussione e riflessione, *Scienze dell'antichità. Storia archeologia antropologia* 2 (1988), 79-89.

Lohmann 1993

H. Lohmann, *ATENE. Forschungen zu Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur des klassischen Attika*, I-II, Köln 1993.

Lohmann 1994

H. Lohmann, Flur- und Demengrenzen im klassischen Attika, in E. Olshausen - H. Sonnabend (Hrsgg.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 4. 1990*, Amsterdam 1994, 251-290.

Lombardo 1999

M. Lombardo, Tavola rotonda finale, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 743-749.

Lombardo 2013

M. Lombardo, Horistai. Osservazioni sull'evidenza a partire dalle *Tavole* di Eraclea, in A. Inglese (a cura di), *Epigrammata, II. Definire, descrivere, proteggere lo spazio. In ricordo di André Laronde*, Tivoli 2013, 373-395.

Luraghi - Magnetto 2012

N. Luraghi - A. Magnetto, The Controversy between Megalopolis and Messene in a New Inscription from Messene (with an Appendix by C. Habicht), *Chiron* 42 (2012), 509-550.

Magnetto 1997

A. Magnetto, *Gli arbitrati interstatali greci, II: Dal 337 al 196 a.C.*, Pisa 1997.

Magnetto 2008

A. Magnetto, *L'arbitrato di Rodi fra Samo e Priene*, Pisa 2008.

Matijašić 2022

I. Matijašić, *Common sense geography* nelle iscrizioni greche di età ellenistica. Rappresentazione e definizione dello spazio geografico, in S.L. Sørensen (ed.), *Sine fine: Studies in Honour of Klaus Geus on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Stuttgart 2022, 393-412.

McInerney 1999

J. McInerney, *The Folds of Parnassos: Land and Ethnicity in Ancient Phokis*, Austin 1999.

McInerney 2006

J. McInerney, On the Border: Sacred Land and the Margins of the Community, in R. Rosen - I. Sluiter (eds.), *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden 2006, 33-59.

Milani 1987

C. Milani, Il 'confine': note linguistiche, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano 1987, 3-12.

Miller 1972

S.G. Miller, Mortgage Horoi from the Athenian Agora, *Hesperia* 41 (1972), 274-281.

Millett 1982

P.C. Millett, The Attic Horoi Revisited in the Light of Recent Discoveries, *Opus* 1 (1982), 219-249.

Nenci 1994

G. Nenci, *Erodoto. Le Storie, Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 1994.

Nenci 1998

G. Nenci, *Erodoto. Le Storie, Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998.

Newman 2006

D. Newman, The Lines That Continue to Separate Us: Border in Our 'Borderless' World, *Progress in Human Geography* 30 (2006), 148.

Nieto 2001

F.J.F. Nieto, Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del limite en la cultura griega, in P.L. Barja - S. Reboreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Santiago de Compostela 2001, 227-240.

Ober 1995

J. Ober, Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning, in D.B. Small (ed.), *Methods in the Mediterranean: Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, Leiden 1995, 91-123.

Ober 2006

J. Ober, Solon and the *Horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens, in J. Blok - A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden 2006, 441-456.

Osanna 1999

M. Osanna, Territorio coloniale e frontiera. La documentazione archeologica, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 273-292.

Osborne 1985

R. Osborne, *Demos: The Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.

Osborne 1989

R. Osborne, Review of Daverio Rocchi 1988, *CR* 39, 2 (1989), 407-408.

Palermo 2017

F. Palermo, Constitutionalism, and Conflict Management, in H. Buehler - S. Luther - M. Siegner (eds.), *Federalism and Conflict Management*, München 2017, 11-13.

Papazarkadas 2011

N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford 2011.

Pezzoli 2017

F. Pezzoli, Frontera y limite en los textos literarios griegos, in Alviz Fernández - Hernández de la Fuente 2017a, 11-20.

Pezzoli - Hernández de la Fuente 2020

F. Pezzoli - D. Hernández de la Fuente, Frontier and Border in Greek Literary Texts: A Lexical and Conceptual Survey, in M. Suttor (éd.), *Les espaces frontaliers de l'antiquité au XVI^e siècle*, Arras 2020, 53-65.

Piccirilli 1973

L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, I: *Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa 1973.

Polito 2014

M. Polito, Problemi della storia arcaica di Miunte e Mileto: la fondazione di Miunte, la lunga guerra tra Mileto e Miunte, *Mediterraneo Antico* 17, 2 (2014), 543-572.

Pollini 2013

A. Pollini, Frontier history e as interpretações da colonização grega antiga, *Classica (Brasil)* 26, 1 (2013), 17-49.

Price - Nixon 2005

S.R.F. Price - L. Nixon, Ancient Greek Agricultural Terraces: Evidence from Texts and Archaeological Survey, *AJA* 109 (2005), 665-694.

Prontera 1999

F. Prontera, Identità etnica, confini e frontiere nel mondo Greco, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 147-166.

Prontera 2007

F. Prontera, Die Darstellung Kleinasiens in der Tabula Peutingeriana, in R. Albertz - A. Blöbaum - P. Funke (Hrsgg.), *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums*, München 2007, 83-102.

Pugliese Carratelli 1999

G. Pugliese Carratelli, Presentazione, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-6 ottobre 1997)*, Napoli 1999, 7-8.

Ratzel 1897

F. Ratzel, *Der Staat und sein Boden geographisch betrachtet*, Leipzig 1897.

Reger 2017

G. Reger, On the Border in Arizona and Greece: Border Studies and the Boundaries of the Greek Polis, *Historical Geography* 45 (2017), 188-219.

Robert 1955

L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, X, Paris 1955.

Robert 1965

L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, XIII, Paris 1965.

Robert 1973

L. Robert, Les juges étrangers dans la cité grecque, in E. von Caemmerer (Hrsg.), *XENION. Festschrift für P.J. Zepos*, Athina 1973, 765-782.

Robinson 1944

D.M. Robinson, Greek Horoi and New Attic Mortgage Inscription, *Hesperia* 13 (1944), 16-21.

Rousset 1994

D. Rousset, Les frontières des cités grecques: premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques, *CCG* 5 (1994), 97-126.

Rousset 1999

D. Rousset, Centre urbain, frontière et espace rural dans les cités de Grèce centrale, in M. Brunet (éd.), *Territoires des cités grecques*, Paris 1999, 35-77.

Rousset 2002

D. Rousset, *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon*, Paris 2002.

Rousset 2003-2004

D. Rousset, Épigraphie grecque et géographie historique du monde hellénique, *Annuaire de l'EPHE (IV^e sect.)* 19 (2003-2004 [2005]), 119-123.

Rousset 2010.

D. Rousset, *De Lycie en Cabalide. La convention entre les Lyciens et Termessos près d'Oinoanda*, Genève 2010.

Rousset - Katzourous 1992

D. Rousset - P.P. Katsourous, Une délimitation de frontière en Phocide, *BCH* 116 (1992), 197-215.

Sack 1984

R. Sack, *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge 1984.

Salliora-Oikonomakou 2003

M. Salliora-Oikonomakou, Ἐπιγραφές ἀπὸ τὴν Δαυρεωτικὴν, *AEph* 140 (2001), 159-166.

Sartre 1979

M. Sartre, Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques, *Ktéma* 4 (1979), 213-224.

Scharff 2023 (a)

S. Scharff, Mediating, Arbitrating, Crossing Borders Constantly: Athletes as Envoys, *Erga-Logoi* 11 (2023), 77-90.

Scharff 2023 (b)

S. Scharff, Treaty Cultures: The Aitolian and Achaian Leagues in Comparison, *Hormos* 15 (2023), 169-195.

Scharff c.d.s. (c)

S. Scharff, A Contested Space: Foreign Claims to Power and Second-Century Amb-rakiot Border Management, *C&M* c.d.s.

Sommerey 2012

K.M. Sommerey, Gedanken zur Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit von Grenzen Klassischer und hellenistischer Poleis, in F. Pirson (Hrsg.), *Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft*, Istanbul 2012, 43-67.

Stählin 1914

F. Stählin, Die Grenzen von Melitaia, Pereia, Peumata und Chalai, *MDAI(A)* 39 (1914), 83-103.

Stanton 1986

G.R. Stanton, Some Attic Inscriptions, *ABSA* 79 (1984), 288-306.

Stanton 1996

G.R. Stanton, Some Inscriptions in Attic Demes, *BSA* 91 (1996), 341-364.

Taylor 2011

C. Taylor, Migration and the Demes of Attica, in C. Holleran - A. Pudsey (eds.), *Demography and the Graeco-Roman World*, Cambridge - New York 2011, 117-134.

Thompson 1971

W.E. Thompson, The Deme in Kleisthenes' Reform, *SO* 46 (1971), 72-79.

Traill 1975

J.S. Traill, *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council*, Princeton 1975.

Traill 1982

J.S. Traill, An Interpretation of Six Rock-Cult Inscriptions in the Attic Deme of Lamptrai, in *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography Presented to Eugene Vanderpool*, Princeton 1982, 162-171, 229.

Tréheux 1977

J. Tréheux, La frontière en Grèce, in *Frontiers et contacts de civilisation. Colloque universitaire franco-suisse, Besançon-Neuchâtel 1977*, Neuchâtel 1979, 31-39.

Turner 1920

F.J. Turner, *The Frontier in American History*, New York 1920.

Wijk c.d.s. (a)

R. van Wijk, *The Phantom Menace: The Boiotian Koinon and Internal Border Management*, c.d.s.

Wijk c.d.s. (b)

R. van Wijk, Belonging to Eleutherai: The Cave of Antiope and the Mazi Plain, in F. Mazzili - M. Helm - A. Lichtenberger - S. Nomicos (eds.), *Belonging and Sacred Places in Antiquity*, c.d.s.

Wijk c.d.s. (c)

R. van Wijk, Introduction. 'Like a Sinner before the Gates of Heaven': Shaping Interactions through Gates and Passageways, in R. van Wijk - R. Strootman (eds.), *Gates and Passageways in the Ancient Mediterranean*, c.d.s.

Wijk c.d.s. (d)

R. van Wijk, The Alpheios-River: Sacrifice and Religious Connectivity along the River, c.d.s.

Wijk - Strootman c.d.s. (e)

R. van Wijk - R. Strootman (eds.), *Gates and Passageways in the Ancient Mediterranean*, c.d.s.

Vendryes 1925

J. Vendryes, Le sillon et la frontière, in *Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer*, Paris 1925, 13-17.

Vinci 2004

M. Vinci, Horoi: due nuovi cippi confinari nella Sicilia sud orientale, *Archivio Storico Siracusano* 18 (2004), 83-104.

Hirschhausen 2017

B. von Hirschhausen, The Heuristic Interest of the Concept of 'Phantom Borders' in the Understanding of Cultural Regionalization, *L'espace géographique* 46, 2 (2017), 106-125.

Hirschhausen - H. Grandits - C. Kraft - D. Müller - T. Serrier 2019

B. von Hirschhausen - H. Grandits - C. Kraft - D. Müller - T. Serrier, Phantom Borders in Eastern Europe: A New Concept for Regional Research, *Slavic Review* 78, 2 (2019), 368-389.

Walbank 1991

M.B. Walbank, Leases of Public Lands, in G.V. Lalonde - M.K. Langdon - M.B. Walbank (eds.), *The Athenian Agora, XIX: Inscriptions, Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, Princeton 1991, 145-207.

Walde - Hofmann 1954

A. Walde - J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954.

Weber-Pallez 2016

C. Weber-Pallez, L'Argolide, un territoire grec défini par l'emboîtement des frontières?, in H. Berthelot - A. Boiché - P.-A. Caltot - M. Diarra - F. Réveillac - É. Romieux-Brun (édd.), *Vivre et penser les frontières dans le monde méditerranéen antique*, Bordeaux 2016, 55-65.

Weber-Pallez 2017

C. Weber-Pallez, Définir la frontière en Grèce ancienne, *Histoire Antique et Médiévale* 90 (2017), 28-33.

Wescher 1869

C. Wescher, Étude sur le monument bilingue de Delphes, suivie d'éclaircissements sur la découverte du mur oriental, avec le texte de plusieurs inscriptions inédites relatives à l'histoire des Amphictions, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France* 8 (1869), 1-218.

Whitehead 1986

D. Whitehead, *The Demes of Attica. 508/7 - ca. 250 B.C.: A Political and Social Study*, Princeton 1986.

Wilhelm 1913

A. Wilhelm, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, III, Wien 1913.

Wörle 1979

M. Wörle, Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens III: Ein hellenistischer Königsbrief aus Telmessos, *Chiron* 9 (1979), 83-112.

Zachos 2004

G. Zachos, Η «χώρα» της αρχαίας Ελάτειας (The Territory of Elateia), *Archaiognosia* 12 (2004), 197-221.

Zanini 2000

P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano 2000.

Copyright (©) 2024 Elena Franchi

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: E. Franchi, Il problema storico e metodologico delle guerre di confine nella Grecia antica. Considerazioni introduttive, in C. Nastri - M. Polito (a cura di), *TEKMHPA, 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*, 25-59. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-frac>

Licurgo, uomo o dio?

Alcune riflessioni su PW 29 (Her. I 65, 3)

Giovanni Ingarao

Università degli Studi di Cagliari

giovanni.ingarao@unica.it

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

ABSTRACT: Herodotus is among the first authors to draw a connection between the Delphic *manteion* and the famous Spartan constitution, but in PW 29 it appears far from explicit. Lykourgos does not ask anything about the Spartan *kosmos*, but is spontaneously apostrophised by the Delphic priestess who pronounces a sort of celebration of him. Right after the response, Herodotus mentions two different versions about the origin of the Lacedaemonian constitution: the Spartans say that it was received by Lykourgos in Crete, while some others claim that it was dictated to him by the oracle of Delphi. Diodorus confirms this last narration reporting two more verses that explicit the lawgiver's request of *eunomie* and its concession by the oracle. The goal of this paper is to add a few more useful elements to the interpretation of this oracular history, in which cultic and political issues are inextricably mixed, thanks to the concept of «oracular intertextuality»: sometimes, the oracular text alludes to one or more Homeric episodes, giving the oracular response extra significance (Giangiulio 2023).

KEYWORDS: Delfi; Erodoto; Omero; oracolo; Sparta – Delphi; Herodotus; Homer; oracle; Sparta.

Quanto durano poco – non solo gli uomini,
ma anche le statue, le pietre.
Rovine. Rovine. Guerre su guerre.
Incendi, terremoti, saccheggi.
Poi la quiete delle rovine, tranquillizzante,
consolante, senza fine.

G. Ritsos, *Delfi* (trad. di N. Crocetti)

Questo contributo nasce dalla collaborazione al progetto *Divination and Greek History (Archaic to Classical). Reassessing Greek Oracular Responses* (PRIN 2017), coordinato dall'Università degli Studi di Trento, che ha visto la partecipazione anche delle Università della Campania, di Perugia e della Sapienza di Roma¹. Come si evince dal titolo, questo progetto, si è proposto una rivalutazione dei responsi delfici secondo una particolare prospettiva di ricerca, che andasse oltre l'annosa questione della presunta

¹ Desidero ringraziare C. Nastri e M. Polito per questa interessante iniziativa scientifica, N. Cusumano e M. Lupi per le osservazioni.

autenticità dei vaticini pitici. Si è cercato di approfondire il rapporto tra l'oracolo e le tradizioni locali che, in certi casi, emergono in modo evidente dai versi tramandatici: in tal modo il passato viene 'riplasmato' per veicolare determinati contenuti importanti per le diverse comunità elleniche. Le storie oracolari in nostro possesso vanno intese, dunque, ridimensionando in parte il ruolo del *manteion* delfico².

Ciò vale ovviamente anche per i vaticini concernenti Sparta, città che aveva un rapporto molto stretto con l'oracolo di Delfi, a cui mi sono dedicato insieme agli altri membri dell'unità di ricerca campana³. A partire dai primordi della celebre costituzione spartana, viene tracciato un nesso con il *manteion* che induce già gli autori antichi a riflettere. Erodoto è tra i primi a farlo, riportando due versioni sull'origine del *kosmos*: secondo alcuni Licurgo lo ricevette dalla Pizia, mentre secondo gli Spartani lo importò da Creta. In questo contesto narrativo si colloca il responso PW 29 sulla presunta divinità di Licurgo a cui è dedicato questo contributo⁴. Dopo aver analizzato le principali problematiche interpretative sul vaticinio, mi soffermerò in particolare sulle opinioni di alcuni studiosi che si sono interessati al tema. Partendo dalla fine dell'Ottocento, arriverò alle interpretazioni più recenti di grandi conoscitori dell'oracolo pitico, per provare, infine, ad aggiungere qualche altro elemento utile all'interpretazione di questa storia oracolare. Ne risulta un quadro ricco di spunti in cui questioni culturali e politiche si mescolano inestricabilmente, spingendoci ad indagare le ragioni più profonde che hanno portato all'affermarsi di una tradizione sull'origine divina del legislatore spartano⁵.

² Giangiulio 2023, 142: «[...] the oracle stories of this kind cannot have originated in Delphi, and that they must be placed within the context of the Hellenic social memory: they are, indeed, an aspect of the pre-Herodotean oral tradition which has not yet been adequately recognised». Si vedano anche Giangiulio 2010 e 2014.

³ Da questa collaborazione nascono due mie recenti pubblicazioni: Ingarao 2023 e 2024.

⁴ La figura di Licurgo viene trattata da moltissimi studi su Sparta, alcuni dei quali citati in questo contributo. Segnalo alcuni recenti saggi che presentano una bibliografia aggiornata: Paradiso 2000; David 2007; Nafissi 2018.

⁵ Negli ultimi anni il fenomeno dell'eroizzazione – che viene solo sfiorato dalla presente indagine – è stato al centro di studi e convegni, tra i quali segnalo uno in particolare, organizzato dal compianto Federicomaria Muccioli e da Flore Kimmel-Klauzet, a cui ho avuto il piacere di partecipare (Ingarao 2020a), *Diventare un dio, diventare un eroe nel mondo greco*, Bologna, 20-21 settembre 2018, i cui atti sono stati pubblicati in *Mythos* 14 (2020). Imprescindibili al riguardo sono i lavori di Gunnel Ekroth, come Ekroth 2002 e 2015, che presentano peraltro aggiornati riferimenti bibliografici sul tema.

1. ERODOTO, DIODORO, PLUTARCO: VERSIONI DIVERSE A CONFRONTO

Le *Storie* di Erodoto sono la prima fonte in nostro possesso a riportare questo responso che viene ripreso anche da altri autori e che ricorre con alcune importanti modifiche⁶. Siamo nel primo libro, nel *logos* sul re lidio Creso che va alla ricerca di informazioni sui Greci, al fine di trovare alleati potenti per la spedizione contro i Persiani. Mentre Atene è lacerata da lotte intestine sotto la tirannide di Pisistrato (I 59), Sparta vive un periodo di benessere dopo anni bui. Viene riferito, infatti, che ai tempi dei re Anassandrida e Aristone (VI secolo), Sparta è finalmente «scampata da grandi mali» (I 65): ha sconfitto i Tegeati, gli ultimi potenti nemici che l'avevano messa in gravi difficoltà, ed è ormai riuscita a prevalere su tutto il Peloponneso. Secondo un tipico *pattern* erodoteo, il desiderio di espansione nasce da una situazione di prosperità economica connessa a sua volta ad una stabilità politica data, in questo caso, dalle riforme di Licurgo⁷. Erodoto racconta che in un imprecisato passato gli Spartani «avevano le leggi peggiori di quasi tutta la Grecia e non avevano alcun contatto con gli stranieri» (I 65)⁸. Licurgo intervenne in questa situazione di difficoltà facendo in modo che i Lacedemoni passassero all'*eunomie*⁹.

Sebbene sembri che a questo punto Erodoto stia per introdurre una spiegazione sul modo in cui il leggendario legislatore modificò l'ordinamento della città (I 65: μετέβαλον δὲ ὧδε ἐξ εὐνομίην), viene invece riferita un'interrogazione oracolare effettuata da Licurgo stesso che non è esplicitamente connessa alla legislazione spartana¹⁰. Si dice genericamente che egli, uomo illustre a Sparta, arrivò a Delfi per interrogare l'oracolo e venne apostrofato dalla Pizia in tal modo:

ἦκεις ὦ Λυκόργε ἐμὸν ποτὶ πύονα νηόν,
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.

⁶ Per i *loci paralleli* si vedano Parke - Wormell 1956, 14; Fontenrose 1978, 270 (Q7). Palmisciano 2014, 286-287 contempla questo responso tra i casi di 'riformulazione' riconducibili alla 'poesia popolare'.

⁷ Sui *pattern* erodotei si vedano Immerwahr 1966, *passim*; Lateiner 1989, 165-167. Per il legame tra sviluppo economico ed espansione militare nelle *Storie* cf. Ingarao 2020b, 121-123.

⁸ Sulla cronologia di questi eventi si veda Hammond 1950, 53-54. Secondo Asheri 1988, 307-308 troviamo qui tracce della «serrata» spartana che avrebbe portato la città a chiudersi dopo una fase di apertura e contatti con l'esterno.

⁹ Cf. Andrewes 1938; Paradiso 2000.

¹⁰ Per un'analisi breve ma approfondita di tutta la digressione erodotea su Licurgo rimando a Vannicelli 1993, 45-48.

δίῳ ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.

Giungi, o Licurgo, al mio ricco tempio,
caro a Zeus e a tutti coloro che abitano le dimore olimpie.
Non so se profetizzerò che sei uomo o che sei dio,
ma di più suppongo dio, o Licurgo.¹¹

Il responso, che riguarda dunque Licurgo stesso e non Sparta, esplicita lo stretto rapporto tra gli dèi dell'Olimpo e il legislatore che nell'ultimo verso viene definito *theos*, sebbene non in modo netto ma dubbioso. Da un punto di vista stilistico, come spesso avviene nei responsi delfici, è molto evidente una patina epica che si coglie in alcune espressioni, come *πίονα νηόν* e *πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι* che ricorrono in forma molto simile in alcuni passi omerici¹². La definizione «caro agli dèi» ricorda, per opposizione, l'omonimo Licurgo di cui si parla nel sesto libro dell'*Iliade* «che era in odio a tutti gli dèi» e su cui tornerò a breve (Hom. *Il.* VI 140). È quel «prestigioso modello omerico» che è ben attestato in diversi vaticini¹³.

Per ciò che concerne la storia oracolare, gli interrogativi aperti sono diversi. Il responso non sembra avere a che fare col *nomos* spartano e non sappiamo il motivo della consultazione oracolare. Perché allora è stato pronunciato? Perché la Pizia 'dubita' nel definire Licurgo dio? Il seguito del racconto aggiunge qualche elemento utile all'analisi. Erodoto, che a questo punto inserisce alcune informazioni sull'origine della legislazione spartana, riferisce due versioni al riguardo: alcuni (*οἱ μὲν δὲ τινες*) ritengono che sia stata la Pizia a dettare a Licurgo il *kosmos*, mentre gli Spartani sostengono che lo abbia portato in patria da Creta (*ὥς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι*)¹⁴. Secondo questa ultima ipotesi, avrebbe modificato le leggi e vigilato affinché non venissero violate, mentre era tutore del re Leobote, suo nipote. A queste informazioni segue un elenco scarso delle principali innovazioni costituzionali che si dividono in militari (enomotie, triecadi e sissizi) e non (eforato e *gerousia*). Come vedremo, soffermandoci più nel dettaglio sulle opinioni dei principali interpreti, la differenza tra le due versioni della vicenda è radicale: secondo la prima, l'elaborazione

¹¹ Ove non specificato diversamente, le traduzioni sono a cura di chi scrive.

¹² Per *pion neon* si vedano e.g. *Il.* II 546-549; *Od.* XII 345-347. Per la seconda espressione rimando a *Il.* II 13; *Od.* XX 79.

¹³ L'espressione è di Corcella 2014, 406. Sul rapporto tra oralità e oracoli delfici si vedano in particolare McLeod 1961; Rossi 1981; Maurizio 1997.

¹⁴ Secondo Beloch 1912-1927², 255, a Sparta erano attestate entrambe le versioni della vicenda ed è probabile che le fonti erodotee locali avessero un approccio molto razionalistico: «Herodots spartanischer Gewährsmann zu aufgeklärt war». Sul rapporto tra la costituzione spartana e quella cretese si veda Cuniberti 2000.

della legislazione lacedemone è da attribuire alla Pizia, per la seconda, invece, il merito è tutto di Licurgo.

Questa dicotomia diventa ancora più chiara se analizziamo la versione diodorea del responso nella *Biblioteca Storica* (VII 12, 1) trasmessaci dagli *Excerpta Constantiniana*¹⁵. Sebbene sia un florilegio enciclopedico medievale, e dunque inevitabilmente una fonte decontestualizzata, si ritiene che quest'opera sia sostanzialmente fedele al testo vulgato¹⁶. Lo storico di Agira specifica, innanzitutto, che le parole della Pizia sono un tributo alla «grandezza della virtù» di Licurgo (ὅτι τηλικούτον περὶ τὸν Λυκοῦργον ἦν τῆς ἀρετῆς τὸ μέγεθος, ὥστε παραγεννηθέντος εἰς Δελφοὺς αὐτοῦ τὴν Πυθίαν ἀποφθέγξασθαι ἔπη τάδε), palesando un intento celebrativo che nelle *Storie* è meno esplicito. Diodoro riporta il testo del responso in forma pressoché identica rispetto ad Erodoto con la fondamentale aggiunta di due versi finali:

ἦκεις δ' εὐνομίαν αἰτεούμενος· αὐτὰρ ἔγωγε
δώσω τὴν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίη πόλιν εἶξει.

Tu vieni a richiedere il buon governo e io
te lo darò come nessun'altra città sulla terra lo avrà.

Diodoro svela il motivo dell'interrogazione oracolare licurghea, ovvero la richiesta dell'*eunomia*, termine che nelle *Storie*, invece, era posto nel testo immediatamente precedente il responso¹⁷. Inoltre, troviamo una lode evidente non solo della legislazione spartana, considerata la migliore esistente per il presente e per il futuro, ma anche del dio di Delfi che diventa protagonista assoluto in quanto artefice della legislazione lacedemone. Le differenze rispetto al testo tramandato da Erodoto sono dunque molto evidenti. Questo, peraltro, è solo il primo di una serie di responsi connessi al *kosmos* spartano che vengono riportati dallo storico siciliano. Sembra quasi che Licurgo abbia intavolato un vero e proprio dialogo con la sacerdotessa delfica. Ad una nuova interrogazione del legislatore, su quali *nomima* siano utili per i suoi concittadini, segue una risposta della Pizia che lo invita a fare in modo che la città sia ben divisa tra chi comanda e chi obbedisce (VII 12, 2). All'ennesima richiesta di chiarimento l'oracolo risponde con il responso sulle due strade, una buona che porta alla libertà e che si basa sulla concordia tra i cittadini e sul coraggio, e l'altra, invece,

¹⁵ Sugli *Excerpta Constantiniana* si veda in particolare Németh 2018 con l'ampia bibliografia citata.

¹⁶ Cordiano 2012, X n. 7.

¹⁷ Si vedano il commento di Cordiano 2012, 45-49 e quello di Cohen-Skalli 2012, 259-260.

da evitare perché contraddistinta dalla schiavitù e dalla discordia (*ibid.*). Alla parafrasi del testo poetico segue l'altro noto vaticinio licurgheo sulla φιλοχρηματία (VII 12, 5) che porterà Sparta alla distruzione e quello celeberrimo sulle *rhetrai* (VII 12, 6). Si adombra un rapporto strettissimo tra Licurgo e la Pizia che si manifesta in diversi responsi in cui il ruolo dell'oracolo di Delfi è decisivo. Si veda a tale proposito il verso finale di quest'ultimo vaticinio che sottolinea il ruolo di Apollo a Sparta: Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ὧδ' ἀνέφηγε πόλει (*ibid.*).

Anche Plutarco, nella *Vita di Licurgo*, riferisce di diverse interrogazioni oracolari del legislatore che però in precedenza effettua un viaggio a Creta, allontanandosi dalla patria per 'questioni politiche' connesse alla successione al trono (Plut. *Lyc.* 3)¹⁸. In quell'occasione studia le diverse costituzioni (*politeias*) e di esse recepisce gli elementi migliori da poter applicare anche a Sparta (*Lyc.* 4). Il viaggio successivamente continuerebbe in Asia e in Egitto; nella terra dei faraoni, in particolare, Licurgo avrebbe affinato le sue concezioni governative, recependo la separazione della classe militare dalle altre. Solo successivamente – alcuni riferiscono di ulteriori viaggi – il legislatore tornerebbe a Sparta su richiesta dei suoi concittadini con l'obiettivo di cambiare la costituzione (*Lyc.* 5, 2: μεθιστάναι τὴν πολιτείαν). L'espressione ricorda proprio quella utilizzata da Erodoto per indicare le riforme adottate: μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα (Her. I 65). Solo a questo punto, secondo Plutarco, Licurgo andrebbe a Delfi per interrogare la Pizia (*Lyc.* 5, 3):

διανοηθεὶς δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ἀπεδήμησεν εἰς Δελφοὺς καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ χρησάμενος ἐπανήλθε τὸν διαβόητον ἐκείνον χρησμὸν κομίζων, «ὃ θεοφιλῆ μὲν αὐτὸν» ἢ Πυθίᾳ προσεῖπε «καὶ θεὸν μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον, εὐνομίας δὲ χρῆζοντι διδόναι καὶ κατατίνειν» ἔφη «τὸν θεὸν ἢ πολὺ κρατίστη τῶν ἄλλων ἔσται πολιτειῶν».

Con questo proposito si recò dapprima a Delfi, dove sacrificò al dio e consultò l'oracolo. Ne ritornò con quel notissimo responso, in cui la Pizia lo chiamò «caro agli dèi» e «dio più che uomo», e alla sua richiesta di una buona legislazione vaticinò che il dio gli concedeva e assicurava una costituzione che sarebbe stata di gran lunga la migliore di tutte.¹⁹

La narrazione continua descrivendo il modo in cui Licurgo riesce a prendere il potere e approfondendo l'istituzione della *gerousia*, come innovazione costituzionale più importante. Segue il racconto dell'oracolo delfico sulla *rhetra* e l'analisi di altri fondamentali provvedimenti legislativi

¹⁸ Manfredini - Piccirilli 1980, 223-224.

¹⁹ Plut. *Lyc.* 5, 3. Trad. Manfredini - Piccirilli 1980.

(Lyc. 6). Plutarco, che riassume in prosa il senso di PW 29, riporta l'esplicita richiesta del legislatore all'oracolo e la conseguente concessione della Pizia, ma al contempo fonde le due versioni erodotee sull'origine della costituzione lacedemone²⁰: Licurgo è stato a Creta, dove ha accolto alcuni *nomoi* utili per la *politeia* spartana, ma ha ricevuto dalla Pizia l'*eunomia* e la *rhētra*. In Plutarco ritroviamo dunque gli elementi già attestati in Diodoro: la richiesta licurghea del 'buon governo' e la celebrazione sia della costituzione spartana sia dell'operato della Pizia²¹.

2. DA WILAMOWITZ A DEFRADAS: LA 'LEGITTIMAZIONE' DI UN CULTO E 'L'IMPERIALISMO' DELFICO

Uno degli elementi che ha maggiormente colpito gli studiosi che si sono soffermati su questo responso è, nella versione erodotea, l'assenza di motivazioni che spieghino l'interrogazione oracolare licurghea. Per quanto infatti siano diversi i casi di risposte oracolari che non hanno nulla a che fare con le domande poste dai richiedenti, nel nostro caso non sappiamo neanche il perché Licurgo si sia recato dalla Pizia²². A ciò si aggiunge il fatto che la Pizia non si esprime in modo netto sulla questione, ma dubita (*dizo*) prima di avanzare una supposizione (*elpomai*) sulla presunta natura divina del legislatore. Come interpretare questi elementi narrativi?

Una delle letture più diffuse associa questo responso a questioni culturali. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, ad esempio, distingue chiaramente la *Lykurgfabel*, così come viene narrata da Plutarco (che presenta tratti simili, ad esempio, alla vicenda del legislatore ateniese Solone), dai dati a nostra disposizione per il quinto secolo e per l'epoca precedente²³. A suo avviso, l'unica informazione da trarre dal responso erodoteo è la «tortuosa spiegazione» sulla divinità di Licurgo²⁴. Secondo Wilamowitz, è possibile che ci si trovi di fronte ad un vaticinio connesso alla «legalizzazione di un culto», paragonabile ad altri oracoli esistenti a proposito

²⁰ Cf. Flacélier 1948, 395-396.

²¹ Per un'analisi approfondita del rapporto tra Licurgo e l'oracolo di Delfi – con riferimento anche ad altre fonti –, rimando a Nafissi 2018, 99-103 e alla bibliografia citata in questo studio.

²² Sui responsi oracolari erodotei, che trattano elementi diversi rispetto alle domande poste, rimando in particolare a Harrison 2000, 124-126. Si veda anche Parke 1962 che approfondisce l'argomento a partire dal significato del verbo *αὐτοματίζω*.

²³ Wilamowitz 1884, 267-285.

²⁴ *Ibid.*, 274.

di figure olimpiche che furono oggetto di ‘eroicizzazione’²⁵. In effetti, Erodoto conclude il racconto su Licurgo specificando che «alla sua morte gli Spartani lo venerarono molto erigendo in suo onore un santuario» (Her. I 66: τῷ δὲ Λυκούργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλως). La notizia è confermata da Eforo (Ephor. *FGrHist* 70 F 118) e da Aristotele (fr. 534 Rose) da cui apprendiamo che a Licurgo venivano riservati grandi onori annualmente. Pausania riferisce di aver visto il santuario che i Lacedemoni hanno eretto per il legislatore «come a un dio» (III 16, 6: Λακεδαιμόνιοι δὲ καὶ Λυκούργῳ τῷ θεμένῳ τοὺς νόμους οἷα δὴ θεῷ πεποιήκασιν καὶ τοῦτῳ ἱερόν)²⁶.

L’interpretazione di Wilamowitz viene riproposta alcuni anni dopo da Eduard Meyer che arriva persino a dubitare che il Licurgo citato nel responso sia lo stesso legislatore²⁷. Secondo lo studioso, l’oracolo erodoteo, che è la più antica testimonianza in nostro possesso sul legislatore – ad eccezione della menzione di Simonide, la cui identità è tuttavia discussa (fr. 628 Page) –, ci informa del fatto che Licurgo era un dio, ma non rivela nulla di più²⁸. A proposito del culto di questa «mythische Gestalt», Meyer non utilizza il verbo *legalisiren*, bensì *legitimiren*, ma la sostanza della riflessione non cambia²⁹.

Anche Herbert W. Parke e Donald H.W. Wormell seguono questa corrente interpretativa, ampliando il ragionamento sul rapporto tra il responso e l’instaurazione di un culto di Licurgo a Sparta³⁰. I due studiosi, innanzitutto, rilevano la problematicità di mettere assieme le opinioni lacedemoni sull’importazione delle leggi da Creta con gli oracoli sulla costituzione lacedemone che invece costituiscono la più celebre associazione tra Sparta e Delfi. A loro avviso, il responso erodoteo, da un punto di vista stilistico, sembra «completo», mentre l’aggiunta diodorea è piuttosto «debole» in rapporto ai versi precedenti³¹. Parke e Wormell si soffermano poi sul verbo *manteusomai* al terzo verso, per sostenere che probabilmente non siamo di fronte ad una «affermazione spontanea» («*impromptu address*») della Pizia, bensì alla risposta ad una precisa interrogazione oracolare³². A loro avviso, è possibile che il culto di Licurgo sia stato

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Licurgo è peraltro oggetto di venerazione in età imperiale. Si veda al riguardo Hupfloher 2000, 178-182.

²⁷ Meyer 1892, 269-283.

²⁸ *Ibid.*, 280.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Parke - Wormell 1956, 85-93.

³¹ *Ibid.*, 86.

³² *Ibid.*, 91.

dimenticato nel corso del tempo e che sia stato ripreso nel sesto secolo. Il responso va dunque inteso come una forma di 'restaurazione' di un culto caduto nell'oblio³³.

Dello stesso anno e per certi aspetti molto simile è la lettura di Roland Crahay, il quale prova a ricostruire i fatti dietro PW 29³⁴. Lo studioso suppone che chiunque abbia istituito l'*eunomia* spartana abbia elaborato un'interpretazione religiosa del *kosmos*, riconducendolo a Licurgo, divinità a cui era riservato un culto locale³⁵. A suo avviso, questa concezione sarebbe entrata in contrasto con «l'immaginazione popolare» che voleva dietro le riforme politiche una figura umana, possibilmente regale³⁶. Secondo Crahay, il responso erodoteo, che nella sostanza potrebbe essere autentico, è frutto di una particolare fase della concezione spartana della legislazione licurghea: emerge un contrasto tra due teorie differenti che progressivamente porta all'affermazione dell'origine pitica della costituzione, com'è testimoniato peraltro dalla proliferazione di testi che in epoca successiva mettono in rapporto le leggi spartane con Delfi³⁷. Crahay marca, inoltre, l'indecisione della Pizia che non risolve i dubbi degli Spartani riguardo ad una questione prettamente religiosa: il carattere divino o eroico del culto da riservare a Licurgo³⁸.

Questi sono solo alcuni degli studiosi che hanno ipotizzato per il responso PW 29 un'origine culturale, da connettere al santuario eretto in onore del legislatore spartano. Altri hanno evidenziato, invece, aspetti differenti della vicenda, proponendo interpretazioni che meritano un approfondimento. Secondo Joseph Fontenrose, ad esempio, la forma e il contenuto del responso non sono quelli che solitamente ricorrono nei casi di «autorizzazioni culturali» da parte dell'oracolo di Delfi³⁹. Il responso pronunciato spontaneamente dalla Pizia è, a suo avviso, un elemento tipico dei «vaticini leggendarî» che ricorre, ad esempio, nella profezia sulla morte di Esiodo (PW 206), i cui primi tre versi sembrano modellati proprio a partire da PW 29⁴⁰. Come per certi aspetti era già stato evidenziato da Crahay, Fontenrose ritiene che nel nostro responso si colga soprattutto

³³ *Ibid.*, 91-92: «[...] this oracle should be taken as the re-foundation charter of the restored cult of some half-forgotten god or hero, a typical activity for the Delphic oracle».

³⁴ Crahay 1956, 150-153.

³⁵ *Ibid.*, 152.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 153.

³⁸ *Ibid.*, 152.

³⁹ Fontenrose 1978, 115.

⁴⁰ *Ibid.*, 116.

«l'incertezza» della Pizia nell'esprimersi sulla divinità di Licurgo, piuttosto che la volontà di Delfi di 'sanzionare' un culto⁴¹. Anzi, è stata probabilmente la «mancanza del messaggio», a causare l'aggiunta successiva dei due versi presenti in Diodoro⁴².

L'assenza di certezze sulla natura divina o umana di Licurgo viene marcata anche da Jean Défradas che però non si concentra sulle questioni rituali bensì «sull'intervento dell'oracolo delfico nell'evoluzione politica delle città greche», di cui abbiamo in effetti diverse testimonianze⁴³. Per Défradas, sebbene non sia possibile accertare se il legislatore fosse originariamente un dio poi 'umanizzato' o al contrario un uomo 'eroicizzato', ciò che è sicuro è che il carattere divino di Licurgo, attestato da PW 29, dà maggiore credito alla legislazione lacedemone⁴⁴. Secondo lo studioso, nel racconto erodoteo nel suo insieme abbiamo tracce «dell'imperialismo dottrinale di Delfi che pretende di essere il centro del mondo»⁴⁵. Sparta, invece, respingerebbe questa interpretazione che in qualche modo sminuisce l'apporto dell'eroe lacedemone alla costituzione della città.

3. CONCLUSIONI: L'«INTERTESTUALITÀ ORACOLARE» E L'«USO» DI LICURGO

Secondo Jutta Kirchberg, Erodoto non fornisce altri elementi su questo responso perché Licurgo appartiene ad un «passato» talmente «oscuro» che non è possibile avere informazioni più nette⁴⁶. È risaputo del resto, già dal celebre incipit della *Vita di Licurgo* di Plutarco, che le notizie su questa celeberrima figura della storia spartana sono tutt'altro che chiare⁴⁷. Ciò non toglie, però, che sia possibile, alla luce dell'analisi proposta e del confronto con alcuni dei più grandi esperti di oracoli greci che si sono occupati di PW 29, abbozzare alcune riflessioni conclusive. Quello che è certo, innanzitutto, è che il responso erodoteo non risponde a una domanda sulla costituzione, ma o è una lode rivolta spontaneamente a Licurgo o un

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Défradas 1972, 258.

⁴⁴ *Ibid.*, 264: «En l'absence de toute certitude historique, la question reste insoluble. Dans un cas comme dans l'autre, l'héroïsation du législateur donne aux lois l'autorité la plus vénérable».

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Kirchberg 1965, 60.

⁴⁷ Plut. *Lyc.* 1, 1: περὶ Λυκούργου τοῦ νομοθέτου καθόλου μὲν οὐδὲν ἔστιν εἰπεῖν ἀναμφισβήτητον.

responso sulla sua divinità⁴⁸. Quest'ultima eventualità è quella considerata dagli studiosi che, in forma diversa, ritengono che ci troviamo di fronte a una questione culturale connessa alle modalità con cui venerare Licurgo⁴⁹. Il riferimento allo *hiron* e alla grande 'venerazione' che gli viene tributata dai suoi concittadini all'inizio del capitolo successivo andrebbe dunque letto in questa stessa direzione.

A tale proposito, può essere utile ritornare al parallelismo tra il Licurgo spartano e quello iliadico, a cui accennavo prima, perché il tema di entrambi gli episodi è lo stesso: la mortalità o l'immortalità dei protagonisti coinvolti. Siamo nel sesto libro dell'*Iliade*, nella sezione sul confronto tra Glauco e Diomede, e quest'ultimo chiede al suo avversario quale sia la sua origine (Il. VI 138-143). Specifica, infatti, che non è disposto a combattere contro un immortale, come aveva fatto Licurgo, figlio di Driante, che per avere importunato le nutrici di Dioniso si era attirato l'odio di tutti gli dèi ed era stato accecato da Zeus:

τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες,
καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν
ἦν, ἔπει ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν·
οὐδ' ἂν ἐγὼ μακάρεσσι θεοῖς ἐθέλοιμι μάχεσθαι.
εἰ δέ τίς ἐσσι βροτῶν οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν,
ἄσπον ἴθ' ὥς κεν θᾶσσον δλέθρου πείραθ' ἴκηαι.

Ma s'adirarono contro di lui gli dèi che vivon giocondi,
e cieco il figlio di Crono lo rese; né a lungo
visse, poi ch'era in odio a tutti i numi mortali.
E dunque coi numi beati io non voglio combattere.
Se però sei mortale, di quelli che mangiano il frutto del campo,
avvicinati subito, che presto al confine di morte tu giunga!⁵⁰

Diomede sembra avere imparato la lezione, visto che nel quinto libro era stato duramente apostrofato da Apollo dopo avere ferito Afrodite: «Tidide, bada! Allontanati, e non pretendere d'aver mente pari agli dèi: non è uguale la stirpe dei numi eterni, e degli uomini, che camminano in terra» (Il. V 440-442: φράζεο Τυδεΐδῃ καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν / ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἔπει οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαι ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων). La differenza tra uomini e dèi è uno dei temi al centro di questa sezione dell'opera che culmina nel dialogo tra i due eroi nel sesto libro⁵¹. Mentre

⁴⁸ Asheri 1988, 308.

⁴⁹ Il dibattito moderno risente probabilmente delle teorie sulla divinità originaria di Licurgo sostenute ad esempio da Beloch 1912-1927², 253-256.

⁵⁰ Le traduzioni dell'*Iliade* sono di Calzecchi Onesti 1950.

⁵¹ Graziosi - Haubold 2010, *ad loc.*

Licurgo in PW 29 è caro a Zeus e a tutti gli dèi, il Licurgo dell'*Iliade*, di cui ci parlano anche altre opere antiche identificandolo come re degli Edoni, è odiato da tutti gli immortali e viene accecato proprio dal re degli dèi, perché non sa distinguere il confine tra umano e divino⁵². Non sembra casuale che in entrambi gli episodi ci si interroghi sulla stessa questione, lasciando emergere tracce di quella «intertestualità oracolare» che si coglie anche in altri vaticini: a volte i responsi alludono a degli episodi omerici che danno alle storie oracolari un significato ulteriore⁵³. Ne emerge un contesto più ampio che non di rado ha a che fare con la memoria sociale e con l'identità collettiva di una determinata comunità. È possibile, per tali ragioni, che PW 29 vada ricondotto ad un contesto religioso a proposito di un culto locale – si veda il riferimento al santuario – su cui a Sparta, in una determinata fase della storia della città, erano sorti degli interrogativi. La celebrazione del legislatore spartano appare, invece, tutt'altro che esplicita, considerati tutti i dubbi della Pizia. I verbi *dizo*, *manteuomai* ed *elpomai*, peraltro, non sono attestati in nessun altro vaticinio delfico, confermando il carattere piuttosto inconsueto del linguaggio oracolare utilizzato in questo caso.

Erodoto sa che, secondo alcuni, sarebbe stata la Pizia a dettare la costituzione a Licurgo, ma non sposa questa teoria, limitandosi a riportare le due diverse tradizioni sui fatti, una più 'religiosa' e l'altra più 'razionalistica'. Heinrich Stein ritiene che, secondo Erodoto, Licurgo avrebbe ottenuto da Delfi soltanto «l'autorizzazione» a redigere la legislazione che però sarebbe stata opera sua⁵⁴, secondo un quadro che emerge, ad esempio, anche in una versione dei fatti riportata da Senofonte⁵⁵. Anche Erodoto

⁵² Unico episodio nell'epica a noi pervenuta che lo vede protagonista. Per altre fonti che parlavano di questo personaggio mitico, come ad esempio Soph. *Ant.* 955-965, si veda Graziosi - Haubold 2010, *ad loc.*

⁵³ Sulla «intertestualità oracolare» si veda in particolare Giangiulio 2023, 157-158.

⁵⁴ Stein 1883³, 76-77 n. 18.

⁵⁵ Xen. *Lac.* 8, 5: πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων ὄντων μηχανημάτων καλῶν τῷ Λυκούργῳ εἰς τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐθέλειν τοὺς πολίτας, ἐν τοῖς καλλίστοις καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ εἶναι, ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἔλθων σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς ἐπήρετο τὸν θεὸν εἰ λῶσον καὶ ἄμεινον εἴη τῇ Σπάρτῃ πειθομένη οἷς αὐτὸς ἔθηκε νόμοις. ἐπεὶ δὲ ἀνείλε τῷ παντὶ ἄμεινον εἶναι, τότε ἀπέδωκεν, οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεῖς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι. Una sorta di autorizzazione emerge anche dal racconto di Eforo (*FGrHist* 70 F 149), secondo il quale Licurgo avrebbe imparato a Creta il modo in cui Radamanto prima e Minosse dopo avevano presentato le loro leggi alla comunità come se fossero state elaborate da Zeus (τὸν τρόπον ὃν Ῥαδάμανθός τε πρότερον καὶ ὕστερον Μίνως, ὡς παρὰ τοῦ Διός, τοὺς νόμους ἐκφέρει εἰς ἀνθρώπους). Così come questi erano entrati nella grotta di Zeus, allo stesso modo Licurgo era andato a Delfi e da lì aveva «portato gli ordini» ai suoi concittadini (εἰθ' ὁρμησάι διαθεῖναι τοὺς νόμους φοιτῶντα

considera la visita di Licurgo a Delfi un passo verso l'*eunomie* (I 65, 2: μέτεβαλον δὲ ὧδε ἐς εὐνομίην), stabilendo però una sostanziale differenza tra le due versioni di cui è venuto a conoscenza⁵⁶. Il confronto tra il responso erodoteo e quello diodereo ci ha fatto intravedere una dialettica tra tradizioni cittadine e celebrazioni oracolari pregna di significato. Come nota Marcello Lupi, «in sintesi, Licurgo è con ogni verosimiglianza un personaggio fittizio, ma l'uso che la tradizione antica ne ha fatto è sufficientemente reale [...]»⁵⁷. La presenza o l'assenza di due versi può cambiare l'interpretazione di un'intera vicenda, marcando ora l'orgoglio di un'intera comunità ora l'influenza decisiva dell'oracolo delfico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Andrewes 1938

A. Andrewes, *Eunomia*, CQ 32, 2 (1938), 89-102.

Asheri 1988

D. Asheri (a cura di), Erodoto. *Le Storie, Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.

Beloch 1912-1927²

J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, 2, Strasbourg 1912-1927².

Cohen-Skalli 2012

A. Cohen-Skalli (éd.), Diodore de Sicile. *Bibliothèque Historique, Fragments*, I: *Livres VI-X*, Paris 2012.

Corcella 2014

A. Corcella, Conclusioni, *SemRom* 3, 2 (2014), 405-414.

Cordiano 2012

G. Cordiano, Diodoro Siculo. *Biblioteca storica, Libri VI, VII, VIII. Commento storico*, Milano 2012.

Crahay 1956

R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.

Cuniberti 2000

G. Cuniberti, *Λακειδαιμονίων Πολιτεία*: priorità e originalità nel dibattito sulle *politeiai*-modello di Sparta e Creta, *SIFC* 18 (2000), 99-111.

ὥς τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, κακέειπεν κομίζοντα τὰ προστάγματα, καθάπερ οἱ περὶ Μίνω ἐκ τοῦ ἄντρου τοῦ Διὸς παραπλήσια ἐκείνοις τὰ πλείω).

⁵⁶ Nafissi 2018, 102.

⁵⁷ Lupi 2017, 25.

David 2007

E. David, *Myth and Historiography: Lykourgos*, in G. Herman - I. Shatzman (eds.), *Greeks Between East and West: Essays in Greek Literature and History*, Jerusalem 2017, 115-135.

Defradas 1972

J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1972.

Ekroth 2002

G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège 2002.

Ekroth 2015

G. Ekroth, *Heroes – Living or Dead?*, in E. Eidinow - J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 383-396.

Flacélière 1948

R. Flacélière, *Sur quelques passages des Vies de Plutarque II. Lycurgue-Numa*, *REG* 61 (1948), 391-429.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Giangiulio 2010

M. Giangiulio, *Collective Identities, Imagined Past, and Delphi*, in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 121-131.

Giangiulio 2014

M. Giangiulio, *Storie oracolari in contesto*, *SemRom* 3, 2 (2014), 211-231.

Giangiulio 2023

M. Giangiulio, *Decentralizing Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory*, in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023, 139-168.

Graziosi - Haubold 2010

B. Graziosi - J. Haubold (eds.), *Homer. Iliad, Book VI*, Cambridge 2010.

Hammond 1950

N.G.L. Hammond, *The Lycurgean Reform at Sparta*, *JHS* 70 (1950), 42-64.

Harrison 2000

T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2000.

Hupfloher 2000

A. Hupfloher, *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta*, Berlin 2000.

Immerwahr 1966

H. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966.

Ingarao 2020a

G. Ingarao, *Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dei greci*, *Hormos. Ricerche di Storia antica* 12 (2020), 248-269.

Ingarao 2020b

G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.

Ingarao 2023

G. Ingarao, Gli Arcadi 'mangiatori di ghiande' (Hdt. I, 66). Un responso oracolare di origine tegeate?, in M. Giangiulio - G. Proietti (a cura di), *Oracoli delfici e storia greca*, Trento 2023, 69-94.

Ingarao 2024

G. Ingarao 2024, Echi epici e questioni identitarie: il responso sulla sepoltura di Oreste (PW 33), *Mythos* 18 (2024), 1-11.

Kirchberg 1965

J. Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen 1965.

Lateiner 1989

D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto - Buffalo - London 1989.

Lupi 2017

M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Roma 2017.

Manfredini - Piccirilli 1980

M. Manfredini - L. Piccirilli (a cura di), Plutarco. *Le vite di Licurgo e di Numa*, Milano 1980.

Maurizio 1997

L. Maurizio, Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence, *CLAnt* 16, 2 (1997), 308-334.

McLeod 1961

W.E. McLeod, Oral Bards at Delphi, *TAPhA* 92 (1961), 317-325.

Meyer 1892

E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle 1892.

Nafissi 2018

M. Nafissi, Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, I, Malden - Oxford 2018, 93-123.

Németh 2018

A. Németh, *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*, Cambridge 2018.

Palmisciano 2014

R. Palmisciano, Varianti di riformulazione negli oracoli delfici: una pratica della poesia popolare, *SemRom* 3, 2 (2014), 271-293.

Paradiso 2000

A. Paradiso, Lycurgue spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé, in C. Darbo-Peschanski (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, 89-114.

Parke 1962

H.W. Parke, A Note on ἀποματιζω in Connexion with Prophecy, *JHS* 82 (1962), 145-146.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.V. Wormell, *The Delphic Oracle, I: The History*, Oxford 1956.

Rossi 1981

L.E. Rossi, Gli oracoli come documento di improvvisazione, in C. Brillante - M. Cantilena - C.O. Pavese (a cura di), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padova 1981, 203-221.

Stein 1883⁵

H. Stein, *Herodotos erklärt von Heinrich Stein, erster Band*, Berlin 1883⁵.

Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Roma 1993.

Wilamowitz 1884

U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.

Copyright (©) 2024 Giovanni Ingarao

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: G. Ingarao, Licurgo, uomo o dio? Alcune riflessioni su PW 29 (Her. I 65, 3), 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*, 61-76. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-ingg>

Lo zolfo, il fulmine, la libagione: per una nota su Dodona nell'*Iliade*

Davide M. Sproviero

Università degli Studi della Calabria

davidesproviero29@gmail.com

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

ABSTRACT: This paper analyses the libation that Achilles pours in honour of Zeus Dodonaïos in *Il.* XVI 220-232. This Homeric passage is part of the typical scene of a hero offering to a deity in the hour of need, but it also presents a singular peculiarity: Achilles, before pouring the wine, purifies the cup to libate through a fumigation of sulphur. The reasons why sulphur is attributed with cathartic faculties are therefore investigated and it is proposed that the inclusion of this detail in the Homeric passage could be related to the cults and the sacred landscape of Dodona.

KEYWORDS: Dodona; libagione; Omero; purificazione; zolfo – Dodona; Homer; libation; purification; sulphur.

Nel sedicesimo libro dell'*Iliade* la tradizione ha raccolto materiali che costituiscono una sezione cruciale per lo svolgimento della trama: la battaglia fra Achei e Troiani imperversa ormai da tempo e sta per prendere ora una piega decisamente critica per i primi, mentre i secondi riescono a portare la loro controffensiva fino alle navi nemiche¹. Nell'imminenza del pericolo, Achille accetta di consegnare a Patroclo le proprie armi con tutto l'esercito dei Mirmidoni e, nella speranza di salvare le sorti della guerra insieme con «l'amato ritorno in patria» (XVI 82), deve pagare il prezzo di mettere a repentaglio la vita e l'onore del fedele compagno. La tensione, in un simile tumulto di eventi, è al massimo: Patroclo, indossata l'armatura del campione acheo, è già pronto a guidare nella lotta le schiere al servizio di Achille. Proprio a questo punto il narratore epico si concede un lungo indugio descrittivo di due atti di pietà religiosa che Achille compie per propiziare la volontà di Zeus: un'offerta di vino presso l'altare del dio (XVI 220-232) e un'appassionata preghiera, la più lunga ed elaborata di tutto il poema (XVI 233-248). Quest'ultima, anche per la ricchezza di epiclesi pronunciate all'inizio dell'invocazione, ha abbondantemente suscitato l'attenzione dei commentatori e di non pochi studiosi interessati

¹ Per l'analisi narratologica del libro XVI nel contesto dello svolgimento dell'*Iliade* si rimanda a Janko 1992, 309-314; Bierl - Latacz 2018, 11-13.

alle origini dell'antico santuario di Dodona², già qui presentato come sede oracolare di Zeus³. Benché non abbia stimolato pari interesse nella critica, altrettanto significativa per comprendere quali conoscenze la parola omerica veicolasse nei confronti del santuario di Dodona potrebbe però rivelarsi un'analisi sulla libagione che l'eroe versa poco prima di rivolgersi al dio in preghiera⁴.

1. LIBARE AGLI DÈI NEI POEMI OMERICI: ACHILLE E L'OFFERTA A ZEUS *DODONAIOS*

Nella religione greca la libagione, ovvero il versamento intenzionale di sostanze liquide nel nome delle divinità, è, secondo una definizione di Walter Burkert, «la forma più pura e raffinata di rinuncia»⁵: contrariamente al sacrificio cruento, che stando all'eziologia tramandata da Esiodo nasce come un inganno che separa in maniera netta la sfera umana da quella ultraterrena⁶, essa porta con sé un significato di sottomissione, che si palesa nei confronti della divinità attraverso il pio spreco, definitivo e irreparabile, di una bevanda: vino, latte, miele, olio o acqua⁷.

Questo gesto di devozione, già presente nella civiltà micenea⁸, è più volte attestato in Omero: sono in totale diciassette i momenti in cui nell'*Iliade* si fa riferimento a una libagione, più di venti nell'*Odissea*⁹. Si tratta però, il più delle volte, solo di brevi e veloci cenni, spesso costruiti secondo

² Parke 1967, 3-7; Janko 1992, comm. *ad loc.*; Cappelletto 1999; Reece 2009, 201-215; Calce 2011, 27-47, 90-116; Georgoudi 2012, 55-58; Velardi 2012; Filoni 2020.

³ Il santuario epirota di Dodona è oggetto di una notevole messe di studi: oltre alla pionieristica indagine di Carapanos 1878 e alla dettagliata disamina delle fonti in Parke 1967, ci si può per il momento limitare a citare le recenti monografie di Dieterle 2007; Piccinini 2017; Chapinal Heras 2021.

⁴ Dodona compare quattro volte nei poemi omerici: *Il.* II 750; XVI 233-235; *Od.* XIV 327-330 e, con ripetizione formulare del passo precedente, XIX 296-299. Su Dodona in Omero vd. i recenti contributi di Luce 2010, 20-29; Calce 2011, 28-33; Chapinal Heras 2014; per altri riferimenti vd. nn. precedenti.

⁵ Burkert 1984, 107.

⁶ *Theog.* 535-557; *Op.* 42-48.

⁷ Sulla prassi rituale e sui significati religiosi che caratterizzano le offerte di libagione vd. Hanell 1937; Casabona 1966, 231-268; Graf 1980; Burkert 1984, 104-108; Bruit Zaidman - Schmitt Pantel 1992, 30-33; Lissarrague 1995; Simon 2004; Malkin 2016; Gaifman 2018.

⁸ Cf. Simon 2004, 239 con fonti e bibliografia.

⁹ *Il.* II 341; III 295-296; IV 49, 159; VI 258-266, 526; VII 480-481; IX 174-178, 655-657, 712; X 577-579; XI 775; XVI 225-230; XXIII 196, 219-221; XXIV 70, 283-307; *Od.* II 431-433; III 40-53, 339-340, 393-394, 459-460; IV 591-592; VII 137-138,

schemi di tipo formulare la cui ripetitività non facilita la comprensione, per noi moderni, della pratica rituale che gli aedi condividevano con il loro pubblico¹⁰. Sono comunque più volte presentati i tre gesti fondamentali che compongono di norma il rituale: lavare le mani¹¹, attingere il vino con una coppa¹², versarlo¹³. Si può aggiungere, poi, che i passi in cui viene svolto un simile rituale si situano nei due poemi solo in ben determinati contesti, che sembrerebbero pertanto niente affatto casuali: vengono compiute libagioni nel corso di sacrifici cruenti¹⁴; durante¹⁵, prima¹⁶ o dopo la recita di una preghiera¹⁷; quando vengono stretti patti e giuramenti¹⁸; per onorare i morti¹⁹; prima di un viaggio rischioso e nel momento del ritorno²⁰; ma anche all'inizio e alla conclusione di un banchetto²¹. Sarebbe dunque possibile, forse, notare una costante che accomuna tutte

179-184, 228; X 518-525; XI 26-34; XII 362-363; XIII 50-55; XIV 331, 447; XV 149, 258; XVIII 151-152, 419; XIX 288; XXI 263-264, 271-273.

¹⁰ La ripetitività formulare nelle scene di libagione è stata individuata da Arend 1933, 64-78; sulla libagione nei poemi omerici cf. anche Simon 2004, 239-241. Hitch 2009 ha escluso dalla sua trattazione i riti sacrificali svolti senza spargimento di sangue, auspicando che questi potessero essere trattati in uno studio a parte, che non mi risulta però ancora apparso.

¹¹ *Il.* III 270; IX 171; XXIV 302-307; *Od.* II 261; III 440-444; XII 336-337; XXI 270; cf. anche Hes. *Op.* 724-725, 739-740; il senso normativo di tale azione si può cogliere in maniera assai evidente dalle parole che Ettore rivolge alla madre in *Il.* VI 264-269.

¹² Il termine più usato per indicare la coppa è *δέπας* (*Il.* III 295; VII 175, 656; XVI 220-232; XXIII 196; XXIV 285; *Od.* III 41, 340; IV 591; VII 137; XV 149); varie volte si usa la parola *κρατήρ* (*Il.* X 577; *Od.* II 431; III 339; XIII 50; XVIII 152, 418); più raramente *ἄλεισον* (*Il.* XI 774; *Od.* IV 591).

¹³ Forse a terra, ma esiste un unico caso in cui vi sia una specifica: *Il.* VII 480 *χαμάδις*. Nelle libagioni compiute durante il simposio (per le quali cf. *infra*, n. 21) si sacrificava per gli dèi parte del contenuto del primo o dell'ultimo bicchiere che si consumava nel convito; negli altri casi sembrerebbe invece probabile che venisse vuotato l'intero contenuto del recipiente, ma ciò si potrebbe affermare solo avvalorando una prova e *silentio*, poiché mai si dice che dopo aver libato alla divinità l'offerente beva dal recipiente utilizzato.

¹⁴ Cf. e.g. *Il.* III 295-296. In tal caso la libagione fa parte di un diverso contesto (cf. Paoletti 2004, 23, s.v. «sacrifici preliminari del sacrificio»), che esula dai limiti che questo articolo si pone. Si veda però l'ampia e recente disamina in Hitch - Rutherford 2017 e già Hitch 2009.

¹⁵ *Il.* XXIII 196; *Od.* XIII 50-57.

¹⁶ *Il.* III 295-296; XVI 225-231; XXIV 306; *Od.* III 41-42.

¹⁷ *Il.* I 457-463.

¹⁸ *Il.* II 341; IV 159; *Od.* XIV 331; XIX 288.

¹⁹ *Il.* XXIII 219-221; *Od.* X 517-525; XI 26-34.

²⁰ *Il.* VI 258; XXIV 284-285; *Od.* II 430-434; XV 147-149, 257-258.

²¹ *Il.* VII 479-481; *Od.* III 40-50, 390-396; VII 136-138, 179-185, 228-229; XIV 447; XVIII 418-419; XXI 270-274.

le situazioni ora menzionate: la forte sacralità del momento o la necessità, per l'uomo, di offrire un dono alla divinità per averne ricevuto il favore o poterne ricevere in futuro la benevolenza secondo una precisa logica, ben operante nella religione greca, che gli studiosi talvolta ricordano con l'espressione *do ut des*²². Bisogna inoltre segnalare che la qualità del dono sacrificato dai mortali ha in Omero un valore ancor più elevato, perché di norma costituito solo da vino²³, una sostanza alla quale gli eroi dell'epopea attribuiscono grande considerazione²⁴.

L'offerta di Achille per Zeus *Dodonaïos* si inserisce, coerentemente rispetto al paradigma di azioni poc'anzi descritto, in un momento in cui l'eroe sta per rivolgere una preghiera alla divinità, avanzando richieste che ha assai a cuore: la gloria e la salvezza per l'amato Patroclo²⁵:

[...] αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
βῆ ῥ' ἱμεν ἐς κλισίην, χηλοῦ δ' ἀπὸ πῶμ' ἀνέαγε
καλῆς δαιδαλέης, τήν οἱ Θέτις ἀργυρόπεζα
θήκ' ἐπὶ νηὸς ἄγεσθαι ἐὺ πλῆσασα χιτώνων
χλαινάνων τ' ἀνεμοσκεπέων οὐλῶν τε ταπήτων.
ἐνθα δέ οἱ δέπας ἔσκε τετυγμένον, οὐδέ τις ἄλλος
οὔτ' ἀνδρῶν πίνεσκεν ἀπ' αὐτοῦ αἶθοπα οἶνον,
οὔτε τεφ' σπένδεσκε θεῶν, ὅτε μὴ Διὶ πατρὶ.
τό ῥα τότε' ἐκ χηλοῖο λαβὼν ἐκάθηρε θεεῖω
πρῶτον, ἔπειτα δ' ἔνιψ' ὕδατος καλῆσι ῥοῇσι,
νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, ἀφύσασατο δ' αἶθοπα οἶνον.
εὐχετ' ἔπειτα στὰς μέσσω ἔρκει, λείβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδῶν· Δία δ' οὐ λάθε τερπικέραυνον.

Il passo si rivela assai interessante poiché i gesti per consuetudine attesi in un rituale di libagione sono dilatati per un numero piuttosto consistente di versi, che consentono una disamina dettagliata delle procedure rituali.

²² Omero (*Il.* IV 48-49 = XXIV 69-70) attribuisce alle divinità un certo gradimento nel ricevere una libagione. Sulla logica operativa soggiacente al regime dell'offerta, intesa come dono alla divinità, il riferimento è al lavoro, ormai classico, di Hubert - Mauss 2002. Riguardo al mondo greco cf. Hernández de la Fuente 2008, 106-114.

²³ I casi in cui si usano altre sostanze differenti, come l'acqua, il miele o il latte, si distinguono per la loro eccezionalità: *Od.* X 518-525; XI 26-34; XII 362-363. I primi due passi corrispondono infatti all'offerta che Odisseo è chiamato a versare per le anime dei morti (πάσιν νεκύεσσιν secondo le parole di Circe e Odisseo, *Od.* X 518; XI 26), quindi un'offerta che non sembrerebbe rivolta alle divinità; nel caso appena citato del libro XII, si dice espressamente che i naufraghi furono costretti a libare con acqua proprio a causa dell'assenza di vino (362-363: οὐδ' εἶχον μέθυ λείψαι ἐπ' αἰθομένοις ἱεροῖσιν, / ἀλλ' ὕδατι σπένδοντες ἐπώπων ἔγκατα πάντα).

²⁴ Cf. Andò 2004; Papakonstantinou 2009 con bibliografia precedente ivi raccolta.

²⁵ Hom. *Il.* XVI 220-232.

La scena giunge al suo culmine quando, con atto solenne, Achille attinge «vino splendente» (ἀφύσματο δ' αἶθροπα οἶνον) e, con lo sguardo rivolto al cielo (οὐρανὸν εἰσανιδῶν)²⁶, compie l'offerta libandolo. Il gesto – si dice – non passa inosservato al sommo dio (Δία δ' οὐ λάθε τερπικέραυνον), che palesa il proprio assenso, sostanzialmente assicurando che il rituale è stato svolto secondo la giusta prassi²⁷. La cura con cui Achille o, per meglio dire, il poeta si occupa del rito emerge anche dalla descrizione del tramite con il quale l'offerta giunge alla divinità: non una semplice coppa, ma un dono di Teti di «ottima fattura». Nell'epica la coppa ha spesso una caratterizzazione personale che la lega a uno specifico proprietario²⁸, ma nell'episodio preso in esame essa acquisisce una speciale valenza per il suo doppio legame, che la riconnette tanto all'eroe quanto al dio: Achille, unico proprietario della coppa, la utilizza per libare al solo Zeus (οὐτέ τεω σπένδεσκε θεῶν, ὅτε μὴ Διὶ πατρὶ)²⁹.

Nella descrizione del rito vengono enumerati anche alcuni gesti purificatori eseguiti prima che si attinga il vino: con «bei getti d'acqua» (ἐνὶ ψ' ὕδατος καλῆσι ῥοῇσι) l'eroe purifica la coppa e le sue stesse mani (νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας), come è necessario secondo la norma prescritta³⁰. Insolito, in una scena di libagione, sembra invece essere l'uso di zolfo, che Achille sfrutta per purificare la coppa usata per offrire a Zeus (ἐκάθηρε θεεῖω πρῶτον), un *unicum* nell'intero poema e, a mia conoscenza, anche nel resto delle fonti antiche³¹, che perciò vale forse un maggiore approfondimento.

2. PURIFICARE CON ZOLFO

Nell'antichità allo zolfo, sostanza reperibile in vari luoghi del Mediterraneo, erano attribuite numerose qualità, che trovavano applicazione in ambiti diversi: dalla medicina, all'arte bellica, passando per situazioni più vicine al quotidiano³². Variamente testimoniato è un uso in ambito magico-

²⁶ Tenere lo sguardo levato al cielo è una postura tipica di chi si rivolge a una divinità con una preghiera, cf. Lateiner 1997, 244 e n. 6.

²⁷ Cf. Janko 1992, 348.

²⁸ Si pensi al caso di Nestore (*Il.* XI 632-637).

²⁹ Janko 1992, 346-347; Bierl - Latacz 2018, 108.

³⁰ Cf. *supra*, n. 11.

³¹ La particolarità di questa procedura catartica era già stata notata da Nilsson 1967, 91. In proposito Parker 1983, 58 parla di «a case of coincidence between a substance symbolic and scientific appropriateness for a particular task», senza aggiungere altri dettagli.

³² La fonte più dettagliata a riguardo è costituita da Plin. *HN* XXXV 15, 174-177; le applicazioni in medicina sono testimoniate anche in Gal. *Meth. med.* XII 903 K.;

religioso³³ secondo il quale era previsto che, ridotto in fumo attraverso il contatto col fuoco, lo zolfo avrebbe assunto una funzione catartica in grado di purificare gli ambienti domestici o le persone che avessero subito un qualche tipo di contaminazione³⁴. È ciò che si verifica in una celebre scena dell'*Odissea* (XXII 481 - XXIII 50): il re di Itaca ha appena compiuto il massacro dei pretendenti e delle loro concubine quando dà ordine alla schiava Euriclea di portare fuoco e zolfo per spargere «fumi catartici» nella sala dove si è consumato il massacro; bruciare zolfo ha effetto catartico anche nell'*Elena* di Euripide (866), ove a far svolgere alle ancelle il rito è l'ispirata indovina Teonoe; simili riferimenti si ritrovano successivamente nella poesia greca di età ellenistica e nella letteratura latina, dove le fumigazioni di vapori sulfurei si compiono al fine di scongiurare influenze negative dalle abitazioni o da persone contaminate³⁵. Stando poi alla testimonianza di Plinio (*HN* XXXV 15, 177), che ricorda quattro distinte varietà di zolfo, la sola di queste usata nei riti religiosi *ad axpiandas suffitu domos* doveva essere quella chiamata *sulphur vivum* o, in greco, *apyron*.

Per comprendere dal punto di vista esegetico cosa Omero indichi con l'espressione ἐκάθηρε θείῳ nel brano sopra riportato si potrebbe concludere, in base alle testimonianze citate, che lo zolfo sia usato per mezzo di fumigazione e che presso l'altare ove Achille offre la libagione vi debba essere un fuoco acceso, il cui calore poteva essere usato per sprigionare i vapori catartici³⁶. Se ciò basta a chiarire il senso dell'espressione a livello semantico e a escludere, ad esempio, che la catarsi sia compiuta per

Dioscor. V 124; lo zolfo era diffuso in particolare per il trattamento di malattie ginecologiche, come evidenza Staden 1991, 56-57; sulle facoltà incendiarie della sostanza, utilizzata in ambito bellico, Thuc. II 57; IV 100; App. *Ill.* 2; *Mith.* 5; Plut. *Oth.* 10, 2. Interessante anche il riferimento che Plinio, nei passi citati *supra*, fa dell'uso purificatorio e sbiancante dello zolfo nelle botteghe dei *fullones*, per il resto scarsamente documentata in letteratura, ma si vada l'analisi delle testimonianze epigrafiche e archeologiche ben discusse in Flohr 2017. Sulle modalità di estrazione dello zolfo, gli usi – in particolare l'uso agricolo – e l'impatto economico della filiera produttiva legata a questo minerale nel mondo antico può essere esemplare il caso di Agrigento in età romana, analizzato da Zambito 2014, 2018 e 2021.

³³ Theoc. *Id.* XXIV 96; per una discussione sulle testimonianze degli autori latini vd. Maggiulli 2005, 168-169.

³⁴ Cf. Parker 1983, 207, 214-215, 227; Staden 1991, 56-57; Paoletti 2004, 21; Maggiulli 2005; Zambito 2014, 226-230; Georgoudi 2017, 112 e 124 n. 91.

³⁵ Per una disamina vd. Maggiulli 2005, 168-169.

³⁶ La presenza dell'altare è comprensibile dall'espressione στὰς μέσῳ ἔρκει, come sottolinea Janko 1992, 348. L'essenzialità del fuoco per un simile rito sembra inoltre trovare conferma anche in una traccia linguistica, poiché il verbo θείω, derivato del sostantivo θεῖον, conserva di fatto il significato tecnico di purificare con zolfo per fumigazione (*LSJ* s.v. θείω).

abluzione o strofinamento³⁷, non si può d'altronde negare che il gesto di Achille sembri avere delle peculiarità, sottili ma sostanziali, rispetto agli altri esempi di purificazione con zolfo. In *primis*, nel XVI libro dell'*Iliade* lo zolfo non è usato come di consueto per purificare un'abitazione o un individuo, ma un oggetto: la coppa di Achille e Zeus. La particolarità dell'azione diventa forse ancora più evidente se la si mette a paragone con l'unico altro passo, poc'anzi rievocato, in cui Omero fa riferimento a una catarsi con zolfo: in esso, la violenza con cui la vendetta è stata compiuta è enfatizzata nella lunga similitudine che accosta Odisseo, macchiato di dell'omicidio dei pretendenti, a un feroce leone e dal ricorso del poeta al lessico della contaminazione e della colpa che la morte porta con sé³⁸. È evidente che Achille opera in un contesto ben diverso, che è quello di un'offerta il cui scopo non è cancellare una colpa, bensì rendere 'puro' un sacrificio con il quale avanzare una richiesta. L'uso di zolfo, che si aggiunge alla normale purificazione con acqua, si rivela comunque, a una stretta analisi, non casuale.

Quattro, oltre a quelle già citate, sono le menzioni che Omero fa del sostantivo *θεῖον* e delle sue varianti epiche. Durante uno dei combattimenti narrati nell'*Iliade*, Nestore e Diomede incalzano gli eserciti troiani e per questi ultimi, dice il poeta, «sarebbe stato un disastro, una irreparabile rovina [...] se non li avesse visti il padre degli dèi e degli uomini»³⁹. «Con un tuono arrivò formidabile un fulmine splendente e si schiantò in terra davanti ai cavalli di Diomede. Si levava una terribile fiamma di zolfo ardente e i due cavalli scivolarono giù sotto al carro»⁴⁰. Questo, come il saggio Nestore suggerisce, è il segnale per ritirarsi, perché Zeus in quel momento non è dalla parte degli Achei. Più avanti, nel libro XIV, il poeta ricorre per mezzo di una similitudine a una potente immagine che descrive lo stato di Ettore, ferito gravemente da un macigno che Aiace TelamONIO gli aveva scagliato contro, in un punto vitale. Anche qui viene chiamato in causa lo zolfo: «Come quando una quercia ben radicata viene buttata a terra sotto i colpi di Zeus padre, e ne scaturisce un incredibile odore di zolfo, mentre chi sta lì vicino trema a vederla, tant'è pericoloso il fulmine del

³⁷ Per simili usi delle sostanze rituali, vd. Paoletti 2004, 19-23.

³⁸ Per un'esegesi del passo, vd. i riferimenti in Russo - Fernández-Galiano - Heubeck 1992, 290-291; sul ricorso omerico alla similitudine del leone come esempio di follia e alterità, Longo 1983; Andò 2010.

³⁹ Hom. *Il.* VIII 130-132.

⁴⁰ Hom. *Il.* VIII 133-136: βροντήσας δ' ἄρα δεινὸν ἀφ' ἧς ἀργῆτα κεραυνόν, / καὶ δὲ πρόσθ' ἵππων Διομήδεος ἦκε χαμᾶζε / δεινὴ δὲ φλόξ ὥρτο θεοῖο καιομένοιο, / τῷ δ' ἵππων δέσαντε καταπήτην ὑπ' ὄχεσφι.

grande Zeus, così Ettore cadeva a terra tra la polvere»⁴¹. Le due ricorrenze dell'*Odissea* possono essere citate all'unisono, dato che sono ripetute in maniera formulare per descrivere due diversi naufragi: «Zeus, in un colpo solo, tuonò e scagliò un fulmine sulla nave. Questa tremò tutta, colpita dal fulmine di Zeus, e si riempì di zolfo»⁴². In tutti i casi riportati esiste una costante ben individuabile: l'odore dello zolfo si spande come conseguenza della caduta di un fulmine per mano di Zeus, che così palesa agli uomini la sua potenza, vivida e tangibile. Affonda le navi, squassa alberi terrorizzando chi assiste, impedisce agli eroi di avanzare col carro sul campo di battaglia. Omero e il suo pubblico, in sostanza, avvertivano nello zolfo e, più in particolare, nell'odore di questa sostanza, la manifestazione della suprema volontà del dio del fulmine, al quale Achille si rivolge in preghiera.

Un nesso tra zolfo e fulmine si ritrova nelle fonti di natura tecnica: così Plinio afferma che *fulmina fulgura quoque sulphuris odorem habent, ac lux ipsa eorum sulphurea est*⁴³; per Lucrezio la caduta di un fulmine crea esalazioni sulfuree⁴⁴; mentre l'autore dei *Problemata* di tradizione aristotelica sostiene che sorgenti di zolfo possono essere originate proprio dalla caduta di fulmini⁴⁵. Forse per questo legame col fulmine lo zolfo è di per sé considerato una sostanza divina, cosa che gli eruditi sostenevano con un procedimento paretimologico, sicuramente suggerito anche dal facile collegamento che si crea fra il sostantivo θεῖον e l'aggettivo θεῖος⁴⁶. Ma come la testimonianza omerica potrebbe dimostrare, è dalla connessione con Zeus, oltre che da specifiche conoscenze tecniche che gli antichi senz'altro non ignoravano, che potrebbe derivare l'attribuzione di facoltà catartiche allo zolfo, il cui fumo ha l'odore del fulmine, quando esso, come manifestazione del divino, si para davanti agli occhi atterriti degli esseri umani.

⁴¹ Hom. *Il.* XIV 414-418: ὡς δ' ὅθ' ὑπὸ πλεγγῆς πατρὸς Διὸς ἐξερίπη δρυς / πρόσριζος, δεινὴ δὲ θεοῦ γίγνεται ὀδυρῇ / ἐξ αὐτῆς, τὸν δ' οὐ περ ἔχει θράσος ὅς κεν ἴδῃται / ἐγγὺς ἑών, χαλεπὸς δὲ Διὸς μεγάλιοι κεραυνός, / ὡς ἔπεισ' Ἑκτορος ὦκα χαμαὶ μένος ἐν κονίῃσι.

⁴² Hom. *Od.* XII 415-417 = XIV 305-308: Ζεὺς δ' ἀμυδρὶς βρόντησε καὶ ἐμβαλε νηὶ κεραυνόν / ἣ δ' ἐλελίχθη πᾶσα Διὸς πλεγγείσα κεραυνῶ, / ἐν δὲ θεοῦ πληττο, πέσον δ' ἐκ νηὸς ἑταῖροι.

⁴³ Plin. *HN* XXXV 15, 177.

⁴⁴ Lucr. VI 221.

⁴⁵ Arist. *Pr.* XXIV 19 937b27-28.

⁴⁶ Plut. *Quaest. conv.* IV 2-3 665c; Eust. *Od.* XXII 481. Frisk, *s.v.* θεῖον non si espone in proposito mentre con prudenza Chantraine, *s.v.* θεῖον si limita a notare «l'homonymie avec θεῖω de θεῖος», respinta con decisione da Beekes-Beek, *s.v.* θεῖον.

3. DODONA E IL FULMINE DI ZEUS: ALCUNE OSSERVAZIONI

In base a quanto esposto, si potrebbe affermare che la libagione compiuta da Achille prima che il compagno e i guerrieri al suo comando affrontino l'esercito acheo non è solo un'offerta dovuta alla divinità prima di una preghiera. Il rito è svolto secondo la normale prassi, dall'abluzione delle mani fino all'offerta di vino puro. Ma l'estrema gravidanza della richiesta – nell'ottica del *do ut des* che, come detto, sembra insita nel rituale di libagione secondo la concezione omerica – spinge l'eroe a una maggiore scrupolosità. Forse proprio per riuscire a rendere il rituale ancora più pio e degno di Zeus, Achille mette in atto una purificazione sfruttando i fumi di una sostanza che, nel mondo di Omero, si lega strettamente al dio supremo e alla sua temibile arma: la folgore.

Vista la non superficiale conoscenza che i versi omerici dimostrano a proposito dei culti di Zeus a Dodona, si potrebbe ora considerare che il riferimento alla fumigazione con zolfo possa rivelarsi ancor più pregno di significato. Essa è infatti svolta in onore del dio dodoneo, il quale, come fonti di varia natura sembrerebbero suggerire, si caratterizza in particolar modo per la sua essenza fulminea⁴⁷. A Dodona, così come in altri santuari dell'Epiro, le statuette bronzee di tipo *Zeus-Keraunos*, offerte come *ex voto* dai fedeli, si impongono durante il corso dell'età arcaica come unica tipologia figurativa soprattutto nella plastica di produzione locale, un fatto che gli studiosi considerano abbastanza straordinario nel panorama dei culti ellenici⁴⁸. Il fulmine è anche l'arma con cui Zeus, venerato a Passaron, nella Molosside, con il titolo di *Areios*, avrebbe punito i traditori dei giuramenti stretti tra i re e il suo popolo⁴⁹; la folgore successivamente assurgerà, per la sua gravidanza religiosa, a vero e proprio simbolo politico di Dodona e dell'Epiro⁵⁰, con una ricorrenza tale da aver forse contribuito a ispirare l'annosa questione – sulla quale però la critica è attualmente molto divisa – riguardante la possibilità di riconoscere nei culti praticati a Dodona nel II millennio a.C. la venerazione rivolta a una divinità assimilabile a un nume del cielo temporalesco e della folgore⁵¹.

⁴⁷ Cf. in partic. Dieterle 2007, 182-188; altri riferimenti *infra*, alle nn. successive.

⁴⁸ Vd. da ultimi Tzouvara-Souli 2004, 520-525 con ampia bibliografia; Vasileiou 2019; Chapinal Heras 2021, 31-32.

⁴⁹ Plut. *Pyrrh.* 5; *SEG* XXXVII 529. Sul culto di Zeus *Areios* e il relativo santuario di Passaron, vd. Cataldi 1990; D'Alessandro 2016, 276-281; Domínguez 2018, 27-28.

⁵⁰ Marchetti 1992, 59; Carroccio 2007; Dieterle 2007, 184-186.

⁵¹ Forse anche per la particolare antichità che gli antichi tributavano al santuario dodoneo, diversi studiosi, dall'inizio del secolo scorso, hanno pensato di interpretare i culti di Zeus a Dodona come prosecuzioni o 'fossili' di concezioni religiose risalenti

Non si vuole in questa sede riaprire un dibattito per certi versi già sopito. Limitando la presente analisi a una riflessione sul testo analizzato, si può però sottolineare che l'immagine di Dodona come santuario tempestoso, variamente presentata dagli autori antichi⁵², è già chiaramente leggibile. A distanza di pochissimi versi, la semantica delle parole richiama un quadro dalle forti tinte temporalesche: la fumigazione con zolfo (228), l'epiteto *terpikeraunos* attribuito a Zeus⁵³ (232), l'aggettivo *dyscheimeros* («dai brutti inverni»), con cui si definisce la stessa Dodona (234).

Sarebbe quindi lecito domandarsi se il paesaggio tempestoso restituito dalle fonti letterarie, su cui la critica si è talvolta interrogata⁵⁴, non sia da interpretare sotto una lente storico-religiosa. Escludendo infatti che la questione possa facilmente risolversi soltanto entro ristrette posizioni di stampo deterministico⁵⁵, le quali chiamerebbero in causa il clima infausto della regione come era in voga, senza alcuna pretesa scientifica, durante i secoli passati⁵⁶, la tempestosa Dodona dell'*Iliade* potrebbe piuttosto riflettere l'immaginario religioso e il bagaglio di conoscenze che Omero trasmetteva attraverso la poesia. Per mezzo di quest'ultima i fruitori sarebbero forse riusciti a cogliere l'essenza epifanica, temibile e maestosa, di uno

all'età protostorica, ove la divinità sarebbe stata del tutto o in parte assimilabile a un dio indoeuropeo delle tempeste (vd. Cook 1903; Evans 1974; Frazer 2018, 194-196). Tale chiave interpretativa, che pur conserva un discreto fascino, vedendo alcune riprese anche in pubblicazioni recenti (Dieterle 2007, 263-273; Duev 2019b, 135-139; Zolotnikova 2019) e rimanendo in linea con le recenti riflessioni in materia di storia delle religioni (West 2007, 166-279; Lajoye 2010; Zolotnikova 2013; Tuménas 2016; Macedo 2017; Duev 2019a), è stata discussa negli ultimi decenni per l'assenza di dati metodologicamente applicabili allo specifico contesto dodoneo (Quantin 1999 e 2008; Piccinini 2012). Allo stato attuale delle ricerche, in effetti, l'archeologia attesta l'esistenza sul sito di Dodona di un insediamento già nel II millennio a.C., ma non assicura né una frequentazione stabile o di tipo religioso, né, ancor meno, una continuità fra le epoche che precedono e seguono i cosiddetti 'secoli bui': cf. da ultimo il contributo monografico di Kleitsas 2021 che offre in una pubblicazione bilingue (greco e inglese) un ottimo *status quaestionis* e tutti gli opportuni rimandi, oltre a un ampio corredo di immagini.

⁵² Il santuario epirota sarebbe stato il luogo di origine del diluvio universale secondo Arist. *Mete.* I 14 352a; sul clima infausto di Dodona si può ricordare anche ciò che il paremiografo Lucillo di Tarra (citato in Steph. Byz. δ 146 Billerbeck, s.v. Δωδώνη) tramandava sulla base di ciò che aveva udito da un tale del posto: un monumento un tempo eretto sull'area sacra di Dodona sarebbe andato in rovina a causa del mal tempo che abitualmente interessava quella zona: *παρὰ μέντοι τῶν ἐπιχωρίων τῆς ἡκούσαμεν ὥς, ἐπεὶ περ ἐτύπτετο μὲν [τὸ χαλκίον] ὑπὸ μάστιγος ἤχει δ' ἐπὶ πολὺ χρόνον. ὥς χειμερίου τῆς Δωδώνης ὑπαρχούσης, εἰκότως εἰς παροιμίαν περιεγένετο.*

⁵³ Sul significato e la probabile etimologia dell'epiteto, West 2010, 244.

⁵⁴ Quantin 2008, 45 n. 165; Calce 2011, 27-47; Georgoudi 2012.

⁵⁵ Come avverte, in generale, Burkert 1984, 125-126.

⁵⁶ Per una dettagliata disamina in merito, Dausse 2011.

Zeus *Keraunios* di Dodona, che poteva divenire percepibile nell'allusione al fulmine, allo zolfo e al cattivo tempo, arrivando a coincidere, in astratto, con il paesaggio culturale e simbolico del santuario⁵⁷.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Andò 2004

V. Andò, *Vino e sistema di valori nei poemi omerici, Thalassa: genti e culture del Mediterraneo antico* 1 (2004), 87-99.

Andò 2010

V. Andò, *Cannibalismo e antropopoiesi nella poesia iliadica*, in V. Andò - N. Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta - Roma 2010, 1-18.

Arend 1933

W. Arend, *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933.

Bierl - Latacz 2018

A. Bierl - J. Latacz, *Homer's Iliad: The Basel Commentary, Book XVI*, Boston - Berlin 2018.

Bruit Zaidman - Schmitt Pantel 1992

L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *La religione greca*, Roma - Bari 1992 (*La religion grecque*, Paris 1989).

Burkert 1984

W. Burkert, *Storia delle religioni. I Greci*, I, Milano 1984 (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).

Calce 2011

R. Calce, *Graikoi ed Hellenes: storia di due etnonimi*, Pisa 2011.

Cappelletto 1999

P. Cappelletto, *Zeῦ ἄνα Δωδωναίε*: le due Dodone e l'esegesi della preghiera di Achille (*Il.* 16, 233-5) da Zenodoto a Stefano di Bisanzio, *Sileno* 25, 1-2 (1999), 241-252.

Carapanos 1878

C. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, I-II, Paris 1878.

Carroccio 2007

B. Carroccio, *Come Zeus: aquila, fulmine e cornucopia segni dei poteri nelle monete ellenistiche*, in M. Caccamo Caltabiano - C. Raccuia - E. Santagati (a cura di), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher*, Messina 2007, 363-374.

⁵⁷ Sui concetti di 'paesaggio religioso', 'culturale', 'simbolico' cf. Scheid - Polignac 2010; Cusumano 2015; McInerney - Sluiter 2016.

Casabona 1966

J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Gap 1966.

Cataldi 1990

S. Cataldi, Il giuramento al popolo dei re Molossi, in G. Nenci - G. Thür (Hrsgg.), *Symposion 1988: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte: Siena-Pisa, 6.-8. Juni 1988*, Köln - Wien - Böhlau 1990.

Chapinal Heras 2014

D. Chapinal Heras, Genealogía heroica en el mundo epirota: la monarquía molosa, *ARYS* 12 (2014), 159-180.

Chapinal Heras 2021

D. Chapinal Heras, *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*, Berlin 2021.

Cook 1903

A.B. Cook, Zeus, Jupiter and the Oak, *CR* 17 (1903), 174-186; 268-278; 403-421.

Cusumano 2015

N. Cusumano, Costruire un culto etnico: il santuario 'indigeno' dei Palici in Sicilia. Aspetti storico-religiosi, problemi metodologici, in C. Giuffrè Scibona - A. Mastrocinque (a cura di), *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, Roma 2015, 71-82.

D'Alessandro 2016

A. D'Alessandro, Il bronzo dodoneo e il bue molosso: osservazioni paremiografiche riguardanti l'Epiro, in G. De Sensi Sestito - M. Intrieri (a cura di), *Sulle sponde dello Ionio: Grecia occidentale e Greci d'Occidente. Atti del Convegno internazionale (Rende, 2-4 dicembre 2013)*, Pisa 2016, 271-285.

Dausse 2011

M.-P. Dausse, Étrange Épire: quand la différence devient barbarie. La Molossie vue par les voyageurs du XIX^e siècle, in L. Kuczyński - C. Vassas (édd.), *Perception de l'altérité culturelle et religieuse. 130^e Congrès des sociétés historiques et scientifiques*, Paris 2011, 121-134.

Dieterle 2007

M. Dieterle, *Dodona: Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des ZeusHeiligtums*, Hildesheim 2007.

Domínguez 2018

A. Domínguez, New Developments and Tradition in Epirus: The Creation of the Molossian State, in A. Domínguez (ed.), *Politics, Territory and Identity in Ancient Epirus*, Pisa 2018, 1-42.

Duev 2019a

R. Duev, Some Thoughts on the Indo-European Supreme God, *ZAnt* 69 (2019), 11-18.

Duev 2019b

R. Duev, The Family of Zeus in Early Greek Poetry and Myths, *Classica Cracoviensia* 22 (2019), 121-144.

Evans 1974

D. Evans, Dodona, Dodola, and Daedala, in G.J. Larson (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London 1974, 99-130.

Filoni 2020

A. Filoni, La Dodona tessalica: una invenzione di Aristarco?, *AppRomFilol* 22 (2020), 53-65.

Flohr 2017

M. Flohr, s.v. Fulling, in *Oxford Classical Dictionary Online*, 2017.

Frazer 2018

J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Roma 1918 (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1922).

Gaifman 2019

M. Gaifman, *The Art of Libation in Classical Athens*, New Haven - London 2019.

Georgoudi 2012

S. Georgoudi, Des sons, des signes et des paroles. La divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone, in S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (édd.), *La raison des signes: présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden - Boston 2012, 55-90.

Georgoudi 2017

S. Georgoudi, Reflections on Sacrifice and Purification in the Greek World, in S. Hitch - I. Rutherford (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge 2017, 55-90.

Graf 1980

F. Graf, Milch, Honig und Wein: Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in Perennitas. *Studi in onore di Angelo Brelich promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma*, Roma 1980, 209-222.

Hanell 1937

K. Hanell, s.v. Trankopfer, in *RE* XXXII, 1937, coll. 2131-2137.

Harrison 1955

J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton 1955.

Hernández de la Fuente 2008

D. Hernández de la Fuente, *Oráculos griegos*, Madrid 2008.

Hitch 2009

S. Hitch, *King of Sacrifice: Ritual and Royal Authority in the Iliad*, 2009.
<https://chs.harvard.edu/chapter/1-defining-homeric-sacrifice/>

Hitch - Rutherford 2017

S. Hitch - I. Rutherford (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge 2017.

Hubert - Mauss 2002²

H. Hubert - M. Mauss, *Saggio sul sacrificio*, Brescia 2002² (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *L'Année sociologique* 1, 1898, 29-138).

Janko 1992

R. Janko, *The Iliad. A Commentary. Volume IV: Books 13-16*, Cambridge 1992.

Kirk 1985

G.S. Kirk, *The Iliad. A Commentary. Volume I: Books 1-4*, Cambridge 1985.

Kleitsas 2021

Ch.N. Kleitsas, *Η Πρώιμη Δωδώνη (1500-800 π.Χ.). Τα Χαλκίνα Τέχνηρα – The Early Dodona (1500-800 B.C.). The Bronze Artefacts*, Ioannina 2021.

Lajoye 2010

P. Lajoye, Quirinus, un ancien dieu tonnante? Nouvelles hypothèses sur son étymologie et sa nature primitive, *RHR* 227 (2010), 175-194.

Lateiner 1997

D. Lateiner, Homeric Prayer, *Arethusa* 30, 2 (1997), 241-272.

Lissarrague 1995

F. Lissarrague, Un rituel du vin: la libation, in O. Murray - M. Tecusan (eds.), *In vino veritas*, London 1995, 126-144.

Longo 1983

O. Longo, Fra Ciclopi e leoni, *Belfagor* 38 (1983), 212-222.

Luce 2010

J.M. Luce, Homère, les sanctuaires et le temps, *Gaia* 13 (2010), 9-55.

Macedo 2017

J.M. Macedo, Zeus as (Rider of) Thunderbolt: A Brief Remark on Some of His Epithets, *HSPb* 109 (2017), 1-30.

Maggiulli 2005

G. Maggiulli, *Sulp(h)ur vivum, sulp(h)ur sacrum*, dalla terra al cielo, in E. Zaffagno (a cura di), *FuturAntico* 2, Genova 2005, 159-173.

Malkin 2016

I. Malkin, s.v. Libations, in *Oxford Classical Dictionary Online*, 2016.

Marchetti 1992

P. Marchetti, Témoignages épigraphiques concernant Pyrrhus, in T. Hackens (ed.), *The Age of Pyrrhus: Papers Delivered at the International Conference, Brown University, 8-10 April, 1988*, Louvain 1992, 51-72.

McInerney - Sluiter 2016

J. McInerney - I. Sluiter (eds.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity: Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden - Boston 2016.

Nilsson 1967

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967.

Paoletti 2004

O. Paoletti, *s.v.* Purificazione. Mondo greco, in *ThesCRA*, II, Los Angeles 2004, 3-35.

Papakonstantinou 2009

Z. Papakonstantinou, Wine and Wine Drinking in the Homeric World, *AC* 78 (2009), 1-24.

Parke 1967

H.W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge - Oxford, 1967.

Parker 1983

R. Parker, *Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Piccinini 2012

J. Piccinini, Rethinking Epirote Religion: A Survey of Recent Scholarship on Epirote Cults and Sanctuaries, *ASAA* 150 (2012), 318-326.

Piccinini 2017

J. Piccinini, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages: A History*, Macerata 2017.

Quantin 1999

F. Quantin, Aspects épirotes de la vie religieuse antique, *REG* 112 (1999), 61-98.

Quantin 2008

F. Quantin, Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone: les 'oikoi', Zeus 'Naios' et les 'Naia', *Kernos* 21 (2008), 9-48.

Reece 2009

S. Reece, *Homer's Winged Words*, Leiden - Boston 2009.

Russo - Fernández-Galiano - Heubeck 1992

J. Russo - M. Fernández-Galiano - A. Heubeck (eds.), *A Commentary on Homer's Odyssey: Books 17-24*, Oxford 1992.

Scheid - Polignac 2010

J. Scheid - F. de Polignac, Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux'? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes, *RHR* 4 (2010), 427-434.

Simon 2004

E. Simon, *s.v.* Libation, in *ThesCRA*, III, Los Angeles 2004, 236-253.

Tuménas 2016

V. Tuménas, The Common Attributes between the Baltic Thunder God Perkūnas and His Antique Equivalents Jupier and Zeus, *MAA* 16 (2016), 359-367.

Vasileiou 2019

E. Vasileiou, Η διττή φύση της λατρείας του Δία στην Ήπειρο, in K. Soueref - A. Gartzziou-Tatti, *Θεοί της ειρήνης και του πολέμου στους μύθους των λαών της Μεσογείου: πρακτικά συνεδρίου*, Ioannina 2019, 113-128.

Velardi 2012

R. Velardi, L' oracolo di Dodona in Omero: critica omerica antica e tradizioni locali, in G. Cerri - A.T. Cozzoli - M. Giuseppetti, *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca. Convegno internazionale di studi in onore di Antonio Martina per i suoi 75 anni (Roma, 22-23 ottobre 2009)*, Roma 2012, 51-81.

Staden 1991

H. von Staden, Matière et signification: rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique, *AntClass* 40 (1991), 42-61.

Zambito 2014

L. Zambito, Produzione e commercio dello zolfo ad Agrigentum e nel suo territorio, in V. Caminneci (a cura di), *Le opere e i giorni. Lavoro, produzione e commercio tra passato e presente*, Palermo 2014, 225-245.

Zambito 2018

L. Zambito, *La produzione di zolfo in Sicilia in età romana*, Alessandria 2018.

Zambito 2021

L. Zambito, Lo zolfo in Sicilia in età romana. Dalle miniere ai mercati, in D. Boisseuil et al. (éd.), *Le marché des matières premières dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Roma 2021, 231-254.

Zolotnikova 2013

O.A. Zolotnikova, *Zeus in Early Greek Mythology and Religion: From Prehistoric Time to the Early Archaic Period*, Oxford 2013.

Zolotnikova 2019

O.A. Zolotnikova, The Sanctuary of Zeus in Dodona: Evolution of the Religious Concept, *JHR* 12 (2019), 85-132.

Copyright (©) 2024 Davide M. Sproviero

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: D.M. Sproviero, Lo zolfo, il fulmine, la libagione: per una nota su Dodona nell'*Iliade*, in C. Nasti - M. Polito (a cura di), *TEKMHPA, 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*, 77-92. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-sprd>

Sulla ‘talassocrazia’ dei Ciprioti in età arcaica

Una propensione marittima di lungo corso e le sue cristallizzazioni storiografiche

Vittorio Cisnetti

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

vittorio.cisnetti2@unibo.it

lillore@fastwebnet.it

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

ABSTRACT: The concept of ‘thalassocracy’ loomed large across Greek historiographical production, but its roots may be traced back to distinct historical situations experienced in the Aegean and the Eastern Mediterranean during the Archaic age. The so-called ‘List of the Thalassocracies’ preserved by the chronographer Eusebius from Caesarea contains a specific entry about the Cypriots, whose examination might be useful with a view to understand that document overall. The key for this task consists in an assessment of the *longue durée* of Cyprus’ role as a major maritime outpost and a source of naval expertise in the service of the continental empires of the Near East (first, the Neo-Assyrian, then the Persian Achaemenid one) between the mid-8th and the beginning of the 5th century B.C.

KEYWORDS: Cipro; Eusebio di Cesarea; neo-Assiri; Persiani; talassocrazia – Cyprus; Eusebius of Caesarea; neo-Assyrians; Persians; thalassocracy.

Una delle categorie più significative del pensiero storico e politico del mondo greco antico è certamente quella della ‘talassocrazia’¹. Al contempo, essa rappresenta una questione di estrema spinosità per quanto concerne l’interpretazione di quello stesso pensiero e, in generale, di quello stesso mondo.

L’immediatezza dell’etimo non è sufficiente a dar ragione della varietà di situazioni espressa dalla famiglia semantica di *θαλασσοκρατέω*². L’idea oltremodo ‘attualizzante’ di regimi talassocratici ‘integrali’ e integrati³

¹ Sintesi diacronica del concetto e delle sue applicazioni storiografiche in Momigliano 1944, e approfondimenti sulle diverse epoche in Engels 2016; analisi lessicale della terminologia ‘talassocratica’ in Bianco 2015; sul *revival* del tema nel IV secolo d.C., Baurain 2015.

² *LSJ* s.vv. *θαλασσοκρατέω*, «to be master of the sea»; *θαλασσοκρατία*, «empire of the sea»; *θαλασσοκράτωρ*, «master of the sea». Per le perifrastiche alternative al composto, cf. Bianco 2015, 98-99.

³ In uno studio del 1905, H. Winckler sosteneva addirittura che la ‘talassocrazia’ avesse rappresentato un istituto strutturato, una sorta di ‘patente’ di dominazione

può, infatti, risultare deteriore ai fini di una disamina efficace del concetto originario di ‘talassocrazia’⁴. Tanto più, poi, se l’attenzione viene concentrata sulle fasi più remote della sua formulazione, risalenti a un periodo decisivo non soltanto per la storia greca, bensì per quella dell’intero bacino mediterraneo. Trattasi dell’età cosiddetta arcaica o, meglio, (onde non limitare la prospettiva alle periodizzazioni classiche), della stagione compresa all’incirca tra la metà dell’VIII e la fine del VI secolo a.C.⁵, durante la quale l’Egeo e i mari del Levante furono interessati da un crescendo delle attività connesse alla navigazione lungo le loro coste⁶.

Come si può evincere dalle prime attestazioni del termine⁷ presenti nelle opere di Erodoto e Tucidide⁸, la storiografia ateniese classica sembrerebbe aver applicato il concetto di ‘talassocrazia’, emerso all’interno della temperie contemporanea, ad alcune realtà del periodo precedente (quello arcaico), distintesi per diverse ragioni nel ‘dominio del mare’. Ne offrono notoriamente testimonianza i primi capitoli dell’opera tucididea, in cui viene ripercorsa la «storia antica» (ἀρχαιολογία) delle comunità dell’Ella-de. Il grado di ‘civiltà’ di ciascuna di esse vi è inteso in proporzione alla crescita della loro forza – navale – sul mare⁹: ne emerge dunque una vera e propria ‘lista’, che rimonta sino alle navi di Agamennone nella Guerra di Troia, e che si interrompe con un altro evento memorabile, la Guerra Persiana del 480/479.

Il criterio tucidideo dell’ordinamento cronologico delle ‘talassocrazie’ nel Mediterraneo allargato dei Greci ebbe lungo séguito nella storiografia classica¹⁰. In questo senso, non può non prendersi in considerazione un

conferita dai grandi poteri imperiali a realtà marittime locali (Fenici, Ciprioti...) con atti ufficiali e per periodi definiti (cf. Myres 1906).

⁴ Sulla cui irriducibilità, cf. Miller 1971, 1: «Thalassocracy [...] is at best a political entity, and at its most difficult it is merely a historiographic creation».

⁵ Salvo ove indicato altrimenti, tutte le date riportate in questo contributo vanno intese a.C.

⁶ Per quanto concerne la nautica e le politiche di controllo marittimo, cf., per esempio, Wallinga 1993, 33-129; De Souza 1998.

⁷ Risalenti alla seconda metà inoltrata del V secolo e da ricollegarsi al *milieu* dell’egemonia navale ateniese: cf. Momigliano 1944, 1-3; Bianco 2015.

⁸ Per citare qualche esempio, cf. Her. III 122, 2 (θαλασσοκρατέειν, di Minosse e Policrate); V 83, 2 (θαλασσοκράτορες, gli Egineti); VI 9, 1; VII 139, 4 (ναυκράτορες ἐπικρατέοντος τῆς θαλάσσης, i Persiani); Thuc. I 13, 6 (θαλάσσης ἐκράτησαν, gli Ioni); 16 (ναυτικῶ κρατῶν, Dario I).

⁹ Cf. Thuc. I 4-17; De Souza 1998, 277-281.

¹⁰ In Engels 2016 è ripercorso lo sviluppo concettuale dell’ideologia della ‘talassocrazia’ sino all’età romana; per la sua influenza su Eusebio e sul contesto culturale di inizio IV secolo d.C., Baurain 2015.

documento tanto interessante, quanto complicato. Una tradizione che si dichiara discesa per abbreviazione «dagli scritti di Diodoro»¹¹ riporta, in latino, un elenco di diciassette popoli e città dell'area egea e del Mediterraneo orientale, ciascuno accompagnato da un numerale. Come si deduce dall'esergo e dalla conclusione di tale lista, le entrate fanno riferimento ai periodi (misurati in anni) dei *thalassocratores*, ovvero di quelle realtà che «detennero il [controllo del] mare» in stretta successione, anche qui durante il periodo compreso tra i postumi della Guerra di Troia e l'attraversamento dell'Ellesponto da parte di Serse nel 480¹².

La fonte è la *Chronographia* di Eusebio¹³, vescovo di Cesarea al tempo di Costantino e autore di un'imponente raccolta di cronologie della storia universale (il *Chronicon*), originariamente redatta in greco, ma della quale si è conservata per via diretta solamente una traduzione armena, oltre all'ampliamento latino di Girolamo. Lungi dal volersi qui inoltrare nelle annose questioni relative alla genesi e alla trasmissione di questo testo, è evidente come il suo impianto per successive 'talassocrazie' fino al tempo di Serse sia del tutto comparabile con la visuale di Tucidide¹⁴. Se, però, lo storico di V secolo segnalava la crescita del mondo greco-eggeo menzionando per sommi capi le realtà a suo parere spiccate maggiormente nel «fare uso del mare»¹⁵, in Diodoro-Eusebio la loro sequenza è sistematica. Qui più che altrove, cioè, le fasi di (supposta) dominazione marittima fungono da chiave di lettura strutturale del più antico passato ellenico, e non solo.

Al sesto posto (VI) nell'elenco¹⁶, con una durata di trentatré anni, sono citati in esercizio della 'talassocrazia' i Ciprioti¹⁷. La cronologia universale

¹¹ Diod. VII 11: [...] *ex Diodoris scriptis breviter, de temporibus Thalassocratorum, qui maria tebant* [...]. L'ipotesi di una trasmissione dello schema da un supposto 'originale' di V secolo sino al tempo di Diodoro era già presente in Myres 1906, 84-89. Per una disamina approfondita dell'intera tradizione cronografica delle 'talassocrazie' dipendente da Eusebio, il riferimento è Miller 1971.

¹² Molti manoscritti riportano la lezione *usque ad Alexandri transfretationem*, ove *Alexandri* è però chiaramente un errore per *Xerxis*.

¹³ Diod. VII 11 (Euseb. *Chron.* I, pp. 106-107 Karst); cf. testo [A] nella *Tabella* in coda al testo.

¹⁴ Sulla successione di 'talassocrazie' di Eusebio in paragone a Tucidide, cf. ora Nash 2024, 78-86.

¹⁵ Cf. il senso dell'espressione *θαλάσσης χρῆσθαι*, ad esempio in Her. IV 44, 3; Isocr. IV 120.

¹⁶ Ovvero, nel novero di quelle che Miller 1971 definisce le «ante-historiographic thalassocracies», collocate nelle prime entrate della 'lista' prima delle 'talassocrazie' egee del VI secolo.

¹⁷ La durata della 'talassocrazia' cipriota varia (23, o 28 anni invece di 33) tra i manoscritti e gli autori (Eusebio restaurato, Girolamo, Sincello), ma ciò non incide sulla presente argomentazione.

di Eusebio e Girolamo sembrerebbe collocare questo intervallo molto indietro nel tempo (in pieno IX secolo¹⁸), in una fase per cui non è possibile rintracciare alcun riferimento utile in merito a una ‘preminenza’ sui mari degli abitanti dell’isola. Ad ogni modo, la presenza di Cipro all’interno della ‘lista delle talassocrazie’ non può stupire eccessivamente, considerata la sua posizione strategica nel cuore del Mediterraneo orientale¹⁹, le sue precoci connessioni col mondo egeo, e la vicinanza geografica alle coste di Anatolia, Siria-Palestina ed Egitto²⁰.

La questione è probabilmente posta in maniera sbagliata, se ci si concentra esclusivamente nella ricerca di una cronologia netta per il dato grezzo di Diodoro-Eusebio, o nella confutazione delle ipotesi avanzate in precedenza in tal senso²¹. Il gruppo ‘levantino’ della ‘lista’ – quello, cioè, delle voci VI (Ciprioti), VII (Fenici) e VIII (Egiziani) – va perciò ripensato in blocco in relazione a un’epoca caratterizzata da un notevole attivismo marittimo-navale delle comunità che lo componevano, tra le quali, appunto, quelle cipriote. Occorre, allora, spostare l’asse del ragionamento dalla rigidità dello schema periodico della ‘lista’ del *Chronicon* a una prospettiva più flessibile, che sia in grado di scandagliare indirizzi e pratiche marinare su una prospettiva di lunga durata.

Il caso cipriota sembra particolarmente adatto a dar prova dell’efficacia di un tale indirizzo metodologico e interpretativo. Le notizie relative a Cipro nella documentazione scritta del Vicino Oriente compaiono sostanzialmente a partire dalla seconda metà dell’VIII secolo, in una fase cruciale che coincise con la concretizzazione definitiva degli interessi dell’impero neo-assiro sulla fascia costiera levantina²². Una volta raggiunto stabilmente

¹⁸ Riferimenti nella tabella comparativa di Myres 1906, 88, e nella ricostruzione di Miller 1971, 65-76 (865/864 o 852/851). Cf. anche l’orizzonte cronologico vagamente associabile al testo [C] della *Tabella*, per quanto storicamente inattendibile.

¹⁹ Espressa inequivocabilmente con le parole del Gran Re persiano Artaserse II in Diod. XIV 98, 3 (anno 391/390, ma estendibili a qualsiasi contesto geopolitico del I millennio): «Il Re [...] apprezzava il fatto che Cipro fosse dotata di un’ottima posizione naturale e possedesse una grande forza navale, con cui sarebbe stato possibile proteggere il fronte [marittimo] dell’Asia».

²⁰ Cf. Iacovou 2008, 230-267.

²¹ Tale impostazione metodologica si ritrova, iconicamente, nel primo esempio di Myres 1906. A riprova dell’inesauribile dibattito, lo stesso venne confutato già a distanza di un solo anno da Fotheringham 1907.

²² Myres 1906, 120-122, proponeva come estremi per la ‘talassocrazia’ dei Ciprioti (sempre attenendosi agli intervalli della ‘lista’ eusebiana) il 742 o il 732 e il 709 – tutti anni di una certa importanza per la storia dei rapporti di Cipro con l’impero neo-assiro, come si può vedere nella *Tabella*. H. Winckler, sulla scorta di un calcolo differente, pensava invece al periodo tra il 709 e il 676.

il limite occidentale dell'antico «fiume amaro»²³ grazie alle conquiste di Tiglat-Pileser III (dal 738 in avanti), con un processo graduale ma dirimemente²⁴ le conoscenze e il raggio dell'azione dei sovrani asiatici giunsero a ricomprendere anche territori collocati «nel mezzo del mare»²⁵. Quest'ultima definizione designava territori transmarini, e, più propriamente, isole. È pertanto in questo preciso contesto che si deve comprendere l'emergere delle testimonianze vicino-orientali su Cipro, la cui peculiare cifra marittima si riflette con un lessico assai somigliante, per inciso, nell'aggettivazione che accompagnò le menzioni dell'isola nella tradizione greca di ogni epoca: *ἐναλία, ποντία, περίκλυτος*, e via discorrendo²⁶.

Trasferendosi dal piano delle rappresentazioni a quello degli eventi documentati, tracce di un rilevante attivismo nelle acque di Cipro, i cui promotori sembrano essere stati di volta in volta agenti interni all'isola oppure forze esterne (gli imperi d'Asia), si possono rinvenire con relativa frequenza lungo l'intero arco dell'età arcaica²⁷. La tendenza assunta durante tale lungo periodo nello sfruttamento dell'innata disposizione e delle risorse marittime di Cipro, cristallizzatasi, per così dire, in una serie di istantanee trasmesse da fonti scritte di varie natura e provenienza, avrebbe potuto senza dubbio offrire sostanza all'ipotesi di una 'distinzione' dei Ciprioti in questo particolare ambito già in un lontano passato. Il loro inserimento al sesto posto della 'lista' di Diodoro-Eusebio potrebbe, invero, spiegarsi qualora fosse stata proprio la stagione cruciale della fine dell'VIII secolo a essere assunta come riferimento primario per la presunta 'talassocrazia' dei Ciprioti. La sistemazione dell'intervallo cipriota avrebbe, allora, potuto derivare da una procedura di radicale riduzione della durata complessiva dell'età cipro-arcaica (da quasi tre secoli a trent'anni circa), volta ad accomodare anche le altre due voci del gruppo 'levantino', quella fenicia (rapportabile al periodo degli scontri di Sidone e Tiro con l'impero assiro²⁸) e

²³ Per la visuale tradizionale mesopotamica del «fiume amaro» circondante le *terrae cognitae*, cf. il testo [B] nella *Tabella*; discussione in Horowitz 1998, 20-42; Haubold 2012, 10.

²⁴ Ripercorso puntualmente in Rollinger - Ruffing 2013, 93-134; cf. anche Tuplin 1996, 18-32.

²⁵ L'espressione «[che è] nel mezzo del mare» ricorre, difatti, in apposizione a Cipro in pressoché tutti i testi di epoca neo-assira e neo-babilonese presentati nella *Tabella*.

²⁶ Cf., ad esempio, Hom. *Hymn. Aphrod.* 1-6: *ἐναλίων τε Κύπρου* (variante codicem M); Aesch. *Pers.* 879-896: *κατὰ πρῶν' ἄλιον περίκλυτοι*; Pind. *Nem.* VIII 17-18: *ποντία ἐν Κύπρῳ*; Eurip. *Hel.* 146-150: *ἐς γῆν ἐναλίαν Κύπρον*.

²⁷ Che, a Cipro, si estende per convenzione tra il 750 ca. e gli anni 470 (periodo cipro-arcaico).

²⁸ Gli screzi delle due principali città fenicie con Ninive ebbero inizio con la stessa penetrazione neo-assira nella regione nel tardo VIII secolo (l'episodio dell'assedio di

quella egiziana (ricalcata indubbiamente sulle imponenti politiche navali della dinastia saitica²⁹).

Quella che si riscontra affrontando il problema della ‘talassocrazia’ dei Ciprioti in ottemperanza all’auspicata flessibilità cronologica e concettuale di cui sopra è, dunque, una stringente convergenza di indizi in direzione di un momento storico a partire dal quale è possibile verificare, attraverso le fonti, la continuità del protagonismo marittimo dei Ciprioti lungo i secoli dell’età arcaica³⁰. Al netto dell’aleatorietà della trasmissione delle notizie disponibili, discutere ciascuna delle testimonianze rilevanti risulterebbe eccessivo in questa sede; pertanto, si ritiene opportuno procedere ricapitolando i principali snodi storici e documentari, le cui cristallizzazioni possono essere approfondite consultando la *Tabella*.

L’inclusione di Cipro (*Iadnana*³¹) negli orizzonti dell’azione ideologica e politica dei sovrani neo-assiri³², agli esordi del periodo cipro-arcaico, rappresenta il punto di partenza obbligato per una disamina delle inclinazioni ‘talassocratiche’ dell’isola. Una missiva ufficiale inviata proprio al sovrano Tiglat-Pileser III intorno agli anni 732-730, conservata in una tavoletta cuneiforme dagli archivi di Nimrud³³, riporta di un *raid* compiuto lungo la costa fenicia da un gruppo di «Ioni», vale a dire da individui di lingua greca (o più in generale, occidentali³⁴) giunti attraverso il mare. Vale la pena soffermarsi su questo primo dato, e sul suo contesto. Tra l’ultimo terzo dell’VIII secolo e l’inizio del VII, i territori della regione cilicio-levantina si trovavano, appunto, in fase di integrazione all’amministrazione neo-assira: di conseguenza, i sovrani della dinastia sargonide furono impegnati ripetutamente in scontri terrestri e marittimi in questo settore, dei quali si ritrova memoria anche in alcuni accenni nella tradizione greca più tarda (Berossio e Abideno)³⁵. I loro avversari venivano designati indistintamente

Tiro e della fuga di Luli/Eloulaios nel 701 – cf. T 4 nella *Tabella* – fu parte di tale dinamica), e proseguirono coi regni di Esarhaddon e Assurbanipal.

²⁹ Riportate da Her. II 158-159 (anche 154, 5): cf. Wallinga 1993, 108-111.

³⁰ Già Gjerstad 1948, 465, nella sua panoramica storico-artistica del periodo cipro-arcaico, affermava che «the historical tradition of a Cypriote thalassocracy has [...] proved to have a kernel of truth, if not perhaps in a political, at least in an economic and cultural sense».

³¹ Cf. Saporetti 1976; sui nomi di Cipro nelle fonti orientali delle Età del Bronzo e del Ferro, Cannavò 2015.

³² Stylianou 1989, 382-395; Reyes 1994, 49-68; Cannavò 2018.

³³ Cf. T 1 nella *Tabella*.

³⁴ Per un’interessante ipotesi sul rapporto «Ioni»-Iadnana, vd., ad esempio, Muhly 2009.

³⁵ Cf. gli *Annali* di Sargon II in T 2 (anno 715) ed Elayi 2017, 67-72; per la notizia di Berossio e Abideno conservata in Eusebio, T 5 ed Elayi 2018, 100-104.

come «Ioni» (*Ia-am-na-a-a*, *Ia-ú-na-a*), e di essi la lettera di Nimrud fornisce la prima attestazione nota³⁶. Risulta allora piuttosto verosimile che, per ragioni di prossimità geografica e pertinenza contestuale, i razziatori citati nella tavoletta provenissero da insediamenti di Greci (o frequentati da gruppi grecofoni) nell'area della Cilicia e/o dalla stessa Cipro³⁷.

L'isola fa così il suo ingresso nella scena documentale, seppur indirettamente, quale (epi)centro di navigazioni nel Mediterraneo orientale e tramite tra mondo 'occidentale' (degli «Ioni») e Levante. La svolta fondamentale per la classificazione conclusiva di Cipro come realtà marittima 'capace di talassocrazia' si ebbe, in ogni caso, nel momento in cui i Ciprioti divennero formalmente sottoposti a una dominazione esterna, cioè continentale (asiatica). Con l'incorporazione dell'isola ai possedimenti di Sargon II tra il 709 e il 707, testimoniata da numerose iscrizioni reali e dalla celebre stele rinvenuta presso Kition³⁸, venne in un certo senso definito il *modus operandi* eminentemente marittimo-navale adottato dai Ciprioti nei rapporti con la potenza egemone per i secoli successivi³⁹.

Così, da territorio marittimo all'origine di incursioni e scorrerie, Cipro divenne una 'chiave per la talassocrazia' attraverso la formula del 'servizio navale' svolto agli ordini degli imperi continentali del Vicino Oriente. Senza dover ora entrare nel dettaglio⁴⁰, a partire dal regno di Sargon II l'isola⁴¹ svolse la funzione di bacino di risorse e di competenze essenziali per la creazione e il sostentamento di un 'controllo del mare' (il Mediterraneo orientale) da parte di entità terrestri – l'impero neo-assiro, poi quello persiano – che ne erano costitutivamente prive.

Invero, in tutta la tradizione classica, e altrettanto nelle fonti orientali fin dal II millennio, Cipro era nota per la sua abbondanza di risorse materiali, umane e tecniche applicabili ai più svariati «utilizzi» del mare. Anzitutto, le attività di carpenteria: oltre all'estrazione del rame dal suo sottosuolo, le foreste dell'isola fornivano cospicui quantitativi di

³⁶ Per la definizione dei popoli di lingua greca come «Ioni» nelle fonti vicino-orientali, utile sunto in Rollinger 2009. Specificamente sulla documentazione neo-assira, Yamada 2019.

³⁷ Tale ipotesi è sostenuta da Parker 2000 (cf. anche Tuplin 1996, 21-22).

³⁸ Per la Stele di Larnaka e gli altri documenti sulla conquista/sottomissione di *Iadnana*, cf. T 3; Saporetti 1976, 83-85; Reyes 1994, 50-56; Radner 2010.

³⁹ Un valido riassunto degli eventi e dei fattori culturali coinvolti in questo processo è offerto da Kelly 1992.

⁴⁰ La negoziazione continua delle relazioni tra potere imperiale e istanze locali a Cipro, in epoca assira, così come al tempo dei Persiani, è interpretata impiegando la categoria della *suzerainty* da Körner 2016.

⁴¹ Alla stessa stregua del litorale fenicio-palestinese: cf. l'endiadi Ciprioti-Fenici presente nei documenti T 7, T 8 e T 14.

legname⁴² adoperabili tanto nell'edilizia terrestre⁴³, quanto nei cantieri navali⁴⁴ per la costruzione di imbarcazioni da porre, per l'appunto, al servizio dei sovrani orientali. In virtù (anche) di ciò, in genere i lavoratori di carpenteria – *ναυπηγοί*, alla greca – delle città cipriote venivano apprezzati presso le corti mesopotamiche, ove la loro presenza poteva essere richiesta in vista di programmi di costruzione navale⁴⁵, insieme a quella di altri sudditi levantini. Più ancora, sono relativamente numerose le testimonianze che riferiscono di gruppi di marinai provenienti da Cipro, impiegati dai sovrani asiatici in attività di navigazione nel Mediterraneo e non solo: l'esperienza e le abilità da essi acquisite nella loro patria «in mezzo al mare» si rivelarono, infatti, di estremo utile per i sistemi imperiali continentali, di fatto senza soluzione di continuità lungo l'intero arco dell'età arcaica.

Tornando alla documentazione neo-assira, quanto appena detto si dimostrò precisamente – al di là delle peculiarità congiunturali – in svariate situazioni, distanti tra loro anche molti decenni. Nelle iscrizioni dei sovrani del VII secolo Sennacherib e Assurbanipal, i Ciprioti compaiono coinvolti in operazioni militari navali dal Golfo Persico all'Egitto⁴⁶, e il loro tributo (forza-lavoro) risulta impiegato nei cantieri edilizi di Ninive sotto Esarhaddon⁴⁷. Non senza criterio, allora, i tentativi di datazione del trentennio di 'talassocrazia' cipriota riferito dalla 'lista' eusebiana si sono concentrati su questo periodo molto denso di riferimenti pertinenti⁴⁸. Tuttavia, come già si è detto, quel che più importa sottolineare è la continuità plurisecolare di tale assetto marittimo-navale.

⁴² Una risorsa estremamente preziosa e, per questo, sfruttata a tal punto da richiedere una limitazione e una regolamentazione da parte dei sovrani ciprioti già in età classica: cf. Theophr. *Hist. plant.* V 8, 1 in paragone a Eratosth. fr. III 91 Berger (Strab. XIV 6, 5).

⁴³ Come nel caso del tributo corrisposto dai re ciprioti a Sargon II in T 3, e delle *corvée* per la costruzione del palazzo di Esarhaddon a Ninive in T 7; cf. Cannavò 2007.

⁴⁴ Cf. nuovamente Strab. XIV 6, 5, e, per una specificazione delle qualità di legname da carpenteria usate a Cipro, Theophr. *Hist. plant.* V 7, 1. Approfondimenti in Meiggs 1982, 116-153; Burnet 1997.

⁴⁵ Già rilevata da Gjerstad 1948, 459-460, 466. Ancora nel IV secolo d.C., un autore come Ammiano Marcellino sosteneva, non troppo iperbolicamente, che Cipro fosse in grado di costruire ed equipaggiare una nave oneraria «con le sole forze del suo territorio» (XIV 8, 14).

⁴⁶ Cf. rispettivamente T 6, sotto Sennacherib (la sequenza *Ia-[ad-na]-na-a-a* può però essere restaurata anche con *Ia-[am]-n[a]-a-a*: Yamada 2019, 231-232) e T 8, sotto Assurbanipal (Tuplin 1996, 29-32).

⁴⁷ Cf. T 7; per l'insieme delle fonti menzionate in questo paragrafo, cf. Tuplin 1996, 24-32; Pappas 2018, 95-126.

⁴⁸ Cf. *supra*, n. 22.

Senza dover considerare la questione del controllo di Cipro una volta svanita l'influenza assira, durante la prima metà del VI secolo⁴⁹, l'isola ricorse costantemente quale oggetto di contesa tra i due maggiori attori in competizione nel Mediterraneo orientale di quel tempo, la potenza navale dell'Egitto saïtico e l'impero neo-babilonese⁵⁰. Più di tutto, la sua ricercata 'insularità' sembra aver contribuito attivamente a questo conflitto, come potrebbe forse dimostrare – qualora si possa ancora ritenere valida un'identificazione con Cipro – la registrazione del supporto navale (vascelli e uomini) di una non meglio specificata «isola» al deposto faraone egiziano Apries, al tempo della guerra intestina con l'usurpatore Amasi (570). A sua volta, quest'ultimo sembrerebbe essere stato accompagnato da forze provenienti da un «paese lontano in mezzo al mare» al momento dello scontro con le truppe di Nabucodonosor II (567), e anche in questo caso è stata avanzata l'ipotesi che dietro questa pregnante definizione si celasse la *ποντία Κύπρος*⁵¹. La presenza di Ciprioti a Babilonia nello stesso periodo, la quale non è difficilmente ipotizzabile accanto ai lavoratori levantini (peraltro, in maggioranza carpentieri) attestati in alcune tavolette⁵², inoltre, non fa che corroborare l'intero discorso.

La tradizione del 'servizio navale' dei Ciprioti raggiunse infine il suo apice in età arcaica nel momento in cui essi si assoggettarono (volontariamente, secondo il racconto del greco Erodoto⁵³) alla nuova potenza imperiale che, nell'ultimo terzo del VI secolo, assunse il controllo dell'intero litorale asiatico del Mediterraneo orientale: quella dei Persiani⁵⁴. Nemmeno qui serve spendersi eccessivamente sulla datazione di tale sottomissione⁵⁵:

⁴⁹ L'idea di un'effettiva dominazione dell'Egitto saïtico su Cipro durante la prima metà del VI secolo compare già in Gjerstad 1948, 466-472 (metodologia confutata da Watkin 1987). Cf. però Reyes 1994, 69-84; Tuplin 1996, 32-38; Cannavò 2003; Mehl 2009; Zournatzi 2011.

⁵⁰ Cf. le fonti classiche (Erodoto e Diodoro) riportate in T 10. Stylianou 1989, 396 n. 156, suggerisce che la presenza degli Egiziani dopo i Ciprioti e i Fenici nella 'lista' eusebiana possa spiegarsi alla luce di tali notizie.

⁵¹ I due documenti che attestano questi eventi sono ricompresi in T 11. Per un'efficace comparazione, cf. Stylianou 1989, 395-398; Reyes 1994, 72-76; Tuplin 1996, 36-38; Cannavò 2003, 141-148. La difficoltà di un'identificazione dei luoghi citati con Cipro è sottolineata nel saggio di Leahy 1988; ad ogni modo, l'attività dei Ciprioti in un contesto simile di rivolgimenti degli equilibri del Mediterraneo orientale è più che ammissibile.

⁵² Cf. T 12, e Rollinger 2018, 428-430.

⁵³ Her. III 19, 3 (T 13).

⁵⁴ Sulla creazione della forza navale persiana, Wallinga 1993, 118-129.

⁵⁵ Da porsi comunque nei primi anni del regno di Cambise: cf. Watkin 1987; Reyes 1994, 84; Habaj 2015, 35-36. A favore, invece, delle notizie della *Ciropedia* senofontea su un allineamento dell'isola a Ciro dopo il 546, Gjerstad 1948, 471 n. 3; Mehl 2009.

tutti gli ingredienti cruciali della ricetta ‘talassocratica’ cipriota compaiono, infatti, già pienamente attivi in occasione del primo impegno marittimo del nuovo dominatore, cioè la campagna di Cambise contro l’Egitto del 526⁵⁶.

A partire da questa data, le attestazioni del ruolo navale di Cipro nelle vicende dell’età tardo-arcaica si fanno assai più capillari, soprattutto grazie alla copertura fornita dalla storiografia greca. Gli abitanti dell’isola continuarono, quindi, a detenere la loro posizione di sudditi navali per eccellenza, fornendo ai Persiani accesso alle risorse naturali del territorio⁵⁷ e ai porti riparati delle loro città costiere⁵⁸ lungo la vitale rotta che, attraverso il Levante, conduceva dall’Egeo all’Egitto. In conformità agli ordini del Gran Re⁵⁹, negli scali di Cipro (alla stregua di quanto avveniva in Fenicia, o in Ionia) venivano perciò assemblate e mantenute navi da guerra destinate a operare in teatri marittimi più e meno lontani, affidate a piloti ed equipaggi esperti originari dalle stesse comunità cipriote. A Kition, per esempio, lungo la costa sud-orientale dell’isola, gli scavi archeologici dell’antico porto militare (νεώρια) hanno riportato alla luce resti di rampe e ripari coperti (νεωσοίκοι) per il tiro a secco di triremi, ciò che rende possibile supporre anche la presenza di antichi cantieri per la loro costruzione. Sebbene il complesso fosse stato realizzato in prima battuta verso la fine del V secolo⁶⁰ – in una stagione di grande fermento per Kition, in qualità di comunità soggetta all’impero persiano⁶¹ –, non è inverosimile che infrastrutture portuali di questo tipo avessero trovato spazio a Kition anche in fasi precedenti, e sempre all’interno delle logiche del ‘servizio navale’ agli Achemenidi.

Il caso di Kition appare, per questo, l’emblema di una soluzione che dovette essere adottata, diffusa e sfruttata dall’amministrazione militare persiana in tutta quanta Cipro⁶² e nel resto della prospiciente costa levantina, probabilmente già a partire dalla fine del VI secolo. Proprio all’insieme di queste regioni potrebbe allora aver fatto riferimento l’espressione antico-persiana «quelli [che sono/abitano] del mare» (*tayai drayahya*)⁶³,

⁵⁶ Cf. T 14 (sebbene Erodoto rappresenti l’unica fonte a far menzione di una mobilitazione navale sul fronte persiano); Bichler 2020, 36-39.

⁵⁷ I passi di Teofrasto ed Eratostene citati *supra*, cf. n. 42, debbono far riferimento a fasi di sfruttamento forestale risalenti all’epoca persiana; cf. Collombier 1991, 25-26.

⁵⁸ Cf. i dati riportati in tal senso dai περίπλοι, come quello dello Pseudo-Scilace (103), e, seppur per epoche successive, in Strab. XIV 6 e *Stadiasmus* 297-303.

⁵⁹ Cf. Diod. XI 3, 7; Parpas 2022, 193-206.

⁶⁰ Resoconto completo degli scavi in Callot - Yon - Fourrier 2022 (cf., in partic., 169-200).

⁶¹ Diod. XIV 98, 3.

⁶² Cf., in generale, Raban 1995.

⁶³ Cf., in partic., DB § 6 (I 15). Per l’ideologia achemenide sul Mediterraneo, Haubold 2012; sulle menzioni del «mare» nelle iscrizioni reali, Müller 2016.

che ricorre negli elenchi delle nazioni soggette ai Gran Re nelle iscrizioni achemenidi – spesso, peraltro, in apposizione a *Yaunā*, ancora una volta, gli «Ioni». Tale dizione evoca chiaramente la centralità del 'servizio navale' di Cipro e del suo circondario marittimo⁶⁴, richiamando la dizione assiro-babilonese di «regione nel mezzo del mare» e andando, inoltre, a coincidere con l'aggettivazione 'marittima' degli autori greci.

Le ultime voci della *Tabella* hanno, così, lo scopo di evidenziare le cristallizzazioni del carattere marinaro della gente di Cipro durante i primi decenni della dominazione persiana⁶⁵. La loro sostanza appare invariata rispetto a quanto visto per le precedenti epoche: niente di nuovo, difatti, per quanto concerne la presenza di gruppi di Ciprioti con impieghi di edilizia e/o di carpenteria nei centri dell'Impero, Susa e Persepoli⁶⁶; né – se non per il grado maggiore di sistematizzazione dei moduli operativi – per quel che riguarda le mobilitazioni di navi e uomini per le guerre navali del Re. Dal tempo di Cambise fino alla cesura storico-cronografica della *διάβασις* di Serse, in corrispondenza di ogni impiego delle flotte persiane nel Mediterraneo i Ciprioti vengono presentati dagli storici greci (Erodoto *in primis*) come una componente rilevante delle forze in operazione. A ben vedere, anche laddove non se ne ha menzione esplicita, la loro presenza deve essere sottintesa in ragione dei fattori che si sono più volte richiamati. Se le triremi con base a Cipro in seno all'*armada* del 480 furono ben centocinquanta⁶⁷, quote ugualmente proporzionate possono allora ipotizzarsi per gli impegni navali persiani nel primo quarto del V secolo⁶⁸, e oltre.

Ripercorrendo i secoli dell'età cipro-arcaica e le dominazioni susseguitesi sull'isola e sul settore mediterraneo che le competeva, si nota insomma una tendenza netta nelle vicende dei Ciprioti, ovvero, il perdurare della loro (pre-)disposizione ad attività marinare, e lo sfruttamento di essa da parte di realtà esterne interessate a progetti di dominio marittimo-navale. Di conseguenza, dietro alla lettera apparentemente scarna di Diodoro-Eusebio sul fatto che, in un tempo remoto, *mare obtinuerunt Cyprii*, andrebbe inteso il lungo corso dell'esperienza dei Ciprioti sui mari durante l'età

⁶⁴ L'identificazione dei *tayai drayahyā* con le genti di Cipro e dintorni è sostenuta da Zournatzi 2018.

⁶⁵ Cf. Stylianou 1989, 413-428; Reyes 1994, 85-97.

⁶⁶ Cf. rispettivamente – seppur privi di referenze esplicite ai Ciprioti – T 15 (lavori di costruzione del palazzo di Dario I a Susa) e T 18 ('testo di viaggio' dall'archivio delle Fortificazioni di Persepoli). Disamina accurata delle fonti achemenidi su gruppi di lavoratori 'etnici' in Rollinger 2018, 430-434.

⁶⁷ Cf. i passi erodotei raggruppati in T 21, a cui si possono aggiungere anche Her. VII 195; VIII 11, 2.

⁶⁸ I riferimenti essenziali sono riportati nei T 16-17, 19-22 (dal 498/497 al 478).

arcaica. Lo riassumono icasticamente gli appellativi con cui la loro patria venne indicata dai tanti popoli e dominatori che la frequentarono tra l'VIII e il primo V secolo: un «paese nel mezzo del mare», invariabilmente plasmato dalle inclinazioni marinare delle sue comunità, le quali potevano ascrivere a pieno titolo nel novero delle «popolazioni del mare».

Una *θαλασσοκρατία* remota, attribuita a una regione caratterizzata per tutta la prima metà del I millennio da un'endemica frammentazione politica, non unitaria⁶⁹ e anzi soggetta ripetutamente a dominazioni straniere, si può in conclusione ritenere sensata, qualora si consideri espressa nella formula 'talassocrazia' la straordinaria miscela della propensione marittima cipriota: una posizione geografica e strategica eccellente, il vantaggio dell'insularità, l'incredibile disponibilità di risorse, le abilità tradizionali nella navigazione, il *modus operandi* del 'servizio navale'.

In ultimo, vale forse la pena avanzare una suggestione che può aiutare a chiarire ulteriormente questo discorso. Va infatti ricordato che, al netto della tradizione secolare dell'ordinamento cronologico per 'talassocrazie' e dell'attribuzione della sequenza originaria a Diodoro, la 'lista' dei *thalassocratores* è conservata prima di tutti dal cronografo Eusebio, nato e attivo a Cesarea di Palestina nel IV secolo d.C. Tale città fu celebre per il suo grandioso bacino portuale, riparato in origine da un grande molo e costruito con tecniche all'avanguardia al tempo di Augusto⁷⁰. A fasi alterne nei secoli successivi, tale bacino rimase parzialmente attivo sino ancora ai tempi di Eusebio e oltre⁷¹. La sua collocazione lungo la costa levantina meridionale, sulla rotta dell'Egitto, la rendeva uno scalo primario per il commercio con la non troppo distante Cipro⁷². Di conseguenza, è perlomeno stimolante pensare che questo particolare ambiente marinaro avesse in qualche modo potuto influire sulla scelta eusebiana di presentare nella sua cronografia universale uno schema di successioni di genti «qui maria tenebant», tra cui appunto (e non a caso) i Ciprioti. Forse non dovrebbe stupire, allora, che una 'mentalità talassocratica' avesse potuto nutrirsi (anche) di una tradizione locale di «utilizzo del mare», per di più di un così elevato calibro.

⁶⁹ Cf. Iacovou 2008 e 2013.

⁷⁰ Cf. Jos. *A/J* XV 331; *B/I* 410. Sulla funzione dello scalo in epoca imperiale, Gambash 2013.

⁷¹ Come testimoniano le riparazioni del bacino portuale menzionate per l'inizio del VI secolo d.C. da Procop. *Pan.* 19.

⁷² Inoltre, materiali (e manovalanza) ciprioti dovettero venire impiegati nell'edificazione dello scalo, come evidenziato da Hohlfelder 1999.

Tabella. – La (pre)disposizione marittima dei Ciprioti e le sue manifestazioni durante l'età arcaica (ca. 750-475 a.C.).

T (#)	Anno / periodo	Evento	Fonti	Riferimenti a Cipro e ai Ciprioti in ambiti marittimo-navali		
				Scorrerie e ribellioni	Sottomissione al potere imperiale continentale (asiatico) di turno	Servizio navale (fornitura di equipaggi e opere di carpenteria)
[A]	Testi tardi; diverse ipotesi di datazione del riferimento: 864-836 a.C. (date trasposte in a.C., a partire da Geronimo); 852-819 (da Eusebio); 742/732-709 (proposta di Myres 1906); 709-676 (proposta di Winckler 1905)	Menzione dei Ciprioti (<i>Cyprii</i>) in VI posizione all'interno della 'lista' di popoli e città che detengono il dominio dei mari (<i>Thalassocratorum, qui maria tenebant</i>) prima della spedizione di Serse in Grecia (480); durata 23 (28) / 33 anni	Diod. VII 11 (nella tradizione) = Euseb. <i>Chron.</i> I, pp. 106-107 Karst (= pp. 225-226 Schöne = p. 168 Mai)		[X] (a seconda delle interpretazioni sulla datazione, e del valore attribuito all'informazione singola e alla 'lista' complessiva)	[X] (idem)
[B]	IX-VII secolo (non databile con precisione)	Rappresentazione concettuale del mondo conosciuto nella <i>Mappa Mundi</i> babilonese; limite marittimo esterno di ^{id} <i>marratum</i> , il «fiume amaro»	Tavoletta babilonese da Borsippa (BM 92687; mappa rappresentata sul <i>recto</i>)			
[C] ↓	Verso la fine del IX secolo? (racconto leggendario,	Preparativi per la campagna di Semiramide, regina «a Battrā»,	Ctes. <i>FGrHist</i> 688 F 1b = Diod. II 16, 6-7		[X]	[X]

↑ [C]	non storicizzabile, ma egualmente esemplificativo)	contro l'India: richiesta di carpentieri e personale navale dalla Fenicia, dalla Siria, da Cipro e «dal resto delle regioni costiere» (del Mediterraneo orientale)				
1	732-730 ca.	Incursioni degli <i>Ia-ú-na-a</i> (provenienti verosimilmente, almeno in parte, da Cipro) lungo la costa della Fenicia centrale	ND 2370 = NL (Nimrud Letter) 69 = CTN (<i>Cuneiform Texts from Nimrud</i>) V pp. 164-166: missiva ufficiale a Tiglat-Pileser III	X		
2	715 ca.	Sargon II affronta e sconfigge (in mare? una battaglia navale, o una serie di schermaglie lungo la costa?) gli <i>Ia-am-na-a-a</i> («Ioni», cioè Greci, forse anch'essi provenienti da Cipro), che vengono catturati «come pesci nel mezzo del mare»	Iscrizioni di Sargon II: Display Inscription XIV, <i>RINAP</i> * 2, 8, 15 = <i>ARAB II</i> * § 80; Iscrizione su toro di Khorsabad, 2, 9, 25 = § 92; Iscrizione nr. 4 <i>pavé des portes</i> , 2, 13, 34-35 = § 99; Cilindro di Khorsabad, 2, 43, 21 = § 118	X	(X) (gli «Ioni» vengono sconfitti, ma apparentemente non assoggettati)	

* A maggior comodità del lettore, i riferimenti ai passaggi delle iscrizioni dei sovrani neo-assiri della dinastia sargonide (Sargon II, Sennacherib, Esarhaddon e Assurbanipal) sono presentati, all'interno di ciascuna entrata pertinente, ricorrendo in primo luogo alla numerazione per testi e sezioni dei volumi di recente pubblicazione della serie *Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* (*RINAP*, 1-5.2, AA.VV. 2011-2023). Questi ultimi contengono una traslitterazione dei testi originali in lingua accadica, oltre che una loro traduzione dettagliata e aggiornata. Accanto ad essi, tuttavia, viene riportata per ogni documento la corrispondenza (indicata con un segno =) ai paragrafi di riferimento dell'edizione 'classica' dei principali testi neo-assiri in traduzione, quella degli *Ancient Records of Assyria and Babilonia*, vol. II (*ARAB II*, Luckenbill 1927), largamente accessibile e tuttora fondamentalmente valida, specie agli scopi – limitati – del presente studio. Laddove presenti, vengono inoltre aggiunti tra parentesi i riferimenti dei testi nella diffusa raccolta *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (*ANET*³, Pritchard 1969).

3	709-707	Conquista assira (presentata in quasi tutti i testi come una sorta di ‘assoggettamento volontario’) di sette re del paese di <i>Iadnana</i> (Cipro) «nel mezzo del mare»	Iscrizioni di Sargon II: Annali di Khorsabad, Anno XIII, <i>RINAP</i> 2, 2, 436b-441a = <i>ARAB</i> II § 44; Great Display Inscription 2, 7, 16, 145b-149a = §§ 54, 70; Display Inscription XIV 2, 8, 17 = § 80; Iscrizione su toro di Khorsabad, 2, 9, 28 = § 92; Iscrizioni nrr. 1-5 <i>pavé des portes</i> ; Prisma di Nimrud, 2, 74, VII 24b-44; Stele di Larnaka, 2, 103, IV 28-42 = §§ 186-188 (anche in <i>ANET</i> ³ 284)		X	
4	701	Fuga di Luli, re di Sidone (e di Tiro), a <i>Iadnana</i> (Cipro), sconfitto – ma non braccato via mare – da Sennacherib	Iscrizioni di Sennacherib: Iscrizioni su toro di Ninive, <i>RINAP</i> 3.2, 46, 18-19a; 44, 1, 17-20a = <i>ARAB</i> II §§ 309, 326; Iscrizione di Nebi Yunus, 3.1, 34, 13b-14 = § 347 (<i>ANET</i> ³ 288); Annali di Ninive, 3.1, 22, ii 37-40 = §§ 239-240; cf. Jos. <i>AJ</i> IX 283-287 (ribellione di Eloulaios)	X	(Cipro non sembra – più – parte del dominio assiro in questa fase)	

5	696	Battaglie terrestri e navali combattute in (al largo della) Cilicia dagli Assiri contro gli «Ioni» (provenienti forse – anche – da Cipro)	Euseb. <i>Chron.</i> I (versione armena): Beros. <i>FGrHist</i> 680 F 7c; Abyd. <i>FGrHist</i> 685 F 5	(X)		
6	694	Campagna (VI) anfibia condotta da Sennacherib in Bassa Mesopotamia ed Elam, con l'ausilio di manovalanza (carpenteria) siriana («dalla terra ittita», cioè dalle regioni settentrionali del litorale levantino) e di marinai provenienti da Tiro, Sidone e <i>Iadnana</i> (Cipro) / <i>Iamana</i> («Ionia», ovvero Greci stanziati nel Mediterraneo orientale)	Iscrizioni di Sennacherib: Iscrizioni su toro di Ninive, <i>RINAP</i> 3.2, 46, 56-76a (e seguenti); 44, 1, 28 = <i>ARAB</i> II §§ 318-320, 329; Iscrizione di Nebi Yunus, 3.1, 34, 23-24 = § 350; Annali di Ninive, 3.1, 22, IV 35-40 = §§ 246-247		X (la lettura <i>Iadnana</i> o <i>Iamana</i> delle iscrizioni su toro è dibattuta, a causa di una lacuna nel testo)	X (<i>idem</i>)
7	673-672	Lavori di ricostruzione del Palazzo di Ninive da parte di Esarhaddon, con impiego dei tributi e delle risorse – tra gli altri sudditi – di dieci re di <i>Iadnana</i> (Cipro), accompagnati da altri dodici re «della costa» fenicio-levantina	Iscrizioni di Esarhaddon: Prisma Ninive B di Esarhaddon, <i>RINAP</i> 4, 1, V 54-73a = <i>ARAB</i> II § 690 (<i>ANET</i> ³ 291, V 54 - VI 1) (+ Tavoletta Assur-Babel in alabastro, 4, 60, 9b'-11' = § 710)		X	(X) (presumibile)

8	667 e 664	Campagne (I e II) di Assurbanipal contro l'Egitto kushita, con il ricorso da parte assira ai «governatori e ai re di Ebir-Nari (Transeufratene), ciascuno coi suoi soldati e con le sue navi», tra i quali dieci re di <i>Iadnana</i> (Cipro)	Iscrizioni di Assurbanipal: Tavolette di Harran, <i>RINAP</i> 5.2, 207, 27'-34' = <i>ARAB</i> II §§ 901-907; Cilindro Rassam di Assurbanipal, 5.1, 11, I 68b-74 = §§ 770-775, 776-778; Cilindro Ninive C di Assurbanipal, 5.1, 6, II 25'-65' = §§ 875-876 (<i>ANET</i> ³ 294)		X	X (il 'supporto' navale dei Ciprioti risulta chiaramente sottinteso)
9	Regno di Assurbanipal (668-627 ca.)	Documento amministrativo / lista di toponimi in cui il «Paese di Ionia» (degli <i>Iauna</i>) è collocato tra <i>Hilakku</i> (Cilicia <i>Tracheia</i>) e <i>Melid</i> (Siria settentrionale), vale a dire, in una posizione geografica potenzialmente identificabile con la Cilicia e/o Cipro	Tavoletta amministrativa <i>SAA</i> (<i>State Archives of Assyria</i>) XI 1, II 8		X	
10	Regni dei faraoni Apries e Amasi (589-526)	Attività navali dell'Egitto saitico contro la Fenicia e Cipro, «presa» di Cipro da parte di Amasi (secondo le fonti greche)	Her. II 161, 2; 181, 2; Diod. I 68, 1 e 6		(X) (la presunta sottomissione di Cipro all'Egitto saitico è oggetto di dibattito)	(X) (i Ciprioti compaiono qui quali avversari degli Egiziani, ma il contesto rimane oscuro)

11	570 e 567	Guerra civile in Egitto fra il faraone deposto Apries e l'usurpatore Amasi; interventi esterni e possibile supporto da Cipro prima in favore di Apries (570, stele di Elefantina) e poi di Amasi (567, tavoletta babilonese), ma l'ipotesi viene scartata del tutto in altre interpretazioni	Stele geroglifica egiziana di Elefantina, anni I e IV di Amasi (Museo di Assuan, nr. 19) (+ 'Stele della donazione' BM 952; papiro di Apries P. BM 10113); Tavoletta babilonese, anno XXXVII di Nabucodonosor II (BM 33041); (riferimenti anche in Her. II 161-163; 169-170; Diod. I 68)		(X)	(X)
12	Regno di Nabucodonosor II (605-562)	Attestazioni della presenza di genti straniere a Babilonia, tra le quali gruppi di uomini del Levante (da Ascalona, Tiro, Biblo, Arado) impiegati con mansioni di carpenteria; è possibile supporre l'attività anche di analoghi gruppi di Ciprioti	4 tavolette da Babilonia, facenti parte del cosiddetto 'Archivio N1' del Palazzo Sud; testi parzialmente riportati in <i>ANET</i> ³ 308 (Tavolette Babylon 28122; 28178; 28186, Weidner 1939)		(X)	(X)
13	530-526 ca.	Sottomissione di Cipro ai Persiani, nei primi anni del regno di Cambise	Her. III 19, 3 (Xen. Cyr. VII 4, 1; VIII 6, 8 implica una datazione durante il secondo decennio del regno di Ciro, ma ciò non pare appropriato in termini di cronologia e contesto generale)		X	

14	526 (cronologia <i>standard</i> al 525)	Conquista persiana dell'Egitto; presenza di Ciprioti all'interno della flottiglia di Cambise	Her. III 19, 3 (seppur implicitamente, nel contesto sintetizzato a 34, 4); le altre fonti (classiche ed egiziane) non fanno riferimento alcuno ad azioni navali		X	X (con ogni probabilità, i Ciprioti furono impiegati nella flottiglia di Cambise)
15	Primi anni del regno di Dario I (anni 520)	Costruzione del Palazzo di Dario I a Susa: presenza nei cantieri di lavoratori specializzati fatti giungere dal Levante e dalla Ionia, e trasporto di materiali da Occidente per via di terra e, verosimilmente, marittimo-fluviale	Iscrizione di Dario I a Susa (testo in Antico Persiano): DSf §§ 7-14		(X) (pur non menzionati esplicitamente, lavoratori ciprioti possono intendersi inclusi nei gruppi della manovalanza levantina o degli <i>Yaunā</i>)	(X)
16	499-498(/497)	Ribellione dei Ciprioti ai Persiani, in coda alla Rivolta Ionica (499-494)	Her. V 104-105, 1; 108-116	X (tutte le città cipriote in ribellione, tranne Amatunte)		(X) (cf. Her. V 109: i Ciprioti si dicono pronti ad affrontare la flotta fenicia sul mare, ma gli Ioni rifiutano rimanendo sulle proprie navi)
17	494-493	Battaglia di Lade e successiva riconquista persiana della Ionia e dell'Eolia; presenza di Ciprioti nella flotta di Dario I inviata in Egeo	Her. VI 6; (33)		X	X
18 ↓	494	Occorrenza del termine <i>ku-pir-ri-ya-ip</i> all'interno di documenti	Tavoletta elamitica dall'archivio delle Fortificazioni di Persepoli:		(X)	(X)

↑ 18		dell'amministrazione centrale persepolitana, risalenti all'anno XXVII di Dario: possibile riferimento a gruppi di lavoratori ciprioti – da non escludere un loro impiego con mansioni di carpenteria	classe Q (documenti di provvigione di razioni per viaggiatori), 1888 (l'identificazione coi Ciprioti è però dibattuta)			
19	492	Spedizione navale – fallita – di Mardonio verso la Grecia (naufragio al Monte Athos); presumibile presenza di Ciprioti tra le forze imbarcate	Her. VI 43-45, 1		X	(X)
20	490	Spedizione navale di Dati e Artaferne contro la Grecia (battaglia di Maratona); presenza di contingenti navali «di ciascun popolo» di quelli sottomessi a Dario	Her. VI 95		X	X
21	480-479	Grande spedizione di Serse contro la Grecia; cospicuo contingente cipriota nella flotta	Her. VII 90; 98; 195; VIII 11, 2; 68; 100, 4; Diod. XI 3, 7		X	X (150 navi con equipaggi ciprioti)
22	478	Campagna di Pausania, alla guida delle navi della lega panellenica (insieme agli «alleati» ioni e isolani), contro Cipro e Bisanzio, con lo scopo di «liberarle» dal dominio persiano	Thuc. I 94, 1-2; 128, 5; Diod. XI 44, 1-3; Nep. <i>Paus.</i> 2, 1	(X) (nulla è specificato nelle fonti, si riporta che i Greci sarebbero stati in grado di assoggettare «la maggior parte dell'isola»)	(X) (almeno una parte dell'isola dovette rimanere fedele al Gran Re)	

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baurain 2015

C. Baurain, La 'thalassocratie': mythes et réalité historique (à propos de 'la liste d'Eu-sèbe'), *Historiká* 5 (2015), 17-40.

Bianco 2015

E. Bianco, *Thalassokratia*: un concetto, molti nomi, *Historiká* 5 (2015), 97-110.

Bichler 2020

R. Bichler, Herodotus's Perspective on the Situation of Egypt in the Persian Period from the Last Saite Kings to Xerxes' First Years, in M. Wasmuth - P.P. Creasman (eds.), *Udjahorresnet and His World*, Tucson 2020, 35-58.

Burnet 1997

J.E. Burnet, Sowing the Four Winds: Targeting the Cypriot Forest Resource in Antiquity, in S. Swiny - R.L. Hohlfelder - H. Wylde-Swiny (eds.), *Res maritimae. Cyprus and the Eastern Mediterranean from Prehistory to Late Antiquity*, Atlanta 1997, 59-69.

Callot - Fourrier - Yon 2022

O. Callot - S. Fourrier - M. Yon (édd.), *Kition-Bamboula VIII. Le port de guerre de Kition*, Lyon 2022.

Cannavò 2003

A. Cannavò, La dominazione egiziana a Cipro e i rapporti fra Cipro e l'Egitto nel VI sec. a.C., *SCO* 49 (2003), 137-158.

Cannavò 2007

A. Cannavò, The Role of Cyprus in the Neo-Assyrian Economic System: Analysis of the Textual Evidence, *RStudFen* 35, 2 (2007), 179-190.

Cannavò 2015

A. Cannavò, *Cyprus and the Near East in the Neo-Assyrian Period*, 2015.

<https://kyprioscharacter.eie.gr/en/scientific-texts/details/cyprus-and-others/cyprus-and-near-east-in-neo-assyrian-period>

Cannavò 2018

A. Cannavò, In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus – Economic and Political Perspectives, in C.W. Tyson - V.R. Herrmann (eds.), *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period*, Louisville 2018, 240-264.

Collombier 1991

A.-M. Collombier, Organisation du territoire et pouvoirs locaux dans l'île de Chypre à l'époque perse, *Trans* 4 (1991), 21-43.

De Souza 1998

P. De Souza, Towards Thalassocracy? Archaic Greek Naval Developments, in N. Fisher - H. van Wees (eds.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London - Swansea 1998, 271-293.

Elayi 2017

J. Elayi, *Sargon II, King of Assyria*, Atlanta 2017.

Elayi 2018

J. Elayi, *Sennacherib, King of Assyria*, Atlanta 2018.

Empires of the Sea

R. Strootman - F. van den Eijnde - R. van Wijk (eds.), *Empires of the Sea: Maritime Power Networks in World History*, Leiden - Boston 2020.

Engels 2016

D. Engels, «*The rule of the sea is indeed a Great Matter*»: Mediterranean Identities and the Idea of Thalassocracy, *Latomus* 75 (2016), 289-313.

Fotheringham 1907

J.K. Fotheringham, On the 'List of Thalassocracies' in Eusebius (Continued), *JHS* 27 (1907), 75-89.

Gambash 2013

G. Gambash, Caesarea Maritima and the Grand Strategy of the Roman Empire, *Skyllis – Zeitschrift für Unterwasserarchäologie* 13, 1 (2013), 53-58.

Gjerstad 1948

E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition, IV.2: The Cypro-geometric, Cypro-Archaic and Cypro-classical Periods*, Stockholm 1948.

Habaj 2015

M. Habaj, The Territorial Gains Made by Cambyzes in the Eastern Mediterranean, *Graeco-Latina Brunensia* 20, 1 (2015), 33-46.

Haubold 2012

J. Haubold, The Achaemenid Empire and the Sea, *MHR* 27, 1 (2012), 5-24.

Hohlfelder 1999

R.L. Hohlfelder, Building Sebastos: The Cyprus Connection, *IJNA* 28, 2 (1999), 154-163.

Horowitz 1998

W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake (IN) 1998.

Iacovou 2008

M. Iacovou, Cyprus: From Migration to Hellenisation, in G.R. Tsetschladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, Leiden - Boston 2008, 219-288.

Iacovou 2013

M. Iacovou, Historically Elusive and Internally Fragile Island Politics: The Intricacies of Cyprus's Political Geography in the Iron Age, *BASOR* 370 (2013), 15-47.

Karst 1911

J. Karst (Hrsg.), *Die Chronik des Eusebius, aus dem Armenischen übersetzt*, Leipzig 1911.

Kelly 1992

T. Kelly, The Assyrians, the Persians, and the Sea, *MHR* 7, 1 (1992), 5-28.

Körner 2016

C. Körner, The Cypriot Kings under the Assyrian and Persian Rule (Eighth to Fourth Centuries BC): Centre and Periphery in a Relationship of Suzerainty, *Electrum* 23 (2016), 25-49.

Leahy 1988

A. Leahy, The Earliest Dated Monument of Amasis and the End of the Reign of Apries, *JEA* 74 (1988), 183-199.

Mehl 2009

A. Mehl, The Relations between Egypt and Cyprus from Neo-Assyrian to Achaemenid Rule (7th-6th Cent. B.C.), in D. Michaelides - V. Kassianidou - R.S. Merrillees (eds.), *Egypt and Cyprus in Antiquity*, Oxford 2009, 60-66.

Meiggs 1982

R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 1982.

Miller 1971

M. Miller, *The Thalassocracies: Studies in Chronography II*, Albany 1971.

Momigliano 1944

A. Momigliano, Sea-Power in Greek Thought, *CR* 58, 1 (1944), 1-7.

Muhly 2009

J. Muhly, The Origin of the Name 'Ionian', in V. Karageorghis - O. Kouka, *Cyprus and the East Aegean: Intercultural Contacts from 3000 to 500 B.C.*, Nicosia 2009, 23-30.

Müller 2016

S. Müller, Die Perser und das Meer: Eine Analyse der Inschriften der frühen Perserkönige, in E. Baltrusch - S. Kopp - C. Wendt (Hrsgg.), *Seemacht, Seeherrschaft und die Antike*, Stuttgart 2016, 219-231.

Myres 1906

J.L. Myres, On the 'List of Thalassocracies' in Eusebius, *JHS* 26 (1906), 84-130.

Nash 2024

J. Nash, *Rulers of the Sea: Maritime Strategy and Sea Power in Ancient Greece, 550-321 BCE*, Berlin - Boston 2024.

Parker 2000

B.J. Parker, The Earliest Known Reference to the Ionians in the Cuneiform Sources, *AHB* 14 (2000), 69-77.

Parpas 2018

A.P. Parpas, *The Assyrian Empire and Cyprus*, [UK] 2018.

Parpas 2022

A.P. Parpas, *The Maritime Economy of Ancient Cyprus in Terms of the New Institutional Economics*, Oxford 2022.

Raban 1995

A. Raban, The Heritage of Ancient Harbour Engineering in Cyprus and the Levant, in V. Karageorghis - D. Michaelides, *Cyprus and the Sea*, Nicosia 1995, 139-189.

Radner 2010

K. Radner, The Stele of Sargon II of Assyria at Kition: A Focus for an Emerging Cypriot Identity?, in R. Rollinger - B. Gufler - M. Lang - I. Madreiter, *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden 2010, 429-449.

Reyes 1994

A.T. Reyes, *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence*, Oxford 1994.

Rollinger 2009

R. Rollinger, Near Eastern Perspectives on Greeks, in G. Boys-Stones - B. Graziosi - P. Vasunia (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford 2009, 32-47.

Rollinger 2018

R. Rollinger, Between Deportation and Recruitment: Craftsmen and Specialists from the West in Ancient Near Eastern Empires (from Neo-Assyrian Times through Alexander III), in B. Woytek (ed.), *Infrastructure and Distribution in Ancient Economies*, Wien 2018, 425-444.

Rollinger - Ruffing 2013

R. Rollinger - K. Ruffing, World View and Perception of Space, in N. Zenzen - T. Hölscher - K. Trampedach (Hrsgg.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, Heidelberg 2013, 93-161.

Saporetti 1976

C. Saporetti, Cipro nei testi neoassiri, in I. Vincentelli - C. Gallavotti - J.V. Karageorghis - V. Karageorghis (a cura di), *Studi ciprioti e rapporti di scavo*, II, Roma 1976, 83-88.

Stylianou 1989

P.J. Stylianou, *The Age of the Kingdoms: A Political History of Cyprus in the Archaic and Classical Periods*, Nicosia 1989.

Tuplin 1996

C. Tuplin, *Achaemenid Studies*, Stuttgart 1996.

Wallinga 1993

H.T. Wallinga, *Ships and Sea-Power before the Great Persian War: The Ancestry of the Ancient Trireme*, Leiden - New York - Köln 1993.

Watkin 1987

H.J. Watkin, The Cypriote Surrender to Persia, *JHS* 107 (1987), 154-163.

Yamada 2019

S. Yamada, Neo-Assyrian Trading Posts on the East Mediterranean Coast and 'Ionians': An Aspect of Assyro-Greek Contact, in I. Nakata - Y. Nishiaki - T. Odaka - M. Yamada - S. Yamada (eds.), *Prince of the Orient*, Tokyo 2019, 221-235.

Zournatzi 2011

A. Zournatzi, Egypt in Cyprus: A Pharaonic Perspective in Herodotus 2.182.2?, in A. Demetriou (ed.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ Δ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΚΥΠΡΟΛΟΓΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ*, Nicosia 2011, 791-804.

Zournatzi 2018

A. Zournatzi, Cyprus in the Achaemenid Rosters of Subject Peoples and Lands, in A. Cannavò - L. Thély (éd.), *Les royaumes de Chypre à l'épreuve de l'histoire*, Athina 2018, 189-200.

Copyright (©) 2024 Vittorio Cisnetti

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: V. Cisnetti, Sulla 'talassocrazia' dei Ciprioti in età arcaica. Una propensione marittima di lungo corso e le sue cristallizzazioni storiografiche, 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*, 93-117. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-cisv>

Luci e ombre del *genos* degli Alcmeonidi

Dinamiche e coinvolgimenti nel sacrilegio ciloniano*

Davide Tronchin

Sapienza Università di Roma

davide.tronchin@uniroma1.it

davidetronchin97@gmail.com

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

ABSTRACT: The paper examines the ‘Alkmeonid tradition’ analysing the *genos*’ involvement in the Kylonian sacrilege. We investigate the dynamics that caused the *miasma* that plagued Athens and reflect on the formation of an ‘historical memory’. Despite the fact that the Alkmeonids foiled the first attempt to establish tyranny in Athens, it is not in regard to the Kylonian conspiracy that they are perceived as liberators from tyrants, but only in concern to the expulsion of the Peisistratids. The Kylonian affaire is a key event in the formation of the ‘Alkmeonid tradition’ because sacrilege is a dark shadow over the Alkmeonids. This is true especially if we consider that the ‘Alkmeonid tradition’ ends with another sacrilege, the mutilation of the Hermai by Alcibiades.

KEYWORDS: Alcmeonidi; Cilone; sacrilegio; tirannide; tradizioni – Alkmeonids; curse; Kylon; tradition; tyranny.

Pochi *gene* si sono rivelati così influenti nella storia di una polis quanto gli Alcmeonidi per Atene. Non sorprende, dunque, la loro ampia presenza negli studi sull’evoluzione delle forme di governo e sulle tradizioni aristocratiche dei Greci in età arcaica. Il presente contributo si propone di analizzare il loro coinvolgimento in un episodio tra i più significativi dell’Atene arcaica: il sacrilegio ciloniano.

Nel solco delle riflessioni di Rosalind Thomas, nello specifico in merito alla cacciata dei tiranni¹, lo studio intende sottolineare l’incidenza della storia di un *genos* nel dibattito politico. Il fine è quello di mettere in luce le strategie narrative nella costruzione dell’immagine degli Alcmeonidi in rapporto alla condotta tirannica di Cilone, per comprendere maggiormente alcuni meccanismi che soggiacciono alla formazione delle tradizioni aristocratiche nel mondo greco.

* Desidero ringraziare i due *referee* anonimi per i preziosi suggerimenti, che hanno costituito un’occasione proficua di confronto e approfondimento, consentendo di migliorare il contributo. Resto l’unico responsabile di eventuali errori rimasti nel testo.

¹ Thomas 1989, 238-282.

1. PIETRE CONTRO I SUPPLICI

Occorre una premessa. La congiura di Cilone è caratterizzata da un'intrinseca complessità da qualunque prospettiva la si consideri, e ricostruire la vicenda sul piano propriamente 'storico' è – ovviamente – piuttosto arduo. Tuttavia, la tradizione testuale restituisce alcuni punti fermi: il verificarsi della congiura, la posizione di supplici assunta dai compagni di Cilone dopo la fallita presa dell'acropoli e l'accusa di sacrilegio mossa agli Alcmeonidi dopo il massacro dei Ciloniani². La contrapposizione tra le due fazioni trova un'evidenza nell'affermarsi di due filoni narrativi: la tradizione 'anti-ciloniana' di Erodoto e Tuciddide e la 'tradizione attica' di Aristotele, Plutarco, Pausania e Diogene Laerzio, ostile alla reazione del *genos* alcmeonide. Tanto la tirannide quanto l'uccisione di supplici sono condannabili, poiché una qualsiasi violenza in seno alla polis determina una precarietà insostenibile, per la quale è necessaria una restaurazione della situazione precedente. Ciò si manifesta nel primo atto che vede coinvolti gli Alcmeonidi, la lapidazione dei Ciloniani.

La sola fonte a menzionare tale modalità di esecuzione è Plutarco (*Sol.* 12, 1), il quale riporta che i compagni di Cilone, dopo che furono persuasi dall'arconte Megacle a interrompere l'occupazione dell'acropoli e la loro posizione di supplici

legarono alla base (della statua di Atena) un filo di lana ritorta e si tennero a esso, ma mentre stavano scendendo e furono presso il santuario delle *Semnai*, dal momento che il filo si spezzò da sé, Megacle e gli altri arconti si avventarono per afferrarli, sostenendo che la dea aveva respinto la loro supplica. Essi lapidarono quelli che si trovavano fuori, coloro che si erano rifugiati presso gli altari furono sgozzati, e solamente quanti avevano invocato la protezione delle mogli degli arconti furono risparmiati.³

La lapidazione presenta un carattere bivalente. Da un lato, si tratta di una punizione sommaria compiuta da un gruppo ai danni di un inerte e in quanto tale essa determina una contaminazione e una conseguente

² L'episodio è databile tra 636 e 632 a.C. Sulla cronologia vd. Moulinier 1946; Lévy 1978; Giuliani 1999. Su Cilone vd. Ellis 1994; Parker 2004; Cagnazzi 2005; Thür 2018; cf. Agoratsios 2007.

³ Ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἔδους κρόκην κλωστήν καὶ ταύτης ἐχομένους, ὡς ἐγένοντο περὶ τὰς Σεμνάς θεὰς καταβαίνοντες, αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης, ὥρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἱερίαν ἀπολογουμένης, καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν, μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἱκετεύσαντες. Cf. *schol. in Ar. Eq.* 445a Jones-Wilson.

necessità di purificazione⁴. D'altro canto, la lapidazione punisce qualsiasi attentato contro la sicurezza o gli interessi comuni ed è dunque una condotta legittima⁵.

Entrambi questi elementi si riscontrano nell'eccidio dei Ciloniani. La loro iniziativa desta preoccupazione ad Atene e il ricorso alla lapidazione è più che lecito, ma la gravità dell'azione di Megacle e degli altri arconti consiste nell'aver lapidato i compagni di Cilone in modo non convenzionale. Difatti, la lapidazione non si risolve necessariamente nella morte e deve concretizzarsi fuori dalla città⁶.

A tal proposito, l'espressione plutarchea καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν non consente un'interpretazione certa. L'avverbio ἔξω è solitamente posto in relazione al santuario delle *Semnai*, ubicato sulle pendici nord-orientali dell'Areopago, ma rimane formalmente accettabile il riferimento all'acropoli o alla polis stessa⁷. Tuttavia, ἔξω non può significare «fuori dall'acropoli» poiché gli Alcmeonidi potevano raggiungere solo coloro che vi erano già usciti, in quanto Plutarco riporta che il filo si spezzò mentre i Ciloniani si trovavano presso il santuario delle *Semnai*⁸. Se l'avverbio sottintendesse la polis di Atene, si potrebbe parlare di un'esecuzione canonica e non si spiegherebbe il carattere sacrilego dell'azione alcmeonide. Dunque, τοὺς μὲν ἔξω designa quanti erano nei pressi del santuario⁹: da potenzialmente legittima, la lapidazione dei Ciloniani concorre così a determinare l'esilio degli Alcmeonidi.

Il dettaglio del filo e quello della supplica alle mogli dei carnefici contribuiscono a tratteggiare il profilo di una fonte attenta a valorizzare la componente patetica¹⁰. Anche sgozzare le persone sull'altare era percepito come un atto sacrilego, da porre a confronto con le pratiche dell'omofagia

⁴ Mastrocinque 1977, 169-174; Gras 1984, 75-83; Forsdyke 2008, 26-43. Sulla lapidazione vd. anche Pease 1907; Rosivach 1987; Cantarella 1988; Steiner 1995; Eck 2013.

⁵ Mastrocinque 1977, 169-174; Cantarella 1988, 88-90.

⁶ Gras 1984, 75-83.

⁷ Sulla topografia del sacrilegio ciloniano Harris-Cline 1999; Nakassis 2011.

⁸ Gras 1984, 82.

⁹ Giuliani 1999, 29 n. 26.

¹⁰ *Ibid.*, 27-28. È complesso immaginare che i Ciloniani avrebbero trovato il modo di abbracciare le ginocchia delle donne, difficilmente presenti sulla scena fin dall'inizio. È ancora più improbabile che i carnefici, disposti a non fermarsi di fronte agli altari delle *Semnai*, si siano arrestati all'invocazione dei nomi delle consorti: la supplica alle mogli è un *topos* ed è possibile rintracciare in Plutarco un accostamento tra le mogli dei sacrileghi e le *Semnai*, venerate da donne, a ulteriore indizio di un resoconto letterariamente costruito (Johnston 1999, 179 n. 67). Sui *topoi* nel *Solone* plutarcheo vd. Blois 2006. Sulla supplica vd. Gould 1973; Naiden 2006.

e del cannibalismo¹¹. Pertanto, non mi trova concorde l'affermazione di Attilio Mastrocinque secondo cui l'esposizione plutarchea sarebbe la più fededegna¹², poiché questa tradisce un'avversione nei confronti di un operato empio e quasi dispotico, lasciando emergere una tendenza narrativa di matrice 'anti-alcmeonide'¹³.

Occorre così riflettere sul significato simbolico della lapidazione. Si è detto che essa si configura come la traduzione pratica dell'allontanamento di quanti attentano all'integrità della polis. In tal senso, la lapidazione è concettualmente paragonabile al rituale del *pharmakos*¹⁴. Il capro espiatorio, tuttavia, non si è macchiato di alcun crimine, ma viene selezionato tra gli strati infimi della società per espriare una colpa individuale o collettiva, deve essere volontario e viene espulso, non ucciso¹⁵. Chiaramente un tiranno, o un aspirante tale come Cilone, non risponde a queste condizioni, in quanto la sua figura è intrinsecamente colpevole: egli si colloca in una dimensione altra rispetto a quella della polis, dimensione in cui non vi è distinzione tra sovrumano e infraumano, tra dèi e bestie¹⁶. Nemmeno gli Alcmeonidi, loro che le pietre le hanno scagliate e non ricevute, si possono però considerare *pharmakoi*: essi sono lapidatori, con tutto il profondo disprezzo di cui è carico il verbo *λεύω*. L'allontanamento che il *genos* subisce è un provvedimento politico, non rituale, e si traduce in un esilio perpetuo e cristallizzato.

2. I SACRILEGHI A PROCESSO

Il quadro finora delineato ha mostrato come gli Alcmeonidi abbiano agito trascendendo la sfera del *nomos*, secondo l'ottica della vendetta familiare, pre-politica ed extra-politica, tesa a ripristinare l'ordine naturale della vita civica. La congiura di Cilone ha determinato una condizione di insicurezza sociale e spirituale, non risolta tuttavia dall'eccidio dei Ciloniani, ma anzi da questo esasperata.

¹¹ Detienne 1977, 135-160.

¹² Mastrocinque 1978, 3-5.

¹³ Piccirilli 1977, 148-153; Giuliani 1999, 27-30; *contra* Lang 1967, 246-247; cf. Nenci 1994, 263-265.

¹⁴ Vernant 1972, 122-130; Mastrocinque 1977, 169-174; Gras 1984, 83-88; Reggiani 2016, 121-122.

¹⁵ Bremmer 2008, 179-184, 192-194. Sul *pharmakos* vd. Istros *FGrHist* 334 F 50; Parker 1983, 257-280; Eidinow 2022.

¹⁶ Detienne 1977, 135-160.

Ad Atene si avverrà dunque la necessità di purificare il *miasma*. Stando all'*Athenaion Politeia* aristotelica, da cui sembra dipendere anche Plutarco, un tribunale composto da trecento individui di nascita aristocratica condannò il *genos* alcmeonide previo un giuramento sacro¹⁷. Plutarco riferisce che l'arconte Megacle aveva a sua volta persuaso gli aderenti alla congiura a presentarsi a giudizio, assicurando che sarebbero stati sottoposti a qualsiasi pena eccetto la morte, prima di rinnegare lui stesso la promessa e compiere il massacro. È quantomeno singolare la notizia di un doppio processo, quasi che la tradizione a cui ha attinto Plutarco intendesse equiparare il destino delle due parti coinvolte nell'episodio ciloniano¹⁸.

Quanto al processo contro gli Alcmeonidi, l'*Athenaion Politeia* e la *Vita di Solone* indicano come accusatore un tale Mirone, proveniente dal demo di Flia. Quest'ultimo costituisce il centro territoriale del *genos* dei Licomidi, tradizionalmente avverso agli Alcmeonidi¹⁹. È dunque probabile un intervento dei primi nel favorire l'allontanamento dei secondi, soprattutto se si nota che tra i culti officiati a Flia figura quello delle *Semnai*²⁰. Come visto, i Ciloniani furono massacrati presso il santuario ateniese di queste dee, amministrato dagli Esichidi, *genos* devoto a *Hesychos*²¹. Questo 'eroe' richiama il concetto di *hesychia*, la tranquillità evocata da Solone come condizione che dovrebbe governare i rapporti nella polis²². Il ruolo di alcuni *gene* nel preservare tradizioni 'civiche' connesse a determinati santuari si presenta, quindi, come un dato non irrilevante: l'accusa di Mirone si inquadra nella contrapposizione agli Alcmeonidi da parte dei *gene* avversari, consapevoli della rilevanza dell'*agos* ciloniano nel dibattito politico contemporaneo²³.

¹⁷ Arist. *Ath. Pol.* 1; Her. Lemb. 1, 2 Dilts; Plut. *Sol.* 12, 3-4.

¹⁸ Difatti, Erodoto e Tuciddide (Her. V 71, 2; Thuc. I 126, 11) menzionano solo la garanzia di immunità concessa ai Ciloniani e la ricorrenza di temi è forte indizio di una ricostruzione tendenziosa. Tuttavia, non è sempre possibile distinguere gli elementi fittizi da quelli funzionali alla logica del racconto ma di per sé veri (Lang 1967, 247 n. 9).

¹⁹ Mazzarino 1966, 29-37. Sui Licomidi Plut. *Them.* 1, 4; Paus. I 22, 7; IV 1, 5-9; IX 27, 2; 30, 12; cf. Parker 1996, 305.

²⁰ Paus. I 31, 4; cf. Berti 1999, 84-93; Federico 2001, 99-103; Reggiani 2014, 124-127. Ipotizzare un legame di Cilone con Mirone o i Licomidi, come in Piccirilli 1977, 153-155, è invece forse non necessario.

²¹ Sugli Esichidi vd. *schol. in Soph. OC* 489c de Marco; Hsch. s.v. Ἡσυχίδα; Parker 1996, 298-299, 323-324; Reggiani 2015, 71-79.

²² Sol. fr. 4 West; Caciagli 2018, 113-117, 128-135.

²³ Williams 1951, 32-49; Thomas 1989, 277 n. 118; Prandi 2000, 3-20. *Agos* indica una particolare violazione del sacro, la violazione 'pratica' del sacro in quanto sacrilegio; *agos* è, poi, il sacrilegio in senso arcaico (Frisk, s.v. ἄγος; Chantraine, s.v. ἄγος; Beekes, s.v. ἄγος).

La sovrapposizione tra piano ‘istituzionale’ e religioso emerge anche nel prosieguo della vicenda. Al processo contro il *genos* alcmeonide seguono l’esumazione delle tombe dei sacrileghi e l’esilio dei componenti ancora vivi, elementi che sono documentati anche da Tucidide²⁴. Il primo provvedimento è estremamente infamante ed è paragonabile al mancato seppellimento delle spoglie del nemico, nell’ottica di una permanente sopraffazione sull’avversario²⁵. L’esumazione delle salme è volta ad espellere il *miasma* dalla comunità e ha un suo naturale completamento nell’esilio vero e proprio²⁶.

Ora, anche nella pratica dell’ostracismo la polis allontana un elemento di disturbo per ristabilire una condizione di equilibrio inizialmente compromessa²⁷. Nell’ostracismo, però, il contesto è completamente desacralizzato: la scelta dell’elemento perturbativo da sottrarre alla comunità non è più affidata alla volontà divina, ma sono i cittadini a esprimersi tramite la scrittura²⁸. Come nel caso della lapidazione, poi, la partecipazione di un gruppo raccolto in cerchio nell’atto di colpire altri individui contribuisce alla spettacolarizzazione della purificazione civica²⁹.

Le analogie tra lapidazione ed esilio consentono di comprendere meglio la loro compresenza nella testimonianza plutarchea³⁰. A ciò si aggiunga che tanto la lapidazione quanto l’esumazione delle salme e l’esilio sono iniziative tese all’eliminazione violenta del *genos* rivale: la competizione tra *élites* è un fattore chiave nel processo di formazione della polis³¹.

Ciò trova conferma nella documentazione epigrafica. Ad Atene, nei siti dell’Agorà e del Ceramico, sono stati rinvenuti numerosi *ostraka* recanti il nome di esponenti del *genos* alcmeonide. Degli oltre 4600 *ostraka* che riportano l’antroponimo e il patronimico Megakles Hippokratous e

²⁴ Thuc. I 126, 12; cf. *schol. in Ar. Eq.* 445a (II/III) Jones-Wilson; *Suda*, s.vv. ἄγος; Κυλώνειον ἄγος.

²⁵ Rosivach 1983, 193-211.

²⁶ Isocrate menziona anche la distruzione delle case degli Alcmeonidi a opera dei Pisistratidi (Isoc. XVI 26-27). Si veda a confronto la profanazione delle tombe dei Cipselidi (Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 60; Connor 1985, 80-88).

²⁷ Vernant 1972, 122-130.

²⁸ Reggiani 2016, 126-129. Sull’ostracismo vd. anche Sickinger 2017; Vanotti 2019.

²⁹ Forsdyke 2008, 26-43; Kosmin 2015, 135-144.

³⁰ Si noti che è propria dell’ostracismo la triplice strutturazione in allontanamento, marginalizzazione e riagggregazione, al fine di trasformare un individuo ‘pericoloso’ in un membro sicuro per la comunità. Sulla portata simbolica dell’ostracismo vd. Kosmin 2015.

³¹ Stahl 1987, 120-133; Prandi 2000, 3-20; Forsdyke 2005, 30-78. Sugli esili politici vd. Anderson 2000.

della trentina che menzionano Xanthippos Aripheon, quattro destano un certo interesse³²:

Μεγακλέες | ηἰποκράτῳ<ς> | ἀλειτέρως³³

Μεγακλέα | ηἰποκράτῳ<ς> | Ἀλῶπεκεῖθεν | [[ἀλειτέρῳ]]ό<ν>³⁴

Μεγακλέες | η<ι>ποκράτ<ος> | Κυλόνε<ι>ος³⁵

Χσάνθ[ιππον τόδε] φεσὶν ἀλειτερόν πρυτάνειον | τῶστρακ[ον Ἀρρί]φρονος παῖδα
μά[λ]ιστ' ἀδικεῖν³⁶

Il termine ἀλιτήριος non è da leggere – come intende invece Thomas J. Figueira – nell'accezione più generale, indicante una colpa, un illecito, un tradimento³⁷, ma, analogamente a Κυλώνειος, è un chiaro rimando all'*agos* ciloniano³⁸, in quanto l'accusa di sacrilegio è una nota ombra che incombe sugli Alcmeonidi ed è tangibile anche nelle *ostrakophoriai* di inizio V secolo³⁹.

Il motivo dell'espulsione del *genos* alcmeonide è indubbiamente politico, ma dagli *ostraka* risulta evidente come l'accusa sia pertinente all'ambito sacrale e aggravi la posizione dei colpevoli non solo in relazione ai loro rapporti con i concittadini, ma anche con gli dèi della città, mettendo quest'ultima in una condizione di difficoltà maggiore⁴⁰. Ciò testimonia

³² L'ostracismo di Megacle IV è databile al 486 a.C., quello di Santippo al 484 a.C. (Arist. *Ath. Pol.* 22, 5-6; Figueira 1986, 257-260; Musti 1993, 251-260; Berti 2001, 9-17).

³³ *Kerameikos Inv.* O 943; *SEG* 46, 1996, 85; Brenne 2018, 158, nr. 2126. Sulla base di *IG II²* 1283, 1284 è possibile integrare ηἰποκράτ<ου>.

³⁴ *Kerameikos Inv.* O 5126; *SEG* 46, 1996, 86; Brenne 2018, 152, nr. 2028.

³⁵ *Kerameikos Inv.* O 2741; *SEG* 46, 1996, 87; Brenne 2018, 288, nr. 3984. Sulla base di *IG II²* 1283, 1284 è possibile integrare η<ι>ποκράτ<ου>.

³⁶ *Agora Inv.* P 16873; *SEG* 36, 1986, 44a; Lang 1990, 134, nr. 1065.

³⁷ Figueira 1986, 260-266. In riferimento all'*ostrakon* di Santippo, è suggestiva l'ipotesi di Figueira secondo cui l'ingiustizia commessa dal padre di Pericle andrebbe ricercata in un evento di poco precedente al suo ostracismo, ovvero nella sconfitta degli Ateniesi a opera degli Egineti tra 487 e 484 a.C. (Her. VI 88-93). Si osservi però che ἀλιτήριος non può che essere inteso in senso ambivalente dagli Ateniesi: non solo in riferimento alla colpevolezza e al tradimento dei pritani, ma anche in relazione al *miasma* che aleggia su Santippo, indubitabilmente ritenuto un membro degli Alcmeonidi in quanto sposo di Agariste, sorella di Megakles Hippokratous (Zerbinati 2018, 40-44). Sul termine ἀλιτήριος vd. Frisk, s.v. ἀλείτης; Chantraine, s.v. ἀλείτης; Beekes, s.v. ἀλείτης; Ramón Palerm 2019.

³⁸ Thuc. I 126, 11; *schol. in Ar. Eq.* 445a Jones-Wilson; Berti 2001, 50-61.

³⁹ È solo nel secolo successivo che il termine ἀλιτήριος assume una valenza generica e non è più in diretta correlazione con gli Alcmeonidi: Andoc. I 51, 130-131; Lys. I 52, 53; XIII 79; Dem. XVIII 159; XIX 197, 226; Aeschin. III 131, 157; Din. I 77; cf. Antiph. IV 1, 3-4; 2, 8; 3, 7; 4, 10; Lycurg. *Leoc.* 117. In tutti questi casi ἀλιτήριος si avvicina al campo semantico di ἀλάστωρ ed è connesso al concetto di *hybris*.

⁴⁰ Williams 1951, 32-49; Williams 1952b, 58-71; Prandi 2000, 3-20.

come la riattivazione dell'*agos* fosse percepita come un valido pretesto per minare l'influenza degli Alcmeonidi nella vita politica non solo ateniese: l'ostracismo di Megacle e Santippo rientra nei normali parametri delle rivalità tra le diverse fazioni dell'aristocrazia greca.

3. UN *MIASMA* SENZA FINE

Dopo aver indagato le dinamiche interne alla congiura di Cilone a seguito dell'intervento alcmeonide e la loro valenza simbolica, è opportuno ampliare la riflessione sul contesto di ricezione dell'*agos* ciloniano.

I resoconti di Erodoto e Tucidide presentano il sacrilegio all'interno di schermaglie politiche che coinvolgono dapprima Cleomene, Isagora e Clistene e in seguito Spartani e Ateniesi⁴¹.

Erodoto inserisce l'episodio come raccordo tra l'esposizione delle riforme di Clistene e il racconto della cacciata di questi a opera di Cleomene e Isagora. L'*agos* ciloniano in tal modo richiama uno dei caratteri rappresentativi del passato che ancora sopravvivono in età classica ad Atene: il ritorno nella vita politica delle vecchie fazioni dopo la caduta della tirannide⁴². La contrapposizione tra i φίλοι di Isagora e i συστασιῶται degli Alcmeonidi ripropone la frizione tra il gruppo di Cilone e quello di Megacle. Ciò traspare dalla ricorrenza del termine ἐναγής nell'opera erodotea in connessione al *genos* alcmeonide⁴³.

Ora, la posizione 'filo-alcmeonide' di Erodoto è stata a lungo discussa e la questione rimane complessa⁴⁴. Basti sottolineare che la tradizione alla quale l'autore attinge non scagiona in maniera evidente gli Alcmeonidi⁴⁵. Difatti, lo storico prende atto della voce che attribuisce al *genos* la responsabilità dell'accaduto, senza sbilanciarsi a proposito della fondatezza dell'accusa⁴⁶. Gran parte del dibattito verte sulla menzione erodotea dei pritani

⁴¹ Her. V 70-74; Thuc. I 126-128, 2; cf. Arist. *Ath. Pol.* 20, 1-4; Plut. *Per.* 33, 1-2; Hermog. *Inv.* 2, 5; Hsch. *s.v.* Κυλώνειον ἄγος; *schol. in Aristid.* I 120, 6 Dindorf.

⁴² Ghinatti 1970, 96-99; Caciagli 2018, 144-164.

⁴³ Her. I 61, 1; V 70, 2; 72, 1 (Powell 1938, *s.v.* ἐναγής).

⁴⁴ Sul tema vd. Jacoby 1949, 185-188; Jameson 1965; Lang 1967; Jordan 1970; Lambert 1986; Giuliani 1999, 21-31.

⁴⁵ A questo proposito Develin richiama a una certa cautela circa la stretta dipendenza di Erodoto da una tradizione 'alcmeonide', anche in altri passaggi delle *Storie*, come in merito alla liberazione dai tiranni, in quanto la testimonianza erodotea sembra essere assai composita e ricca di elementi non totalmente riconducibili a tale tradizione (Develin 1985, 125-139).

⁴⁶ Her. V 71, 2: φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας. In Erodoto αἰτίη assume il significato tanto di «causa oggettiva» quanto di «responsabilità», ma in riferimento

dei naucrarii, i magistrati che avrebbero concesso l'immunità ai congiurati supplici. Al contrario, Tucidide e le altre testimonianze indicano come responsabili dell'uccisione dei Ciloniani gli arconti, tra i quali viene ricordato, ora velatamente ora esplicitamente, l'alcmeonide Megacle. Questa discrepanza non sembra comunque tale da consentire una lettura apologetica da parte di Erodoto circa il ruolo svolto dagli Alcmeonidi nel sacrilegio ciloniano: la distinzione tra ciò che Erodoto attribuisce ai pritani dei naucrarii – la promessa di immunità – e ciò che riporta riguardo agli Alcmeonidi – la fama di colpevolezza –, lungi da discolpare questi ultimi, sottende l'aggravante della natura non ufficiale e non autorizzata dell'uccisione⁴⁷. La tradizione testuale, poi, per indicare i carnefici dei Ciloniani utilizza spesso espressioni generiche, documentando come la nebulosità dell'episodio rendesse complessa una ricostruzione evenemenziale già in antico⁴⁸. L'unico elemento certo è l'esistenza dell'accusa di sacrilegio che aleggiava sugli Alcmeonidi, con tutte le implicazioni politiche e sociali che essa comportava.

Tucidide ricorda infatti che, nel corso del primo scambio di ambascerie tra Sparta e Atene allo scoppio della Guerra del Peloponneso, gli Spartani addussero l'espiazione dell'*agos* come pretesto per muovere guerra agli Ateniesi qualora questi non avessero prestato ascolto alle loro recriminazioni. All'ingiunzione spartana di allontanare gli uccisori di Cilone corrisponde quella ateniese in merito all'uccisione di Pausania il reggente; gli Spartani replicarono nuovamente con l'accusa di filomedismo ai danni di Temistocle. Tucidide organizza così un trittico biografico sulla base di una struttura simmetrica e anulare⁴⁹. A tali personalità, poi, lo storico ne affianca un'altra, ancora in vita, Pericle⁵⁰.

a una persona le due accezioni si identificano (Powell 1938, *s.v.* αἰτή; Darbo-Peschanski 2004, *s.v.* αἰτία, 27-31). Le costruzioni αἰτή ἔχει τινά (Her. V 70, 1; 71, 2; VI 115), αἰτήν (τινός) ἔχειν (V 70, 2; 73, 3), ἐν αἰτῇ ἔχειν (V 106, 2) assumono quindi un tono sostanzialmente neutro. In un passo del VI libro, invece, Erodoto scagiona gli Alcmeonidi dall'accusa di filomedismo utilizzando il termine διαβολή per indicare la «falsa accusa» ai loro danni, tradendo qui la sua posizione 'filo-alcmeonide' (Her. VI 115; 121, 1; 123, 1; cf. Thuc. I 127; Thomas 1989, 242-251).

⁴⁷ Lo storico, dunque, si focalizza più sulle azioni che sugli agenti (Lang 1967, 245; Thomas 1989, 264-281).

⁴⁸ Thuc. I 126, 11: οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακὴν; Paus. VII 25, 3: οἱ ἔχοντες τὰς ἀρχάς.

⁴⁹ De Vido - Mondin 2012-2013, 299-300: καὶ πρῶτον μὲν πρέσβεις πέμψαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ (Thuc. I 126, 2) è ripreso da Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης πρεσβείας τοιαῦτα ἐπέταξαν τε καὶ ἀντεκελεύσθησαν περὶ τῶν ἐναγῶν τῆς ἐλάσεως (I 139, 1).

⁵⁰ I rimandi lessico-narrativi sono raffinati ed evidenti: Cilone condivide con Pausania il destino di supplice le cui richieste vengono respinte dai carnefici; Pausania

Per Tucidide l'accusa di sacrilegio assume infatti una rilevanza notevole poiché gli Spartani intendono espellere il maggior nemico politico, Pericle, che, in quanto alcmeonide per parte di madre, ha ereditato il *miasma* di cui si è macchiato l'antenato Megacle. Si tratta di una richiesta consapevolmente avanzata per poter sfruttare il carattere giuridico ed extragiuridico della contaminazione. Difatti, delle otto occorrenze tucididee del termine ἄγος, in sei occasioni esso risulta accompagnato dal verbo ἐλαύνειν⁵¹. La ripetizione costante e uguale della formula sottende l'idea di una colpa 'genetica': l'*agos* è radicato nella memoria dell'intera grecità e costituisce un *miasma* noto a tutti, e in quanto tale esso è strumentalizzabile politicamente.

Caso limite, dal momento che fornisce una notizia storicamente inesatta, è la sovrapposizione tra Megacle e Pericle quale responsabile del massacro dei Ciloniani, tramandata dallo storico di II secolo d.C. Aristodemo e dalla *Suda*⁵². Il racconto risente fortemente di quello tucidideo, ma la sostituzione di Megacle con Pericle è imputabile a un orientamento 'anti-pericleo' che si riscontra anche nella commedia e scolastica aristofanea e che è ascrivibile all'accesso clima politico della seconda metà del V secolo, in cui il *genos* alcmeonide è vittima dell'odio più profondo⁵³.

A tal proposito, è opportuno prendere in considerazione il contesto di citazione del frammento di Aristodemo. Esso proviene dagli *scholia* dell'erudito bizantino Massimo Planude al trattato *Sull'invenzione* attribuito al retore di II secolo d.C. Ermogene di Tarso. Quest'ultimo, in una sezione dell'opera, insiste sulla necessità retorica di presentare all'inizio di un processo per *asebeia* informazioni su eventuali illeciti e atti di empietà precedenti. L'autore fornisce il seguente esempio: gli Ateniesi furono accusati per le loro azioni durante l'assedio di Potidea allo scoppio della Guerra del Peloponneso, e la loro empietà in quell'occasione poteva essere spiegata facendo riferimento ai loro precedenti atti di empietà, ovvero il rifiuto di spiare l'*agos* ciloniano, la dissoluzione della tregua trentennale e la politica di forza nei confronti delle altre *poleis*⁵⁴.

subisce inoltre l'accusa di tradimento, come Temistocle, al quale Pericle è accomunato dalle qualità che lo rendono un *leader* carismatico e capace. La sezione si chiude con il richiamo al *miasma* di cui è macchiato Pericle (Hornblower 1991, 202-203).

⁵¹ Thuc. I 126, 2; 127, 1; 128, 1-2; 134, 4; 135, 1; II 13, 1.

⁵² Aristodem. *FGrHist* 104 F 2; *Suda*, s.vv. Κυλώνειον ἄγος; Περικλῆς.

⁵³ *Schol. in Ar. Eq.* 445a Jones-Wilson; *Suda*, s.vv. Ἀσπασία, δέον; Φειδίας; τάλαντον; Bearzot 1999, 37-42. La genesi dell'errore, tuttavia, può essere una semplice corruzione dovuta alla presenza reiterata del nome Pericle nei passi considerati e alla notorietà dello stratego.

⁵⁴ Pownall 2020.

Il clima di sofferenza dovuto alla condizione di impurità sacrale generava dunque un certo disagio per gli Alcmeonidi. La riattivazione dell'*agos* ciloniano ai loro danni era tanto più temibile ogni qual volta ad Atene veniva offeso lo spazio sacro: un caso emblematico è lo scandalo delle Erme e la profanazione dei Misteri Eleusini, in cui fu coinvolto un membro del *genos*, Alcibiade⁵⁵. Si osservi infatti che, nella narrazione degli eventi occorsi tra 414 e 411 a.C., la tradizione 'alcmeonide' non fa riferimento alla figura di Cilone, alla quale quella di Alcibiade in qualche modo si sovrappone: entrambi sono nobili ateniesi vincitori olimpici dalle pericolose tendenze tiranniche⁵⁶.

Il timore di un accostamento al *genos* dei sacrileghi emerse anche molto tempo prima, in occasione del matrimonio di Pisistrato con la figlia di Megacle: pur trattandosi di nozze vantaggiose, dal momento che gli consentirono di riprendere il potere, il tiranno ateniese rifiutò di congiungersi con la fanciulla secondo l'uso convenzionale, per evitare qualsiasi contaminazione con gli impuri Alcmeonidi⁵⁷.

4. CONCLUSIONI

Il sacrilegio ciloniano è una delle pagine più oscure della storia greca. Nonostante abbiano sventato il primo tentativo di instaurare la tirannide ad Atene, non è in riferimento alla congiura di Cilone che gli Alcmeonidi vengono percepiti come liberatori dai tiranni, ma solo in relazione alla cacciata dei Pisistratidi⁵⁸. È poi soltanto con Clistene che il *genos* viene riconosciuto come artefice di un nuovo corso nello sviluppo della polis, potendo espiare – anche se non definitivamente – le proprie precedenti colpe⁵⁹.

Senza dubbio, il *genos* era conscio del fatto che l'*agos* ciloniano produceva effetti ingenti nella coscienza civica poiché insisteva sulla sfera del sacro, sebbene vi fosse una consapevolezza generale che l'eliminazione dei Ciloniani fosse inquadrabile all'interno di una feroce contrapposizione tra gruppi gentilizi. Il sacrilegio è un'ombra sinistra che aleggia sui principali esponenti alcmeonidi, uno su tutti Pericle, ed echi di queste riflessioni si trovano nel dramma contemporaneo, con alcuni eroi – Edipo e

⁵⁵ Thuc. VI 27-29; Caciagli 2018, 171-182.

⁵⁶ Williams 1952b, 58-71; Rood 2013, 136-138.

⁵⁷ Her. I 60-61; Arist. *Ath. Pol.* 14-15; Plut. *Herod. mal.* 16, 858c; Williams 1951, 48-49; Catenacci 2012, 126-128.

⁵⁸ Her. V 55-65; Thuc. VI 53-59; Arist. *Ath. Pol.* 17-19; cf. Robinson 1994, 363-369.

⁵⁹ Williams 1952a, 3-21; Galli 1971, 65-68.

Oreste – che rappresentano una sorta di ‘doppio’ dello stratego ateniese⁶⁰. Come Edipo, gli Alcmeonidi sono congiuntamente purificatori e sacrileghi; come Oreste, essi sono giusti uccisori e giusti perseguitati.

Il profondo nesso tra sfera sacrale e Alcmeonidi emerge anche dal ruolo giocato nel filone della ‘tradizione attica’ dalle grandi personalità di Solone ed Epimenide: i due sapienti sarebbero stati invocati dagli Ateniesi flagellati da una pestilenza e atterriti da timori e apparizioni, per purificare la polis con cerimonie propiziatorie e fondazioni sacre⁶¹. L'intervento di Epimenide si inquadra all'interno di un'espiazione che coinvolge l'intera collettività e si svolge a partire dall'Areopago, nelle cui vicinanze si trovavano sia il santuario delle *Semnai* sia il *Kyloneion*, il ‘sacrario’ dei Ciloniani⁶². Questi luoghi rappresentano il centro nevralgico di un passato lontano, fondativo di una ‘memoria storica’ condivisa: l'episodio di Cilone costituisce l'inizio della storia patria per Atene e tanto le testimonianze letterarie quanto quelle epigrafiche e topografiche ne preservano il ricordo⁶³.

In conclusione, occorre chiedersi quale potesse essere la strategia narrativa degli Alcmeonidi in relazione al sacrilegio ciloniano. I riferimenti all'oracolo delfico, al supporto del tiranno di Megara Teagene, al filo spezzato, e alla fuga di Cilone e di suo fratello traditi da Tucidide e Plutarco costituiscono infatti deboli espedienti per redimere la condotta alcmeonide⁶⁴. La strategia più efficace era evidentemente quella di occultare del tutto le passate ‘relazioni’ con i tiranni⁶⁵. Tuttavia, due elementi sono di un certo interesse. Due *scholia* aristofanei menzionano la spoliazione del tempio per mano di Cilone durante l'occupazione dell'acropoli⁶⁶. Il racconto, decisamente tendenzioso, nel muovere un'accusa di grave empietà contro Cilone e i suoi compagni riflette probabilmente la volontà alcmeonide di giustificare il sacrilegio da loro commesso con uno equivalente compiuto dai Ciloniani⁶⁷. In secondo luogo, la valenza simbolica dell'*agos* può essere eguagliata solo da un altro elemento, ovvero la presa dell'acropoli da parte di Cilone, che non può che ricordare i casi analoghi di Cleomene e Pisistrato⁶⁸: il fallimento di tutte queste esperienze è imputabile,

⁶⁰ Ehrenberg 1954, 91-98, 141-161; Reggiani 2015, 71-79.

⁶¹ Plut. *Sol.* 12, 3-9; Diog. Laert. I 110. Su Epimenide, Federico - Visconti 2001.

⁶² Paus. I 28, 1, 5-7; *schol.* in *Soph.* OC 489c de Marco.

⁶³ Bertelli 2001, 59-67.

⁶⁴ Thuc. I 126, 3-10; Plut. *Sol.* 12, 1.

⁶⁵ Williams 1952a, 3-21; Thomas 1989, 144-154, 161-173, 261-264.

⁶⁶ *Schol.* in *Ar. Eq.* 445a (II/III) Jones-Wilson.

⁶⁷ Andrewes 1982, 368-375.

⁶⁸ Her. I 59, 6; 60, 5; V 72, 2; Arist. *Ath. Pol.* 14, 1.

almeno in parte, all'azione alcmeonide, ed è sicuramente questo il maggior vanto nella tradizione del *genos*. La determinazione nell'allontanare i *tyrannoi* può così mitigare le ombre che aprono e chiudono la storia degli Alcmeonidi: il sacrilegio ciloniano e lo scandalo delle Erme.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agoratsios 2007

E. Agoratsios, Kylon: The Man Who Changed Athens, in E. Close - M. Tsianikas - G. Couvalis (eds.), *Greek Research in Australia: Proceedings of the Sixth Biennial International Conference of Greek Studies, Flinders University June 2005*, Adelaide 2007, 107-112.

Anderson 2000

G. Anderson, Alkmeonid 'Homelands', Political Exile, and the Unification of Attica, *Historia* 49, 4 (2000), 387-412.

Andrewes 1982

A. Andrewes, The Growth of the Athenian State, in *CAH* III.3, 1982, 360-391.

Bearzot 1999

C. Bearzot, La storia greca nella *Suda*, in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio, Milano 29 aprile 1998 (Munera 14)*, Bari 1999, 35-74.

Bertelli 2001

L. Bertelli, La memoria storica di Aristofane, in C. Bearzot - R. Vattuone - D. Ambaglio (a cura di), *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica. Bologna 16-18 dicembre 1999. Atti del Congresso*, Como 2001, 41-99.

Berti 1999

M. Berti, Note storiche e prosopografiche agli *ostraka* di ΜΥΡΩΝΙΔΕΣ ΦΛΥΕΥΣ dal Kerameikos di Atene, *MEP* 2 (1999), 77-109.

Berti 2001

M. Berti, L'antroponimo Megakles sugli *ostraka* di Atene. Considerazioni prosopografiche, storiche e istituzionali, *MEP* 4, 5 (2001), 9-69.

Bremmer 2008

J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 8), Leiden 2008.

Brenne 2018

S. Brenne, *Die Ostraka vom Kerameikos*, II (Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen 20), Wiesbaden 2018.

Caciagli 2018

S. Caciagli, *L'eteria arcaica e classica* (Eikasmos, Studi 31), Bologna 2018.

Cagnazzi 2005

S. Cagnazzi, Aspiranti tiranni e tiranni rinunciatari di Atene, *RSA* 35 (2005), 7-21.

Cantarella 1988

E. Cantarella, La lapidazione tra rito, vendetta e diritto, in M.-M. Mactoux - E. Geny (éd.), *Mélanges P. Lévêque*, I: *Religion*, Paris 1988, 83-95.

Catenacci 2012

C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica* (Lingue e letterature Carocci 145), Roma 2012.

Connor 1985

W.R. Connor, The Razing of the House in Greek Society, *TAPhA* 115 (1985), 79-102.

Darbo-Peschanski 2004

C. Darbo-Peschanski, s.v. αἰτία, in *LHG&L*, I: α-ακ, Pisa 2004, 22-32.

Blois 2006

L. de Blois, Plutarch's *Solon*: A Tissue of Commonplaces or a Historical Account?, in J.H. Blok - A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches* (*Mnemosyne*. Supplementum 272), Leiden - Boston 2006, 429-440.

Detienne 1977

M. Detienne, *Dionysos mis a mort* (Les essais 195), Paris 1977.

Develin 1985

R. Develin, Herodotus and the Alkmeonids, in J.W. Eadie - J. Ober (eds.), *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham 1985, 125-139.

De Vido - Mondin 2012-2013

S. De Vido - L. Mondin, Com'è fatto il libro I di Tucidide: una lettura unitaria, *Incontri di Filologia Classica* 12 (2012-2013), 293-323.

Eck 2013

B. Eck, La lapidation en Grèce antique: une peine institutionnelle?, in Y. Jeanclos (éd.), *La dimension historique de la peine, 1810-2010*, Paris 2013, 15-40.

Ehrenberg 1954

V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954.

Eidinow 2022

E. Eidinow, The Ancient Greek *Pharmakos* Rituals: A Study in Mistrust, *Numen* 69, 5-6 (2022), 489-516.

Ellis 1994

J.R. Ellis, Thucydidean Method in the Kylon, Pausanias and Themistokles Logoi, *Arethusa* 27, 2 (1994), 165-191.

Federico 2001

E. Federico, La *katharsis* di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi, in Federico - Visconti 2001, 77-128.

Federico - Visconti 2001

E. Federico - A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese* (Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche 'E. Lepore' dell'Università 'Federico II' di Napoli 2), Napoli 2001.

Figueira 1986

T.J. Figueira, Xanthippos, Father of Perikles, and the *Prutaneis* of the *Naukraroi*, *Historia* 35, 3 (1986), 257-279.

Forsdyke 2005

S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton - Oxford 2005.

Forsdyke 2008

S. Forsdyke, Street Theatre and Popular Justice in Ancient Greece: Shaming, Stoning and Starving Offenders Inside and Outside the Courts, *P&P* 201 (2008), 3-50.

Galli 1971

F. Galli, Aspetti della politica interna ed estera degli Alcmeonidi, *QUCC* 11 (1971), 65-76.

Giuliani 1999

A. Giuliani, Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia, *Aevum* 73, 1 (1999), 21-42.

Gould 1973

J. Gould, *Hiketeia*, *JHS* 93 (1973), 74-103.

Gras 1984

M. Gras, Cité grecque et lapidation, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982), Roma 1984, 75-89.

Harris-Cline 1999

D. Harris-Cline, Archaic Athens and the Topography of the Kylon Affair, *ABSA* 94 (1999), 309-320.

Hornblower 1991

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I: *Books I-III*, Oxford 1991.

Jacoby 1949

F. Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.

Jameson 1965

M.H. Jameson, Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia, *BCH* 89, 1 (1965), 154-172.

Jordan 1970

B. Jordan, Herodotos 5.71.2 and the *Naukraroi* of Athens, *California Studies in Classical Antiquity* 3 (1970), 153-175.

Johnston 1999

S.I. Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1999.

Kosmin 2015

P.J. Kosmin, A Phenomenology of Democracy: Ostracism as Political Ritual, *CLAnt* 34, 1 (2015), 121-162.

Lambert 1986

S.D. Lambert, Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the ΠΡΥΤΑΝΕΙΣ ΤΩΝ ΝΑΥΚΡΑΠΩΝ, *Historia* 35, 1 (1986), 105-112.

Lang 1967

M.L. Lang, Kylonian Conspiracy, *CPh* 62, 4 (1967), 243-249.

Lang 1990

M.L. Lang, *The Athenian Agora*, XXV: *Ostraka*, Princeton 1990.

Lévy 1978

E. Lévy, Notes sur la chronologie athénienne au VI siècle. I. Cylon, *Historia* 27, 4 (1978), 513-521.

Mastrocinque 1977

A. Mastrocinque, Ricerche sulla storia greca arcaica, I: Clistene lapidatore di Sicio-ne, *RIL* 111 (1977), 167-174.

Mastrocinque 1978

A. Mastrocinque, Ricerche sulla storia greca arcaica, II: la lapidazione dei Ciloniani, *RIL* 112 (1978), 3-9.

Mazzarino 1966

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966.

Moulinier 1946

L. Moulinier, La nature et la date du crime des Alcéméonides, *REA* 48 (1946), 182-202.

Musti 1993

D. Musti, La chronologie du chapitre 22 de l'Ἀθηναίων Πολιτεία sur l'ostracisme, in M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes. Aristoteles and Athens. Fribourg (Suisse), 23-25 mai 1991*, Paris 1993, 251-260.

Naiden 2006

F.S. Naiden, *Ancient Supplication*, Oxford - New York 2006.

Nakassis 2011

D. Nakassis, Athens, Kylon, and the Dipolieia, *GRBS* 51, 3 (2011), 363-381.

Nenci 1994

G. Nenci, *Commento a Erodoto, Le Storie, V: La rivolta della Ionia*, Milano 1994.

Parker 1983

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Parker 1996

R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.

Parker 2004

V. Parker, Two Notes on Early Athenian History, *Tyche* 19 (2004), 131-148.

Pease 1907

A.S. Pease, Notes on Stoning among the Greeks and Romans, *TAPhA* 38 (1907), 5-18.

Piccirilli 1977

L. Piccirilli, *Introduzione e Commento a Plutarco, La vita di Solone*, Milano 1977.

Powell 1938

J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938.

Pownall 2020

F. Pownall, Aristodemos (104), in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online. Brill's New Jacoby – Second Edition, Part II*.

http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a104, Leiden 2020

Prandi 2000

L. Prandi, I Ciloniani e l'opposizione agli Alcmeonidi in Atene, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico* (Scienze storiche 71), Milano 2000, 3-20.

Ramón Palerm 2019

V.M. Ramón Palerm, From the Classical Age to Plutarch: A Diachronic Study of the Term ἀλιτῆριος in Greek Literature, in D.F. Leão - L. Roig Lanzillotta (eds.), *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth, and Magic: Essays in Honor of A. Pérez Jiménez* (Brill's Plutarch Studies 2), Leiden - Boston (MA) 2019, 228-239.

Reggiani 2014

N. Reggiani, La pelle di Epimenide: un *corpus* di scritture mantiche nell'antica Grecia?, *Hormos* 6 (2014), 105-128.

Reggiani 2015

N. Reggiani, La voce del silenzio. Il culto ateniese di *Hesychos* e il dio Hermes, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli dèi. Divos audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico*, II: *L'antichità classica e cristiana*, Roma 2015, 71-81.

Reggiani 2016

N. Reggiani, *Ostraka* e pietre: due aspetti della giustizia nel pensiero simbolico greco?, *RDE* 6 (2016), 119-136.

Robinson 1994

E.W. Robinson, Reexamining the Alcmeonid Role in the Liberation of Athens, *Historia* 43, 3 (1994), 363-369.

Rood 2013

T. Rood, The Cylon Conspiracy: Thucydides and the Uses of the Past, in A. Tsakmakis - M. Tamoliaki (eds.), *Thucydides between History and Literature*, Berlin - Boston 2013, 119-138.

Rosivach 1983

V.J. Rosivach, On Creon, *Antigone* and Not Burying the Dead, *RhM* 126 (1983), 193-211.

Rosivach 1987

V.J. Rosivach, Execution by Stoning in Athens, *ClAnt* 6, 2 (1987), 232-248.

Sickinger 2017

J.P. Sickinger, New Ostraka from the Athenian Agora, *Hesperia* 86, 3 (2017), 443-508.

Steiner 1995

D. Steiner, Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology, *ClAnt* 14, 1 (1995), 193-211.

Stahl 1987

M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987.

Thomas 1989

R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 18), Cambridge 1989.

Thür 2018

G. Thür, New Light on Draco and the Cylonian Sacrilege, in W. Riess (Hrsg.), *Colloquia Attica. Neuere Forschungen zur Archaik, zum athenischen Recht und zur Magie* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 4), Stuttgart 2018, 27-35.

Vanotti 2019

G. Vanotti, *Ostracismi e metamorfosi costituzionali: quattro studi sull'Athenaion Politeia aristotelica* (Culture Antiche. Studi e Testi 31), Alessandria 2019.

Vernant 1972

J.-P. Vernant, Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Oedipe-Roi*, in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet (édd.), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, 99-131.

Williams 1951

G.W. Williams, The Curse of the Alkmaionidai, I: The Origin and Early History, *Hermathena* 78 (1951), 32-49.

Williams 1952a

G.W. Williams, The Curse of the Alkmaionidai, II: Kleisthenes and the Persian Wars, *Hermathena* 79 (1952), 3-21.

Williams 1952b

G.W. Williams, The Curse of the Alkmaionidai, III: Themistokles, Perikles, and Alkibiades, *Hermathena* 80 (1952), 58-71.

Zerbinati 2018

M. Zerbinati, L'ostracismo di Santippo, figlio di Arrifrone, «il più colpevole tra i pritani sacrileghi». Alcune riflessioni alla luce di recenti scoperte archeologiche, *Erga-Logoi* 6, 2 (2018), 29-49.

Copyright (©) 2024 Davide Tronchin

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: D. Tronchin, Luci e ombre del *genos* degli Alcmeonidi. Dinamiche e coinvolgimenti nel sacrilegio ciloniano, in C. Nasti - 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*, 119-137. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-trod>

Identità civica e pratiche culturali d'età arcaica a Figalia e a Stinfalo

Eleonora Grotteria

Boston University

eleg@bu.edu

eleonora.grotteria@gmail.com

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

ABSTRACT: In this paper, I provide a careful study of the most important archaic religious cults of two minor Arcadian cities, Phigalia and Stymphalus, told in book 8 of Pausanias' *Periegesis*. As far as Phigalia is concerned, it is remarkable how much symbolic meaning was attributed to the sanctuary of Apollo and his cult assume during the Second Messenian War and the ritualistic aspects related to Demetra *Melaina* and her theriomorphic features. As for Stymphalus' religious life, I will shed some light on the prominence of the cult of Artemides *Stymphalia* and the mysterious Stymphalian birds, notoriously related to the myth of Heracles. With these examples, I aim to show that the two minor *poleis*' civic identity could be recalled Pausanias' personal witness of the sacred monuments and his strenuous work to reconstruct those ancient cults and beliefs which substantiated citizens' religious life in Archaic Greece.

KEYWORDS: Arcadia; età arcaica; Figalia; identità civica; Pausania; Stinfalo – Arcadia; archaic age; civic identity; Pausanias; Phigalia; Stymphalus.

Il est des pays colorés, des pays où s'impose une couleur dominante, où tout, paysages, dieux, hommes et objets, expriment cette couleur première. Il en est ainsi de l'Arcadie de Pausania.

Carlier - Lerouge Cohen 2010, 1

Nell'VIII libro della *Periegesi*, Pausania descrive l'Arcadia, regione del Peloponneso che è stata definita da Mauro Moggi come «la più venerabile della Grecia [...], la culla della civiltà ellenica e il luogo più prossimo alla natura e agli dèi»¹. Il Periegeta porta avanti un faticoso lavoro di ricostruzione storico-mitologica per una regione che ai suoi tempi era un 'grande deserto', 'abitata' da resti di città distrutte dalle guerre e dove soltanto rovine, fondamenta, basi di statue lasciano una eco della storia passata del luogo. Le tracce degli eventi storici, l'enorme varietà di forme di culto,

¹ Moggi - Osanna 2003, risolto di copertina.

la particolarità dei racconti mitici e il paesaggio spettacolare che ne fa da cornice inducono Pausania a ricostruire l'antichissima storia e i culti della regione².

Gli esempi che seguono sono stati oggetto di un'accurata selezione, finalizzata a rivolgere particolare attenzione a due città dell'Arcadia, Figalia e Stinfalo, e alle loro tradizioni più antiche (risalenti ai secoli VIII-VI a.C.).

1. LA CITTÀ DI FIGALIA E I SUOI CULTI

Una volta passati in rassegna i diversi sovrani che si erano succeduti nel corso della storia della regione³, il Periegeta rivolge la sua attenzione alle *poleis* e ai luoghi sacri: passando per il tempio di Atena Alea fino a giungere ad Orcomeno e a Mantinea, Pausania procede verso la piccola polis di Figalia, isolata tra i monti presso i confini sud-occidentali con la Messenia.

Non abbiamo altre fonti che trattino di Figalia e dell'Arcadia da un punto di vista politico in data anteriore al 572 a.C., anno della prima vittoria olimpica dell'atleta Arrachione⁴. L'unica testimonianza storica sull'impegno militare attivo di Figalia è proprio in Pausania, il quale racconta che gli Orestasii prestarono aiuto alla città durante la seconda guerra messenica⁵. Gli abitanti, dal momento che la forza spartana stava mettendo sotto assedio la città⁶, decisero di fuggire e di recarsi a Delfi con l'intento di consultarne l'oracolo. La Pizia vaticinò quanto segue:

² Con l'intento di narrare «tutto ciò che è degno di essere visto» (Paus. VI 3, 8), Pausania si trova al cospetto di quello che Musti 1982, 35 definisce «paesaggio storico», ossia un luogo compenetrato di storia e mitologia. Nell'ottavo libro della *Periegesi* si legge, ad esempio, che è proprio sul colle Scope (dal greco *skope*, 'vedetta') che Epaminonda rivolse il suo ultimo 'sguardo' ai combattenti, prima di morire: ὡς δὲ ἐτέρωτο <ὁ> Ἐπαμινώνδας, ἐκκομίζουσιν ἔτι ζῶντα ἐκ τῆς παρατάξεως αὐτόν: ὁ δὲ τέως μὲν τὴν χεῖρα ἔχων ἐπὶ τῷ τραύματι ἐταλαιπώρει καὶ ἐς τοὺς μαχομένους ἀφώρᾳ – ὁπόθεν δὲ ἀπέβλεπεν ἐς αὐτούς, ὠνόμαζον Σκοπὴν οἱ ἔπειτα (Paus. VIII 11, 7). Come osserva Musti 1996, 25, tale atteggiamento metodologico di tipo «compensativo», accostando l'elemento storico a quello paesaggistico, più immediato, arricchisce i θεωρήματα e li storicizza. Ciò che ne deriva è un'opera di natura geotopografica e periegetica arricchita di elementi storici.

³ Cf. De Luna 2017, 305-327.

⁴ Nielsen 2002, 215. Risulta altrettanto interessante l'opera *Περὶ τῶν κατὰ Φιγάλειαν νομιμῶν* di Armodio di Lepreo (*FGrHist* 319), conservata da Ateneo in pochi frammenti e inerente ai costumi della polis.

⁵ Cf. Paus. VIII 41, 1.

⁶ Cf. Huxley 1971, 58; Fontenrose 1978; Roberston 1992.

Καὶ σφισιν ἡ Πυθία καθ' αὐτοὺς μὲν πειρωμένοις ἐς Φιγαλίαν κατελθεῖν οὐχ ὄραν ἔφη κάθοδον, εἰ δὲ λογάδας ἑκατὸν ἐξ Ὀρεσθασίου προσλάβοιεν, τοὺς μὲν ἀποθανεῖσθαι παρὰ τὴν μάχην, Φιγαλεῦσι δὲ ἔσεσθαι δι' αὐτῶν κάθοδον.

La Pizia rispose loro che non vedeva possibilità di ritorno se avessero tentato di rientrare in Figalia da soli; se, invece, avessero preso con loro cento uomini scelti di Orestasio, questi sarebbero morti in battaglia, ma i Figalesi, grazie a costoro, sarebbero stati in grado di ritornare.⁷

Quando vennero a sapere del vaticinio dato ai Figalesi, prosegue Pausania, «gli Orestasii cominciarono a gareggiare l'uno con l'altro, poiché ciascuno desiderava essere uno dei cento uomini scelti e partecipare alla spedizione contro Figalia»⁸. Effettivamente, l'oracolo fu portato a compimento: gli Orestasii, dopo aver combattuto in maniera memorabile (αὐτοῖς λόγου μαχεσαμένοις ἀξίως ἐπεγένετο) morirono e consentirono ai Figalesi di riprendersi la loro patria. In merito a quanto appena evidenziato, tra gli edifici religiosi arcaici visitati da Pausania a Figalia è da ricordare il tempio di Apollo *Bassitas*, secondo alcuni un simbolo della resistenza figalese agli Spartani grazie alla protezione della divinità⁹.

1.1. Il santuario di Apollo *Bassitas*

Attraversate le pendici del monte Cotilo, Pausania giunge nel sito di Bassae ospitante il tempio di Apollo *Bassitas* e dal quale si può osservare un paesaggio di cime montuose e pianure costiere che scivolano fino al mare¹⁰. Se si dà credito ai recenti scavi archeologi della fine del secolo scorso, si può affermare che Bassae ospitasse un santuario già dalla metà del VII secolo a.C.¹¹, proprio quando Figalia era impegnata, al fianco dei

⁷ Paus. VIII 39, 4 (PW 30 = Q87). Tutte le traduzioni di Pausania in questo contributo sono tratte da Moggi - Osanna 2003.

⁸ Paus. VIII 39, 5.

⁹ La selezione dei culti presi in esame in questo contributo è di natura tematica piuttosto che cronologica (è il santuario di Eurinome ad essere la prima struttura incontrata dal Periegeta, dopo il tempio di Dionisio e la statua del pancraziaste Arrachione – Paus. VIII 39, 6; 40, 1).

¹⁰ Cf. Del Olmo 2004, 141.

¹¹ Tali ricostruzioni architettoniche sono testimoniate dal ritrovamento di resti di santuari in diverse località situate a sud-est dell'Arcadia, venuti alla luce negli scavi del secolo scorso, e che attestano l'esistenza di forme di culto in quell'area sin dalla prima età arcaica (cf. Nielsen 1999, 136). Nel caso del tempio di Apollo, sono stati scoperti tre tetti arcaici risalenti ad età e stili differenti: due in stile laconiano di età arcaica ('Apollo I' databile al 625-600 a.C. e 'Apollo II' del 580-560 a.C. ca.) ed un terzo in stile corinzio risalente al 500 a.C. ca. (cf. Kelly 1995, 231, la quale ritiene che i resti appartengano

Messeni, nello scontro con Sparta. La presenza del santuario, posto in cima alla montagna, intendeva dunque caratterizzare un paesaggio che dimostrasse al nemico la valenza della polis, in grado di esercitare il proprio potere sulle regioni circostanti¹².

1.1.1. Apollo ‘curatore’ e Apollo ‘difensore’: alcune interpretazioni del termine *Epikourios*

Come ricorda Christina Dengate, Apollo, oltre ad essere il dio del Sole, della musica e della poesia, ha anche il ruolo di ‘curatore’ del bestiame, del quale favorisce la riproduzione soprattutto in contesti riguardanti l’Arcadia¹³. Così, la sua figura si adatta a rappresentare tanto i dettami dell’*élite*, per mantenere il consenso interno e per affermare l’identità e il potere della comunità, quanto per garantire – come si legge in Pausania – la fragile economia dei contadini-allevatori.

τὸ δὲ ὄνομα ἐγένετο τῷ Ἀπόλλωνι ἐπικουρήσαντι ἐπὶ νόσῳ λοιμῶδει, καθότι καὶ παρὰ Ἀθηναίους ἐπωνυμίαν ἔλαβεν Ἀλεξικάκος ἀποτρέψας καὶ τούτοις τὴν νόσον. Ἐπαυσε δὲ ὑπὸ τὸν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων πόλεμον καὶ τοὺς Φιγαλέας καὶ οὐκ ἐν ἐτέρῳ καιρῷ [...].

Il nome fu attribuito ad Apollo per aver questi prestato aiuto in occasione di una pestilenza, così come dagli Ateniesi ricevette la denominazione *Alexikakos* per aver stornato la peste da loro. Egli fece cessare la peste anche tra i Figalesi al tempo della guerra tra i Peloponnesii e gli Ateniesi e non in un altro momento [...].¹⁴

Pausania fa dunque menzione di due epiteti in relazione al dio Apollo: *Epikourios* e *Alexikakos*. I Figalesi attribuirono infatti al dio tanto un ruolo

a due, e non a tre, santuari differenti). Il fatto che elementi arcaici si accostino a parti strutturali più ‘classiche’ è una conseguenza della ristrutturazione subita dal tempio e che ha fatto sì che la sua struttura si modificasse e si rinnovasse, lasciando, tuttavia, tracce delle costruzioni più arcaiche. Cooper 1996, 1, infatti, scriveva che è «l’eccezione alla regola» a caratterizzare l’architettura del tempio di Apollo a Bassae.

¹² Cf. Jost 1985; Del Olmo 2004, 136. Come ricorda Del Olmo, ogni ricostruzione o abbellimento che il tempio ha subito nel corso del tempo coincide con un attacco spartano all’insediamento messenico presente sul monte Ira o contro la stessa Figalia (*ibid.*). L’insediamento sul monte Ira, situato a Nord della Messenia, risale al periodo della seconda guerra Messenica (685-669 a.C. ca.) per fronteggiare le insurrezioni spartane in quell’area della regione. Paus. IV 17-21 racconta che la città fu catturata dagli Spartani. L’evento è da datarsi al 668 a.C.

¹³ Dengate 1988, 73-119 offre un’analisi dettagliata dei culti dedicati ad Apollo in tutto il Peloponneso, inclusa naturalmente l’Arcadia, dove gli epiteti più diffusi risultano quelli di Cileno e Nomio (il secondo etimologicamente legato al bestiame).

¹⁴ Paus. VIII 41, 8-9.

di 'protettore' del raccolto in tempo di peste, quanto quello di 'liberatore' rispetto all'impegno militare di Figalia e al rapporto che intrattenne con la potenza ateniese nel V secolo.

Per i Figalesi, dunque, il tempio di Apollo avrebbe rappresentato un simbolo della resistenza al predominio spartano d'età arcaica e una loro affermazione rispetto ad esso, ricevendo sostegno dal dio anche per mezzo di un santuario extraurbano¹⁵. Maria Cruz Cardete Del Olmo ritiene che il difendersi dall'espansionismo di quest'ultima abbia portato Figalia a stabilire con Atene rapporti cordiali, che si riflettevano in aiuti militari tramite, appunto, *epikouroi*. Per questo motivo, l'odio nutrito da Figalia e dagli Arcadi nei confronti di Sparta in età arcaica e classica faceva da contraltare alla simpatia provata per la causa ateniese durante la guerra del Peloponneso¹⁶.

1.2. Il culto di Demetra *Melaina*: l'agency divina sul mondo degli uomini

Il culto di Demetra a Figalia è particolarmente difficile da datare, dal momento che la *Periegesi*, unica fonte attraverso la quale si può risalire al culto, non presenta una datazione di riferimento: che questo fosse praticato in età arcaica o «appartenesse ad una tradizione megalopolita fondata sulla necessità di rivendicare radici arcane», non ci è dato sapere¹⁷.

Pausania si esprime in questi termini:

Τὸ δὲ ἕτερον τῶν ὁρῶν τὸ Ἑλάνιον ἀπωτέρω μὲν Φιγαλίας ὅσον τε σταδίοις τριάκοντά ἐστι, Δήμητρος δὲ ἄντρον αὐτόθι ἱερὸν ἐπὶ κλησιν Μελαίνης. Ὅσα μὲν δὴ οἱ ἐν Θελοπούσῃ λέγουσιν ἐς μῆξιν τὴν Ποσειδῶνός τε καὶ Δήμητρος, κατὰ ταῦτά σφισιν οἱ Φιγαλεῖς νομίζουσι, τεχθῆναι δὲ ὑπὸ τῆς Δήμητρος οἱ Φιγαλεῖς φασιν οὐχ ἵππον ἀλλὰ τὴν Δέσποιναν ἐπονομαζομένην ὑπὸ Ἀρκάδων· τὸ δὲ ἀπὸ τούτου λέγουσι θυμῷ τε ἅμα ἐς τὸν Ποσειδῶνα αὐτὴν καὶ ἐπὶ τῆς Περσεφόνης τῇ ἀρπαγῇ πένθει χρωμένην μέλαιναν ἐσθῆτα ἐνδύειν καὶ ἐς τὸ σπῆλαιον τοῦτο ἐλθοῦσαν ἐπὶ χρόνον ἀπείναι πολύν. Ὡς δὲ ἐφθείρετο μὲν πάντα ὅσα ἡ γῆ τρέφει, τὸ δὲ ἀνθρώπων γένος καὶ ἐς πλέον ἀπώλλυτο ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, θεῶν μὲν ἄλλων ἡπίστατο ἄρα οὐδεὶς ἔνθα ἀπεκέρκυτο Δημήτηρ. Τὸν δὲ Πᾶνα ἐπείναι μὲν τὴν Ἀρκαδίαν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν ἐν ἄλλῃ θηρεύειν τῶν ὁρῶν, ἀφικόμενον δὲ καὶ πρὸς τὸ Ἑλάνιον κατοπτεῦσαι τὴν Δήμητρα στήματός τε ὡς εἶχε καὶ ἐσθῆτα ἐνεδέδυτο ποίαν· πυθέσθαι δὲ τὸν Δία ταῦτα παρὰ τοῦ Πανὸς καὶ οὕτως ὑπ' αὐτοῦ πεμθῆναι τὰς Μοίρας παρὰ τὴν Δήμητρα, τὴν δὲ πεισθῆναι τε ταῖς Μοίραις καὶ ἀποθέσθαι μὲν

¹⁵ Del Olmo 2004, 136.

¹⁶ Cf. Nielsen 2002.

¹⁷ Cf. Del Olmo 2004, 196 su questa duplice ipotesi.

τὴν ὀργήν, ὑφεῖναι δὲ καὶ τῆς λύπης. Σφᾶς δὲ ἀντὶ τούτων φασὶν οἱ Φιγαλεῖς τό τε σπήλαιον νομίσαι τοῦτο ἱερὸν Δήμητρος καὶ ἐς αὐτὸ ἀγαλμα ἀναθεῖναι ξύλου. Πεποιῆσθαι δὲ οὕτω σφίσι τὸ ἀγαλμα· καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτρᾳ, γυναικὶ δὲ εἰοικέναι τᾷλλα πλὴν κεφαλὴν· κεφαλὴν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ· χιτῶνα δὲ ἐνεδέδυτο καὶ <ἐς> ἄκρους τοὺς πόδας· δελφίς δὲ ἐπὶ τῆς χειρὸς ἦν αὐτῇ, περιστερὰ δὲ ἡ ὄρνις ἐπὶ τῇ ἑτέρᾳ. Ἐφ' ὧν μὲν δὴ τὸ ξόανον ἐποιήσαντο οὕτως, ἀνδρὶ οὐκ ἄσυνετῳ γνώμην ἀγαθὴν δὲ καὶ τὰ ἐς μνήμην δῆλὰ ἐστι· Μέλαιναν δὲ ἐπονομάσαι φασὶν αὐτήν, ὅτι καὶ ἡ θεὸς μέλαιναν τὴν ἐσθῆτα εἶχε.

L'altro monte, l'Eleo, è a circa trenta stadi di distanza da Figalia, e in esso si trova un antro sacro a Demetra denominata Melaina. Quanto sostengono i Telpusii sull'unione di Posidone e di Demetra è accettato anche dai Figalesi, i quali però affermano che Demetra generò non un cavallo, ma quella che gli Arcadi chiamano Despoina. Dicono che in seguito, adirata contro Posidone e addolorata per il rapimento di Persefone, essa indossò una veste nera e, giunta in questa spelonca, scomparve per molto tempo. Quando ormai periva tutto ciò che la terra produce e il genere umano andava ancor più in rovina a causa della fame, nessuno degli altri dei sapeva dove fosse nascosta Demetra. Pan venne, invece, in Arcadia e cominciò a cacciare ora su questo ora su quel monte; giunse anche al monte Eleo e osservò Demetra, in quali condizioni essa si trovava e quale veste indossava; Zeus apprese queste notizie da Pan e così inviò le Moire a Demetra, la quale si lasciò convincere dalle Moire, depose l'ira e lenì il dolore. Per questa ragione – dicono i Figalesi – essi considerano questo antro sacro a Demetra e al suo interno innalzarono una statua di legno. La loro statua era stata eseguita in questo modo: stava seduta su una pietra simile in tutto, tranne la testa, a una donna; aveva testa e chioma di cavallo; immagini di serpenti e di altre fiere le spuntavano sulla testa; indossava un chitone che le arrivava fino alle estremità dei piedi; su una mano teneva un delfino e sull'altra una colomba. Per quale ragione abbiano realizzato la statua lignea in questo modo è chiaro per un uomo non privo di intelligenza, che sia anche ben dotato di memoria. Dicono di averla denominata Melaina per il fatto che la dea portava una veste nera.¹⁸

Il mito trasmesso da Pausania presenta influenze eleusine e una struttura simile a quella dell'*Inno omerico a Demetra*: basti pensare all'ira della dea, ai terribili effetti sulla terra, fino alla sua successiva 'venuta alla ragione'¹⁹. La prima parte del mito è incentrata sull'universo divino: gli uomini sono semplici comparse, vittime dell'ira della dea²⁰. La presenza di Pan in

¹⁸ Paus. VIII 42, 1-4.

¹⁹ Cf. l'*Inno a Demetra* sull'ira della dea e le evoluzioni successive del suo stato d'animo.

²⁰ Non sono gli stessi uomini degli *Inni omerici*, che, da un lato, addolciscono il cuore della dea sfortunata e errante (Céleo e Metanira la accolgono con rispetto e devozione nella loro casa e le danno le cure di Demofonte, il loro figlio prediletto, nato

questo contesto risulta significativa, dal momento che il 'dio-capra' era centrale nella mitologia delle comunità arcadiche²¹ e funge da anello di congiunzione e da elemento mobile che si sposta da un luogo all'altro, così da poter trovare Demetra e risolvere la terribile crisi che affligge gli uomini. Sebbene a un certo punto si ritiri per lasciare che sia Zeus a procedere all'azione, è Pan stesso che si preoccupa di dare l'avvertimento²².

La mobilità di Pan, in tal senso, finisce col rappresentare un elemento caratteristico del paesaggio, insieme alla grotta, e all'immagine teriomorfa della dea o Demetra stessa.

A questo riguardo, si può inoltre osservare che, mentre nell'*Inno omerico a Demetra*, Zeus ordina ai suoi servi tradizionali (Iris e Hermes) di portare alla dea il suo messaggio di tregua, nel mito figialese Demetra resta nascosta finché non sarà Pan a ritrovarla.

L'associazione di Demetra con la cavalla e di Poseidone con il cavallo è molto antica e assume una rilevanza speciale nell'ambito religioso arcadico, in cui Poseidone è il dio preponderante in termini di immagine del potere, secondo quelle tradizioni che lo hanno concepito come il figlio primogenito al posto di Zeus²³. Come fa presente Maria Elena De Luna, il Poseidone *Hippios* compare non soltanto nella leggenda di Figalia ma anche in quella di Telpusa: le due *poleis* condividono la stessa versione sulla metamorfosi di Poseidone e sulla sua unione con Demetra, dotata di testa equina, nonché il riferimento alla loro figlia, identificata dai Figalesi con «colei che fu definita *Despoina* dagli Arcadi»²⁴ e nota tra gli abitanti di Telpusa (i quali però non ne pronunciano il nome). L'identificazione di *Despoina* con la figlia di Demetra e di Posidone *Hippios* ritorna a Licosura, «dove i misteri locali sono connessi con una esperienza ierogamica caratterizzata da analoghi tratti teriomorfi, che lasciano intravedere una notevole arcaicità culturale»²⁵. La rappresentazione della dea rende evidente come

quando non ce n'era più alcuna possibilità) e, dall'altra, la fanno arrabbiare con la loro sfiducia.

²¹ Cf. Sfameni Gasparro 1986, 320-330.

²² Cf. Paus. VIII 42, 3.

²³ Del Olmo 2004, 196.

²⁴ De Luna 2017, 164. Cf. Paus. VIII 42, 1-6. Sulle questioni avanzate relativamente ai culti di Demetra *Melaina* si veda Moggi - Osanna 2003, 487-488. Oltre che nelle due città menzionate, De Luna ricorda che il culto di Poseidone *Hippios* si praticava anche in un santuario nei pressi di Mantinea (Paus. VIII 10, 2) e nella città di Feneo, dove, sull'acropoli, si trovava ancora ai tempi di Pausania una statua bronzea del dio (Paus. VIII 14, 5; cf. De Luna 2017, 285-287). Il territorio della città offriva, infatti, buoni pascoli per l'allevamento equino, motivo per cui gli abitanti vollero che un dio rappresentasse il protettore dei cavalli (associando quest'ultimo anche a una figura eroica).

²⁵ Moggi - Osanna 2003, 488.

quest'ultima sovrintendesse a diverse sfere d'azione: dalla sfera naturale e umana a quella infernale (la presenza delle Moire), dall'elemento liquido dell'acqua, all'elemento dell'aria rappresentato dalla colomba. Ora, una dea metà donna e metà cavallo, circondata da serpenti (simbolo ctonio per eccellenza e anche ricollegato, nella cultura greca, con l'aldilà) e altri animali, non poteva stabilirsi in un centro urbano, ma doveva piuttosto trovare un luogo appartato e appositamente dedicato al suo culto. Questo avrebbe dovuto essere aspro, pericoloso, arcaico, così da armonizzarsi con il carattere ctonio della sua manifestazione. È per questo motivo che Demetra *Melaina* veniva venerata in una grotta, come scrive Del Olmo «la quintessenza dell'immagine greca del flashback nel tempo, dell'involuzione culturale, del ritorno al passato dallo stesso presente reinventato»²⁶.

Le leggende di Telpusa e Figalia divergono sul modo in cui Demetra trova pace dal turbamento, così come in relazione alla causa della sua tristezza: la dea a Figalia non placa il suo animo come a Telpusa, ma smette temporaneamente di soffrire²⁷. Infatti, come si legge nel prossimo paragrafo, Demetra serberà nuovamente rancore nei confronti dei Figalesi perché questi non rinnovarono gli onori alla divinità quando la sua statua, per cause a Pausania ignote, venne distrutta.

1.3. La rinnovata ira di Demetra e l'oracolo della Pizia

Il racconto del mito di Demetra non si conclude con la costruzione della statua antropomorfa vista sopra, ma prosegue ancora, rivelandosi assai originale.

Τούτο μὲν δὴ τὸ ξόανον οὔτε ὅτου ποίημα ἦν οὔτε ἡ φλόξ τρόπον ὄντινα ἐπέλαβεν αὐτό, μνημονεύουσιν· ἀφανισθέντος δὲ τοῦ ἀρχαίου Φιγαλείς οὔτε ἄγαλμα ἄλλο ἀπεδίδοσαν τῇ θεῷ καὶ ὅποσα ἐς ἐορτὰς καὶ θυσίας τὰ πολλὰ δὴ παρώπτό σφισιν, ἐς ὃ ἡ ἀκαρπία ἐπιλαμβάνει τὴν γῆν· καὶ ἱκετεύσασιν αὐτοῖς χρᾶ τάδε ἡ Πυθία.

A proposito di questa statua lignea, non ricordano né di chi fu l'opera né in qual modo fu raggiunta dal fuoco. Distrutta quella antica, i Figalesi non concessero alla dea un'altra statua in cambio e trascurarono per la maggior parte quanto riguardava la festa e i sacrifici, fino a quando la sterilità cominciò a colpire la terra.²⁸

²⁶ Del Olmo 2004, 199.

²⁷ Inoltre, il motivo di tale dolore non va, secondo i Figalesi, rintracciato nell'unione forzata con il dio, ma nella perdita della figlia (cf. De Luna 2017, 164). Sulla leggenda di Telpusa (Paus. VIII 25, 5-7) si consideri lo studio di Breglia Pulci Doria 1986, 107-126.

²⁸ Paus. VIII 42, 5.

Dunque, i Figalesi si presentarono dalla Pizia, la quale li invitò a placare l'ira della divinità offrendo libagioni a quest'ultima e adorandola nella sua grotta. Questi non esitarono ad onorare Demetra e in particolare chiesero ad un certo Onata di Egina di riprodurre un'immagine della divinità, dietro compenso: ne fu forgiata una di bronzo, riprodotta da una copia della precedente statua in legno. Da quanto riporta Pausania, pare che Onata avesse tratto ispirazione anche da una visione della scultura che ebbe in sogno. Mentre la prima parte del mito è ambientato in piena età arcaica, quest'ultimo episodio sembra essere databile al VI-V secolo a.C., dato ricavabile dalla citazione di tale Onata di Egina, scultore greco vissuto durante gli anni delle guerre persiane e le cui opere sono note solo grazie all'*Antologia Palatina* e a Pausania stesso²⁹.

Demetra, in definitiva, si caratterizza per il suo ruolo normativo nel campo sociale e produttivo in quello economico, ma anche per essere fonte di fertilità umana e animale. È questo lato fertilistico e tellurico che viene esaltato nel culto figalese: dall'epiclesi *Melaina* attribuita alla divinità e risalente ai culti delle piante all'immagine teriomorfa della dea stessa che, scolpita nel legno, rievoca l'antichità del culto³⁰, fino a giungere al racconto mitologico che vede la dea intrattenere una relazione con il cavallo Poseidone e dare alla luce una figlia, *Despoina*, coinvolta, a sua volta, in miti teriomorfici. Dunque, sebbene in età arcaica un gran numero di divinità greche venisse rappresentato con forme animalesche «al fine di combinare l'umano col non-umano»³¹, in culti locali, come quello di Demetra *Melaina*, una rappresentazione della divinità assai diffusa come il teriomorfismo si mescola a tradizioni, contesti e miti locali che nel complesso contribuiscono a conferire alla dea la sua unicità.

1.3.1. Il culto di Demetra nella Figalia d'età imperiale: l'esaltazione dell'arcaicità

Conclusosi l'*excursus* sullo scultore Onata, Pausania torna a parlare di Demetra, questa volta, in relazione al culto praticato ancora ai suoi tempi. L'autore non offre alcuna libagione alla divinità, ma si preoccupa di descrivere le offerte disposte dagli indigeni sull'altare di fronte alla grotta, nonché i curatori del rituale:

²⁹ Cf. *Anth. Pal.* IX 238; Paus. V 25, 8, 12; 27, 8; X 13, 10.

³⁰ Jost 1985, 316. Cf. Arafat 1992, 387-409, il quale sottolinea che l'interesse di Pausania per l'antico spesso si manifesta attraverso un'attenta descrizione delle immagini statuarie che il Periegeta incontra lungo il suo viaggio.

³¹ Aston 2017, 11-12.

Ταύτης μάλιστα ἐγὼ τῆς Δήμητρος ἔνεκα ἐς Φιγαλίαν ἀφικόμην. Καὶ ἔθυσα τῇ θεῷ, καθὰ καὶ οἱ ἐπιχώριοι νομίζουσιν, οὐδέν, τὰ δὲ ἀπὸ τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τὰ τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπὸν καὶ μελισσῶν τε κηρία καὶ ἐρίων τὰ μὴ ἐς ἔργασίαν πω ἦγοντα ἀλλὰ ἔτι ἀνάπλεα τοῦ οἰσύπου, ἃ τιθέασιν ἐπὶ τὸν βωμόν <τὸν> ὠκοδομημένον πρὸ τοῦ σπηλαίου, θέντες δὲ καταχέουσιν αὐτῶν ἔλαιον, ταῦτα ἰδιώταις τε ἀνδράσι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος Φιγαλέων τῷ κοινῷ καθέστηκεν ἐς τὴν θυσίαν. Τέρεια δὲ σφισίν ἐστιν ἡ δρώσα, σὺν δὲ αὐτῇ καὶ τῶν ἱεροθυτῶν καλουμένων ὁ νεώτατος· οἱ δὲ εἰσι τῶν ἀστῶν τρεῖς ἀριθμόν. Ἔστι δὲ δρυῶν τε ἄλσος περὶ τὸ σπήλαιον καὶ ὕδωρ ψυχρὸν ἀνεισιν ἐκ τῆς γῆς. Τὸ δὲ ἄγαλμα τὸ ὑπὸ τοῦ Ὀνάτα ποιηθέν οὔτε ἦν κατ' ἐμὲ οὔτε εἰ ἐγένετο ἀρχὴν Φιγαλεῦσιν ἠπίσταντο οἱ πολλοί.

Proprio per questa Demetra mi recai a Figalia e, secondo l'uso della gente del luogo, non sacrificai vittime alla dea, ma offrii vari frutti degli alberi coltivati e, in particolare, il frutto della vite, nonché favi di api e velli di lana non ancora lavorati, ma sempre pieni di grasso: tali doni depongono sull'altare costruito davanti alla grotta e, dopo averli deposti, li cospargono di olio. Questo è il rituale prescritto per i privati e per la comunità dei Figalesi riguardo alla cerimonia che si tiene ogni anno. Hanno una sacerdotessa che celebra i riti, e con lei collabora il più giovane di quelli che sono detti *bie-rothitai*, i quali sono cittadini, in numero di tre. Intorno alla grotta c'è un bosco di querce, e acqua fresca scaturisce dalla terra. La statua eseguita da Onata non esisteva ai miei tempi e la maggior parte dei Figalesi ignorava del tutto che fosse esistita.³²

Pausania, nel rispetto di una tradizione ormai molto antica, non partecipa al rituale, da sempre praticato soltanto dagli abitanti, ma ne descrive il contenuto. L'abbondanza delle materie prime, tra le quali la frutta, l'olio e la lana grezza sono i doni della natura nella quale la grotta era immersa e di cui la divinità era parte, e mostrano, più in generale, il rapporto degli antichi con i doni della terra. È interessante la presenza di un sacerdote maschio accanto a una sacerdotessa: se la divinità era di sesso femminile, veniva solitamente venerata solo da sacerdotesse³³.

È altrettanto degna di nota l'introduzione del paragrafo in cui Pausania specifica che «è soprattutto per vedere questa Demetra» che si recò nella polis arcade. Come Salvatore Rizzo fa presente nel suo commento all'VIII libro della *Periegesi*, esiste un'interpretazione secondo la quale Pausania avrebbe inteso dire che si era recato a Figalia soprattutto per vedere la statua scolpita da Onata (lettura che spiegherebbe la lunga digressione che anticipa questo paragrafo)³⁴. Tuttavia, vista l'incerta esistenza di tale

³² Paus. VIII 42, 11-12.

³³ Burkert 2003, 217.

³⁴ Rizzo 2021, 548.

statua³⁵, ritengo preferibile la seguente interpretazione offerta da Rizzo: Pausania si sarebbe recato a Figalia soprattutto per conoscere la natura, il culto e il rituale di Demetra *Melaina*. Alla statua è infatti riservato un interesse secondario: prima di nominarla, il Periegeta racconta del rito sacrificale, della sua personale offerta, e menziona le caratteristiche dei celebranti, il bosco e la fonte vicini all'antro³⁶.

Di conseguenza, dalle parole di Pausania emerge tanto che la ritualità era presieduta principalmente da una tradizione locale del culto, quanto che il mito di Demetra presenta delle particolarità relative alla dimensione poleica della sua narrazione, ovvero ai valori e alla realtà culturale della polis di Figalia. Nella pratica di un culto di origine arcaica come quello di Demetra desta, inoltre, particolare interesse la sua possibilità di sopravvivere nel tempo: la memoria dei Figalesi d'età imperiale ha possibilità di rinnovarsi anche per mezzo della ripetizione, a distanza di secoli, di pratiche religiose antiche. Attraverso tali pratiche e grazie al supporto del materiale religioso, come l'altare presente di fronte alla grotta della dea, il significato e l'esistenza stessa del culto di Demetra non possono che mantenersi.

2. LA CITTÀ DI STINFALO

Tra le alture del Peloponneso nord-orientale, a pochi chilometri da Figalia, sorge la città di Stinfalo, teatro, secondo il mito, di una delle dodici fatiche di Eracle³⁷. L'area geografica che la ospita è circondata a nord dall'Acaia, a nord-est dalle regioni di Argo e Corinto e a sud dalla polis di Mantinea.

Pausania racconta che Stinfalo venne originariamente fondata in un sito diverso da quello riscontrabile in età imperiale³⁸:

Λέγεται δὲ ἐξ ἀρχῆς ἐτέρῳθι οἰκισθῆναι τῆς χώρας καὶ οὐκ ἐς τὴν ἐφ' ἡμῶν πόλιν.

Si narra che Stinfalo originariamente fu fondata in un altro luogo della regione e non in quello dell'attuale città.³⁹

³⁵ Tanto l'esistenza della statua lignea che di quella di Onata che l'avrebbe sostituita, sono state messe in dubbio dalla critica (cf. Heer 1979, 165 ss.). è comunque presente nell'ornamento del manto di *Despoina* l'immagine di donna vestita da un lungo chitone e con la testa equina – serpenti e delfini sono ritratti in altri frammenti dello stesso manto.

³⁶ Rizzo 2021, 549.

³⁷ Cf. Paus. II 22, 4; Apollod. *Bibl.* III 5, 6.

³⁸ Cf. Jost 1985, 101.

³⁹ Paus. VIII 22, 1. Si considerino anche le testimonianze di Hom. *Il.* II 608 e Pind. *Ol.* 6, 99. Mentre il sito più recente di Stinfalo, visitato da Pausania, resta ignoto (cf. Jost 1985, 101, 105), il primo insediamento degli abitanti potrebbe essere rintracciabile nel

All'inizio dell'età romana gli abitanti della città decisero di alterare la loro appartenenza regionale e presero a considerarsi parte della regione confinante con l'Argolide. Così, da quel momento, il loro insediamento si spostò a nord del fiume Stinfalo.

Ciò che invece si conosce con maggiore certezza è che, sebbene molti dei reperti più antichi (monete, cemento, sculture) vennero alla luce durante gli scavi sul sito archeologico della città, dai ritrovamenti architettonici si evince che la città di Stinfalo si sviluppò nel suo insediamento attuale durante la prima metà del IV secolo a.C. Come ricorda il Periegeta, è il *Catalogo delle Navi* di Omero che, oltre a fornirci «la testimonianza più antica a noi nota sull'Arcadia»⁴⁰, permette di presupporre l'appartenenza di Stinfalo alla popolazione della regione. Oltre alle informazioni relative all'impegno militare di Stinfalo in età arcaica, non ci restano informazioni dettagliate sull'ordinamento politico o su eventi storici precisi della polis. Ciò si spiega in ragione dell'origine esterna delle fonti. Nonostante tale carenza, ricaviamo dalla *Periegesi* alcuni dati interessanti relativi alle tradizioni e al mito della città, a partire dalla sua fondazione. Pausania sottolinea l'originaria appartenenza di Stinfalo all'Arcadia, richiamandone la fondazione a opera di Stinfalo (figlio di Elato e nipote di Arcade):

Παῖδα δὲ Ἀζάνι μὲν Κλείτορα, Ἀφείδαντι δὲ Ἄλεον, Ἐλάτῳ δὲ φασιν εἶναι πέντε, Ἀἴπυτον Περέα Κυλλήνα Ἴσχυν Στύμφηλον.

Azan e Afiadante ebbero come figli, rispettivamente, Clitore e Aleo, mentre si dice che Elato ne abbia avuti cinque: Epito, Pereo, Kyllen, Ischi e Stinfalo.⁴¹

Si legge, inoltre, che la città trarrebbe il nome da un discendente di terza generazione di nome Stinfalo, e imparentato con Arcade⁴². Dunque, quest'ultima versione ricondurrebbe la nascita della città a un'età contemporanea al regno di Arcade.

villaggio di Lafka (parte di un circuito poligonale ben noto) dove il ritrovamento di una parte di muro ha indotto archeologi come Williams a pensare al sito originario della città (cf. Williams - Gourley 2005).

⁴⁰ De Luna 2017, 1.

⁴¹ Paus. VIII 4, 4.

⁴² Paus. VIII 22, 1-2. Tale informazione, nel passo seguente, sembra tuttavia essere smentita. Qui si ricorda, infatti, un'altra tradizione secondo la quale a Stinfalo, in tempi antichi, abitava Temeno, figlio di Pelasgo.

2.1. Tra spiritualità ed echi mitologici d'età arcaica

La vita religiosa della polis di Stinfalo non è possibile conoscerla nel dettaglio, vista la scarsità delle testimonianze. Ai tempi di Pausania, come si può evincere dalle sue stesse parole, la città era del tutto abbandonata (ἡ δὲ ἐφ' ἡμῶν πόλις τῶν μὲν εἰρημένων οὐδέν⁴³). Nel racconto, infatti, l'autore fa menzione di opere architettoniche dedicate a divinità appartenenti al sito antico di Stinfalo, piuttosto che a quello più recente. Tra queste si annoverano un tempio dedicato alla dea Hera, adorata come vergine, moglie e vedova, un tempio di Artemide⁴⁴ (denominata *Stinfalia*), adornato da statue d'uccelli, di gesso o legno⁴⁵, e altre, posizionate nel retro dell'edificio sacro, raffiguranti delle fanciulle. Tre epigrafi costituiscono l'ultima importante testimonianza rimanente sui culti locali stinfalidi⁴⁶.

2.1.1. Il santuario e il culto di Artemide *Stinfalia*

Il santuario di Artemide rappresentò una delle attrazioni maggiori per i visitatori del mondo romano, tra i quali lo stesso Pausania che ne ammirò l'architettura e le immagini statuarie. Purtroppo, riguardo a tale edificio e al suo culto restano oggi poche testimonianze, e, come ricorda l'autore, la stessa celebrazione della dea Artemide fu spesso trascurata dagli abitanti⁴⁷. Il santuario non viene identificato dall'indagine archeologica, a differenza di altre strutture templari, i cui resti sono stati ritrovati sia nell'agorà che sull'acropoli.

Il ritrovamento di un piccolo tempio sull'acropoli della città, nel corso di alcuni scavi avvenuti nel XIX secolo, ha fatto pensare a studiosi come Conrad Bursian che potesse indentificarsi col tempio di Artemide

⁴³ Paus. VIII 22, 3.

⁴⁴ Paus. VIII 22, 7. Un altro edificio degno di nota, presente nella polis di Stinfalo, è il santuario di Atena *Polias* – che, tuttavia, non verrà trattato in questa sede perché databile all'età classica. Al riguardo, si consideri lo studio sul campo degli archeologi Williams - Schaus 2001, 75-88.

⁴⁵ Per uno studio approfondito sul motivo degli uccelli stinfalidi e sul loro materiale di costruzione sul soffitto del tempio di Artemide, si consideri Ling 1973, 152-157.

⁴⁶ Tra queste, un'iscrizione sul puntale di un'asta, dedicata dagli Stinfali a Demetra e risalente al V secolo a.C.; una piccola stele di un metro, ritrovata nel 1983, con sopra inciso il nome *ERMAS*; e una pietra iscritta nel santuario dell'acropoli accanto ad un edificio denominata 'casa dei preti' e databile, sulla base dello stile delle lettere, al IV secolo a.C. Cf. Schaus 2014, 13, n. 10.

⁴⁷ Paus. VIII 22, 8: Ἐν Στυμφάλῳ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Στυμφαλίας τὴν ἑορτὴν [κα]τὰ τε ἄλλα ἦγον οὐ σπουδῇ καὶ τὰ ἐς αὐτὴν καθεστηκότα ὑπερέβαινον τὰ πολλὰ.

Stinfalia, mentre per altri, tra i quali William Martin Leake e Friedrich Hiller von Gaertringen, col tempio di Poseidone o di Era⁴⁸. La testimonianza di Pausania è la seguente:

Ἐν Στυμφάλῳ δὲ καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐστὶν ἀρχαῖον Στυμφαλίας· τὸ δὲ ἄγαλμα ξόανόν ἐστι τὰ πολλὰ ἐπὶ χυρσόν. Πρὸς δὲ τοῦ ναοῦ τῷ ὀρόφῳ πεποιημένα καὶ οἱ Στυμφαλίδες εἰσὶν ὀρνίθες· σαφῶς μὲν οὖν χαλεπὸν ἦν διαγνῶναι πότερον ξύλου ποίημα ἢ ἡ γύψου, τεκμαιρομένοις δὲ ἡμῖν ἐφαίνετο εἶναι ξύλου μᾶλλον ἢ γύψου. Εἰσὶ δὲ αὐτόθι καὶ παρθένοι λίθου λευκοῦ, σκέλη δὲ σφισίν ἐστιν ὀρνίθων, ἐστᾶσι δὲ ὀπισθε τοῦ ναοῦ.

A Stinfalo c'è anche un antico santuario di Artemide Stinfalia; l'immagine è costituita da una statua di legno, per la maggior parte coperta d'oro. Sul soffitto del tempio sono scolpiti anche gli uccelli Stinfalidi: per la verità, era difficile riconoscere chiaramente se si trattava di una scultura in legno o in gesso, ma a mio giudizio sembravano essere più di legno che di gesso. Ci sono qui anche delle fanciulle in marmo bianco, che hanno gambe di uccelli e sono collocate dietro al tempio.⁴⁹

Il materiale della statua potrebbe ricondurre, seppur in modo assai generico, alla sua datazione. Tuttavia, la statua di cui parla Pausania presenta un materiale non facilmente identificabile, dal momento che questa, come scrive il Periegeta, poteva essere in legno come in gesso (sembra tuttavia propendere per il primo). Dal momento che Pausania tende a mostrare particolare interesse per le statue di legno perché le più antiche e perché spesso riconducibili a leggende e costumi locali altrettanto antichi⁵⁰, si potrebbe confermare l'arcaicità non soltanto della statua ma anche dell'intero tempio a cui essa apparteneva.

Dietro il tempio, si trovano altre statue di fanciulle in marmo bianco con, al posto dei piedi, delle zampe di uccello. Questo animale, simbolo della mitologia del luogo, è riscontrabile anche nelle immagini scolpite sul soffitto, indice di un chiaro riconoscimento del mito di Eracle⁵¹. Secondo Bernard Sergent, la decorazione statuaria interna ed esterna sembra presentare due varianti del mito locale⁵²: gli uccelli che decoravano il soffitto ripropongono il mito eracleo secondo la versione tradizionale, in base alla quale l'eroe aveva cacciato i mostruosi volatili dalla palude; le sculture stan- ti nella parte posteriore del tempio rappresenterebbero, invece, secondo un

⁴⁸ Cf. Bursian 1868-1872; Leake 1816, III, 111; Latterman - Hiller 1915, 71-90.

⁴⁹ Paus. VIII 22, 7.

⁵⁰ Arafat 1992, 387-409.

⁵¹ Si ipotizza, inoltre, la collocazione degli uccelli sul tetto: cf. Paus. II 7, 4; V 12, 4; Ling 1973, 152-157; Jost 1985, 102.

⁵² Sergent 1996, 19-34.

racconto mitico prettamente locale e successivo, delle figure zoomorfe di giovani ragazze⁵³. Se si accetta questa variante, si presuppone un tipo di rituale religioso a sfondo iniziatico che vede gli uccelli di Stinfalo identificarsi con le fanciulle locali soggette al rito di iniziazione, protette da Artemide. D'altronde, Artemide, al di là delle caratterizzazioni locali più recenti, è sin dal mondo antico considerata 'Signora degli animali' e lo stretto rapporto con gli uccelli selvaggi, comprovato dalla raffigurazione templare, è ribadito dalle immagini frequenti della dea che tiene nelle mani due uccelli acquatici⁵⁴. Inoltre, come evidenzia l'epiteto *Limnatis*, nonché l'ubicazione liminare dei suoi santuari, Artemide nel contesto stinfalide si caratterizza come divinità delle paludi, caratteristica ricorrente nel culto artemideo⁵⁵.

L'importanza del rapporto tra Artemide e il lago stinfalide deriva proprio dalla scelta di questo appellativo per la divinità in oggetto e dalla leggenda raccontata da Pausania che sottolinea il legame tra la divinità, le paludi e un *evento straordinario* verificatosi nel lago. Dopo aver menzionato le statue presenti dietro al tempio di Artemide, il Periegeta dedica i due paragrafi successivi ad un avvenimento straordinario che si verificava ancora ai suoi tempi.

Λέγεται δὲ καὶ ἐφ' ἡμῶν γενέσθαι θαῦμα τοιόνδε. Ἐν Στυμφάλῳ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Στυμφαλίας τὴν ἑορτὴν κα[τά] τε ἄλλα ἤγον οὐ σπουδῇ καὶ τὰ ἐς αὐτὴν καθεστηκότα ὑπερέβαινον τὰ πολλὰ. Ἐσπεσοῦσα οὖν ὕλη κατὰ τοῦ βαράθρου τὸ στόμα, ἣ κατεῖσιν ὁ ποταμός [ὅς ἐστιν] ὁ Στύμφαλος, ἀνείργε μὴ καταδύεσθαι τὸ ὕδωρ, λίμνην τε ὅσον ἐπὶ τετρακοσίους σταδίους τὸ πεδίον σφίσι γενέσθαι λέγουσι. Φασὶ δὲ ἔπεισται θηρευτὴν ἄνδρα ἐλάφῳ φεγγοῦσῃ, καὶ τὴν μὲν ἐς τὸ τέλμα ἴεσθαι, τὸν δὲ ἄνδρα τὸν θηρευτὴν ἐπακολουθοῦντα ὑπὸ τοῦ θυμοῦ κατόπιν τῆς ἐλάφου νήχεσθαι· καὶ οὕτω τὸ βάραθρον τὴν τε ἔλαφον καὶ ἐπ' αὐτῇ τὸν ἄνδρα ὑπέδέξατο. Τούτοις δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸ ὕδωρ ἐπακολουθησαί φασιν, ὥστε ἐς ἡμέραν Στυμφαλίους ἐξήραντο ἅπαν τοῦ πεδίου τὸ λιμνάζον· καὶ ἀπὸ τούτου τῇ Ἀρτέμιδι τὴν ἑορτὴν φιλοτιμίᾳ πλέονι ἄγουσι.

Anche ai miei tempi si dice che sia avvenuto questo fatto meraviglioso. A Stinfalo si celebrava, tra l'altro con scarsa cura, la festa di Artemide Stinfalia e i riti stabiliti per la festa venivano per la maggior parte trascurati. Poiché dei tronchi d'albero, caduti sulla bocca della voragine, nella quale discende il fiume Stinfalo, impedivano all'acqua di penetrare, dicono che la loro pianura divenne un lago di circa quattrocento stadi. Raccontano che un cacciatore inseguiva una cerva in fuga e che questa precipitò nell'acqua stagnante, mentre il cacciatore, nell'eccitazione dell'inseguimento, si dette a nuotare dietro alla cerva: così la voragine inghiottì la cerva e dopo di lei il cacciatore.

⁵³ Tale versione locale si basa sulla testimonianza di Ferecide (*FGrHist* 3 F 72).

⁵⁴ La figura di Artemide come *Potnia theron* è oggetto di studio in Christou 1968.

⁵⁵ Moggi - Osanna 2003, 387-388. Cf. Vernant 1987, 20-21.

Dicono anche che l'acqua del fiume andò dietro a costoro, cosicché in un giorno fu eliminata tutta l'acqua che ristagnava nella pianura degli Stinfali: da allora celebrano la festa in onore di Artemide con maggiore cura.⁵⁶

La causa andrebbe ricondotta all'ira di Artemide nei confronti degli abitanti di Stinfalo che non avevano offerto appropriati onori alla divinità durante la celebrazione della dea.

L'episodio fu considerato dagli abitanti del luogo come un evento straordinario (θαῦμα) dal momento che, sin dall'antichità, la circolazione delle acque in area carsica veniva attribuita, di per sé, ad un intervento divino. Dopo che questo si verificò, conclude Pausania, gli abitanti non a caso mostrarono maggiore zelo nell'onorare la dea.

In un passo precedente a quello appena citato, Pausania si soffermava sul legame tra il lago stinfalide, gli uccelli e il mito di Eracle.

Ἐπὶ δὲ τῷ ὕδατι τῷ ἐν Στυμφάλῳ κατέχει λόγος ὀρνιθᾶς ποτε ἀνδροφάγους ἐπ' αὐτῷ τραφῆναι· ταύτας κατατοξεύσαι τὰς ὀρνιθᾶς Ἡρακλῆς λέγεται. Πείσανδρος δὲ αὐτὸν ὁ Καμρεὺς ἀποκτείνει τὰς ὀρνιθᾶς οὐ φησιν, ἀλλὰ ὡς ψόφῳ κροτάλων ἐκδιώξειεν αὐτάς. Γῆς δὲ τῆς Ἀράβων ἡ ἔρημος παρέχεται καὶ ἄλλα θηρία <καὶ> ὀρνιθᾶς καλουμένας Στυμφαλίδας, λεόντων καὶ παρδάλεων οὐδέν τι ἡμερωτέρας ἀνθρώποις.

A proposito delle acque dello Stinfalo c'è una tradizione secondo la quale, una volta, degli uccelli antropofagi vivevano presso di esse e furono uccisi con le frecce da Eracle. Pisandro di Camiro, tuttavia, dice che Eracle non uccise gli uccelli, ma li cacciò con il rumore dei crotali. La terra desertica degli Arabi presenta, fra le altre fiere, degli uccelli chiamati Stinfalidi, che nei confronti degli uomini non sono meno feroci dei leoni e dei leopardi.⁵⁷

Sacri ad Ares, dio della guerra, gli enormi e terribili uccelli dotati di becchi, artigli e ali di bronzo, erano in grado di eguagliare le bestie più temibili in natura per la loro aggressività. È interessante che siano proprio questi uccelli ad essere rappresentati nel tempio di Artemide *Stinfalia*, forse per sottolineare la natura selvaggia e misteriosa della dea, nonché il suo potere distruttivo. Sulla base dei racconti mitologici appena letti, infatti, tanto Artemide quanto i volatili stinfalidi risultano dotati di un potere straordinariamente nocivo, placabile soltanto per mezzo dell'intervento attivo dell'uomo o di un eroe come Eracle⁵⁸.

⁵⁶ Paus. VIII 22, 8-9.

⁵⁷ Paus. VIII 22, 4.

⁵⁸ È altrettanto significativo il legame tra Artemide, la cerva e la caccia (cf. Chirassi 1964, 23-25; Burkert 1983, 219-224), così come il rapporto tra la dea e l'acqua, concepita come elemento vivificante, essenziale per la crescita della vegetazione e per la vita stessa,

3. CONCLUSIONI: PAUSANIA E IL RECUPERO DELL'IDENTITÀ CULTURALE GRECA

In questo contributo sono state fornite solo alcune linee dei culti religiosi d'età arcaica di due *poleis* minori arcadiche, Figalia e Stinfalo. Attraverso la narrazione di *theoremata* e *logoi* Pausania consegna ai Greci d'età romana un'eredità culturale importante, rappresentata dalle pratiche religiose e dal materiale sacro presente, seppur in parte, ai tempi del Periegeta. Ciò che ho inteso evidenziare è la natura molteplice che caratterizza le pratiche prese in esame: emerge infatti tanto la componente regionale, quanto talvolta quella panellenica, quanto note locali di profonda originalità che riflettono la storia specifica della polis che le produce⁵⁹. I luoghi religiosi finiscono con il rappresentare i punti focali della tradizione del culto, svolgendo la funzione di 'bastioni' a sostegno dell'identità delle comunità greche attraverso un costante richiamo visivo proprio della religiosità antica⁶⁰.

Un altro aspetto da tenere a mente è il contesto storico culturale in cui visse Pausania (II d.C.). A partire dall'età antonina, infatti, si registra un crescente aumento della pratica del pellegrinaggio da parte di singoli individui insieme ad una tendenza tra gli intellettuali greci di rievocare nei loro studi la cultura greca d'età arcaica e classica⁶¹. Da qui si può comprendere la necessità percepita da Pausania di riportare suddetti momenti della vita religiosa locale e ricordarne la loro rinnovata vivacità nel presente, un po' per la «competizione intellettuale»⁶² del tempo, e un po' per l'urgenza di rievocare l'Ellenismo⁶³ che ai suoi tempi stava assumendo nuove forme per via dell'incontro con la cultura romana.

Il risultato che ne deriva risiede nella scelta di Pausania di selezionare specifici aspetti della cultura greca di modo da esaltarne la specificità, andando a creare il proprio genere di storia e di racconto periegetico, al passo

ma che può avere anche un potere distruttivo (cf. Moggi - Osanna 2003, 388-389; Morizot 1994, 201-213).

⁵⁹ Il rapporto tra memoria e architettura è sapientemente affrontato da Shannon 2012, 749-765: nonostante questo contributo sottolinei la fragilità dell'identità romana ai tempi di Nerone, prendendo in esame gli *Annali* di Tacito, le riflessioni della studiosa possono comunque contribuire a gettare luce sull'importanza degli edifici di culto nella ricostruzione della memoria religiosa durante i primi secoli dell'impero romano.

⁶⁰ Cf. Shannon 2012, 753.

⁶¹ Rutherford 2003, 41.

⁶² Pretzler 2005, 236.

⁶³ Da un punto di vista culturale, Mari 2019, 18-19 ha considerato l'età in cui visse Pausania (110-180 ca.) come «l'ultimo secolo dell'Età ellenistica».

con una *romanitas* sempre più ingombrante. Negli esempi di Figalia e Stinfalo notiamo che gli aspetti maggiormente esaltati sono l'arcaicità del rituale e la natura selvaggia del paesaggio che si riflette nei luoghi di culto (vedi la grotta, il mito di Artemide e la descrizione della Demetra *Melai-na*). In sintonia con l'elemento selvaggio, descrizioni luminose dei luoghi si alternano a dettagli più cupi, come il racconto del periodo di carestia vissuto dai Figalesi o la violenza subita da Persefone che susciterà l'ira di Demetra. Con il tempio di Apollo è stato possibile esplorare un esempio di ritorno all'arcaicità che richiama anche la storia militare del luogo dominato dal santuario stesso. Infine, attraverso il culto di Artemide *Stinfalia*, Pausania ha rievocato lo stretto rapporto tra il mito di Eracle, il fiume Stinfalo e il culto della dea praticato nella città arcade, mettendo in evidenza come il credo religioso, il mito e il paesaggio potessero intrecciarsi attraverso racconti tradizionali popolari ripetuti nel tempo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arafat 1992

K.W. Arafat, Pausanias' Attitude to Antiquities, *ABSA* 87 (1992), 387-409.

Aston 2017

E. Aston, *Mixanthrôpoi: Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*, Liège 2017.

Burkert 1983

W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.

Burkert 2003²

W. Burkert, *La religione greca*, Milano 2003² (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln 1977).

Bursian 1868-1872

C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, I-II, Leipzig 1868-1872.

Carlier - Lerouge Cohen 2010

P. Carlier - C. Lerouge Cohen, Introduction, in Id. (édd.), *Paysage et religion en Grèce antique: mélanges offerts à Madeleine Jost* (Travaux de la Maison René Ginouvès 10), Paris 2010, XI-XII.

Chirassi 1964

I. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste 1964.

Christou 1968

Ch. Christou, *Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*, Thessaloniki 1968.

Cooper 1996

F.A. Cooper, *Temple of Apollo Bassitas*, I: *The Architecture*, Athina 1996.

Del Olmo 2004

M.C.C. Del Olmo, *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcaica épocas arcaica y clásica*, Madrid 2004.

De Luna 2017

M.E. De Luna, *Arkadika. Testimonianze e frammenti* (I frammenti degli Storici Greci 12), Roma 2017.

Dengate 1988

C.F. Dengate, *The Sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos*, Chicago 1988.

Fontenrose 1978

J.E. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*, London 1978.

Heer 1979

J. Heer, *La personnalité de Pausanias*, Paris 1979.

Huxley 1971

G.L. Huxley, *Early Sparta*, Dublin 1971.

Jost 1985

M. Jost, Sanctuaires d'Arcadie trente ans après: bilan des recherches, *BCH* 1 (2018), 97-143.

Kelly 1995

N. Kelly, The Archaic Temple of Apollo at Bassai: Correspondences to the Classical Temple, *Hesperia* 64 (1995), 227-277.

Latterman - Hiller 1915

H. Latterman - F. Hiller von Gaertringen, Stymphalos, *MDAI(A)* XL (1915), 71-90.

Leake 1816

W.M. Leake, *Peloponnesiaca*, London 1816.

Ling 1973

R.J. Ling, Pausanias and the Stymphalian Birds, *CQ* 23 (1973), 152-157.

Mari 2019

M. Mari, Quando il mondo parlava greco, in Ead. (a cura di), *L'età ellenistica. Società, politica, cultura*, Roma 2019, 15-45.

Moggi - Osanna 2003

M. Moggi - M. Osanna (a cura di), Pausania, *Descrizione della Grecia. VIII: L'Arcadia*, Milano 2003.

Musti 1996

D. Musti, La struttura del discorso storico in Pausania, in J. Bingen (éd.), *Pausanias Historien* (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique XLI). Vandœuvres - Genève 1996, 9-34.

Musti 1982

D. Musti - L. Beschi (a cura di), *Pausania, Guida della Grecia, Libro I. L'Attica*, Milano 1982.

Nielsen 1999

T.H. Nielsen, The Concept of Arkadia: The People, the Land and Their Organization, in T.H. Nielsen - J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia: Acts of the Copenhagen Polis Centre*, København 1999, 16-80.

Nielsen 2002

T.H. Nielsen, *Arkadia and Its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.

Pretzler 2004

M. Pretzler, Turning Travel into Text: Pausanias at Work, *G&R* 51 (2004), 199-216.

Pretzler 2005

M. Pretzler, Pausanias and Oral Tradition, *CQ* 55 (2005), 235-249.

Rizzo 2021

S. Rizzo (a cura di), Pausania, *Viaggio in Grecia. Arcadia (libro VIII)*, Milano 2021.

Rutherford 2001

I. Rutherford, Tourism and the Sacred: Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage, in S. Alcock - J. Cherry - J. Elsner (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, New York 2001, 40-50.

Schaus 2014

G.P. Schaus, The Sanctuary: Site Description, in G.P. Schaus (ed.), *Stymphalos, I: The Acropolis Sanctuary*, Toronto 2014, 12-35.

Sergent 1996

B. Sergent, Ces demoiselles de Stymphale, in C. Jourdain-Annequin - C. Bonnet (éd.), *Héraclès, les femmes et le féminin. Actes du Colloque de Grenoble, Université des Sciences sociales, 22-23 octobre 1992*, Bruxelles - Roma 1996, 19-34.

Sfameni Gasparro 1986

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

Shannon 2012

K.E. Shannon, Memory, Religion, and History in Nero's Great Fire: Tacitus *Annals* 15.41-7, *CQ* 62 (2012), 749-765.

Vernant 1987

J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987 (*La mort dans les yeux*, Paris 1985).

Williams - Gourley 2005

G. Williams - B. Gourley, The Fortifications of Stymphalos, *Mouseion (Canada)* 5 (2005), 213-259.

Williams - Schaus 2001

E.H. Williams - G.P. Schaus, *The Sanctuary of Athena at Ancient Stymphalos*, in S. Deacy - A. Villing (eds.), *Athena in the Classical World*, Leiden 2001, 75-94.

Copyright (©) 2024 Eleonora Grotteria

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: E. Grotteria, Identità civica e pratiche culturali d'età arcaica a Figalia e a Stinfalo, in C. Nastri - M. Polito (a cura di), TEKMHPA, 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*, 139-159. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-groe>

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 simposiale¹ che, intorno a un nucleo iniziale (megarese o no), recepì altri componimenti di epoche e provenienze diverse che arrivarono con successo in Attica a partire almeno dai primi anni dell'ultimo quarto del V secolo². 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

¹ 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.

² 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 poetica³. 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 prudenza⁴. 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 plagì, 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 irrisolvibile⁵ come resta un problema aperto la separazione delle elegie, i cui confini sono talora posti indipendentemente dai manoscritti⁶. È quindi difficile avanzare

³ 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 1975², 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).

⁴ 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).

⁵ Colesanti 2011, 1-15; Ferreri 2013, 97; Ferreri 2021b.

⁶ 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 elegie⁷ ipotizza una datazione risalente alla cosiddetta 'democrazia incontrollata' (*ἀκόλαστος δημοκρατία*)⁸. 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 escludibili⁹.

A mio avviso, il messaggio etico-politico di queste elegie potrebbe essere compatibile con le fasi iniziali¹⁰ 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* (*δειλοί*) 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 tradizionale¹¹.

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.

⁷ 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.

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

⁹ Cf. Colesanti 2011, 1-33; Ferreri 2013 e 2021b.

¹⁰ Come sostiene anche Ferreri 2021b, 54-58.

¹¹ 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 subalterni¹². 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 Aristotele¹³, Megara fu sconvolta dalla lotta fra maggiori oligarchici rientrati dall'esilio contro un regime democratico estremista¹⁴ che, secondo Plutarco¹⁵, 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 poetico¹⁶, esposti al rischio di una perdita totale o parziale dei beni furono costretti ad abbandonare la città¹⁷, 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 identità¹⁸, non poteva che dare sfogo a

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

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

¹⁴ Arist. *Pol.* IV 1300a17-19 (ἐν Μεγάροις ἐκ τῶν συγκατελθόντων καὶ συμμαχεσάμενων πρὸς τὸν δῆμον); 1304b35-39 (ἐν Μεγάροις [...] δημαγωγοί [...] ἐξεβαλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ὥς πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας, οἱ δὲ κατιόντες ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον). Si veda anche De Luna 2016, 346-347.

¹⁵ 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.

¹⁶ 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).

¹⁷ *Ibid.*, 20-21.

¹⁸ 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 *ἐσθλοί-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 pubbliche¹⁹. 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; Duplouy 2006, 174-183.

¹⁹ 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 comunità²⁰. 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 ἀγαθοί²¹; 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' ἥδε 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.²²

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

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

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

²⁰ Cf. Cerri 1968, 160: «Perché un uomo possa essere considerato 'di pregio', 'degnò di ammirazione', [*scil. 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).

²¹ Cobb-Stevens 1985, 159-165.

²² 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 statuale 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).

²³ 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.²⁴

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 δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ 'στι, 147
πᾶς δέ 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 Teognide²⁵. 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 nobile²⁶. 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 tradizionale²⁷.

²⁴ Allusione a Hom. *Od.* XXII 40 οὐτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν 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).

²⁵ 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 2021², 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».

²⁶ 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».

²⁷ 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 οσιότης, il ‘rispetto degli dèi e delle loro leggi’; non a caso tale nesso (nella forma δίκη/ῥσιος) 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 divina²⁸. 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 ὁρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης; Ὅτι, ἡ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω 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 contraddizione²⁹, 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 Platone³⁰ o, prima di lui, Eschilo³¹ 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.

²⁸ Theogn. vv. 131-132 (οὐδὲν ἐν ἀνθρώποισι πατὴρ καὶ μητὴρ ἀμεινον / ἐπλεθ', ῥσσιος ὅσῃ Κύρνε μέγλε δίκη); Groningen 1966, 55; Rhodes 2019, 423-425.

²⁹ Riguardante la specificità della δικαιοσύνη rispetto alla οσιότης, 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 (c.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.

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

³¹ 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 κίχῃ 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'³², 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)³³ 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 giuridico³⁴. Secondo la logica retributiva, ogni azione che reca danno, getta vergogna e provoca disonore, richiede un'azione riequilibratoria (coincidente con δίκη)³⁵, 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»³⁶. Tale sensazione è descritta nelle elegie dei vv. 361-362 e 363-364:

ἀνδρός 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.

³² Cf. Theogn. vv. 871-872 (εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω ὅς με φιλεύσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνὴρ καὶ μέγα πῆμα ἔσομαι); *supra*, n. 28.

³³ «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).

³⁴ Kucharski 2016.

³⁵ 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).

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

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

Lusinga 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 punizione³⁷. Le elegie, legate dall'impiego sinonimico di ἀποτείν(ν)υσθαι e (ἀπο)τίνειν che rimandano a τίσις³⁸, 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 principio³⁹. 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 giudiziaria⁴⁰. 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

³⁷ Battezzato 2010, 19-25 (con bibliografia); Kucharski 2016.

³⁸ 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.

³⁹ 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 ἀσθενή).

⁴⁰ L'espressione della vendetta in Theogn. vv. 363b-364 è coerente con i vv. 340 e 362 (citati *supra*) ma variata da ὑποχέριος. 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 οὐτε τοῖς πολεμίοις τὸ ἐκείνου σῶμα ὑποχέριον ἐγένετο; Dem. XXIII 175: τοῦτον ἤξιωσ' ὑποχέριον λαβὼν τοῖς ὑμετέροις ἐχθροῖς).

in gruppi⁴¹. 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 gruppo⁴² 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 vittima⁴³. 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 sociali⁴⁴. 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»⁴⁵, 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 teognidea⁴⁶:

⁴¹ 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).

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

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

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

⁴⁵ Napolitano 1996, 78.

⁴⁶ 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 pregiudiziale verso una nuova società ispirata a una superiore

Ἀλλά, Ζεῦ, τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχὴν.
 δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καὶ τι παθεῖν ἀγαθόν.
 τεθναίην δ', εἰ μὴ τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων
 εὐροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνίων ἀνίας.
 αἶσα γὰρ οὕτως ἐστί, τίσις δ' οὐ φαίνεται ἡμῖν
 ἀνδρῶν οἱ τὰ μὰ χρέματ' ἔχουσι βίη
 συλήσαντες· ἐγὼ δὲ κύων ἐπέρησα χαράδρην
 χεიმάρρῳ ποταμῷ, πάντ' ἀποσεισάμενος.
 τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν· ἐπὶ τ' ἐσθλὸς ὄροιστο
 δαίμων δς 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.⁴⁷

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)⁴⁸ 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'amplissima 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.

⁴⁷ Trad. Ferrari 1989, con modifiche.

⁴⁸ Cf. Theogn. v. 149 (χρέματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν), vv. 161-164 (πολλοὶ τοι χρώνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῷ / οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν. / εἰσὶν δ' οἱ βουλῇ τ' ἀγαθῇ καὶ δαίμονι δειλῷ / μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργμασιν 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» (πλουτοδόται) fra gli uomini per volere di Zeus.

fortune or of one *shared by a group*»⁴⁹, 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 nemici⁵⁰ che raggiunge il culmine grazie all’immagine del dèmone che costituiva il «garante della vendetta e riequilibratore dell’ordine violato»⁵¹. 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»⁵²; 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 αἶσα (v. 345) che, in un’accezione simile, compare in Eschilo sempre in una preghiera a Zeus⁵³. Mentre in Omero i principali usi di αἶσα coincidono con quelli di μοῖρα («destino assegnato») ⁵⁴, Teognide sembra anticipare ancora un uso della trilogia eschilea, dove αἶσα indica un principio di giustizia retributiva o un agente divino che supporta tale norma (Cho. 646-647):

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

⁴⁹ West 1978, 182.

⁵⁰ 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 l’ἀγαθός non può sottrarsi.

⁵¹ Napolitano 1996, 78.

⁵² Ferreri 2022, 16.

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

⁵⁴ Theogn. vv. 340, 356, 820, e in partic. 1187-1188 dove μοῖρα indica come αἶσα (v. 345) un agente divino dalla cui volontà dipende l’istinto ritorsivo della vittima e la possibilità di accettare un ‘compenso’ (ἔποινα, v. 1187) al posto della vendetta. Sul rapporto di αἶσα 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 Zeus⁵⁵. 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 giustizia⁵⁶, 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):

⁵⁵ Aesch. *Cho.* 306-308 (ἀλλ' ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν / τῇδε τελευτᾶν / ἢ 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».

⁵⁶ Lloyd-Jones 1971, 84-103.

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

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

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 invidie⁵⁸. 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)⁵⁹ 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 battaglie⁶⁰. Nell’elegia l’uso dell’epiteto omerico esprime un forte sentimento ritorsivo celato dietro al colore nero che richiama un passo dello *Scudo* pseudo-esiodico⁶¹ 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

⁵⁷ Trad. Medda 2017, I, 321.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Aesch. *Ag.* 1468-1469 (δαίμον, δς ἐμπίτνεις δώμασι καὶ διφυί / οἱσι Τανταλίδαισιν), 1476-1478 (τὸν τριπράχυντον / δαίμονα γέννης τῆσδε κυκλήσκειν. / ἐκ τοῦ γὰρ ἔρωσ αἰματολοιχὸς), 1500-1503 (φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ / τοῦδ’ ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ / Ἀτρεὺς 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.

⁶⁰ 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).

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

della vendetta⁶². 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'*Oresteia* (Ag. 463-464):

κελαιναι δ' Ἑρινύες χρόνῳ
 τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας.
 Le nere Erinni col tempo oscurano
 chi ha successo senza giustizia.⁶³

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 Teognide⁶⁴. 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 contraccambio⁶⁵:

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
 τᾷδ' ἐπεύχομαι βρέμειν.
 μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἷμα πολιτᾶν 980
 δι' ὄργαν πονῆας
 ἀντιφόνους ἄτας
 ἀρπαλίσαι πόλεως.
 χάρματα δ' ἀντιτιδοῖεν.

⁶² Hes. *Th.* 216 (καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους). Cf. Martina 2021, I, 124-128, 321-322.

⁶³ Trad. Medda 2017.

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

⁶⁵ Aesch. *Ag.* 1189-1190 (βρότειον αἷμα κῶμος ἐν δόμοις μένει, / δύσπεμπτos ἔξω, συγγόνων Ἑρινύων); *Ch.* 577-578 (φόνου δ' Ἑρινὺς οὐχ ὑπεσπανισμένη / ἄκρατον αἷμα 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*⁶⁶ ampliandola con un aggettivo attestato prima d'ora solo in Teognide⁶⁷, 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.⁶⁸
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 (*ποινᾶς*) 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

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

⁶⁷ Theogn. 109 (*ἄπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον*), dove l'aggettivo sottolinea l'avidità dei *κακοί* contro la generosità degli *ἀγαθοί*. Cf. Groningen 1966, 46-49; Carrière 1975², 99-100; Levine 1985, 178-179.

⁶⁸ I commenti (Groningen 1966, 30; Carrière 1975², 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 1² 3*, 718, l. 38) nella tirannide verso cui, già sul finire del VI secolo (Xenoph. fr. 3b Diels-Kranz, v. 2: *ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς*), le πόλεις greche nutrivano avversione (Rhodes 2019, 419-426). Cf. anche Theogn. vv. 780-781 (*ἡ 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'epica⁶⁹, 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 istituzionale⁷⁰.

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 ΑΙΪΣΑ, Destino, Uomini e Divinità nell'Epos, nelle Teogonie e nel Culto dei Greci*, Roma 1953.

⁶⁹ 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: trattasi di Rodighiero *et al.* 2022; Rodighiero *et al.* 2023, nei quali è possibile trovare un ricco resoconto bibliografico.

⁷⁰ 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 1975²

J. Carrière (éd.) *Théognis. Poèmes élégiaques*, Paris 1975².

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 Hetairos, 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.

Duploux 2006

A. Duploux, *Le prestige des élites: recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e 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), *Teognide. Elegie*, Milano 1989.

Ferreri 2013

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

Ferreri 2020

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

Ferreri 2021a

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

Ferreri 2021b

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

Ferreri 2022

L. Ferreri, 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 Problemata-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'*Orestea* 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 2021²

B. Snell, *La scoperta dello spirito. La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Roma 2021².

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>

Theran Graffiti

Per una rilettura delle epigrafi omoerotiche arcaiche di Santorini

Carmine Nastri - Marianna Rago

Università degli Studi di Salerno

cnastr@unisa.it

mr@unisa.it

cnastr97@gmail.com

marianna.rago1@gmail.com

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

ABSTRACT: Near the terrace of Apollo Carnaeus' temple of Thera one can read a number of inscriptions engraved in the local *Schlangenschrift* (IG XII 3, 537-550), variously dated by scholars between the 7th and 6th centuries BC. These texts, more or less explicitly, refer to institutionalised homoerotic relationships within the community of the archaic polis, not unlike those attested in Sparta and Crete. Through a re-reading of the epigraphs and their linguistic analysis, placing them in dialogue with each other, the paper aims to understand the nature and possible purposes of their content. More specifically, the contribution aims to verify whether they should be read as obscene inscriptions aimed at slandering the subjects mentioned, or whether, on the contrary, they are record and expression of a particular moment of some important actors in the life of the community in a context with a strong religious character. To this end, the contribution focuses in particular on IG XII 3, 537a, proposing a new interpretation in the context of archaic social dynamics within a community with an undeniably aristocratic character, and sets out to highlight possible repercussions in the sphere of internal political relations.

KEYWORDS: aristocrazia; epigrafia; omoerotismo; polis arcaica; Thera – archaic polis; aristocracy; epigraphy; homoeroticism; Thera.

And many there were hurt by that strong boy,
his name, they said, was Pleasure.

P.B. Shelley, *Love, Hope, Desire, and Fear*

I cosiddetti 'graffiti' di Thera¹, pubblicati nella loro totalità per la prima volta da Friedrich Hiller von Gaertringen alla fine dell'Ottocento²,

¹ IG XII 3, 536-601. Cf. Inglese 2008, 15-19, 28-30. «Va precisato che per 'graffiti' la tradizione degli studi su Thera non intende i graffiti *stricto sensu*, piuttosto una scrittura su rupe che ha le caratteristiche di immediatezza e spontaneità, non di convenzionalità» (Inglese 2005, 131 n. 4 e Inglese 2008, 61-62).

² Gaertringen 1898 (IG XII 3) e revisioni all'interno dei *Supplementa* a partire dal 1904. L'opera di Gaertringen era stata in parte preceduta da Boeckh 1843, 361-379, 1084-1091, nrr. 2448-2476d, 2454b-2476y; Boeckh 1872, 1-66 e Roehl 1882, 119-123,

costituiscono una delle più antiche attestazioni della scrittura alfabetica greca. Queste iscrizioni rupestri, che esprimono con digrafie i suoni aspirati, sono state variamente datate dagli studiosi sulla base di criteri interni – non ultimo l'impressionante vicinanza alle scritture semitiche³ – tra la fine dell'VIII e la metà del VI sec. a.C.⁴. Tali epigrafi rappresentano uno straordinario documento *in materia* dell'età arcaica che permette di gettare una qualche luce non solo sulla società dell'isola, ma, più in generale, su tutto il coevo mondo greco⁵.

Una congrua sezione di questo *dossier* epigrafico è rappresentata da iscrizioni dal chiaro carattere omoerotico, che saranno oggetto di questo contributo⁶. Va segnalato da principio che esse appartengono, senza eccezioni, al medesimo contesto: tutte sono state incise superficialmente con caratteri ampi lungo la parete rocciosa che funge da limite per la terrazza su cui affaccia il tempio di Apollo Carneio e si trova a ridosso dell'area dove in età ellenistica sarebbe sorto il ginnasio dell'isola⁷. Gran parte di esse segue lo schema ben attestato e diffuso nel mondo greco per cui la lode del *partner* è espressa tramite la semplice associazione del suo nome con un aggettivo che dichiara le sue qualità⁸. L'esempio che può fungere da modello è IG XII 3, 544: Θαρ(ρ)υμάχης ἀγαθός⁹. Tuttavia, un elemento all'interno di questa categoria epigrafica colpisce chi vi si accosti e sembra rendere Thera un *unicum*: rispetto al καλός – che gode di una distribuzione più

nrr. 436-471. Cf. Gaertringen 1897, 5, 7, 13-14; Inglese 1998, 25; Inglese 2005, 129; Inglese 2008, XI-XII, 14.

³ Cf. Gaertringen 1897, 14-15; Carpenter 1933, 28.

⁴ Gercke 1906, 558 le assegnava all'VIII sec.; Carpenter 1933, 22 data le epigrafi al VI sec. a.C. Si individua come *terminus post quem* per la realizzazione dei graffiti terei la fine dell'VIII sec. a.C. a partire da Jeffery 1963², 316-319, 323, seguita da Gallavotti 1975, 185; Patzer 1982, 84; Powell 1991, 172 n. 130; Inglese 1998, 28-30; Chankowski 2002, 12-13; Scanlon 2002, 83; Hubbard 2003, 82; Inglese 2005, 130-131; Inglese 2008, XII, 14-15, 23, 29; Sergent 2023², 358-359. Sulle modificazioni dell'alfabeto tereo e le relative cronologie, cf. Carpenter 1933, 26-28; Inglese 1998, 27-29; Inglese 2008, 54-82; Inglese 2009, 1061.

⁵ Powell 1991, 181-186; Inglese 2008, 66-68, 347-355, 366-368.

⁶ Tutte appartengono alla seconda categoria delle quattro individuate da Inglese 2005, 130, quella comprendente le iscrizioni rupestri dell'agorà degli dei e delle sue vicinanze, nonché di alcune strade extraurbane. Cf. anche Inglese 2008, 15-16.

⁷ Gaertringen 1897, 11, 13, 22-23; Bethe 1907, 450; Sergent 1986, 107; Brongersma 1991, 32; Powell 1991, 172; Inglese 1998, 26; Scanlon 2002, 84-85; Inglese 2005, 130, 137; Inglese 2008, XII-XIII, 10, 21-30, 371-377; Sergent 2023², 358, 363-364, 367. Non si esclude che il luogo ospitasse sin dall'età arcaica spazi destinati all'attività fisica: cf. *infra*.

⁸ Cf. e.g. anche IG XII 3, 545, 546, 547 e 1114 = 38, 39, 40 e 82 Inglese.

⁹ Nr. 64 Powell = 37 Inglese.

generalizzata nel mondo greco¹⁰ – l'aggettivo sistematicamente utilizzato sull'isola è ἀγαθός, più volte associato con ἄριστος, con un'unica eccezione cui sembra possibile riconoscere una realizzazione seriore¹¹. Ci si potrebbe interrogare su questa preferenza per ἀγαθός, che potrebbe trovare più cause o con-cause. Tale problema, strettamente connesso a quello del portato semantico di καλός, è tema ampiamente dibattuto dalla storia degli studi, per il quale le ipotesi sono riconducibili a due filoni principali: (1) La scelta potrebbe essere banalmente dettata dall'uso linguistico ed essere il naturale risultato del contesto culturale di riferimento degli scriventi; nell'ipotesi – a dire il vero non molto convincente – che ἀγαθός venisse utilizzato perché variante dialettale dorica, più nello specifico locale, e considerato sovrapponibile e interscambiabile con καλός¹². (2) Oppure, la preferenza potrebbe riflettere una sensibilità diversa rispetto a quella espressa da καλός, che forse più volentieri avrebbe sottolineato un valore non oggettuale rispetto a sensibili caratteristiche fisiche – più immediatamente, anche se non esclusivamente – connotate da καλός¹³. In tale ottica non sembra arduo poter cogliere un consapevole gioco di echi epici che teneva a dichiarare innanzitutto la valentia dei destinatari, pur non scindendo da essa una dote di ammirata bellezza¹⁴. In tal caso apparirebbe significativa la consonanza con i testi di Senofonte¹⁵, Eforo in Strabone¹⁶, Plutarco¹⁷ ed Eliano¹⁸, che per Sparta e Creta sottolinearono la maggior importanza assegnata in questo tipo di relazioni alle qualità morali rispetto a quelle sensibili, talvolta nel goffo tentativo di negare o ridimensionare

¹⁰ Cf. Bethe 1907, 452-453; Bullough 1976, 101; Robinson - Fluck 1979 (1937), 22-45; Cartledge 1981, 23; Garlan - Masson 1982, 17 e n. 26; Patzer 1982, 87; Dover 1988, 117-118; Brongersma 1991, 37; Powell 1991, 173-175 e n. 136; Chankowski 2002, 17-18; Inglese 2008, 100-101; Dover 2016³, 11-22; Sergeant 2023², 366-367.

¹¹ A fare eccezione è *JG XII* 3, 549 (= 42 Inglese): —ς ἡμὶ παῖς[ι(?) καλός, non solo per l'aggettivo, ma anche per la costruzione in prima persona dell'enunciato. Su questa, cf. Inglese 2008, 256-257 che ipotizza una datazione alla metà del V sec. a.C.

¹² Cf. Brongersma 1991, 37.

¹³ Gaertringen 1897, 25; Bethe 1907, 452-454; Patzer 1982, 87; Sergeant 1986, 107; Dover 1988, 125-126; Sergeant 2023², 361, 366-367. Forse anche quello della danza, per cui cf. *infra*. Un maggior accento sulla bellezza fisica dei giovani amati traspare, d'altronde, nei graffiti rupestri omoerotici di Taso e Folegandro, che, seppur di realizzazione più tarda e connotati da caratteristiche proprie, presentano non poche analogie con i graffiti di Thera qui analizzati: cf. Garlan - Masson 1982, in partic. 3-13, 16-21; Coulié 1998, 445-453; Hölscher 2023, 31-39.

¹⁴ Cf. Robinson - Fluck 1979 (1937), 22-23; Inglese 2008, 399-401.

¹⁵ Xen. *Lac.* 2, 12.

¹⁶ Ephor. *FGrHist* 70 F 149 (Strab. X 4, 21): cf. *infra*.

¹⁷ Plut. *Lyc.* 17, 1; *Ages.* 2, 1.

¹⁸ Ael. *VH* III 10.

la componente fisico-affettiva dei rapporti omoerotici ivi correnti. Si potrebbe, infatti, avanzare l'ipotesi che i tre testi restituiscano una prospettiva interna delle comunità civiche descritte, risalente già ad un'età alta, così che non vi sarebbe la traccia di un atteggiamento apologetico – emico o etico che sia – coevo agli autori o di riforme interne di epoca più recente. Considerata la stretta vicinanza culturale tra Sparta, Creta e Thera, è ben probabile che certi schemi di comportamento si riproponessero simili o identici all'interno di tutte e tre le realtà doriche¹⁹.

Tuttavia, non sarà l'interesse di questa categoria di testi a costituire l'oggetto della ricerca, per quanto – oltre all'anomalia già segnalata – essi appaiano tanto più affascinanti perché si ha ben ragione di credere di trovarsi dinanzi a delle prime prove ad opera di chi da poco si è impadronito di un nuovo e straordinario mezzo, dominato senza sforzi eccessivi, in grado di far lasciare un'imperitura traccia diretta di sé o di quel che colpisce il suo animo e i suoi sensi: la scrittura alfabetica²⁰. È proprio grazie a queste «attestazioni significanti di presenza»²¹ che è possibile ricavare per Thera l'immagine di un'isola in cui, considerata la consistenza demografica non elevata, l'alfabetizzazione raggiunge una notevole densità²².

Piuttosto si richiamerà qui l'attenzione sui documenti epigrafici di questo stesso *dossier* che – e, di nuovo, si tratta di un caso raro, unico per quest'altezza cronologica – registrano in maniera esplicita il consumarsi di rapporti omoerotici²³. Nella più ampia terrazza del tempio di Apollo Carneio, questi sono significativamente raccolti nello spazio a ridosso del ginnasio degli efebi che sorse in età ellenistica. In un'area che la ricerca archeologica suggerisce abbia svolto funzioni analoghe sin dall'età arcaica²⁴. Tutte le epigrafi sessualmente esplicite vengono datate da Alessandra Inglese alla prima metà del VII sec. a.C.²⁵.

Il percorso che si tratterà in questa sede avrà come punti di inizio e di fine il testo forse più citato dai moderni in riferimento al fenomeno:

¹⁹ Cf. Dover 1988, 126; Dover 2016³, 111-121. Vd. anche Bourriot 1996, 129-140; Davies 2013, 259-279.

²⁰ Gaertringen 1897, 25; Inglese 2005, 135-136; Inglese 2008, 357-358, 401-403; Astoreca 2021, 289-293, 301-302.

²¹ Inglese 2005, 136.

²² Inglese 1998, 30; Inglese 2005, 135, 136-137 con n. 1; Inglese 2008, 63-64.

²³ Per la possibile attestazione di rapporti omoerotici femminili a Thera, cf. Hubbard 2003, 17.

²⁴ Cf. Patzer 1982, 85; Sergent 1986, 107; Scanlon 2002, 84-85; Inglese 2008, 27; Sergent 2023², 363.

²⁵ Inglese 2008, 217-218, 221, 226, 230, 233.

IG XII 3, 537a²⁶

ο -στον-- ναὶ τὸν Δελφίνιον ἡο Κρίμων
τε(τ)δε ὤιπθε παῖδα Βαθυκλέος ἀδελπῆρό[ν]

Sulla stessa parete rocciosa dove figurano le altre iscrizioni, un certo Crimone ha avvertito l'esigenza di dichiarare la propria unione con un παῖς – attraverso il verbo οἶφω/οἶφέω, che presenta il maggior numero di occorrenze in questo contesto²⁷ – e l'ha espressa, invocando una divinità alla quale si rivolge con l'epiclesi di Delfinio. Si noti subito che al *pais* non è assegnato un nome, ma lo si identifica come fratello di un certo Baticle²⁸. L'assenza del nome esplicito colpisce in un contesto in cui i nomi abbondano. Dal testo si può inferire con sicurezza solo la volontà di chiarire che c'è una certa differenza d'età tra i due personaggi coinvolti: se Crimone si è sentito in dovere di segnalare che il proprio *partner* appartiene alla classe dei παῖδες è evidentemente perché egli non appartiene più a questa categoria. L'«asimmetria anagrafica»²⁹ riporta immediatamente alla tradizionale forma di rapporto tra un più maturo ἐραστής – in questo caso Crimone – che assolve il ruolo attivo nell'unione carnale, e un più giovane ἐρώμενος che agirebbe da ricettore³⁰. Che il rapporto sessuale – non sappiamo dire se anale o intercrurale – si sia consumato secondo questo schema, sembra indicarlo anche il verbo οἶφω, di cui è qui evidente la natura transitiva, visto il complemento oggetto espresso.

Nel verbo, non volgare, ma esplicito e diretto, si riconosce la radice comune al sostantivo οἶφός, indicante il pene, e da cui derivano i lussuriosi appellativi di οἶφός, οἶφός, οἶφός e φιλοῖφας³¹. Considerando che i Greci, il più delle volte, formano i verbi indicanti il sesso a partire dai sostantivi denotanti le parti del corpo che rendono materialmente concreta la realizzazione della

²⁶ Nr. 66 Powell (= 30 Inglese, foto nr. 32 e figg. nrr. 17-20). Si riproduce qui la lettura autoptica di Inglese 2008, 221. Gallavotti 1975, 186 individuava nel testo un'intenzione metrica manifesta e ne interpretava le due linee rispettivamente come un dimetro anapestico e un trimetro giambico, segnalando un cambio di ritmo nei *kola* che pare riflesso nel cambio di rotta bustrofedico delle linee corrispondenti.

²⁷ Cf. *infra*. D'ora in avanti per leggibilità si scriverà solo la variante οἶφω, sottintendendo entrambe.

²⁸ La proposta di Gallavotti 1975, 186 di leggere Βαθυκλέος ἀδελπῆρός, così che fratello di Baticle sia lo stesso Crimone, non regge: il sintagma è da congiungersi a παῖδα e non a Κρίμων: cf. Inglese 2008, 223-224.

²⁹ Cantarella 2022⁶, 12.

³⁰ Cf. Inglese 2008, 396-398.

³¹ Su οἶφω, cf. Vorberg 1965 (1932), 406, *s.v.* οἶφω; Vanggaard 1972, 23; Buffière 1980, 58; Patzer 1982, 85-86; Sergent 1986, 74; Bain 1991, 72-74; Brongersma 1991, 33; Colantonio 1993, 279-283; Chankowski 2002, 19-35; Scanlon 2002, 83-84; Inglese 2008, 395-396; Dover 2016³, 123; Sergent 2023², 362.

particolare pratica sessuale cui vogliono alludere³², non si è in errore nell'intendere il verbo, con Brongersma, come «to (lustfully) use his penis upon somebody»³³. Nelle sue occorrenze, infatti, il verbo sembra descrivere un atto sessuale che preveda il compiersi della penetrazione. Seppur maggiormente attestato in area dorica, le occorrenze di οἶφω e derivati varcano i limiti dell'area di quello che sembra essere il dialetto di origine. Oltre che nelle iscrizioni qui oggetto d'esame – ove il verbo si trova per la prima volta attestato – οἶφω compare nella Μεγάλη Επιγραφή di Gortina, in riferimento a sanzionati reati sessuali ai danni di persone di condizione libera, siano esse uomini o donne³⁴. È presente nei lessici, sempre connotato come un sinonimo per verbi esprimenti il rapporto carnale³⁵, e compare nella *Vita di Pirro* plutarchea, dove il re spartano Acrotato, dopo un'aristeia, è con questo invitato da alcuni anziani a unirsi alla moglie Chilonide per procreare³⁶. Il verbo è comunque penetrato con sicuro valore attivo e transitivo nel *folklore* greco, attraverso il proverbio ἄριστα χωλὸς οἶφεῖ che sembra possa farsi risalire a Mimnermo³⁷. L'espressione sarebbe stata utilizzata dalla regina delle Amazzoni Antianira per rispondere alla proposta di matrimonio rivolta dagli Sciti al suo popolo. Gli Sciti, consapevoli del costume delle Amazzoni di mutilare un braccio o una gamba ai loro uomini, si sarebbero vantati di fornire dei mariti integri, ma la regina avrebbe spiegato loro, non senza sarcasmo, che «gli zoppi ficcano meglio». Οἶφω trova, poi, una significativa occorrenza nel cosiddetto *Romanzo di Esopo*. È il μυθογράφος, poco prima di morire a Delfi, a raccontare una *fabula milesia* con protagonisti una ragazza stolta e un uomo di campagna. La giovane, vedendo l'uomo intento a violentare un'asina, chiede spiegazioni e le si chiarisce che l'operazione serve a infondere nell'animale del νοῦς (νοῦν ἐντίθημι αὐτῇ). A sentir questo la ragazza chiede di ricevere anche lei del νοῦς dall'uomo. Questi dapprima si rifiuta di penetrarla (οἶφειν) ma poi si lascia convincere³⁸. Quest'ultimo riferimento

³² Bain 1991, 53.

³³ Brongersma 1991, 33. Diversamente, Bain 1991, 72-74.

³⁴ IC IV 72 col. II 2-4: αἱ κα τὸν ἐλεύθερον ἔ|τὰν ἐλευθέραν κάρτει οἴπει, ἐκα|τὸν στατέραν καταστασεῖ. col. II 16-20: αἱ κα τὰν ἐ|λευθέραν ἐπιτε|ρεται οἴπεν ἀκε|ύοντος καδεστά, δέκα στατέ|ραν καταστασεῖ αἱ ἀποπὸν|ί|ι μαίτους. Si noti di nuovo la costruzione transitiva del verbo.

³⁵ Hsch. β 466 Latte-Cunningham, s.v. βινεῖν: παρὰ Σόλωνι τὸ βία μίγνυσθαι. Τὸ δὲ κατὰ νόμον ὀπύειν; Hsch. ο 1068 Latte, s.v. ὀπύειν: γαμείν.

³⁶ Plut. *Pyrrh.* 28: «οἶχε Ἀκρότατε καὶ οἶφε τὰν Χιλωνίδα· μόνον παῖδας ἀγαθοὺς τῇ Σπάρτῃ ποιεῖς».

³⁷ Cf. Colantonio 1993, 279-283.

³⁸ *Vita Aes.* W 131: Γυνή τις εἶχεν θυγατέρα μωρήν. αὕτη πᾶσι τοῖς θεοῖς ἡῤχετο τὴν θυγατέρα νοῦν λαβεῖν, εὐχομένης δὲ αὐτῆς ἡ παρθένος πολλάκις ἤκουσεν. καὶ δὴ ποτε εἰς ἀγρὸν ἦλθον. Ἡ δὲ καταλιποῦσα τὴν μητέρα ἔξω τῆς ἐπαύλειος εἶδεν δονὸν βιαζομένην ὑπὸ ἀνθρώπου, καὶ ῥώτησεν τὸν ἀνθρώπον. «τί ποιεῖς;» ὁ δὲ. «νοῦν ἐντίθημι αὐτῇ». Ἀναμνησθεῖσα ἡ μωρὰ τῆς εὐχῆς ἔφη. «ἔνθες καὶ ἐμοὶ νοῦν». Ὁ δὲ αὐτὴν οἶφειν ἡρνεῖτο λέγων. «οὐδὲν ἐστὶν ἀχαριστότερον γυναικός». Ἡ δὲ. «μὴ λόγον ἔχης, κύριε, καὶ ἡ μήτηρ μου εὐχαριστήσῃ σοι, μισθόν

sembrerebbe avvalorare la controversa tesi di Bethe per cui fine ultimo del rapporto tra ἑραστής ed ἐρώμενος risiederebbe nel trasferimento, attraverso i fluidi corporei delle abilità militari e politiche, nel senso più ampio, dall'uomo al giovane, in un contesto che non deve essere lontano da quello evocato dall'epigrafe in cui Crimone ricorda di aver posseduto un παῖς.³⁹

A Thera il verbo οἶφω è utilizzato di nuovo, sembrerebbe dallo stesso Crimone, in ragione della prossimità di contesto – spaziale e cronologico – e per l'assenza di differenze apprezzabili nei caratteri epigrafici, per registrare un suo incontro con un certo Amotione:

IG XII 3, 538b⁴⁰

Ἀμοτίωνα ὤπιθε Κρίμων τε(ῖ)[δε]

La registrazione è costruita seguendo la stessa identica struttura dell'epigrafe precedente, con la differenza significativa dell'esplicita menzione del nome del *partner* e dell'assenza di un'invocazione al dio. Anche qui, dunque, Crimone afferma di aver ricoperto ruolo attivo nel rapporto, ma non è detto che l'unione si sia qui consumata con un παῖς, dal momento che sono del tutto assenti indicazioni in tal senso e l'attività omosessuale

δοῦσα ὅσον ἂν θέλῃς· εὐχεται γὰρ ἵνα νοῦν ἔχω». Ὁ δὲ διαπαρθενεύσατο αὐτήν. Ἡ δὲ περιχαρὴς πρὸς τὴν μητέρα δραμοῦσα εἶπεν· «Νοῦν ἔχω, μήτερ». Ἡ μήτηρ φησὶν· «οἱ θεοὶ ἐπήκουσάν μου τῶν εὐχῶν». Ἡ κόρη· «ναί, μήτερ». Ἡ δέ· «πῶς ἔσχεις νοῦν, τέκνον;» ἡ δὲ μωρὰ ἐξηγήσατο· «μακρὸν γὰρ πυρρὸν νευρώδες ἔξω ἔσω μὲν ἐνέβαλεν». Ἀκούσασα δὲ ἡ μήτηρ ἐξηγουμένης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς ἔφη· «ὦ τέκνον, ἀπώλεσας καὶ δν πρῶτον εἶχες νοῦν». Una donna aveva una figlia scema e pregava tutti gli dèi che acquistasse un po' di cervello; la ragazza la udì spesso mentre pregava. Una volta giunsero a un podere. La ragazza si allontanò dalla madre, fuori della fattoria, e vide un'asina violentata da un tizio. Chiese a costui: «Che fai?». Ed egli: «Le metto dentro un po' di cervello». La scema, ricordandosi delle preghiere materne, disse: «Mettine dentro un po' anche a me». Egli però si rifiutava di possederla, sentenziando: «Nessun essere è più ingrato di una donna!». Ed ella: «Non sprecar parole, signor mio, e mia madre ti sarà grata, dandoti tutta la ricompensa che vorrai: non fa che pregare che io acquisti un po' di cervello!». Allora egli la deflorò. Tutta contenta, ella corse dalla madre e le disse: «Mamma, sono diventata intelligente!». La madre esclamò: «Gli dèi hanno dato ascolto alle mie preghiere!». E la fanciulla: «Proprio così, mamma!». «E in che modo hai acquistato la ragione, figlia mia?». La scema raccontò: «Un tale mi ha infilato una cosa lunga, rossiccia e tesa, che si muoveva rapida in dentro e in fuori». La madre, ascoltato il racconto della figlia, esclamò: «Figlia mia, hai perduto anche quel po' di cervello che avevi prima!» (trad. Ferrari 1997).

³⁹ Bethe 1907, 459-474. Cf. anche Bremmer 1980, 283; Buffière 1980, 56-57; Patzer 1982, 11-14; Sergent 1986, 168; Cantarella 2022⁶, 23.

⁴⁰ Nr. 67 Powell (= 31b Inglese, foto nrr. 33 e 67; figg. nrr. 21-24). *Hapax* nei testi greci pervenuti e che la pietra non consente di correggere in *Δαμοτίων*; cf. Chankowski 2002, 14.

socialmente validata dai Greci non si limitava a coppie uomo-ragazzo⁴¹. Ammesso che dietro le due epigrafi ci sia l'autorialità della stessa figura⁴², non abbiamo modo di stabilire se esse risalgano a momenti diversi della vita di Crimone, o se siano state incise, a breve o nulla distanza temporale, a memoria della medesima occasione, o se esse siano state iscritte nella stessa circostanza, ma a ricordo di due eventi differenti del suo passato che l'autore voleva parimenti eternare sulla pietra.

Sempre il verbo οἶφω viene utilizzato da personaggi diversi per ricordare, ancora una volta, con orgoglio le proprie *performance*:

IG XII 3, 539⁴³

Εὐπονός ὤπιθε

IG XII 3, 536⁴⁴

a.1 Πηειδιπ(π)ίδας ὤπιθε. Τιμαγόρας καὶ Ἐνθήρης καὶ ἐγὼ ὤπιθ[ομες].

b.1 *Ἐνπυλος τὰδε

πόρνος *alia senior manus*

c.1 Ἐνπεδοκλῆς ἐνερόπτετο τὰδε ρώρκε(ι)το μὰ τὸν Ἀπόλ(λ)ω.

Gallavotti: τὰιδε (σάθη)

Questa volta la forma verbale è utilizzata in forma assoluta: l'assenza di un oggetto espresso catalizza ancora di più l'attenzione sui soggetti che sembrano i protagonisti assoluti e gli unici veri attori dei contesti richiamati. Dato il contenuto, per goliardia e forse spinta da una diversa morale, qualche secolo dopo, una mano diversa affiancò l'appellativo πόρνος al nome dell'autore di quest'antica epigrafe, Empilo⁴⁵. Assicurata la partecipazione in prima persona dei soggetti, la costruzione assoluta del verbo potrebbe stare ad indicare che gli oggetti di οἶφω siano presenti, seppur sottintesi, ma non esclude che il verbo possa essere inteso anche come avente un oggetto interno ed implicare, quindi, un rapporto di parità reciproco tra le figure menzionate che, a turno e forse vicendevolmente, potrebbero aver assunto ruolo attivo. IG XII 3, 536 c1, il cui autore risulta, invece, essere

⁴¹ Cf. Hubbard 2003, 5-11.

⁴² Crimone è con ogni probabilità autore delle esclamazioni, ma non si ha modo di stabilire se egli le abbia incise sulla pietra con la propria mano o abbia affidato il faticoso compito ad un professionista, cf. Brongersma 1991, 38. Che dietro le tre attestazioni del nome Crimone ci sia la stessa figura sembra inferibile soprattutto dalla prossimità cronologica delle iscrizioni.

⁴³ Nr. 68 Powell (= 32 Inglese, foto nr. 34; fig. p. 477).

⁴⁴ Nr. 68 Powell (= 29 Inglese, foto nr. 31; figg. nrr. 11-16).

⁴⁵ Se nel τὰδε, come sembra, è possibile leggere l'accusativo retto da un verbo sottinteso che indica l'operazione di incisione/iscrizione e non il segno di una scrittura lasciata incompiuta: cf. Gallavotti 1975, 190; Powell 1991, 180.

un certo Empedocle, sembra di contenuto differente, dal momento che registra l'esecuzione di una danza dal chiaro carattere sacro, perché performata nel nome di Apollo⁴⁶. Non è mancato, però, chi abbia visto un riferimento erotico anche nell'uso del verbo ὀρχέομαι e, sulla scorta di questa interpretazione, abbia letto anche la problematica IG XII 3, 540, nella cui struttura tripartita Barry Powell ha riconosciuto il più antico esempio di *Priamel*⁴⁷:

IG XII 3, 540a

Λαρυδίδας ἀγαθός.

IG XII 3, 540b

Εὐμηλος ἄριστος ὀρχηστάς.

IG XII 3, 540c

Κρίμων πρᾶτιστος κονιάλῳ Σιμίαν ἰάνετο —

Hiller 1904, 308, IG XIII 3, Suppl. 1413; Φοσ(σ)άλῳ NINTANEANhTO, *ubi nomen Cosalus adtestationem seriore in Thera habet*; Gallavotti: Κοννιάλῳ νίνιαν Inglese 2008, 233; Φοσσαλοι νινταν EANETO

L'epigrafe parte con la registrazione, secondo lo schema diffuso, della lode di un certo Laqydidā che viene detto ἀγαθός; a seguire, si celebra l'eccellenza di un certo Eumelo nella danza, mentre, la terza, ultima e più lunga sezione, registra un nome già noto. Sempre per via del contesto e delle caratteristiche intrinseche all'alfabeto iscritto che riportano alla medesima altezza cronologica della prima metà del VII sec., si ha ragione di credere che il Crimone qui citato sia lo stesso delle due iscrizioni richiamate in precedenza. La lettura della terza riga risulta problematica, anzitutto per ragioni di carattere materiale, per la poco agevole decrittazione dei segni, ma anche per la sua esegesi che resta controversa, anche quando si ritenga stabilita la lettura del testo. Tenendo conto del riferimento interno alla danza e dell'epigrafe prima citata che ricordava le coreografie di Empedocle in onore di Apollo, si è voluto riconoscere nel κονιάλῳ – con aspirazione del sigma intervocalico – la forma dorica del dativo del

⁴⁶ Se a ἐνερόπτειτο si assegna il valore di «incidere per sé» (Patzner 1982, 86; Powell 1991, 180 e n. 146; Inglese 2008, 218 e 363) e non quello osceno di «essere tagliato/perforato» con lettura di τα<ι>δε come dativo strumentale di un dimostrativo sottintendente il membro dell'*amator*, cf. Gaertringen 1898, 126; Gallavotti 1975, 190; Hofinger 1981, 128.

⁴⁷ Nr. 65 Powell (= 33 Inglese, figg. nrr. 25-31). Cf. Hofinger 1981, 128-129. Dover 1988, 126; Powell 1991, 176 n. 140; Inglese 2008, 233-236. Vi si potrebbe ravvisare un dimetro anapestico seguito da un lezizio, così per Gallavotti 1975, 189 il testo dell'iscrizione risulta interpretabile come un asinarteto.

sostantivo *κονίσσαλος* che Esichio glossa come «danza satiresca eseguita da uomini con i falli eretti»⁴⁸. Se l'interpretazione del dativo si rivelasse corretta, di Crimone si loderebbero le eccezionali abilità in questa particolare forma di danza: l'amatore seriale sarebbe, infatti, *πράτιστος* in tale disciplina.

MARIANNA RAGO

Almeno in due testimonianze vascolari del tardo arcaismo sembrerebbe possibile riconoscere la danza erotica cui qui si starebbe facendo riferimento. La prima è una coppa, che rinvia immediatamente al contesto simposiale delle aristocrazie arcaiche, oggi conservata al Museo Archeologico di Torino, su cui una folta schiera di giovani uomini viene colta in esplicite attività sessuali. Tra i protagonisti non si apprezza una differenza d'età e, per non essere raffigurata, questa sembrerebbe essere, nel contesto rappresentato, un elemento di poco o nullo significato⁴⁹. Colpisce in modo particolare il trio formato da due giovani specularmente inchinati in avanti a offrirsi alla figura centrale, la quale, in piedi, col fallo eretto tra le natiche degli altri due, sembra guardare lo spettatore. Questo gruppo compone una scena che riecheggia da vicino il *ménage à trois* ipotizzato per *IG XII 3, 536* tra Timagora, Enthère ed Empilo e attesta che una pratica del genere era evidentemente prevista, almeno in un contesto specifico. Di uguale tenore, un'altra coppa – dove il carattere dionisiaco dei soggetti raffigurati traspare con maggiore forza – immortala un tiaso di satiri impegnati in acrobatiche danze erotiche⁵⁰. Potrebbe trattarsi con buona probabilità della trasfigurazione di una scena umana, traslata in un contesto di liminare ferinità, che acquista vieppiù significato, se si riconsidera il carattere sacrale di tali *performance* e la loro sottesa natura iniziatica, in cui l'inversione simmetrica rimanda alla sospensione dell'ordine, propria della fase liminale dei riti di passaggio e funzionale all'acquisizione di un nuovo, più maturo e ordinato *status*, secondo lo schema individuato da Arnold van Gennep⁵¹.

⁴⁸ Hsch. κ 3523 Latte, *s.v.* *κονίσσαλος*: *κονιορτός*. Σατυρική ἢ τῶν ἐντεταμένων τὰ αἰδοῖα. Leggono il riferimento a questa danza lasciva Gaertringen 1897, 25; Powell 1991, 176; e soprattutto Scanlon 2002, 85-86, cui si rinvia per una trattazione più dettagliata.

⁴⁹ Museo Archeologico, Torino, nr. 4117 (= R243 Dover 2016³).

⁵⁰ Staatliche Museen zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz. 1964.4 (= ARV 2 1700 = R1127 Dover 2016³). Su entrambi i reperti ceramici, cf. Hubbard 2003, 20.

⁵¹ Gennep 1909. Sul valore simbolico dei satiri in contesti iconografici analoghi, McInerney 2024, 152-154.

In linea con questa prospettiva, il Crimone di IG XII 3, 540c, con le sue abilità di danzatore, avrebbe scaldato (ἰάνετο) Simia. Resta da chiedersi a cosa potrebbe alludere il verbo. In esso potrebbe leggersi un riferimento privo di un'immediata implicazione sessuale, per cui Simia si scalderebbe nell'animo a guardare il bravo Crimone impegnato nelle acrobazie erotiche. Se così, in Simia sarebbe necessario riconoscere la figura dell'ἑραστής che celebrerebbe, secondo schemi ben attestati e diffusi, il proprio ἐρώμενος⁵². L'amplesso non sarebbe direttamente evocato, la frase incisa, tuttavia, farebbe riferimento al suo preludio, al momento in cui un uomo si sarebbe acceso di passione per un giovane. Se così fosse, saremmo in possesso di un documento attestante l'assunzione del ruolo passivo da parte di Crimone, incontrato nelle due epigrafi illustrate in precedenza a menar vanto del suo ruolo di *insertor*. Le tre iscrizioni, da collegarsi a tre momenti significativi della vita di Crimone⁵³, riferirebbero così un cambio nei ruoli tipico del processo formativo a tappe di cui siamo informati per Sparta e Creta, che prevedeva un passaggio normato da un'esperienza all'altra in intima connessione con l'appartenenza ad una determinata classe d'età. Nell'assunzione del ruolo attivo nel rapporto sessuale si consumerebbe in maniera definitiva una delle ultime fasi necessarie al πολίτης perché raggiunga il suo τέλος. Ma non si può non considerare, con Carlo Gallavotti, che ἰαίνομαι potrebbe qui essere stato utilizzato per fare riferimento esplicito all'atto sessuale che avrebbe visto protagonisti Crimone e Simia, al quale, appunto, sarebbero state 'scaldate' le viscere dall'abile danzatore⁵⁴. Se davvero a ἰαίνομαι deve essere assegnato questo significato erotico, avremmo qui di nuovo Crimone a rivestire il ruolo attivo, al pari di quanto avviene nelle altre due epigrafi dove campeggia il suo nome⁵⁵. In tal caso, egli rivestirebbe lo stesso ruolo in tutte e tre le circostanze avvertendo, con una certa fiera, l'esigenza di registrarlo sulla pietra. Con gli elementi a disposizione non si può che lasciare aperto il dibattito: corre l'obbligo di segnalare che il testo dell'epigrafe di Crimone e Simia è stato variamente letto, facendo sparire il nome del secondo soggetto coinvolto, ma sempre attribuendo a Crimone il ruolo di *amator*. I segni grafici interpretati nel nome Σιμίαν sono stati letti – per via della possibile facile confusione tra il N in tre tratti, il Σ coricato ed il M – anche come

⁵² Così Powell 1991, 175-176, pur non escludendo la possibilità della seconda interpretazione, cf. *infra*.

⁵³ Significativi al punto che si avvertì necessaria la loro registrazione su pietra.

⁵⁴ Powell 1991, 176 e n. 139

⁵⁵ D'altronde, l'assenza del segno d'aspirazione vocalica nell'ultima epigrafe esaminata lascerebbe ipotizzare che la sua realizzazione abbia seguito, anche se non di molto, le altre due, cf. Inglese 2008, 55, 70-74.

νίνιαν (= νίννιαν), sostantivo che corrisponderebbe al latino *mentulam*⁵⁶, e in κονιάλω si è riconosciuto il dativo di un nome proprio di persona, ora Κορνιάλω, ora Κοσσάλω⁵⁷, sempre reinterpretando i tratti di N e I in un Σ, o, ancora, attribuendo al κονιάλω – sempre letto come forma dorica per lo ionico κονισάλω – il valore di termine familiare e faceto per fare riferimento al pene⁵⁸. Secondo questa lettura, quindi, di Crimone non si celebrerebbero le abilità nella danza, ma il fatto che, primo in assoluto (πράτιστος), avrebbe utilizzato il proprio membro con un giovane vergine. In tal caso, il motivo di vanto alla base della registrazione risiederebbe nella rivendicazione di essere stato l'iniziatore di un giovane che ben potrebbe aver espresso il proprio consenso a incidere sulla pietra un momento importante del suo processo formativo. Va, tuttavia, detto che, al di là dei possibili ruoli adombrati da *ιάνετο*, appare più convincente la lettura di κονιάλω come danza, sia per la forte coesione interna tra le tre linee che compongono l'epigrafe in una struttura ascendente – costretta a sbriciolarsi se si assegna al πράτιστος un semplice valore temporale – e in virtù del riferimento alle danze che, come abbiamo visto, compare anche altrove⁵⁹. Tali danze sono messe in diretta relazione con Apollo, il cui tempio sorgeva a pochi metri da questa ricca messe di testi omoerotici che tappezzano la rupe che funge da limite naturale per la sua terrazza. Non è peregrina l'ipotesi che l'area abbia dunque funto da scenario per l'esecuzione di queste danze dall'innegabile carattere sacro e rituale, viste le invocazioni esplicite al dio. È significativo, in tal senso, che le epigrafi si trovino a ridosso di un'area dalla probabile funzione ginnasiale che doveva favorire l'incontro tra ragazzi e uomini. Si tratta di danze che sembrano prevedere al loro interno – o culminare in – amplessi omoerotici che dovevano far parte del sistema-rito, caricandosi di un particolare significato per la comunità che

⁵⁶ Gallavotti 1975, 189. Per le grafie delle lettere dell'alfabeto tereo, Inglese 2008, 57-61.

⁵⁷ Legge Κορνιάλω Gallavotti 1975, 189; leggono Κοσσάλω Hiller - Wilamowitz 1903 in *IG XII 3 Suppl.*; Chankowski 2002, 15.

⁵⁸ Così Dover 1988, 126 sulla base di Ar. *Lys.* 980-986: Κι. σὺ δ' εἰ τί; πότερ' ἄνθρωπος ἢ Κονίσσαλος; / Κη. κάρυξ ἐγών, ὃ κυρσάνει, ναὶ τῷ σιῶ / ἐμολον ἀπὸ Σπάρτας περὶ τᾶν διαλλαγᾶν. / Κι. κάππειτα δόρυ δῆθ' ὑπὸ μάλης ἦχεις ἔχων; / Κη. οὐ τὸν Δι' οὐκ ἐγὼν γα. *Cinesia*: e che tu è? Un uomo o un Conisalo? / *Araldo*: Io sono un araldo, ragazzo, per Seus / sono venuto da Sparta per trattare la pace. / *Cinesia*: allora sei venuto con la mazza nascosta sotto il mantello? / *Araldo*: Io no per Zeus. Cf. anche Hsch. κ 3522 Latte, s.v. Κονίσσαλοι: ἀφροδισιακοί; Cole 2004, 129 n. 233.

⁵⁹ Cf. *supra*. Vedi anche l'esametria *IG XII 3*, 543 (= nr. 63 Powell = 36 Inglese) Βάρβακος ὀρκιστάς τε ἀγαθός — — — [ἐδίδο τε ποτανε (?)] di complessa lettura, cf. Hiller 1904, 308; Gallavotti 1975, 187-188; Powell 1991, 172-173; Inglese 2005, 141; Inglese 2008, 107-108, 243-244.

lo celebrava e per i singoli che ne prendevano parte, assumendo ruoli diversi. I momenti vissuti in quei luoghi dovevano rivestire un'importanza innegabile che giustificava la loro eterna registrazione sulle pareti di roccia: le epigrafi dovevano attestare il compimento di determinate azioni e comunicarlo agli altri.

In virtù delle invocazioni al dio, del contesto spaziale, della sostanziale omogeneità nei contenuti, è chiaro che i testi più espliciti – diretti ma mai morbosi né di registro basso – non possono essere interpretati come oscenità e calunnie analoghe a quelle che si leggono, in altro contesto e a distanza di secoli, sui muri dell'antica Pompei o sui *murales* delle nostre città. Tutti sono tesi a celebrare valori e comportamenti attesi e validati all'interno della comunità civica⁶⁰.

Problema complesso si rivela l'individuare una possibile cornice per l'esecuzione di queste danze e le registrazioni epigrafiche, sempre ammesso e non concesso che esse avvenissero nella medesima circostanza. Tenendo conto dell'assoluta prossimità dell'area sacra ad Apollo Carneio, si è pensato alle omonime feste come un possibile quadro all'interno del quale inserire queste esperienze, in uno spazio adatto – come suggerisce Inglese – all'installazione delle tende, le *skiades* tipiche delle loro celebrazioni⁶¹, oppure, se non direttamente alle Carnee, al più ampio complesso festivo iniziatico, brillantemente indagato da Michael Pettersson, costituito dalla celebrazione delle Giacinzie, delle Gimnopedie e delle Carnee, cui corrisponderebbero, rispettivamente, le tre fasi dei riti di passaggio: separazione, margine e reintegrazione nel contesto civico⁶². Le Carnee

⁶⁰ Per l'interpretazione oscena, Marrou 1948, 520; Dover 1988, 126; Bain 1991, 73-74; Chankowski 2002, 30-31, 35; Dover 2016³, 123-124. Bremmer 1980, 283 e Bufière 1980, 58-59 connettono le testimonianze epigrafiche con una iniziazione, ma vi scorgono comunque una volontà di calunnia da parte dell'incisore. Scanlon 2002, 83-86 nega un carattere sacrale ai testi e li considera registrazione di «local competitions among youths». La lettura in un contesto religioso ed in particolare iniziatico è sostenuta, tra gli altri, da Bethe 1907, 449-450, 459; Freimark 1909, 95; Jeanmaire 1939, 456-457; Vanggaard 1972, 23-24, 63-65; Borneman 1978, 601; Graf 1979, 13; Patzer 1982, 84-90; Sergent 1986, 137-138, 151, 226; Bongersma 1991, 34-39; Pettersson 1992, 77; Hubbard 2003, 14; Cantarella 2022⁶, 22-23; Sergent 2023², 359-360, 362-364, 366-369.

⁶¹ Inglese 2008, 391.

⁶² Pettersson 1992, 74. Sulle Carnee, anche in questo contesto, cf. Hiller 1897, 22-24; Patzer 1982, 85-86; Sergent 1986, 76, 83-87, 104-111, 140; Powell 1991, 172; Pettersson 1992, 57-67, 71-81; Scanlon 2002, 83; Inglese 2005, 137; Inglese 2008, 26, 149-150, 235-236, 389-394; Burkert 2010, 433-437; Sergent 2023², 362-364, 367-368. La proposta di Brongersma 1991, 38-39 di vedere in Crimone il vincitore della stafildromia che sottomette il giovane ricoperto di grappoli non trova elementi sufficienti a sostegno. L'epigrafe di Aglotele (*IG* XII 3, 132, cf. *infra*) non menziona la

sono, d'altronde, una festa pandorica⁶³, che la tradizione attestata da Pindaro voleva portata da Sparta a Thera e Creta dal discusso *clan* degli Egidi, dipinto dalla tradizione, peraltro, come discendente da Laio, il *πρώτος εὔρετής* dei rapporti omoerotici⁶⁴, e che, di nuovo, da Pindaro e Callimaco sappiamo prevedevano la danza dei partecipanti, sebbene manchi una testimonianza esplicita che ne attesti all'interno un aperto erotismo⁶⁵. Per quanto a Thera la celebrazione delle Carnee sembri attestata già dall'età arcaica, non si dispone, tuttavia, di elementi sufficienti per assicurare che fossero queste a fungere da cornice per tale condotta⁶⁶.

Un altro scenario, meramente ipotetico, sembrerebbe poter essere suggerito dall'invocazione alla divinità con l'epiclesi di Delfinio fatta da Crimone nel primo testo presentato, al quale, si torna, come anticipato, per chiudere il percorso tracciato da questa ricerca. Nell'epiclesi alla divinità, senza dubbio, va riconosciuto Apollo. A questo particolare aspetto del figlio di Latona la comunità isolana dedicava delle celebrazioni, la cui traccia permane nell'attestazione dell'esistenza di un mese omonimo e che, in questo contesto, poteva costituire una circostanza adatta alle erotiche danze apollinee⁶⁷. *L'Antologia Palatina* ci conserva un epigramma del poeta Riano di Bene, proveniente dalla vicina e affine Creta, che attesta l'uso della dedica delle chiome di un *παῖς* proprio ad Apollo Delfinio, in occasione di un *κούρειον*, la tonsura rituale che marcava il momento di passaggio da una classe d'età all'altra⁶⁸:

Παῖς Ἀσκληπιάδew καλῶ καλὸν εἶσατο Φοῖβw
Γόργος ἄφ' ἱμερτᾶς τοῦτο γέρας κεφαλᾶς.
Φοῖβε, σὺ δ' Ἰλαος, Δελφίνιε, κοῦρον ἀέξοις
εὐμοῖρον λευκὴν ἄχρις ἐφ' ἡλικίην.

stafilodromia, né le fonti attestano un rapporto carnale tra il vincitore della corsa e il giovane *staphylodromeus*.

⁶³ Paus. III 10, 4-5.

⁶⁴ Pind. *Pyth.* V 74-81. Sugli Egidi, tra gli altri, Gaertringen 1897, 22; Sergent 1986, 63-65, 69; Pettersson 1992, 66; Vannicelli 1992, 55-73; Parmeggiani 2011, 193-194; Sergent 2023², 357.

⁶⁵ Pind. fr. 148 Snell; Callim. *Hymn* II 72-75, 85-86.

⁶⁶ *IG* XII 3, 1324: Ἀγλῶτέλης πρᾶτισ|τος Ἀγορᾶν *ἡικάδι* |Καρνήια θεῶν δέι|πν[ι]ξεν *ῥὸν*παντίδα |καὶ Λακαρτῶς. Inglese 2005, 132; Inglese 2008, 111-112, 389-390. Si tratta dell'unico documento arcaico dell'isola in cui è verosimilmente fatta menzione delle Carnee. Menzioni di sacerdoti di Apollo Carneio in *IG* XII 3, 512; 514; 519; 868; 869.

⁶⁷ *IG* XII 3, 330, ll. 63 e 133. Di norma i mesi dei calendari civici greci prendono il nome dalla principale festa che cadeva in essi: cf. Graf 1979, 4; Burkert 2010, 422.

⁶⁸ Riano di Bene *Ant. Pal.* VI 278 (= fr. 68 Powell). Per Riano, vd. anche Sergent 1986, 35. Sul *koureon* si rinvia a Labarbe 1953 e, più recentemente, Polito 2020, 85-86, 120-122 e alla bibliografia ivi raccolta.

Il figlio d'Asclepiade, Gorgo dedicò a Febo bello questo bel dono reciso dall'amabile capo. Tu, Febo Delfinio, sii benigno, e fa' crescere il giovinetto con buona fortuna fino all'età dei capelli canuti.⁶⁹

Il componimento acquista tutta la sua rilevanza non tanto perché assegna funzioni curotrofiche ad Apollo, che di norma appartengono nella religione greca alla sua sfera d'influenza e di azione⁷⁰, ma perché le connette in forma esplicita e diretta con l'epiclesi di Delfinio. È stato Fritz Graf in uno studio del 1979 a mostrare con chiarezza che nelle comunità in cui Apollo è venerato come Delfinio, da Mileto ad Atene, passando per Drero e Gortina, sono a lui legati due aspetti fondamentali quali la tutela e la salvaguardia della vita civica e delle leggi che la governano e la sorveglianza e la protezione sull'età degli efebi e su tutte le istituzioni e le celebrazioni religiose che si occupano di questo periodo critico nella vita dell'uomo greco⁷¹. È allora chiaro che, a prescindere da qualunque fosse il quadro festivo da riconnettere alle danze e agli amplessi – se davvero ve ne fu uno –, l'invocazione ad Apollo Delfinio in apertura all'epigrafe di Crimone si carica di un preciso valore che rinvia al complesso delle funzioni assolute dal dio e non può essere interpretata come una volgare interiezione volta a esprimere lo sfrenato raggiungimento dell'apice del piacere⁷². Il ναὶ τὸν Δελφίνιον consta di quindici lettere di grande formato e consistente profondità che – faceva notare Brongersma – nessuno avrebbe fatto la fatica di incidere se non adeguatamente motivato perché convinto della loro necessità⁷³. Bisogna allora chiedersi perché Crimone abbia avvertito l'esigenza di porre sotto la sanzione di Apollo Delfinio la sua unione con un παῖς⁷⁴, di cui, stranamente rispetto al contesto, non conosciamo il nome, ma sappiamo essere il fratello di un certo Baticle.

Volendo riprendere, alla luce di quanto osservato, il testo:

ο-στον-- ναὶ τὸν Δελφίνιον ὁ Κρίμων
τε(ι)δε ὤιπθε παῖδα Βαθυκλέος ἀδελφῆό[ν]

si nota che i suoi due protagonisti non sembrano essere Crimone e il παῖς, ma Crimone e Baticle. È con quest'ultimo che Crimone vuole sottolineare l'instaurarsi di un rapporto, tramite il fratello più piccolo che sembra qui rivestire un ruolo meramente strumentale. È questo particolare legame

⁶⁹ Trad. Marzi 2005 con modifiche.

⁷⁰ Cf. Burkert 2010, 289-297.

⁷¹ Graf 1979, in partic. 7 e 13-18. Cf. anche Muscianisi 2017, 64 (con n. 2) e 65-66; Sergent 2023², 367-368.

⁷² Cf. Brongersma 1991, 34.

⁷³ *Ibid.*, 35.

⁷⁴ Cf. Patzer 1982, 87.

sociale, frutto dell'unione con un fratello minore di Baticle, che Crimone ha interesse a eternare su pietra. È affermazione facile da sostenere e di immediata evidenza che questi rapporti omoerotici – già solo per l'esplicito valore formativo e di iniziazione culturale loro assegnato e riconosciuto già dagli antichi – costruivano dei legami dal forte valore politico, nel caso di Thera, sempre nell'orizzonte cronologico arcaico della I metà del VII sec., suggeriti anche da un'altra iscrizione dove la lode del *partner* viene espressa con l'assegnazione di eccellenza rispetto al gruppo a base sangue a cui appartiene:

IG XII 3, 547⁷⁵

Πυκιμήδης ἄριστος Σκα[μο]τ[ι]δᾶν

Dal momento che il focus della comunicazione non è costituito dal *παῖς* – che qui resta privo di nome –, ma l'attenzione è tutta sui suoi due tutori, l'uno acquisito tramite rapporto sessuale, l'altro assegnatogli dalla nascita per l'appartenenza allo stesso nucleo familiare, non si potrà dire con Eva Cantarella che il fine ultimo dell'epigrafe di Crimone e del *παῖς* sia quello di eternare un importante momento istituzionale della vita di quest'ultimo, il momento di quella iniziazione che gli permetterà, quando avrà a sua volta assunto ruolo attivo negli amplessi, l'ingresso nel gruppo degli adulti, ossia nella comunità dotata di diritti politici⁷⁶. È evidente che il momento segnante per la propria vita istituzionale è quello vissuto da Crimone, autore del testo, ed esso va chiaramente ben oltre il mero rapporto sessuale⁷⁷: l'epigrafe si presenta come la registrazione del crearsi di un legame tra gruppi diversi all'interno della comunità⁷⁸, in particolare tra Crimone e il gruppo familiare che ruota attorno a Baticle, la cui menzione esplicita assicura un ruolo di spicco nella coeva πόλις terea. Le unioni tra ἐρασταί ed ἐρώμενοι, tra uomini e fanciulli, erano normate e poste sotto stretta vigilanza in seno alle diverse comunità poleiche ed erano spesso lo strumento – come ben mostrato da Cartledge nel caso di Sparta – per creare alleanze o stemperare tensioni o per confermare legami tra appartenenti ad unità minori affini⁷⁹. La rigida regolamentazione, talvolta incardinata in una prassi rituale, prevedeva – lo attesta Eforo citato da Strabone nella descrizione della società cretese – si consumassero previo l'esplicito consenso non solo delle dirette parti in causa, perché non riguardava, alla stregua di un atto privato, solo l'ἐραστής e il suo ἐρώμενος, ma anche

⁷⁵ Nr. 40 Inglese. Iscrizione oggi perduta, cf. Inglese 2008, 101 e 252-253.

⁷⁶ Cantarella 2022⁶, 22-23.

⁷⁷ «Il significato [*scil.* della pederastia] non è in alcun modo confinato alle zone erogene» (Cartledge 1981, 30).

⁷⁸ Cf. Inglese 2008, 403.

⁷⁹ Cartledge 1981, 17-30, ma in parte già Bethe 1907, 455-459.

dei gruppi loro collegati, perché l'unione aveva un significato istituzionale e politico: la relazione omoerotica investiva direttamente la formazione delle nuove generazioni e determinava gli equilibri all'interno delle fazioni della comunità⁸⁰. Per l'ἑραστής conquistare un παῖς di spicco avrebbe rappresentato un indubbio vantaggio, perché lo avrebbe legato alle sorti del gruppo di provenienza dell'ἐρώμενος, qualora questo fosse stato diverso dal suo, o avrebbe rinsaldato i legami interni, nel caso di un'identità del gruppo d'origine⁸¹. In entrambi i casi, la scelta avrebbe rappresentato un beneficio di cui godere per tutta la vita. Parimenti, il παῖς avrebbe avuto tutto l'interesse nell'associarsi a un uomo che avesse goduto del rispetto della comunità, che fosse stato in grado di fargli da guida e riflettere su di lui il κλέος acquisito. Ecco che quindi l'eccezionale epigrafe di Crimone e Baticle potrebbe spiegarsi come l'attestazione di una conquista agognata da parte di Crimone. Si sarebbe qui di fronte a una registrazione della realizzazione di una vittoria politica ottenuta, forse, senza il consenso di Baticle, esponente di un gruppo in alto nella gerarchia sociale aristocratica della Thera del VII sec. e/o, forse, rivale⁸². Dal documento emergerebbe il ritratto di una figura che, grazie alle sue capacità⁸³, ha tentato una progressione o ha cercato conferma della sua posizione sociale e dell'influenza esercitata all'interno del gruppo di appartenenza, al fine di acquisire un prestigio che fosse spendibile nel contesto poleico, anche se non necessariamente vincolato all'assunzione di una carica politica istituzionalizzata. Per questo egli terrebbe a eternare l'unione carnale col παῖς, strumento di ascesa politica in grado di creare legami forti tra i gruppi, e invocherebbe a testimone l'Apollon Delfinio, il cui sicuro compito è quello di garantire sanzione divina a un'unione ineccepibile nel quadro rituale, ma che, forse, per qualche aspetto, poteva non essere sufficiente a soddisfare le parti coinvolte e divenire possibile causa di tensioni e contrasti con evidenti ricadute sul piano sociale, quando non politico.

CARMINE NASTRI

⁸⁰ Ephor. *FGrHist* 70 F 149 (Strab. X 4, 21); vd. anche Her. Lemb. 3, 15 Dilts. Cf. Gaertringen 1897, 26-27; Bethe 1907, 443-444, 447-449, 456-459; Marrou 1948, 62-65, 70; Bullough 1976, 107-108; Robinson - Fluck 1979 (1937), 20; Bremmer 1980, 284-287; Patzer 1982, 72-74, 78-83; Sergeant 1986, 3-36, 238; Vattuone 1998, 7-50; Polito 2001, 70-72; Sergeant 2023², 369, 380-396.

⁸¹ Cf. Cartledge 1981, 21-22, 28-30; Patzer 1982, 82-83; Sergeant 1986, 204; Dover 1988, 125-127; Sergeant 2023², 369.

⁸² Per il carattere aristocratico della Thera del tempo, cf. Inglese 2005, 153-154; Inglese 2008, 120-122.

⁸³ Soprattutto se le occorrenze di Crimone nelle diverse epigrafi sono da ricondurre, come sembra, alla medesima figura.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Astoreca 2021

N.E. Astoreca, Names and Authorship in the Beginnings of Greek Alphabetic Writing, in P.J. Boyes - P.M. Steele - N.E. Astoreca (eds.), *The Social and Cultural Contexts of Historic Writing Practices* (CREWS 2), Barnsley 2021, 289-302.

Bain 1991

D. Bain, Six Greek Verbs of Sexual Congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἶφω, λαικάζω), *CQ* 41, 1 (1991), 51-77.

Bethe 1907

E. Bethe, Die dorische Knabenliebe: ihre Ethik und ihre Idee, *RbM* n.f. 62 (1907), 438-475.

Boeckh 1843

A. Boeckh (ed.), *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II, Berolini 1843.

Boeckh 1872

A. Boeckh, Ueber die von Herrn v. Prokesch in Thera entdeckten Inschriften, in E. Bratuschek - P. Eichholtz (Hrsgg.), *August Boeckh's akademische Abhandlungen vortragen in den Jahren 1836-1858 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, nebst einem Anhang epigraphische Abhandlungen aus Zeitschriften*, Leipzig 1872, 1-66.

Borneman 1978

E. Borneman, *Lexicon der Liebe. Materialien zur Sexualwissenschaft*, Frankfurt am Main 1978.

Bourriot 1996

F. Bourriot, Kaloi kagathoi, kalokagathia à Sparte aux époques archaïque et classique, *Historia*, 45, 2 (1996), 129-140.

Bremmer 1980

J. Bremmer, An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty, *Arethusa* 13, 2 (1980), 279-298.

Brongersma 1991

E. Brongersma, The Thera Inscriptions – Ritual or Slander?, *Journal of Homosexuality* 20 (1991), 31-40.

Buffière 1980

F. Buffière, *Éros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique* (Études anciennes 132), Paris 1980.

Bullough 1976

V.L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, New York - London - Sidney - Toronto 1976.

Burkert 2010

W. Burkert, *La religione greca* (Biblioteca Permanente Jaca 8), Milano 2010 (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln 1977).

Cantarella 2022⁶

E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2022⁶.

Carpenter 1933

R. Carpenter, The Antiquity of the Greek Alphabet, *AJA* 37, 1 (1933), 8-29.

Cartledge 1981

P. Cartledge, The Politics of Spartan Pederasty, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* n.s. 27 (1981), 17-36.

Chankowski 2002

A.S. Chankowski, ΟΙΦΕΙΝ, Remarques sur les inscriptions rupestres de Théra et sur la théorie de la pédérastie initiatique en Grèce ancienne, in T. Derda - J. Urbanik - M. Węcowski (eds.), *Εὐεργεσίας χάριν. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples* (JJP Suppl. 1), Warszawa 2002, 3-35.

Colantonio 1993

M. Colantonio, Contributi epigrafici a Mimnermo, fr. 24 Gent.-Pr., in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, Roma 1993, 279-283.

Cole 2004

S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, Berkeley - Los Angeles - London 2004.

Coulié 1998

A. Coulié, Nouvelles inscriptions érotiques à Thasos, *BCH* 122, 2 (1998), 445-453.

Davies 2013

P. Davies, Kalos Kagathos and Scholarly Perceptions of Spartan Society, *Historia* 62, 3 (2013), 259-279.

Dover 1988

J.K. Dover, Greek Homosexuality and Initiation, in J.K. Dover (ed.), *The Greeks and their Legacy: Collected Papers. II. Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*, Oxford - New York 1988, 115-134.

Dover 2016³

J.K. Dover, *Greek Homosexuality. With Forewords by Stephen Halliwell, Mark Masterson and James Robson*, London - New York - Oxford - New Delhi - Sidney 2016³.

Freimark 1909

H. Freimark, *Okkultismus und Sexualität*, Leipzig 1909.

Gallavotti 1975

C. Gallavotti, Letture epigrafiche, *QUCC* 20 (1975), 165-191.

Hiller 1897

F. Hiller von Gaertringen, *Die archaische Kultur der Insel Thera*, Berlin 1897.

Hiller 1898

F. Hiller von Gaertringen (ed.), *Inscriptiones Graecae, XII 3, fasciculus III, Inscriptiones Symes Teutlussae Teli Nisyri Astypalacae Anaphes Therae et Therasiae Pholegandri*

Cimoli Meli consilio et auctoritate Academie litterarum regiae borussicae, Berolini 1897.

Gaertringen 1904

F.H. von Gaertringen (ed.), *Inscriptiones Graecae, XII 3, fasciculus III, supplementum*, Berlin 1904.

Garlan - Masson 1982

Y. Garlan - O. Masson, Les acclamations pédérastiques de Kalami (Thasos), *BCH* 106, 1 (1982), 3-22.

Gercke 1906

A. Gercke, Zur Geschichte des Ältesten Griechischen Alphabets, *Hermes* 41, 4 (1906), 540-561.

Graf 1979

F. Graf, Apollon Delphinios, *MH* 36, 1 (1979), 2-22.

Hofinger 1981

M. Hofinger, *Études sur le vocabulaire du grec archaïque*, Leiden 1981.

Hölscher 2023

T. Hölscher, *Il tuffatore di Paestum. Cultura del corpo, eros e mare nella Grecia antica* (Saggi Carocci 91), Roma 2023 (*Der Taucher von Paestum. Jugend, Eros und das Meer im antiken Griechenland*, Stuttgart 2021).

Hubbard 2003

T.K. Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*, Berkeley - Los Angeles - London 2003.

Inglese 1998

A. Inglese, L'età arcaica nell'epigrafia terea: note preliminari, *StAnt* 11 (1998), 25-32.

Inglese 2005

A. Inglese, Note sull'onomastica di Thera arcaica: Ἀστυνόμος e gli antroponimi a primo elemento αστυ-, *RFIC* 133, 2 (2005), 129-155.

Inglese 2008

A. Inglese, *Thera arcaica. Le iscrizioni rupestri dell'agorà degli dei* (Themata 1), Tivoli 2008.

Inglese 2009

A. Inglese, Thera fra Dori e Ioni in età arcaica: alcune riflessioni, in C. Braidotti - E. Dettori - E. Lanzillotta (a cura di), *Ὁὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da colleghi, dottori e dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*, I, Roma 2009, 1059-1072.

Jeanmaire 1939

H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

Jeffery 1963²

L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford 1963².

Labarbe 1953

J. Labarbe, L'âge correspondant au sacrifice du κούρειον et les données historiques du sixième discours d'Isée, *BAB* 39 (1953), 358-394.

Marrou 1948

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (L'univers historique), Paris 1948.

McInerney 2024

J. McInerney, *Centaurs and Snake-Kings: Hybrids and the Greek Imagination*, Cambridge 2024.

Muscianisi 2017

D.G. Muscianisi, *Gli epiteti degli dèi nelle fonti epigrafiche delle Cicladi – Die Götter-epitheta der Kykladen in den inschriftlichen Quellen*. Tesi di Dottorato, Università di Macerata - Universität zu Köln, Macerata 2017.

Parmeggiani 2011

G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011.

Patzer 1982

H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden 1982.

Pettersson 1992

M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia* (ActaAth-8° 12), Stockholm 1992.

Polito 2001

M. Polito, *Dagli scritti di Eracleide sulle Costituzioni: un commento storico* (Università degli Studi di Salerno. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità 26), Napoli 2001.

Polito 2020

M. Polito (a cura di), *I decreti dei Demotionidi/Deceleesi ad Atene. IG II² 1237. Testo, traduzione, commento* (Quaderni di Erga-Logoi 10), Milano 2020.

Powell 1991

B.B. Powell, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge 1991.

Robinson - Fluck 1979 (1937)

D.M. Robinson - E.J. Fluck, *A Study of the Greek Love-Names*, New York 1979 (Baltimore 1937).

Roehl 1882

H. Roehl (ed.), *Inscriptiones graecae antiquissimae praeter Atticas in Attica repertas*, Berolini 1882.

Scanlon 2002

T.F. Scanlon, *Eros & Greek Athletics*, Oxford 2002.

Sergent 1986

B. Sergent, *L'omosessualità nella mitologia greca*, Roma - Bari 1986 (*L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris 1984).

Sergent 2023²

B. Sergent, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris 2023².

Gennep 1909

A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

Vanggaard 1972

T. Vanggaard, *Phallós: A Symbol and Its History in the Male World*, New York 1972 (*Phallós*, København 1969).

Vannicelli 1992

P. Vannicelli, Gli Egidi e le relazioni tra Sparta e Cirene in età arcaica, *QUCC* 41, 2 (1992), 55-73.

Vattuone 1998

R. Vattuone, Eros cretese (ad Ephor. *F.Gr.Hist.* f. 149), *RSA* 28 (1998), 7-50.

Vorberg 1965 (1932)

G. Vorberg, *Glossarium eroticum*, Roma 1965 (Stuttgart 1932).

Copyright (©) 2024 Carmine Nastri, Marianna Rago

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: C. Nastri - M. Rago, *Theran Graffiti*. Per una rilettura delle epigrafi omoerotiche arcaiche di Santorini, 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*, 185-206. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-nara>

Indice delle fonti greche e latine

A cura di Alfredo Novello

Università degli Studi di Salerno

1. FONTI LETTERARIE

ABYDENUS

FGrHist 685

F5: 98; 98 n. 35; 108

AESCHYLUS

Agamennon

463-464: 176

956-957: 175 n. 58

973-974: 174

976-984: 176

1117: 177 n. 66

1189-1190: 176 n. 65

1468-1469: 175 n. 59

1476-1478: 175 n. 59

1500-1503: 175 n. 59

Choephorae

306-308: 174 n. 55

577-578: 176 n. 65

646-647: 173

Eumenides

616-620: 174

977-978: 177

1045-1046: 174 n. 55

Persae

879-896: 97 n. 26

Supplices

392: 170 n. 40

670-673: 173 n. 53

fragmenta

191 Radt: 32 n. 25

AESCHYNES

Orationes

I 97: 33 n. 29

I 98: 33 n. 29

I 105: 33 n. 29

III 131: 125 n. 39

III 157: 125 n. 39

ALCIDAMAS

Orationes

II 29: 170 n. 40

AMMIANUS MARCELLINUS

Rerum gestarum libri

XIV 8, 14: 100 n. 45

ANDOCIDES

Orationes

I 51: 125 n. 39

I 130-131: 125 n. 39

ANTIPHON

Orationes

IV 1, 3-4: 125 n. 39

IV 2, 8: 125 n. 39

IV 3, 7: 125 n. 39

IV 4, 10: 125 n. 39

Anthologia Palatina

VI 278: 198; 198 n. 68

IX 238: 147 n. 29

[APOLLODORUS]

Bibliotheca

III 5, 6: 149 n. 37

APPIANUS

Τλλυρική

2: 82 n. 32

Μιθριδάτειος

5: 82 n. 32

ARCHILOCUS

fragmenta

23 West: 168 n. 29

ARISTODEMUS

FGrHist 104

F2: 128 n. 52

ARISTOPHANES

Lysistrata

980-986: 196 n. 58

ARISTOTELES

Athēnaion Politeia

1: 123 n. 17

14, 1: 130 n. 68

14-15: 129 n. 57

17-19: 129 n. 58

20, 1-4: 127 n. 41

22, 5-6: 125 n. 32

42, 4: 36

Ethica Nicomachea

V 2 1129b30: 167 n. 25

Metereologica

I 14 352a: 86 n. 52

Politica

IV 15 1300a17-19: 164 n. 14

V 2 1302b31: 164 n. 13

V 5 1304b35-39: 164 n. 14

VII 10 1330a14: 33

Rhetorica

II 2 1378b2: 169 n. 36

fragmenta

534 Rose (= 544 Gigon): 68

[ARISTOTELES]

Problemata

XXIV 19 937b27-28: 84 n. 45

BEROSSUS

FGrHist 680

F7c: 108

CALLIMACHUS

Hymni

II 72-75: 198 n. 65

II 85-86: 198 n. 65

Corpus Theognideum

19-26: 162

39-52: 163

53-68: 163

54: 166

57-58a: 166

109: 177 n. 67

131-132: 168 n. 28

147: 167; 167 n. 26

147-148: 167

149: 172 n. 48

156-157: 172 n. 48

161-164: 172 n. 48

165-166: 172

183-192: 163

197-198: 174

198: 172 n. 48

199-202: 176 n. 64

227-232: 164 n. 18

279-280: 166

337: 169

337-340: 163; 166; 168; 168 n. 29; 177

340: 169; 170 n. 40; 173 n. 54

341: 173; 174

341-350: 163; 166; 171; 172; 177

342: 173

344: 173

345: 164 n. 16; 169; 173; 173 n. 54

- 347-348: 173
350: 174; 175
356: 173 n. 54
361-362: 169
362: 170 n. 40
363-364: 169
363b-364: 170 n. 40
373-376: 174
373-385: 170 n. 39
381: 172
403: 172
561-562: 168 n. 29
649-652: 173 n. 50
661-666: 171 n. 43
780-781: 177 n. 68
820: 173 n. 54
869-872: 168 n. 29
1032-1033: 168 n. 29
1087-1090: 168 n. 29
1123-1126: 173 n. 50
- CTESIAS
FGrHist 688
F1b: 105
- DEMOSTHENES
Orationes
VII 39, 6: 32 n. 22
XVIII 159: 125 n. 39
XIX 197: 125 n. 39
XIX 226: 125 n. 39
XXIII 175: 170 n. 40
- DINARCHUS
Orationes
I 77: 125 n. 39
- DIODORUS SICULUS
Bibliotheca historica
I 68, 1: 109; 110
I 68, 6: 109
II 16, 6-7: 105
VII 11: 95 nn. 11, 13; 105
VII 12, 1: 65
- VII 12, 2: 65
VII 12, 5: 66
VII 12, 6: 66
XI 3, 7: 102 n. 59; 112
XIV 98, 3: 96 n. 19; 102 n. 61
- DIOGENES LAERTIUS
Vitae Philosophorum
I 110: 130 n. 61
- DIOSCORIDES
V 124: 82 n. 32
- EPHORUS
FGrHist 70
F118: 68
F149: 72 n. 55; 187 n. 16; 200; 201 n. 80
- ERATHOSTENES
fragmenta
III 91 Berger: 100 n. 42
- EURIPIDES
Helena
146-150: 97 n. 26
866: 82
Hyppolitus
1159: 32
Ion
1615: 170 n. 39
- EUSEBIUS CAESARIENSIS
Chronicon
I 106-107 Karst: 95 n. 13; 105
- EUSTHATIUS THESSALONICENSIS
Commentarii in Odyseam
XXII 481 Stallbaum: 84 n. 46
- FLAVIUS IOSEPHUS
Antiquitates Iudaicae
IX 283-287: 107
XV 331: 104 n. 70

- De Bello Iudaico*
I 410: 104 n. 70
- SEXTUS IULIUS FRONTINUS
Strategemata
III 6: 36
- CLAUDIUS GALENUS
Methodus medendi
XII 903 Kühn: 81 n. 32
- HERACLIDES LEMBUS
Excerpta politiarium
1, 2 Dils: 123 n. 17
3, 15 Dils: 201 n. 80
- HERMOGENES TARSIVS
De inventione
2, 5: 126 n. 41
- HERODOTUS
Historiae
I 59: 63
I 59, 6: 130 n. 68
I 60, 5: 130 n. 68
I 61, 1: 126 n. 43
I 61, 2: 109
I 65: 63; 66
I 65, 2: 73
I 65, 3: 61 ss.
I 151: 177 n. 68
I 178: 170 n. 40
II 154, 5: 98 n. 29
II 158-159: 98 n. 29
II 161, 2: 109
II 181, 2: 109
III 19, 3: 101 n. 53; 110; 111
III 122, 2: 94 n. 8
IV 44, 3: 95 n. 15
V 55-65: 129 n. 58
V 70-74: 126 n. 41
V 70, 2: 126 n. 43; 127 n. 46
V 71, 2: 123 n. 18; 126 n. 46; 127 n. 46
- V 72, 1: 126 n. 43
V 72, 2: 130 n. 68
V 73, 3: 127 n. 46
V 74: 38
V 104-105, 1: 111
V 106, 2: 127 n. 46
VI 6: 111
VI 9, 1: 94 n. 8
VI 43-45, 1: 112
VI 88-93: 125 n. 37
VI 95: 112
VI 108: 34
VI 108-116: 111
VI 115: 127 n. 46
VI 121, 1: 127 n. 46
VI 123, 1: 127 n. 46
VII 54, 2: 32
VII 90: 112
VII 98: 112
VII 195: 112
VIII 11, 2: 103 n. 67; 112
VIII 27-28: 26
VIII 68: 112
VIII 100, 4: 112
VIII 124: 35
VIII 139, 4: 94 n. 8
- HESIODUS
Opera et dies
42-48: 78 n. 6
122-126: 172 n. 48
724-725: 79 n. 11
739-740: 79 n. 11
Theogonia
216: 176 n. 62
535-537: 78 n. 6
[Scutum]
251-252: 175 n. 61
- HESYCHIUS ALEXANDRINUS
Lexicon
s.v. βινεῖν, β 466 Latte-Cunningham:
190 n. 35
s.v. Ἑσυχίδαι, η 921 Latte: 123 n. 21

- s.v. Κονίσσαλοι, κ 3522 Latte: 196 n. 58
s.v. κονίσσαλος, κ 3523 Latte: 194 n. 48
s.v. Κυλώνειον ἄγρος, κ 4522 Latte: 126
n. 41
s.v. ὀπύειν, ο 1068 Latte: 190 n. 35
- [HOMERUS]
Ilias
I 457-463: 79 n. 17
II 13: 64 n. 12
II 153: 31 n. 17
II 341: 79 n. 18
II 546-549: 64 n. 12
II 608: 149 n. 39
II 750: 78 n. 4
III 270: 79 n. 11
III 295: 79 n. 12
III 295-296: 78 n. 9; 79 nn. 14, 16
IV 48-49: 80 n. 22
IV 49: 78 n. 9
IV 149: 175 n. 60
IV 159: 78 n. 9; 79 n. 18
IV 591: 79 n. 12
IV 591-592: 78 n. 9
V 440-442: 71
VI 138-143: 71
VI 140: 64
VI 258: 79 n. 20
VI 258-266: 78 n. 9
VI 264-269: 79 n. 11
VI 526: 78 n. 9
VII 175: 79 n. 12
VII 479-481: 79 n. 21
VII 656: 79 n. 12
VIII 130-132: 83 n. 39
VIII 133-136: 83 n. 40
IX 171: 79 n. 11
IX 174-178: 78 n. 9
IX 655-657: 78 n. 9
IX 712: 78 n. 9
X 351: 31 n. 17
X 577: 79 n. 12
X 577-579: 78 n. 9
XI 632-637: 81 n. 28
XI 774: 79 n. 12
- XI 775: 78 n. 9
XIV 414-418: 84 n. 41
XII 421: 31
XVI 82: 77
XVI 220-232: 77 ss.
XVI 225-230: 78 n. 9
XVI 225-231: 79 n. 16
XVI 233-235: 78 n. 4
XVI 233-248: 77
XXI 405: 31
XXIII 196: 78 n. 9
XXIII 219-221: 78 n. 9; 79 n. 19
XXIII 332: 32
XXIII 431: 31 n. 17
XXIV 69-70: 80 n. 22
XXIV 70: 78 n. 9
XXIV 283-307: 78 n. 9
XXIV 284-285: 79 n. 20
XXIV 285: 79 n. 12
XXIV 302-307: 79 n. 11
XXIV 306: 79 n. 16
- Odyssea*
I 123: 33
II 261: 79 n. 11
II 430-434: 79 n. 20
II 431: 79 n. 12
II 431-433: 78 n. 9
III 40-50: 79 n. 21
III 40-53: 78 n. 9
III 41: 79 n. 12
III 41-42: 79 n. 16
III 339: 79 n. 12
III 339-340: 78 n. 9
III 340: 79 n. 12
III 390-396: 79 n. 21
III 393-394: 78 n. 9
III 440-444: 79 n. 11
III 459-460: 78 n. 9
IV 591: 79 n. 12
IV 591-592: 78 n. 9
VII 136-138: 79 n. 21
VII 137: 79 n. 12
VII 137-138: 78 n. 9
VII 179-184: 79 n. 9
VII 179-185: 79 n. 21

VII 228: 79 n. 9
VII 228-229: 79 n. 21
VIII 124: 31 n. 17
IX 215: 166 n. 22
X 517-525: 79 n. 19
X 518: 80 n. 23
X 518-525: 79 n. 9; 80 n. 23
XI 26: 80 n. 23
XI 26-34: 79 nn. 9, 19; 80 n. 23
XII 336-337: 79 n. 11
XII 345-347: 64 n. 12
XII 362-363: 79 n. 9; 80 n. 23
XII 415-417: 84 n. 42
XIII 50: 79 n. 12
XIII 50-55: 79 n. 9
XIII 50-57: 79 n. 15
XIV 305-308: 84 n. 42
XIV 327-330: 78 n. 4
XIV 331: 79 nn. 9, 18
XIV 447: 79 nn. 9, 21
XV 147-149: 79 n. 20
XV 149: 79 nn. 9, 12
XV 257-258: 79 n. 20
XV 258: 79 n. 9
XVIII 151-152: 79 n. 9
XVIII 152: 79 n. 12
XVIII 418: 79 n. 12
XVIII 418-419: 79 n. 21
XVIII 419: 79 n. 9
XIX 288: 79 nn. 9, 18
XIX 296-299: 78 n. 4
XX 79: 64 n. 12
XXI 263-264: 79 n. 9
XXI 270: 79 n. 11
XXI 270-274: 79 n. 21
XXI 271-273: 79 n. 9
XXII 40: 167 n. 24
XXII 61-64: 173 n. 50
XXII 61-67: 167 n. 24
XXII 481-XXIII 50: 84 n. 46

Hymni
ad Aphroditam
1-6: 97 n. 26

ISOCRATES
Orationes
IV 120: 95 n. 15
XVI 26-27: 124 n. 26

ISTROS
FGrHist 334
F50: 122 n. 15

LYCURGUS
Contra Leocratem
115: 170 n. 40
117: 125 n. 39

LYSIAS
Orationes
VI 52: 125 n. 39
VI 53: 125 n. 39
X 27: 170 n. 40

TITUS LUCRETIVUS CARUS
De rerum natura
VI 221: 84 n. 44

LYCOPHRONES
Alexandra
706: 33

CORNELIUS NEPOS
De viris illustribus
Pausanias
2, 1: 112

NICOLAUS DAMASCENUS
FGrHist 90
F60: 124 n. 26

PAUSANIAS
Graeciae Descriptio
I 22, 7: 123 n. 18
II 7, 4: 152 n. 51
II 22, 4: 149 n. 37
II 28, 2: 43

III 10, 4-5: 198 n. 63

III 16, 6: 68

IV 1, 5-9: 123 n. 19

IV 17-21: 142 n. 12

V 12, 4: 152 n. 51

V 25, 8: 147 n. 29

V 27, 8: 147 n. 29

VI 3, 8: 140 n. 2

VI 12, 4: 152 n. 51

VII 25, 3: 127 n. 48

VIII 4, 4: 150 n. 41

VIII 10, 2: 145 n. 24

VIII 11, 7: 140 n. 2

VIII 14, 5: 145 n. 24

VIII 39, 4: 141 n. 7

VIII 22, 1: 149 n. 39

VIII 22, 1-2: 150 n. 42

VIII 22, 3: 151 n. 43

VIII 22, 4: 154 n. 57

VIII 22, 7: 123 n. 18; 151 n. 44; 152 n. 49

VIII 22, 8: 151 n. 47

VIII 22, 8-9: 154 n. 56

VIII 25, 5-7: 146 n. 27

VIII 39, 6: 141 n. 9

VIII 40, 1: 141 n. 9

VIII 41, 1: 140 n. 5

VIII 41, 8-9: 142 n. 14

VIII 42, 1-4: 144 n. 18

VIII 42, 1-6: 145 n. 24

VIII 42, 3: 145 n. 22

VIII 42, 5: 146 n. 28

VIII 42, 11-12: 148 n. 32

IX 27, 2: 123 n. 19

IX 30, 12: 123 n. 19

X 1, 3-11: 26

X 4, 1: 38; 41

X 13, 10: 147 n. 29

PHERECYDES

FGrHist 3

F72: 153 n. 53

PINDARUS

Nemaea

VIII 17-18: 97 n. 26

Olympia

VI 99: 149 n. 39

Pythia

V 74-81: 198 n. 64

fragmenta

148 Snell: 198 n. 65

PLATO

Leges

I 630a: 161 n. 2

V 745c-d: 33

VIII 842e: 33

VIII 842e-843e: 34

Menexenus

95c-e: 161 n. 2

Protagoras

332d10: 168 n. 29

341c5-e4: 167 n. 27

Respublica

I 331e: 168

GAIUS PLINIUS SECUNDUS

Naturalis Historia

XXXV 15, 174-177: 81 n. 32

XXXV 15, 177: 84 n. 43

PLUTARCHUS

Moralia

De Herodoti malignitate

16 858b-c: 129 n. 57

Mulierum Virtutes

2 244a-d: 26 n. 2

Quaestiones Convivales

IV 2-3 664d-665e: 84 n. 46

Quaestiones Graecae

18 295c-d: 164 n. 15

59 304e-f: 163 n. 8

Vitae

Agesilaus

2, 1: 187 n. 17

Aristides

11, 8: 34 n. 35

- Lycurgus*
1, 1: 70 n. 47
3: 66
4: 66
5, 2: 66
5, 3: 66; 66 n. 19
6: 67
17, 1: 187 n. 17
- Otho*
10, 2: 82 n. 32
- Pericles*
33, 1-2: 126 n. 41
- Pyrrhus*
5: 85 n. 49
28: 190 n. 36
- Solon*
12, 1: 120; 130 n. 64
12, 3-4: 123 n. 17
12, 3-9: 130 n. 61
- Themistocles*
1, 4: 123 n. 19
- POLYAENUS
Strategemata
VI 18: 26 n. 2
- PROCOPIUS GAZAEUS
In imperatorem Anastasium
Panegyricus
19: 104 n. 71
- RHIANUS
fragmenta
68 Powell: 198; 198 n. 68
- Scholia in Aelium Aristidem*
I 120, 6 Dindorf: 126 n. 41
- Scholia in Aristophanis Equites*
445a Jones-Wilson: 128 n. 53
- Scholia in Sophoclis Oedipum Colonocum*
489c De Marco: 123 n. 21; 130 n. 62
- [SKYLAX]
Periplus
103: 102 n. 58
- SIMONIDES
fragmenta
628 Page: 68
- SOLON
fragmenta
4 West: 123 n. 22
- SOPHOCLES
Antigones
955-965: 72 n. 52
- Stadiasmus maris magni*
297-303: 102 n. 58
- STEPHANUS BYZANTIUS
Ethnica
s.v. Δωδώνη, δ 146 Billerbeck: 86 n. 52
- STRABO
Geographica
I 3, 18 (C 59): 35 n. 39
I 4, 7 (C 65) ss.: 30
III 5, 5 (C 169-171): 39 n. 61
VIII 2, 3 (C 335-336): 35 n. 39
VIII 3, 11 (C 342): 35 n. 39
IX 1, 22 (C 399): 39
IX 3, 15 (C 423-424): 39
X 1, 16 (C 449-450): 35 n. 39
X 2, 19 (C 458-459): 35 n. 39
X 4, 21 (C 483-484): 187 n. 16; 201 n. 80
XIV 6 (C 681-685): 102 n. 58
XIV 6, 5 (C 684): 100 n. 44
- SUIDAS
Lexicon
s.v. ἄγος, α 314 Adler: 124 n. 24
s.v. Ἀσπασία, α 4202 Adler: 128 n. 53
s.v. δέον, δ 243 Adler: 128 n. 53

- s.v. Κυλώνειον ἄγος, κ 2673 Adler: 124 n. 24; 128 n. 52
 s.v. Περικλῆς, π 1179-1182 Adler: 128 n. 52
 s.v. τάλαντον, τ 33-34 Adler: 128 n. 53
 s.v. Φειδίας, φ 246 Adler: 128 n. 53
- THEOCRITUS
Idyllia
 XXIV 96: 82 n. 33
 XXV: 33
- THEOPHRASTUS
Historia plantarum
 V 8, 1: 100 n. 42
- THUCYDIDES
Historiae
 I 4-17: 94 n. 9
 I 13, 6: 94 n. 8
 I 15, 2: 33
 I 16: 94 n. 8
 I 126, 2: 127 n. 49; 128 n. 51
 I 126, 3-10: 130 n. 64
 I 126, 11: 123 n. 18; 125 n. 38; 127 n. 48
 I 126, 12: 124 n. 24
 I 126-128, 2: 126 n. 41
 I 127: 127 n. 46
 I 127, 1: 128 n. 51
 I 128, 1-2: 128 n. 51
 I 134, 4: 128 n. 51
 I 135, 1: 128 n. 51
 I 139, 1: 127 n. 49
- II 13, 1: 128 n. 51
 II 18, 1-2: 38
 II 27, 2: 32; 39
 II 57: 82 n. 32
 II 72, 3: 41
 III 86: 170 n. 40
 IV 92, 4: 44
 IV 100: 82 n. 32
 V 3, 5: 39
 V 34, 1: 39
 V 41: 39
 VI 27-29: 129 n. 55
 VI 53-59: 129 n. 58
- Vita Aesopi*
 W 131: 190 n. 38
- XENOPHANES
fragmenta
 21B3 D-K: 177 n. 68
- XENOPHON
Cyropaedia
 VII 4, 1: 110
 VIII 6, 8: 110
Hellenica
 II 4, 4: 33 n. 29
 IV 4, 6: 35
De republica Lacedaemoniorum
 8, 5: 72 n. 55
Symposium
 2, 4: 161 n. 2
- ## 2. FONTI EPIGRAFICHE
- Agora Inv. P*
 16873: 125 n. 36
- GHI* 88: 36
- IC IV* 72: 190 n. 34
- IPr.* 37 + 38 Hiller (= *IK Priene* 132 Blümel - Merkelbach): 38
- IG*
 II² 1283: 125 nn. 33, 35
 II² 1284: 125 nn. 33, 35

- IV² 1, 71: 37
IX 1², 1, 3 A: 35
IX 1², 1, 3 B: 35; 35 n. 41
IX 1², 1: 37
IX 1², 3 718: 177 n. 68
XII 3, 132: 197 n. 62
XII 3, 330: 198 n. 67
XII 3, 536 (= 29 Inglese): 192; 194
XII 3, 536-601: 185 n. 1
XII 3, 537a (= 30 Inglese): 189; 199
XII 3, 538b (= 31b Inglese): 191
XII 3, 539 (= 32 Inglese): 192
XII 3, 540 (= 33 Inglese): 193; 195
XII 3, 543 (= 36 Inglese): 196 n. 59
XII 3, 544 (= 37 Inglese): 186
XII 3, 545 (= 38 Inglese): 186 n. 8
XII 3, 546 (= 39 Inglese): 186 n. 8
XII 3, 547 (= 40 Inglese): 186 n. 8; 200
XII 3, 549 (= 42 Inglese): 187 n. 11
XII 3, 1114 (= 82 Inglese): 186 n. 8
XII 3, 1324: 198 n. 66

Kerameikos Inv. O
943: 125 n. 33
2741: 125 n. 35
5126: 125 n. 34

SEG
XXXVIII 529: 85 n. 49
XXXVI 44a: 125 n. 36
XLVI 85: 125 n. 33
XLVI 86: 125 n. 34
XLVI 87: 125 n. 35

Collana diretta da Marina Polito

1. G. Mosconi • *Democrazia e buon governo. Cinque tesi democratiche nella Grecia del V secolo a.C.*
 2. S. Tufano • *Epaminonda di Tebe. Vita e sconfitte di un politico di successo*
 3. 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* • A cura di C. Nastri e M. Polito
-

Titoli dal catalogo LED

P.A. Tuci • *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di Stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*

M.F. Petraccia • *Indices e delatores nell'antica Roma. Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano (Atti delle Giornate di studio, Università Europea di Roma, 7-8 novembre 2012)* • A cura di U. Roberto e Paolo A. Tuci

La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione • A cura di V. Neri e B. Girotti

E. Biondi • *La politica imperialistica ateniese a metà del V secolo a.C. Il contesto egizio-cipriota*

La storiografia tardoantica. Bilanci e prospettive • A cura di V. Neri e B. Girotti

Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia: Aristotele e Pseudo-Senofonte • A cura di C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe

E. Santamato • *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea*

L. Loddo • *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*

M. Polito • *I decreti dei Demotionidi/Decelesi ad Atene. IG IP² 1237: testo, traduzione, commento*

A. Oranges • *Euthyna. Il rendiconto dei magistrati nella democrazia ateniese (V-IV secolo a.C.)*

Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia • Vol. II: Iscrizioni di Gela e Agrigento • A cura di R. Arena

G. Adornato • *Akragas arcaica. Modelli culturali e linguaggi artistici di una città greca d'Occidente*

M.H. Hansen • *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*

G. Daverio Rocchi • *Città-stato e Stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*

C. Bearzot • *Studi su Isocrate (1980-2000)*

E. Gabba - D. Foraboschi - D. Mantovani - E. Lo Cascio - L. Troiani • *Introduzione alla storia di Roma*

G.L. Gregori • *Ludi e munera. 25 anni di ricerche sugli spettacoli d'Età romana*

S. Mollo • *La mobilità sociale a Brescia romana*

S. Bussi • *Economia e demografia della schiavitù in Asia Minore ellenistico-romana*

B. Girotti • *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica. La corte di Ammiano Marcellino (Parte I)*

F. Conca - U. Criscuolo - R. Maisano • *Bisanzio. Storia e civiltà*

R. Siracusa • *La nozione di «universitas» in diritto romano*

L. Di Cintio • *«Ordine» e «ordinamento». Idee e categorie giuridiche nel mondo romano*

Città e capitali nella tarda antichità • A cura di B. Girotti e C.R. Raschle

Paideia e ginnasi in Egitto ellenistico e romano • A cura di S. Bussi e L. Capponi

Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e cultura dell'antichità • e-journal

<https://www.ledonline.it/erga-logoi/>

Rivista di Diritto Romano • e-journal • <https://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <https://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono proposte diverse pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati online.

