N.S.4
Annali di archeologia e storia antica

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 4



1997 Napoli

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 4

1997 Napoli

ISSN 1127-7130

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Luciano Camilli, Giuseppe Camodeca, Anna Maria D'Onofrio, Bruno d'Agostino, Luigi Gallo, Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Giulia Sacco

Segreteria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

NORME REDAZIONALI DI *AIONArchStAnt*

I contributi vanno redatti in due copie; per i testi scritti al computer si richiede l'invio del dischetto, specificando l'ambiente (Macintosch, IBM) e il programma di scrittura adoperato. Dei testi va inoltre redatto un breve riassunto (max. 1 cartella).

Documentazione fotografica: le fotografie, in bianco e nero, devono possibilmente derivare da riprese di originali, e non di altre pubblicazioni; non si accettano fotografie a colori e diapositive. Unitamente alle foto deve pervenire una garanzia di autorizzazione alla pubblicazione, firmata dall'autore sotto la propria responsabilità.

Documentazione grafica: la giustezza delle tavole della rivista è max. cm. 17 x 24; pertanto l'impaginato va organizzato su multipli di queste misure, curando che le eventuali indicazioni in lettere e numeri e il tratto del disegno siano tali da poter sostenere la riduzione. Il materiale per le tavole deve essere completo di didascalie.

Le documentazioni fornite dagli autori saranno loro restituite dopo l'uso.

Gli autori riceveranno n. 30 estratti del proprio contributo.

Gli estratti eccedenti tale numero sono a pagamento.

Gli autori dovranno sottoscrivere una dichiarazione di rinuncia ai diritti di autore a favore dell'Istituto Universitario Orientale.

Le abbreviazioni bibliografiche utilizzate sono quelle dell'*Amencan Journal of Archaeology*, integrate da quelle dell'*Année Philologique*.

Degli autori si cita la sola iniziale puntata del nome proprio e il cognome, con la sola iniziale maiuscola; nel caso di più autori per un medesimo testo i loro nomi vanno separati mediante trattini. Nel caso del curatore di un'opera, al cognome seguirà: (a cura di). Tra il cognome dell'autore e il titolo dell'opera va sempre posta una virgola.

I titoli delle riviste, dei libri, degli atti dei convegni, vanno in corsivo (sottolineati nel dattiloscritto).

I titoli di articoli contenuti nelle opere sopra citate vanno indicati tra virgolette singole, come pure la locuzione 'Atti', quella 'catalogo della mostra...' e le voci di lessici, enciclopedie, ecc.; vanno poi seguiti da: in. I titoli di appendici o articoli a più mani sono seguiti da: *apud*.

Nel caso in cui un volume faccia parte di una collana, il titolo di quest'ultima va indicato tra parentesi.

Al titolo del volume segue una virgola e poi l'indicazione del luogo — in lingua originale — e dell'anno di edizione.

Al titolo della rivista seguono il numero dell'annata — sempre in numeri arabi — e l'anno, separati da una virgola; nel caso la rivista abbia più serie, quest'indicazione va posta tra parentesi dopo quella del numero dell'annata.

Eventuali annotazioni sull'edizione o su traduzioni del testo vanno dopo tutta la citazione, tra parentesi tonde.

Se la stessa citazione compare nel testo più di una volta, si utilizza un'abbreviazione costituita dal cognome dell'autore seguito dalla data di edizione dell'opera, salvo che per i testi altrimenti abbreviati, secondo l'uso corrente nella letteratura archeologica (p. es., per il Trendall, *LCS, RVAP* ecc.).

L'elenco delle abbreviazioni supplementari va dattiloscritto a parte.

Le parole straniere, salvo i nomi dei vasi, vanno in corsivo.

L'uso delle virgolette singole è riservato unicamente alle citazioni bibliografiche; per le citazioni da testi vanno adoperati i caporali; in tutti gli altri casi si utilizzano gli apici.

Abbreviazioni

Altezza: h.; ad esempio: ad es.; bibliografia: bibl.; catalogo: cat.; centimetri: cm.; circa: ca.; citato: cit.; colonna/e: col./coll.; confronta o vedi: cfr.; *et alii: et al.*; fascicolo: fasc.; figura/e: fig./figg.; frammento/i: fr./frr.;inventario: inv.; larghezza: largh.; lunghezza: lungh.; metri: m.; numero/i: n./nn.; pagina/e: p./pp.; professore/professoressa: prof.; ristampa: rist.; secolo: sec.; seguente/i: s./ss.; serie: S.; sotto voce/i: s.v./s.vv.; supplemento: suppl.; tavola/e: tav./tavv.; tomba: T.; traduzione italiana: trad. it.

Non si abbreviano: *idem, eadem, ibidem*; in corso di stampa; nord, sud, est, ovest; nota/e; *non vidi*.

INDICE

Carlo Tronchetti, *I bronzetti "nuragici": ideologia, iconografia, cronologia* p. 9

Claude Rolley, *Encore les ἀφιδρύματα: Sur la fondation de Marseille, de Thasos et de Rome* » 35

Francesco Guizzi, *Terra comune, pascolo e contributo ai* syssitia *in Creta arcaica e classica* » 45

Nino Luraghi, *Il carnevale macabro, ovvero, morire da tiranno* » 53

Daniel Noel, *Les Grandes Dionysies* » 69

Cornelia Isler-Kerényi, *La madre di Dionysos. Iconografia dionisiaca VIII* » 87

Massimo Vidale-Gabriella Prisco, *Ripensando la coppa del Pittore della Fonderia: Dalle tecniche antiche al contesto sociale di produzione* » 105

Benedetta Bessi, *La musica del simposio: Fonti letterarie e rappresentazioni vascolari* » 137

Marina Mazzei, *Fregio fittile di età tardoarcaica da Arpi* » 153

Silvia Buchner, *MAMARKOS nell'onomastica greco-italica e i nomi 'italici' del padre di Pitagora* » 161

Eliodoro Savino, *Appunti per una storia della popolazione della Campania tra la guerra annibalica e l'età augustea* » 173

Giuseppe Camodeca, *Una ignorata galleria stradale d'età augustea fra Lucrinum e Baiae e la più antica iscrizione di un* curator aquae Augustae *(10 d.C.)* » 191

Rassegne e Recensioni

John Boardman, *Ischia and* Euboica » 203

Emanuele Greco, *Note di topografia e di urbanistica III* » 207

Cristiano Grottanelli: AA.VV., *Caronte. Un obolo per l'Aldilà (La Parola del Passato*, Vol. 50, Fascicoli 3-6) Napoli, 1995 » 221

Bruno Genito: (Sous la direction de C. Pilet) *La Nécropole de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados) - Recherches sur le peuplement de la plaine de Caen du V^e^ s. avant J.C. au VII^e^ s. après J. C.* (54^e^ supplement à *Gallia*), Paris 1994 » 225

Riassunti degli articoli » 229

Il 4 febbraio del 1999 è morto Luigi Bernabò Brea. Con lui scompare non soltanto un grandissimo studioso, ma innanzitutto una delle sempre più rare figure di uomini grandi per cultura e senso etico della vita. Per questo suo temperamento, pur essendo un protagonista, non ha mai avvertito l'esigenza di imporre la sua immagine all'attenzione del pubblico, ritenendo che il lavoro, fatto o da fare nel modo giusto, fosse più importante della sua persona. La sua infaticabile attività nello scavo, nella ricerca, nella tutela, gli apparivano niente più che il sereno adempimento del proprio dovere, e in questo riponeva la propria gratificazione. Questo dovere non poteva considerarsi compiuto se la ricerca, lo scavo, non trovavano la loro forma nella esposizione museale e nella pubblicazione. Negli ultimi anni la suo operosità fu ancora più grande, nel timore di non riuscire a pagare fino in fondo il suo debito. Questo suo modo di essere ci sembra la prima, e la più importante delle sue lezioni.

La sua era una cultura profondamente umanistica: la lettura dei classici, lo studio delle fonti antiche, erano per lui il punto di partenza indispensabile, nell'accostarsi a un problema. Esse servivano a tenere ben saldo il rapporto tra il passato e il presente, a ritrovare la dimensione umana dell'antico. Questo non gli impediva di riconoscere la dimensione naturale dell'uomo, e quindi l'esigenza di studiarne con uguale attenzione l'ambiente: il museo, che egli creò nel Castello sull'acropoli di Lipari, insieme alla sua inseparabile compagna, M.Cavalier, è un modello della compiuta reintegrazione dell'uomo nel suo passato e nel suo ambiente.

Il rifiuto della divisione tra scienza dell'uomo e scienza della natura ne faceva l'erede della parte migliore della cultura positivistica. In questa prospettiva si comprende meglio la sua assoluta fiducia nella tipologia, come elemento portante nella definizione di una facies culturale. Quest'atteggiamento, che gli procurò non poche critiche da parte di studiosi "più aggiornati", ritrova tutto il suo senso oggi, nel momento in cui si guarda alla cultura materiale come a un sistema simbolico di autorappresentazione.

Se la tipologia fornisce la base certa per la identificazione di una *facies*, essa non esaurisce il suo studio; l'attenzione si rivolge infatti alle scelte insediative, alla forma degli abitati e delle capanne, agli usi funerari, in una indagine a tutto campo che ha per oggetto lo studio della comunità antica.

La straordinaria chiarezza del suo pensiero, sempre teso a cogliere l'essenziale, gli permetteva di tradurre i dati dello scavo stratigrafico in sequenze culturali ricomponendole in affreschi via via sempre più vasti, ritrovando i segni delle relazioni tra culture diverse su uno scenario esteso all'intero bacino del Mediterraneo.

Queste doti, e la straordinaria vastità delle sue conoscenze, gli permisero di porre su nuove basi la preistoria italiana e quella dell'Egeo Nord-orientale, legandole in un solido quadro alle sequenze del mondo greco e dell'Anatolia.

Questo, che è soltanto un aspetto della sua poliedrica attività, si articola in tre momenti, che segnano tre tappe fondamentali nella conoscenza della preistoria del Mediterraneo: la prima inizia nel 1939, quando – giovine funzionario – viene mandato a costituire la Soprintendenza Archeologica della Liguria. Nasce così lo scavo della Caverna delle Arene Candide presso Finale Ligure, che gli permette di delineare lo sviluppo del neolitico nell'Italia continentale in relazione al panorama europeo. A distanza di cinquant'anni, questo quadro ha retto nelle linee essenziali a una rigorosa rivisitazione compiuta da Santo Tinè e dalla sua *équipe*.

Nel 1947, con il primo saggio a Panarea, inizia la sua ricerca nelle Isole Eolie, delle quali intuisce il ruolo di tappa obbligata nei rapporti tra l'Egeo e l'Occidente. Le ricerche condotte sull'acropoli di Lipari e nelle altre isole dell'arcipe-

lago insieme a Madeleine Cavalier, individuano la sequenza delle *facies* culturali locali, ma nello stesso tempo permettono di riordinare la preistoria dell'intera penisola, aprendo nuovi orizzonti sui rapporti tra la Sicilia, Malta e la Grecia dell'Età del Bronzo.

Il terzo approdo, non meno determinante, fu quello di Poliochni, nell'isola di Lemnos. A questo scavo aveva collaborato nel 1936 come borsista della Scuola Archeologica Italiana di Atene. Ma nel tempo altri allievi si erano avvicendati sul sito, procedendo in maniera diseguale nello scavo e nella sua documentazione. Toccò a Bernabò Brea riprendere le fila di questo intricato discorso nel decennio tra il 1951 ed il 1960 ricostruendo la sequenza degli orizzonti locali e la loro relazione con Troia, Thermi e gli altri insediamenti preistorici dell'Anatolia e dell'Egeo. Era naturale per lui immaginare che i risultati raggiunti dovessero essere messi a disposizione del pubblico, sia quello degli specialisti, sia quello – più vasto – dei non addetti ai lavori. Nacquero così il Museo di Lemnos, un modello di chiarezza didattica e espositiva, e la monumentale edizione dello scavo.

Ma la vastità dei suoi interessi non si esauriva certo nello studio della preistoria. Dal suo breve soggiorno nella Soprintendenza di Taranto, che fu il suo primo incarico di funzionario, nel 1938, nacque la sistemazione dei rilievi tarantini di pietra tenera di età classica ed ellenistica; dalla sua lunga permanenza alla guida della Soprintendenza di Siracusa fu rinnovata la conoscenza della Sicilia Orientale, già impostata su solide basi da Paolo Orsi. Egli ne fece un *kosmos* ordinato, dove nulla era affidato al caso o lasciato nell'ombra.

La sua straordinaria chiarezza di pensiero, che gli permetteva di procedere direttamente alla stesura definitiva delle sue monumentali pubblicazioni, si rifletteva senza sforzo nel suo insegnamento: chi aveva la ventura di ascoltarlo, mentre illustrava un museo, uno scavo o un difficile problema archeologico, ne ricavava la sensazione di aver appreso tutto il necessario sull'argomento. Lo stesso istinto gli permetteva di coinvolgere nel lavoro e nella tutela chi aveva il privilegio di stare al suo fianco.

Per un simile studioso, l'Università italiana non ha mai saputo trovare una cattedra: ma la sua lezione si è trasmessa ugualmente attraverso la sua parola e le sue opere.

I BRONZETTI "NURAGICI": IDEOLOGIA, ICONOGRAFIA, CRONOLOGIA

Carlo Tronchetti

Un recentissimo contributo di Vincenzo Santoni[1] ha dato un nuovo stimolo alla discussione sulla bronzistica figurata sarda, immediatamente esplicatasi in un'acuta replica di Paolo Bernardini[2].

In effetti l'argomento, ancorché già ampiamente e ricorrentemente trattato da alcuni decenni, si presenta tuttora assai ricco di problematiche ben lungi dall'essere risolte e che anzi si accrescono con il passare del tempo e dei ritrovamenti.

Purtroppo - e questa è una gravissima lacuna che conviene immediatamente premettere, in modo che sia ben presente durante tutta la trattazione - sovente, a queste scoperte, pur di eccezionale e direi fondamentale importanza, abitualmente non segue una sollecita ed esauriente pubblicazione dei materiali corredata, cosa basilare, dei relativi dati di scavo, con precisazioni sul metodo impiegato, sulla giacitura stratigrafica dei reperti e delle associazioni in strato, nonché delle pertinenti indicazioni sul tipo di strato (se cioè di formazione primaria o secondaria ecc.), elementi, questi, è appena il caso di ricordarlo, indispensabili per una corretta lettura ed interpretazione della situazione scavata, senza la quale è inutile pensare di poter porre le basi per un valido approccio ai problemi della cronologia e dell'interpretazione dei bronzetti.

Non sarà superfluo, pertanto, richiamare preventivamente alla memoria i diversi approcci al problema dell'interpretazione dei bronzetti "nuragici"[3], che comprendono questioni cronologiche, iconografiche ed ideologiche, sia pure in misura diversa a seconda dei diversi studiosi che hanno privilegiato talora l'uno, talora l'altro di questi aspetti che, in realtà, sono strettamente collegati fra loro ed inscindibili.

Parlando dei bronzetti non si può non prendere le mosse dall'autorevole ricostruzione di Lilliu[4], operatasi in un ampio arco di tempo, con posizioni che talora si sono modificate in alcuni dettagli, ma che, sostanzialmente, nella sua concretezza, è rimasta invariata come inquadramento cronologico e culturale generale.

Nella sua posizione iniziale Lilliu vedeva tre grandi gruppi distinti: il Gruppo Abini (fig. 1.a), il Gruppo Uta (fig. 1.b) ed il gruppo Barbaricino-mediterraneizzante (fig. 1.c). Nel primo riconosceva una tendenza al decorativismo, spesso superficiale, mentre nel secondo leggeva una maggiore attenzione a valori plastici; entrambi erano poi marcatamente distinti dal terzo, in cui i valori formali erano pressoché completamente abbandonati in favore di un evidente espressionismo bozzettistico.

Lo stesso Studioso, in una fase successiva, ha poi individuato due grandi famiglie stilistiche. Nella prima ha unito assieme i Gruppi Uta ed Abini, definendolo Gruppo Uta-Abini; la seconda ha conservato intero il Gruppo Barbaricino-mediterraneizzante, accentuando così l'opposizione valori formali - bozzettismo espressionistico. A tale differenziazione stilistica corrisponde, per Lilliu, anche una evidente differenziazione iconografica. Il Gruppo Uta-Abini è contrassegnato dalla raffigurazione degli "aristocratici": eroi, arcieri, guerrieri, capitribù; il secondo si dedica invece alla rappresentazione del "popolino": pastori, devoti, offerenti.

I due gruppi sono collocati cronologicamente da Lilliu nell'Età del Ferro, in un arco di tempo che corre dal IX sino al VII sec. a.C., con possibilità di prosieguo nel tempo in forme e modi assai più ridotti e schematizzati. Essi sono,

[1] Santoni 1995.
[2] Bernardini 1996.
[3] Il termine è volutamente messo tra virgolette ed il perché, auspicabilmente, sarà chiarito nel corso del lavoro.
[4] Lilliu 1966; G. Lilliu, 'Bronzetti e statuaria nella civiltà nuragica', in Aa.Vv., *Ichnussa*, Milano 1981, pp. 179-251; Lilliu 1986; G. Lilliu, 'La Sardegna tra II e I millennio a.C.', in Cagliari 1987, pp. 13-32.

IL CARNEVALE MACABRO, OVVERO, MORIRE DA TIRANNO*

Nino Luraghi

hospitibus Friburgensibus

Nella vita degli uomini, la morte è un evento naturale per eccellenza. In quasi tutte le comunità umane essa riceve tuttavia una dimensione sociale e una qualche forma di ritualizzazione, in genere nel trattamento del cadavere, che si può interpretare all'interno della categoria dei rituali di passaggio. Ma non è solo il trattamento delle spoglie a fare della morte un evento sociale, che in quanto tale deve essere in qualche modo appropriato al suo protagonista, perché fa parte della sua identità sociale. In ambito greco, un esempio concreto e familiare è quello del codice d'onore degli eroi omerici, in cui la 'bella morte' in battaglia era addirittura la massima realizzazione del ruolo dell'eroe, o quello degli Spartiati; anche il fatto che le pene di morte riservate a schiavi e uomini liberi, o in generale a uomini di *status* differenti, non fossero in genere nell'antichità, così come del resto nel medioevo e in gran parte dell'età moderna, le medesime è una conferma di come la morte sia stata sempre percepita come una parte integrante dell'identità sociale. Di conseguenza, ci possiamo aspettare *a priori* che il ruolo sociale di un personaggio contribuisca a definire la morte che si considera per lui appropriata, e all'opposto, che attraverso la morte che viene associata ad un certo ruolo sociale si possa capire qualcosa su come è concepito quel ruolo sociale[1].

In questo studio ci si propone di prendere in esame il modo in cui l'uccisione di tiranni greci di età arcaica, classica ed ellenistica è descritta nelle fonti, alla ricerca di elementi utili a chiarire come fosse concepita la tirannide, a quali gruppi di rappresentazioni fosse associata, e perché. Prendendo la morte del tiranno come punto di osservazione, si cercherà insomma di portare un contributo all'inquadramento della tirannide nell'ideologia della società greca[2]. Come oggetto della ricerca si prenderà il contenuto delle fonti, senza cercare di risalire ad una realtà evenemenziale alle loro spalle. In altre parole, non ci si propone di capire come sia stato ucciso un determinato tiranno, ma come le fonti rappresentino la sua uccisione, e perché la rappresentino in un determinato modo e non altrimenti. Non si cercherà di ricostruire quindi che cosa sia effettivamente capitato in certe circostanze storiche, ma che cosa, dal punto di vista delle fonti, potesse capitare[3].

* Questo lavoro è la versione rielaborata di un testo che ho presentato nel febbraio 1996 nello Historisches Colloquium del Seminar für Alte Geschichte dell'Università di Freiburg i.Br. e poi al congresso *Repräsentationsformen sakraler Herrschaft* presso la Freie Universität Berlin. Ringrazio tutte le persone con cui ho avuto modo di discuterlo, e in particolare H.-J. Gehrke, J. Martin, A. Möller, W. Schmitz e E. Wirbelauer, e lo dedico agli amici del Seminar für Alte Geschichte di Freiburg. Il presente testo è stato consegnato nell'autunno del 1996; di conseguenza, non ho potuto tener conto delle pubblicazioni apparse nel e dopo il 1996, e in particolare del libro di C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996, che mi sarebbe stato di grande utilità, e di quello di D. Ogden, *The crooked kings of ancient Greece*, London 1997.

[1] Cfr. J.-P. Vernant, 'Introduction', in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge-Paris 1982, pp. 5-15, e *Idem*, 'La belle mort et le cadavre outragé', *ibid.*, pp. 45-76. Cfr. anche la descrizione della morte di Guglielmo il Maresciallo in G. Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris 1984, pp. 7-34. Sul concetto di ruolo sociale vedi in breve Burke 1992, pp. 47-50.

[2] Uso il concetto di ideologia non nel senso marxiano classico, ma piuttosto come esso viene impiegato da Althusser e Duby; cfr. G. Duby, 'Histoire sociale et idéologie des sociétés', in J. Le Goff e P. Nora (a cura di), *Faire de l'Histoire*, 1, Paris 1974, pp.147-68. Su ideologia e mentalità cfr. Burke 1992, pp. 91-96.

[3] Un lavoro analogo, che è stato un punto di riferimento molto importante per queste mie riflessioni, è quello dedicato da J. Scheid alle morti di alcuni imperatori romani ('La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées', in Aa. Vv., *Du chatiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, pp.177-90) nella fattispecie Caligola, Nerone, Vitellio e Galerio, personaggi che nelle fonti godono di

Le fonti non saranno presentate in un'unica sequenza cronologica, bensì ripartite secondo motivi. Quest'organizzazione del materiale nasconde un grave problema: visto che i testi che saranno chiamati in causa spaziano dal tardo VII sec. a.C. al II d.C., è lecito chiedersi quale sia la pertinenza delle rappresentazioni che in essi si individuano. In effetti, la scelta di una prospettiva in parte ideologica e in parte sociologica non vorrebbe significare una rinuncia in partenza a capire come si articolino queste rappresentazioni in senso diacronico: è *a priori* improbabile che i Greci abbiano pensato la tirannide per nove secoli sempre allo stesso modo. D'altra parte, l'evoluzione di queste rappresentazioni nel tempo non emerge dalle fonti in modo sufficientemente chiaro da farne il principio organizzatore dell'analisi. Ciò che è invece possibile fare è situare nel tempo la prima comparsa di ognuno dei motivi associati all'uccisione dei tiranni, il che permette se non altro di definire quali motivi appartengono con sicurezza già all'età arcaica e quali potrebbero essere più tardi, e quindi di delineare uno schizzo di sviluppo complessivo delle rappresentazioni associate alla morte del tiranno.

* * *

Richiamiamo alla mente, a mo' d'introduzione, un testo celeberrimo, il brindisi di Alceo in morte del tiranno Mirsilo[4]. La gioia feroce di questi versi è un buon punto di partenza per affrontare il nostro argomento. Come sia morto il povero Mirsilo, noi non lo sappiamo, ma i versi alcaici ci dicono qualcosa di importante sull'aspetto sociale della sua morte. Nell'invito che il poeta rivolge ai suoi compagni di simposio c'è probabilmente qualcosa di più di un'irriverente beffa, c'è il rovesciamento intenzionale del comportamento prescritto dai rituali funerari greci, che prevedevano l'astinenza da cibo e bevande come segno di cordoglio. Se dobbiamo credere agli storici della religione greca, tale astinenza non era una semplice espressione di uno stato psicologico, bensì un comportamento ritualizzato inteso, insieme ad una serie di altri comportamenti, a placare il defunto e ad evitare che aggredisse la comunità dei vivi. Da questo punto di vista, troviamo nei versi di Alceo un motivo che incontreremo ancora: quando si tratta della morte del tiranno, non si esita ad infrangere le norme civili e religiose della comunità; neanche il timore di commettere un sacrilegio è sufficiente a controllare i comportamenti dei cittadini in un simile frangente. Sul significato di ciò vale indubbiamente la pena di interrogarsi, non prima però di aver esaminato in dettaglio le fonti e di aver enucleato i motivi e gli elementi che vi ricorrono.

In primo luogo, chiariamo un punto fondamentale: sul fatto che, in linea di principio, sia lecito uccidere un tiranno, le fonti antiche non hanno alcun dubbio. Il fatto che i tirannicidi Armodio e Aristogitone, malgrado la scarsa utilità pratica del loro gesto, fossero divenuti una sorta di eroi fondatori della democrazia ateniese, è troppo noto perché valga la pena di ritornarvi[5]. Del resto, che il tirannicidio possa essere percepito come un atto fondante di una comunità politica si percepisce, credo, anche da un'iscrizione di Alicarnasso, purtroppo non databile con precisione, ma quasi certamente non anteriore all'età ellenistica, dove un certo personaggio è onorato in quanto discendente dai fondatori della città e dai tirannicidi[6]. Mi pare più interessante rilevare che le fonti insistono nel sottolineare che uccidere un tiranno è giusto dal punto di vista politico, legale e religioso. Una legge ateniese arcaica, molto probabilmente presoloniana, comminava l'*atimia* all'aspirante tiranno e ai suoi discendenti, e non nel senso della privazione dei diritti politici, bensì nel senso che essi potevano essere uccisi da chiunque senza che costui fosse legalmente colpevole o ritualmente impuro[7]. Il principio è ripreso e spiegato dal decreto di Demofanto, nel 410, dove è detto esplicitamente che uccidere il tiranno è un dovere di ogni buon cittadino, e chi uccida un tiranno o i suoi seguaci sarà puro di fronte agli dei, principio ulteriormente ribadito dal decreto di Eucrate nel 337/6; in questi casi però, è bene rilevare, la legge non include più i figli del tiranno tra coloro che possono essere uccisi sommariamente[8]. Perfino in un'opera ambiguamente filotirannica come lo *Ierone* di Senofonte si dice che le città, invece di punire penalmente ed escludere dalle cerimonie sacre chi uccide un tiranno, lo premiano con grandi onori e collocano sue statue nei santuari[9]. Anche Aristotele, nella *Politica*, ricorda di passaggio, come un fatto ovvio, i grandi onori che toccano a chi uccide un tiranno[10]. Quando Timoleonte uccise il fratello Timofane, tiranno di Corinto, i suoi concittadini furono incerti se egli dovesse essere condannato come fratricida o onorato come tirannicida[11]. Del resto, che un tiranno non potesse illudersi di abbandonare il potere e ritirarsi tranquillamente in pensione era un luogo comune: il Pericle tucidideo, per far capire agli Ateniesi che non potevano abbandonare la loro condizione di forza senza esporsi a gravi pericoli, paragona l'*archè* ad una tirannide[12].

Insomma, come ci si debba comportare di fronte ad un tiranno è chiaro: bisogna ucciderlo. Il principio è già enunciato in due distici, probabilmente entrambi di Teognide, quindi variamente databili tra la fine del VII secolo e gli anni centrali del VI:

Κύρνε, θεοὺς αἰδοῦ καὶ δέδιθι·τοῦτο γὰρ ἄνδρα
Εἴργει μήθ' ἕρδειν μήτε λέγειν ἀσεβῆ.
Δημοφάγον δὲ τύραννον ὅπως ἐθέλεις κατακλῖναι·
οὐ νέμεσις πρὸς θεῶν γίνεται οὐδεμία[13].

Che i quattro versi appartengano alla stessa elegia non è del tutto certo, e questo getta un'ulteriore ombra di incertezza sulla data del secondo distico. Quello che più ci interessa notare comunque è il contenuto di questo secondo distico: in esso è riaffermato il principio della purezza sacrale di chi uccide il tiranno, e quanto al modo, il poeta dice sprezzantemente che ogni modo è buono; insomma, l'importante non è come si uccide il tiranno, l'importante è ucciderlo. In realtà, la questione è un poco più complessa: la morte del tiranno non è rappresentata dalle fonti in un modo qualsiasi, ma segue una tipologia abbastanza ben definita. Questa tipologia si può analizzare osservando il ricorrere di un certo numero di motivi, che verranno ora presi in esame.

pessima stampa. Le particolarità rilevate da Scheid nelle morti di questi imperatori coincidono per molti aspetti con quelle che si incontrano nelle morti dei tiranni greci; lo stesso Scheid, del resto, riconosce il fantasma del tiranno greco dietro il modo come sono dipinti nelle fonti questi imperatori: l'immagine del tiranno, oggetto ormai, in età imperiale, di stucchevoli esercitazioni retoriche, è il modello interpretativo, l'abito di scena che le fonti hanno fatto indossare a questi quattro imperatori per interpretare il loro ruolo. Riassumendo brevemente alcune delle conclusioni di Scheid, la morte degli imperatori-tiranni risulta essere in primo luogo artificiale: l'imperatore-tiranno non muore d'infarto durante la notte, ma in modo strano, in pubblico, e all'uccisione partecipa spesso una folla di persone: insomma, una specie di uccisione collettiva. In secondo luogo, la sua morte è ritualizzata, e talvolta imita chiaramente un rito sacrificale. Infine, nella morte l'imperatore-tiranno si trasforma in bestia: reagisce come una bestia e viene ucciso come una bestia. Secondo Scheid, il senso profondo di queste uccisioni è la definizione dell'imperatore-tiranno come un *monstrum* in senso proprio, cioè una creatura che si trova totalmente al di fuori dell'ordine sociale o addirittura dell'umanità. Come risulterà chiaro nel seguito, alcune delle osservazioni di Scheid si adattano bene anche alle morti dei tiranni greci.

[4] Alceo fr. 332 Voigt: νῦν χρῆ μεθύσθην καί τινα πρὸς βίαν / πώνην, ἐπεὶ δὴ κάτθανε Μύρσιλος. Sui carmi stasiotici di Alceo vd. ora L. Kurke, 'Crisis and Decorum in Sixth-Century Lesbos: Reading Alkaios Otherwise', in *QUCC* 76, 1994, pp. 67-92.

[5] Cfr. per es. Friedel 1937, pp. 27-39; B. Fehr, *Die Tyrannentöter. Oder: kann man der Demokratie ein Denkmal Setzen?*, Frankfurt a. M. 1984; M. W. Taylor, *The Tyrant-Slayers: The Heroic Image in Fifth Century Athenian Art and Politics*, New York 1991²; B. Lavelle, *The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560-510 B.C.*, Stuttgart 1993, pp. 42-58.

[6] P. Le Bas-W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure*, Paris 1870, n. 505 (vol. I, p.159; vol. II, p.139) = *CIG* 2659 (incompleta).

[7] Aristot. *AP* 16,10 Chambers. Per l'intepretazione vedi *infra*.

[8] Sulle leggi ateniesi contro la tirannide vd. Ostwald 1955 e ora L. Bertelli, 'Legislazione antisovversiva ad Atene tra V e IV sec. a.C.', in Aa. Vv., *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino 1994, pp. 3-28. La possibilità di uccidere un tiranno senza che ne consegua una contaminazione rituale è probabilmente anche prevista da un decreto ateniese riguardante la città di Eritre, databile negli anni centrali del V secolo; l'epigrafe è purtroppo perduta, e disponiamo solo di un apografo di dubbia affidabilità (cfr. H. Engelmann-R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, I, Bonn 1972, n. 4).

[9] Xen., *Hier.*, 4; cf. Isocr., *de pace*, 143.

[10] Aristot., *Pol.*, 1267a14-15.

[11] Plut., *Timol.*, 5, 1-2; Diod., 16, 65, 5. Sulle discrepanze tra i due resoconti vd. per es. Westlake 1952, pp. 59-61.

[12] Thuc., 2, 63, 2. Analogamente, ma dal punto di vista del tiranno, la tirannide sarebbe stata definita da Dionisio il Vecchio un nobile lenzuolo funebre (Isocr., *Archid.*, 44 ff.; Diod., 14, 8, 5 e 20, 78 ,2; Plut., *Cat.*, 24, 11; Ael., *VH* 4, 8).

[13] *Corpus Theognidaeum* 1,1179-82 Young. Il verbo κατακλίνω, "sdraiare, far sdraiare", che il poeta usa per spiegare che cosa si deve fare del tiranno è qui, mi pare, un sinonimo sarcastico di "uccidere"; in ogni modo, le altre occorrenze del verbo mostrano che qui il suo uso traslato si deve riferire ad un'azione concreta, non metaforica (come si avrebbe traducendo con "abbattere, rovesciare"). Seguo in quest'interpretazione B. A. Van Groningen, *Theognis. Le premier livre, édite avec un commentaire*, Amsterdam 1966, p. 430. Diversamente M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, p. 164, la cui esegesi mi pare però troppo macchinosa e non convincente. Vedi anche S. von der Lahr, *Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das* Corpus Theognidaeum *als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten*, München 1992, pp. 110-122.

* * *

Incominciamo dal motivo del sacrilegio, che incontriamo in un episodio celeberrimo. In una cronologia discussa, ma comunque nel terzo quarto del VII secolo, l'olimpionica Cilone cercò di impadronirsi del potere ad Atene, ma il tentativo di *putsch* fallì e Cilone e i suoi compagni furono costretti a rifugiarsi sull'acropoli. Su quanto successe dopo, le fonti sono in disaccordo: secondo Erodoto, i congiurati (e si direbbe, anche lo stesso Cilone) si sedettero supplici presso la statua di Atena; i pritani dei naucrari li convinsero ad allontanarsene, impegnandosi a non punirli con la morte, ma di fatto i congiurati furono poi massacrati, e la colpa del massacro venne attribuita agli Alcmeonidi. La versione di Tucidide è fondamentalmente simile, per quanto riguarda la strage dei Ciloniani, e aggiunge ad Erodoto solo alcuni particolari: che Cilone e il fratello riuscirono a fuggire, e che alcuni dei congiurati furono uccisi benché si fossero seduti da supplici presso l'altare delle Eumenidi. Plutarco aggiunge altri particolari: i congiurati si erano allontanati dalla statua di Atena dopo avervi legato un filo, e furono massacrati quando, presso il santuario delle Eumenidi, il filo si ruppe (la simbologia di questa scena non ha bisogno di commenti; lo stratagemma di estendere lo spazio sacro di un santuario legandovi un filo sarebbe stato usato anche dagli Efesii, o forse dal tiranno Pindaro, per difendere la città da Creso[14]). Tornando a Plutarco, appena si ruppe il filo Megacle e gli altri arconti si avventarono sui Ciloniani, e alcuni di costoro furono lapidati, altri uccisi presso l'altare delle dee, e si salvarono solo quelli che si fecero supplici delle mogli degli arconti. Benché tutte e tre le fonti cerchino, ognuna a modo suo, di stemperare la responsabilità degli Alcmeonidi, è chiaro che costoro furono considerati colpevoli di sacrilegio per questa strage, e il sacrilegio costò loro due volte la cacciata da Atene[15].

Un altro tiranno che fu ucciso a prezzo di un sacrilegio è lo Spartiata Eurileonte, compagno di Dorieo nell'avventura siciliana e tiranno di Selinunte per breve tempo: i Selinuntini, ribellatisi, lo uccisero benché si fosse rifugiato presso l'altare di Zeus Agoraios[16]. Non sappiamo che conseguenze abbia avuto questo sacrilegio per i Selinuntini. Siamo invece assai ben informati sulle conseguenze del sacrilegio in un altro caso, di pochi anni anteriore a quello di Eurileonte: a Sibari, i seguaci del tiranno Telys furono massacrati presso l'altare del tempio di Era, la maggiore divinità della colonia achea; di fronte alla strage sacrilega la statua della dea distolse lo sguardo e una fonte inesauribile di sangue sgorgò dal pavimento del tempio, cosicché i Sibariti furono costretti a sigillare il santuario con paratie di bronzo per evitare che il fiume di sangue scorresse per la città. Secondo Eraclide Pontico, contemporaneo di Platone e Aristotele, che racconta questa storia nel trattato *Sulla giustizia*, la strage fu la causa, o almeno una delle cause, della distruzione di Sibari[17]: come sappiamo da altre fonti, il sacrilegio dei Sibariti fu lavato dai Crotoniati, che, dopo aver raso al suolo la città, fecero deviare il corso del fiume Crati e lo fecero scorrere sulle rovine. Il racconto di Eraclide è tanto più notevole, in quanto la sua fondatezza storica è estremamente dubbia; di fatto, nelle fonti è evidente che la distruzione di Sibari fu un fatto clamoroso, e fu per giustificare questo fatto che nacquero le tradizioni che attribuivano ai Sibariti stessi vari comportamenti sacrileghi[18]. È quindi tanto più significativo rilevare che, in questa affannosa ricerca di una colpa che giustificasse il destino dei Sibariti, si sia pensato anche ad una strage di seguaci di un tiranno in un santuario: evidentemente si trattava di un'eventualità che rientrava nell'orizzonte del possibile, anzi dell'ovvio.

Un'altra celebre vittima di un'uccisione sacrilega è il tiranno Clearco di Eracle Pontica, morto proprio alla metà del IV secolo[19]. Il suo caso è però un poco diverso dagli altri, perché il sacrilegio non comporta una violazione del diritto di asilo. Secondo Diodoro, Clearco fu ucciso mentre si recava a vedere una cerimonia religiosa, ma secondo lo storico locale Memnone di Eraclea, vissuto tra il primo e il secondo secolo d.C., il tiranno venne ucciso presso l'altare mentre sacrificava nel corso di una cerimonia cultuale pubblica[20]. Degno di nota è il fatto che nel racconto di Memnone, conservatoci in un rassunto abbastanza ampio da Fozio, l'uccisione di Clearco non sembra affatto considerata sacrilega, o per lo meno, non c'è menzione di sacrilegio o di ira degli dei contro gli uccisori, che vengono però puniti ferocemente dal fratello di Clearco, Satiro, che gli succede in qualità di tutore dei suoi figli minorenni.

L'ultimo caso ci porta ancora un poco più in basso nel tempo, nell'ultima stagione della tirannide greca: Aristotimo, divenuto tiranno di Elide grazie all'aiuto di Antigono Gonata, fu ucciso benché avesse cercato di mettersi sotto la protezione divina, rifugiandosi sull'altare di Zeus Soter, secondo Pausania, o dentro al tempio, secondo Plutarco[21]. Benché risulti chiaramente che il tiranno venne ucciso direttamente presso l'altare, o all'interno del tempio, come nel caso di Clearco le fonti non ricordano manifestazioni dell'ira degli dei, e anzi, non sembrano affatto considerare sacrilego il comportamento dei tirannicidi elei.

Prima di allontanarci dai santuari occorre fare qualche precisazione. Probabilmente il diritto di asilo in Grecia non era un diritto incondizionato: vi sono buone ragioni per ritenere che un omicida, o il colpevole di un reato particolarmente grave, potesse essere allontanato a forza dal santuario e ucciso, ove le sue responsabilità fossero accertate[22]; è probabilmente quanto capitò ai capi dell'oligarchia di Efeso all'epoca di Alessandro, che furono trascinati fuori dal tempio in cui si erano rifugiati e lapidati[23]. Tuttavia, nel caso dei tiranni e dei loro seguaci l'uccisione avviene sempre in modo inequivocabilmente sacrilego, presso gli altari o all'interno dei templi. Inoltre, nei casi degli Alcmeonidi e dei Sibariti le fonti sono esplicite nell'affermare che la strage provocò un *agos*, una contaminazione. Il significato di queste tradizioni dunque non è che i tiranni sono esclusi dalla protezione degli dei, bensì che, per uccidere un tiranno, si è anche pronti a commettere un sacrilegio. In altre parole, il caso dei tiranni non costituisce affatto un'eccezione al sacro diritto di asilo. Dal punto di vista della comunità politica e del funzionamento delle sue norme sociali, si tratta di una distinzione importante, ma dal punto di vista del tiranno la lezione contenuta in questi episodi è severa: nulla, neanche il rispetto per gli dei, può salvare dalla morte lui e i suoi seguaci. Notiamo poi un altro particolare, su cui si dovrà tornare in sede di conclusione: è nei due episodi più tardi che le fonti non sembrano considerare sacrilega l'uccisione del tiranno, e non fanno cenno ad un *agos* associato a questa uccisione.

* * *

Il secondo motivo potrebbe essere definito motivo dello sradicamento o motivo del massacro della discendenza. Lo si incontra in una fonte piuttosto antica, forse la più importante in assoluto per la nostra indagine: si tratta di un frammento di Solone, in cui il legislatore-poeta mette in scena un personaggio, presumibilmente fittizio, che deride il comportamento di Solone stesso, rinfacciandogli di non aver avuto il coraggio di impadronirsi del potere e regnare su Atene da tiranno. Questi sono i versi più interessanti:

ἤθελον γάρ κεν κρατήσας πλοῦτον ἄφθονον λαβῶν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μοῦνον ἡμέρην μίαν,
ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρίφθαι γένος[24]

Si potrebbe interpretare l'ultimo verso come un semplice *adynaton*, come se l'interlocutore immaginario intendesse dire che egli sarebbe pronto a tutto pur di essere tiranno, fosse pure per un sol giorno. Credo però che si tratterebbe di un'interpretazione inadeguata. Al contrario, l'ultima frase messa in bocca all'interlocutore rompe la coerenza fittizia del suo discorso e finisce per giustificare la scelta di Solone. Insom-

[14] Her., 1, 26, 2; Ael. *VH* 3, 26; Polyaen. 6, 50.

[15] Her., 5, 71; Thuc. 1, 126; Plut., *Sol.*, 12. Cfr. per es. R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 272-80. Le fonti sono ora discusse da un punto di vista giuridico da O. De Bruyn, *La competence de l'areopage en matière de proces public, des origines de la* polis *athénienne à la conquete romaine de la Grèce*, Stuttgart 1995, pp. 21-4.

[16] Her., 5, 46, 2. Cfr. Luraghi 1994, p. 54 e nota 14.

[17] Heracl. Pont., fr. 49 Wehrli.

[18] Cfr. ora D. Del Corno, 'L'immagine di Sibari nella tradizione classica', in *Sibari e la Sibaritide*, 'Atti del XXXII convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1992', Napoli 1994, pp. 9-18. Sulle tradizioni relative a Telys e alla distruzione di Sibari vedi anche Luraghi 1994, pp. 59-65.

[19] Su di lui vedi Berve 1967, pp. 315-8. Purtroppo molto generico A. Bittner, 'Tyrannenmord in Herakleia Pontike', in *Das Altertum* 37, 1991, pp. 91-6.

[20] Memnon, *FGrHist* 434 F 1, 1, 4 (=Phot., *Bib.* cod. 224, 222b). Cfr. Diod., 16, 36, 6.

[21] Paus., 5, 5, 1; Plut., *de mul. virt.*, 15, 251-3. Discussione esauriente delle fonti in P. A. Stadter, *Plutarch's Historical Methods: An Analysis of the* Mulierum Virtutes, Cambridge (Mass.) 1965, pp. 84-9; cfr. ora C. Bearzot, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Venezia 1992, pp. 143-4.

[22] Sul diritto d'asilo in Grecia vedi ora U. Sinn, 'Greek Sanctuaries as Places of Refuge', in N. Marinatos e R. Hägg (a cura di), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London-New York 1993, pp. 88-109, spec.88-95.

[23] Arr., 1, 17, 9-19.

[24] Sol., fr. 33, 5-8 West.

ma, nell'ultimo verso si può leggere, forse con una certa esagerazione, quello che Solone intende presentare come l'ovvio destino cui va incontro chi aspira alla tirannide. Questa conclusione è suggerita da un luogo dell'*Athenaion Politeia*, dove l'autore, chiunque sia, ricorda una legge contro la tirannide, da lui ascritta ad epoca prepisistratea, secondo la quale chi avesse cercato di instaurare una tirannide o avesse aiutato altri a farlo sarebbe stato colpito dall'*atimia*, estesa ai suoi discendenti[25]. L'autore dell'*Athenaion Politeia* interpreta anacronisticamente l'*atimia* come la perdita dei diritti politici, e di conseguenza considera la legge decisamente mite; oggi tuttavia prevale l'idea che nel testo di questa legge *atimos* vada inteso nel senso che il reo era esposto ad essere ucciso da chiunque senza che ciò comportasse per l'uccisore la perseguibilità legale o la contaminazione rituale[26]. Un nuovo argomento in favore di questa lettura si ricava leggendo, per così dire, in parallelo il testo della legge e i versi di Solone: in entrambi, oltre all'aspirante tiranno anche i suoi figli sono esposti alla morte[27]. Ovviamente non si deve vedere *stricto sensu* nei versi di Solone un'allusione alla legge: si pensi solo al modo in cui l'io parlante si rappresenta la sua uccisione! Si può invece a ragione sostenere che il parallelismo dei due testi mostra che il modo in cui Solone dipinge la sorte del tiranno e della sua stirpe corrisponde fondamentalmente a rappresentazioni diffuse nell'Atene del tempo, e, sia detto per inciso, anche che la legge citata nell'*Athenaion Politeia* può ben essere prepisistratea, come ritiene l'autore[28].

Insomma, per Solone era ovvio che un tiranno esponesse alla strage anche i suoi figli, e la legge ateniese sanciva esplicitamente questa minaccia. Il tutto è tanto meno sorprendente, in quanto il fatto che, assieme al tiranno, potessero venir sterminati anche i suoi parenti e i suoi seguaci traspare da tutta una serie di altre fonti. Il tiranno Aristodemo di Cuma, nei primi anni del V secolo, venne catturato da un gruppo di cospiratori introdottisi di notte nel suo palazzo e ucciso insieme ai suoi figli e a tutti i suoi parenti, a quanto ci racconta Dionigi di Alicarnasso, che probabilmente dipende da Timeo di Tauromenio[29]. Falaride, tiranno agrigentino della prima metà del VII secolo, celebre soprattutto per la sua crudeltà, incontrò una sorte non dissimile: nel toro di bronzo, opera dell'artefice Perilao, in cui il tiranno usava arrostire vivi i suoi nemici, furono alla fine gettati sua madre e i suoi amici; la fonte questa volta è l'epitome di Eraclide Lembo[30]. Lo stesso motivo compare nella vicenda di Ortige, tiranno di Eritre, narrata in un frammento delle *Storie* di Ippia di Eritre, riportato da Ateneo[31]. Tanto il tiranno, quanto lo storico sono difficili da situare nel tempo, e la credibilità della storia è per molti aspetti sospetta, ma ciò non la rende meno interessante. Dopo che Ortige, ucciso il re Cnopo di Eritre, ebbe governato per un pò la città oltraggiando in tutti i modi i cittadini, fu rovesciato da una rivolta guidata dal fratello di Cnopo; Ortige fu pugnalato, i suoi seguaci, le mogli e i figli massacrati. Ancora più impressionante il caso del tiranno Iceta di Leontini: dopo che lui e suo figlio, caduti vivi in mano di Timoleonte, furono giustiziati, i Siracusani processarono e condannarono a morte anche tutte le donne della sua famiglia[32]. Alle figlie di Aristotimo di Elide, personaggio che abbiamo già incontrato, fu concesso di suicidarsi solo grazie all'intercessione delle donne elee, che trattennero i loro uomini che avrebbero voluto farne scempio. Meno fortunati furono la

[25] Aristot., *AP* 16,10 Chambers: Θέσμια τάδε Ἀθηναίων ἐστὶ καὶ πάτρια· ἐάν τινες ἐπανιστῶνται ἐπὶ τυραννίδι ἢ συγκαθιστῇ τὴν τυραννίδα, ἄτιμον εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ γένος.

[26] Così tra gli altri Ostwald 1955, pp. 106-7 e 114; M. H. Hansen, *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, Odense 1976, pp. 75-82; L. Piccirilli, 'Aristotele e l'*atimia*', in *AnnPisa* s.III, 6, 1976, pp. 739-61; P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, pp. 221-2; M. Gagarin, 'The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law', in *TAPA* 111, 1981, p. 76; M. Chambers, *Aristoteles. Staat der Athener*, übersetzt und erläutert von *M.C.*, Darmstadt 1990, p. 211. Diversamente Friedel 1937, p. 24 e ora E. M. Carawan, 'Tyranny and Outlawry: *Athenaion Politeia* 16.10', in R. M. Rosen and J. Farrell (a cura di), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993, pp. 305-19.

[27] Sul significato di γένος nel testo della legge cfr. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne - Périodes archaique et classique*, Lille 1977, pp. 309-17.

[28] Si deve però tener presente anche la possibilità che l'affermazione di Solone rimandi sì ad un'idea comunemente accettata, ma che la formalizzazione in un testo di legge sia ugualmente più tarda.

[29] Dion. Hal., *RA*, 7, 11, 3-4. Sulla fonte di Dionigi vedi per esempio Luraghi 1994, pp. 80-2.

[30] Heracl. Lem., *Excerpta politiarum* 69 Dilts.

[31] Hippias., *FGrHist* 421F1 = Athen., 6, 258f-9f. Cfr. Berve 1967, pp. 96-7 e 576.

[32] Plut., *Timol.* 32, 1-2; 33, 1.

moglie e i figli di Dionisio il Giovane: rimasti in mano ai Locresi, pagarono con una morte orrenda il prezzo del duro regime imposto dal padre alla città italiota[33].

È difficile dire che cosa si celi dietro gli orrori su cui indugiano specialmente le fonti più tarde. Potremmo dire che, nel caso della tirannide, non sembra valere il principio della responsabilità penale personale, ma sarebbe probabilmente una descrizione troppo formalistica. Più aderente alle circostanze storiche sarebbe dedurre da queste fonti che il prezzo della tirannide era l'estinzione della discendenza, una prospettiva particolarmente allarmante per un Greco. Alla luce di quanto si dirà più avanti, si può anche avanzare l'ipotesi che lo sterminio dei parenti del tiranno abbia qualcosa a che fare con il fatto che la tirannide sembra concepita, tra l'altro, anche come un *agos*: si potrebbe pensare che la cerchia più stretta intorno al tiranno venga eliminata anche in base a questa logica, in quanto contaminata. Ma per inquadrare meglio questa ipotesi occorre passare al prossimo motivo.

* * *

Il terzo motivo è quello dell'uccisione collettiva. Lo si potrebbe anche definire motivo della purificazione o del capro espiatorio, ma queste sarebbero in realtà più delle interpretazioni che delle descrizioni. E' più consigliabile quindi partire dall'analisi delle fonti, e rimandare ad un secondo momento l'introduzione di modelli interpretativi. L'uccisione del tiranno è descritta piuttosto spesso nelle fonti come un atto cui prende parte la cittadinanza intera. Il caso forse più esplicito è quello di Falaride. Secondo Diodoro[34], un giorno il tiranno agrigentino vide uno stormo di colombe inseguite da un falco, e fece notare a chi gli stava intorno il paradosso di quella piccola schiera che fuggiva davanti a un solo individuo: se avessero osato far fronte al falco, le colombe ne avrebbero avuto facilmente ragione. Non so quanto fosse fondata l'osservazione del tiranno dal punto di vista ornitologico, ma evidentemente gli Agrigentini la trovarono convincente: l'*excerptum* bizantino che ci ha conservato questo passo diodoreo termina piuttosto criptic amente dicendo che in seguito a questo discorso Falaride perse il potere, ma la spiegazione di questa frase ambigua si trova probabilmente in un passo di Cicerone, il quale, per inciso, sulla storia siciliana arcaica leggeva gli stessi autori usati da Diodoro. Secondo Cicerone, Falaride non sarebbe stato ucciso da un agguato o da una congiura, ma dall'impeto di tutta la folla degli Agrigentini[35].

E' possibile che, nei casi in cui le fonti dicono semplicemente che un tiranno fu ucciso dai suoi concittadini, alludano a qualcosa del genere. In ogni modo, ci sono due casi in cui le fonti sono più esplicite nel dirci come ebbe luogo di fatto tale uccisione. Il mezzo è quello tipico delle uccisioni collettive, la lapidazione[36]. Come abbiamo già visto, secondo Plutarco la lapidazione fu la sorte di alcuni dei Ciloniani, dopo che si fu spezzato il filo che li congiungeva al santuario in cui avevano cercato asilo. Secondo Erodoto, dopo che Aristagora, tiranno di Mileto trasformatosi più o meno opportunisticamente in liberatore della Ionia, ebbe consegnato ai Mitilenei il loro tiranno Coes, costoro lo portarono fuori dalla città e lo lapidarono[37]. Inoltre, è possibile che in un frammento di Alceo Pittaco, che notoriamente Alceo considerava né più né meno che un tiranno, sia definito degno della lapidazione[38]. Sul significato di questi dati vale la pena di soffermarsi un attimo. Anche se al nostro occhio può sembrare il contrario, la lapidazione non era concepita dai Greci come una forma di linciaggio, come la reazione puramente emotiva di una folla inferocita e incontrollabile. Attraverso la lapidazione, cui prendevano parte virtualmente tutti i cittadini, la comunità politica esprimeva nel modo più radicale la volontà di espellere uno dei suoi membri. Si noti che il lapidato non era costretto ad aspettare immobile la pioggia di pietre: se riusciva a sfuggirvi, per esempio facendosi supplice presso un altare, meglio per lui, ma in tal caso la sua espulsione dalla comunità era comun-

[33] Strab., 6, 1, 8.

[34] Diod., 9, 30.

[35] Cic., *off.* 2, 7, 26.

[36] Sulla lapidazione in Grecia vd. M. Gras, 'Cité grecque et lapidation', in *Du chatiment dans la cité*, pp. 75-89; E. Cantarella, 'Per una preistoria del castigo', *ibidem*, pp. 37-73; W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*, Habilitationsschrift Freiburg i. Br. 1994, pp. 472-9. Osservazioni interessanti anche in D. T. Steiner, 'Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology', in *ClAnt* 14, 1995, pp. 193-211.

[37] Her., 5, 38, 1.

[38] Alc., fr. 298, 1, 3 Voigt; cfr. Ogden 1993.

que definitiva. Come è stato osservato, nel suo aspetto di espulsione dell'individuo dalla comunità la lapidazione si avvicina all'*atimia*, ovviamente nella sua forma più dura. A fianco di questo aspetto di espressione della comunità, la lapidazione ha un importante significato religioso: la possibilità che il lapidato fugga ne fa una sorta di giudizio divino, una *aphosiosis*[39]. Il condannato è insomma consegnato dalla comunità agli dei e rimesso alla loro volontà. Non sorprende quindi notare che la lapidazione era, tra l'altro, la pena tipica per quei crimini che comportavano un *agos*, una contaminazione rituale[40]. In effetti, che l'uccisione del tiranno possa anche essere assimilata ad una purificazione non deve stupire, alla luce di alcuni elementi già rilevati in precedenza: la possibilità di uccidere un tiranno o i suoi figli senza che questo provocasse impurità rituale implica di per sé che il tiranno venisse considerato un *asebes in quanto tale*, e di conseguenza un *miasma* per la polis[41]; di qui a rappresentare la sua morte come una purificazione il passo è molto breve.

La lapidazione di alcuni tiranni e in generale la rappresentazione dell'uccisione del tiranno come una purificazione ci impongono però di allargare il discorso. La lapidazione era il mezzo tipicamente usato nel rituale del *pharmakos*, l'equivalente greco del capro espiatorio vicino-orientale[42]: in certe città greche ogni anno un uomo, il più possibile marginale dal punto di vista della comunità, quindi un vecchio, un mendicante, un individuo deforme, veniva espulso ritualmente, e spesso lapidato, per purificare la città. Il rituale è attestato più o meno chiaramente soprattutto in città ioniche, come Massalia, Abdera, Efeso, la stessa Atene, dove si svolgeva in occasione delle Targelie. Ci si potrebbe quindi chiedere se la lapidazione di alcuni tiranni non possa essere stata rappresentata come una purificazione della comunità proprio giocando sull'analogia con il rituale del *pharmakos*. Qualcosa di simile si riscontra per esempio nella vicenda di Falaride, dove il fatto che il tiranno sia rappresentato come un *pharmakos* e la sua vicenda come una sequenza *miasma*-purificazione è abbastanza evidente nelle fonti[43]. È quindi verosimile che l'associazione tiranno-*pharmakos* derivi da un lato dal fatto che il tiranno poteva in quanto tale essere considerato un *asebes*, il cui crimine macchiava e minacciava tutta la comunità[44], e dall'altro dalla tendenza, ben riscontrabile nelle fonti, anche tarde, a rappresentare il tiranno come un marginale, escluso dal tessuto sociale della polis.

Paradossalmente di questo tipo di stilizzazione della morte del tiranno si può arrivare a dare una spiegazione del tutto opposta da quella formulata or ora. In effetti, il rituale del *pharmakos* contiene un elemento di ambiguità: in alcuni casi risulta che l'individuo scelto per essere espulso venisse, prima dell'espulsione, nutrito generosamente a spese della comunità. Questo particolare ha suggerito di associare il significato originario del rituale alla regalità, o meglio, ad una particolare concezione della regalità sacra, in cui il monarca è legato da un rapporto magico alla salute della comunità e il suo sacrificio ritualizzato assume una funzione analoga a quella del capro espiatorio. Allo stesso complesso di rappresentazioni andrebbero associate la vicenda di Codro,

[39] Così L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 326.

[40] Si deve comunque sottolineare che la lapidazione non è una morte tipicamente associata alla tirannide; essa è invece una punizione che tocca specialmente ai capi, soprattutto ai capi militari: è per esempio il rischio cui sono continuamente esposti i comandanti dei mercenari greci nell'*Anabasi* di Senofonte.

[41] La purezza rituale di chi uccide un *asebes*, a meno che l'uccisione non comporti anch'essa un sacrilegio (come la violazione del diritto di asilo, cfr. *supra*), è un elemento abbastanza corrente nel diritto greco; vd. per es. il testo di legge *IG* IV 1607, della prima metà del VI secolo, proveniente dall'Argolide, ora in R. Körner, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, (edito postumo a cura di K. Hallof), Wien 1993, pp. 93-5 n. 32. Sul problema della contaminazione rituale vd. R. Parker, Miasma. *Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

[42] Cfr. specialmente Versnel 1977, pp. 25-45; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, pp. 59-77; J. Bremmer, 'Scapegoat Rituals in Ancient Greece', in *HSCP* 87, 1983, pp. 299-320.

[43] Cfr. Schepens 1978, pp. 117-48 e S. Bianchetti, 'Falaride *pharmakon* degli Agrigentini', in *Sileno* 12, 1986, pp. 101-9; la stilizzazione in questi termini della vicenda di Falaride si lascia riconnettere in modo convincente all'opera di Timeo, e non è chiaro se riposi anche su tradizioni precedenti o se non sia piuttosto un prodotto 'di tavolino' dello storico siceliota, di cui rispecchia molto bene le idee religiose e politiche (su cui vedi R. Vattuone, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991).

[44] L'idea che la comunità tutta possa essere minacciata dai crimini di uno dei suoi membri, quando tali crimini offendano gli dei, è presente nella cultura greca almeno a partire da Esiodo; vd. *Op.* 240.

re di Atene, e quella di Edipo, secondo la celebre lettura di Jean-Pierre Vernant dell'*Edipo re* sofocleo. Avremmo insomma a che fare con un'ambivalenza della marginalità, dove dietro alla marginalità degli individui che il gruppo sociale considera inferiori farebbe capolino un altro tipo di marginalità, quella del singolo individuo isolato al di sopra della società, la marginalità del monarca[45]. In tal caso, anche l'assimilazione del tiranno al *pharmakos* potrebbe rivelarsi ambivalente: la marginalità del tiranno, che si rispecchia tra l'altro nella sua uccisione collettiva, potrebbe essere un aspetto, paradossale ma non troppo, del suo tentativo di riconnettersi a rappresentazioni associate alla regalità e radicate ad un livello profondo nella cultura greca[46].

Per quanto questa conclusione sia attraente, non la si può accogliere senza qualche perplessità. In primo luogo, l'assimilazione del re al *pharmakos*, che peraltro rimane limitata ai casi di Codro ed Edipo, non è sufficiente a postulare nella cultura greca di età arcaica e classica la presenza di tutta una concezione della regalità che non si limita affatto al sacrificio del re, ma che ha molti altri aspetti[47]. In altre parole, gli elementi rilevati non sono tanto pronunciati, espliciti ed articolati da suggerire che veramente l'assimilazione tiranno-*pharmakos* potesse giocare anche su modelli culturali, per così dire, positivi e riconnettersi ad una concezione in cui la marginalità del tiranno l'avrebbe comunque posto al centro dell'autorappresentazione politica della comunità.

In ogni modo, si deve anche rilevare che la lapidazione non è il solo elemento che pare presentare la fine della tirannide come una purificazione per la città. Nicola di Damasco, probabilmente attingendo ad Eforo, ricorda che, dopo la caduta di Psammetico, le tombe dei Cipselidi furono profanate e le loro ossa gettate fuori dai confini della città[48]: fu insomma riservato loro il trattamento che toccava ai criminali macchiatisi di *asebeia*, lo stesso trattamento che toccò, secondo Tucidide e Plutarco, agli Alcmeonidi per la strage dei Ciloniani. È proprio l'idea che il tiranno non sia al sicuro nemmeno nella tomba che si nasconde dietro il romanzesco racconto della morte di Periandro che troviamo in Diogene Laerzio: il tiranno di Corinto avrebbe ordinato a due uomini di percorrere di notte una certa strada e di uccidere e seppellire l'uomo che avessero incontrato; poi ad altri quattro uomini ordinò di percorrere la stessa strada e di uccidere e seppellire i due uomini di prima; infine, ad un altro gruppo diede lo stesso ordine rispetto ai quattro[49]. Il tiranno, annoverato tra i sette sapienti, agisce con estrema prudenza: meglio sei morti di troppo che il rischio, anche remoto, che la sua tomba venisse identificata.

C'è poi anche un altro caso in cui l'uccisione di un tiranno è forse rappresentata come una purificazione. Secondo Polibio e Plutarco, al tiranno Aristomaco di Argo toccò appunto una pena tipicamente associata alla purificazione, il *katapontismos*[50]; per intenderci, la stessa punizione che Filippo inflisse a tremila prigionieri Focidesi dopo la battaglia del golfo di Pagase, come punizione per il saccheggio del santuario di Delfi[51]. Nel caso di Aristomaco, il *katapontismos* tuttavia è solo un aspetto di una morte ben più spaventosa, in cui gioca un ruolo preponderante un altro motivo, che è ora il momento di introdurre.

* * *

Siamo così giunti all'ultima tappa, la più sinistra del nostro sinistro percorso. L'ultimo moti-

[45] R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972, pp. 27-8 e 150-8.

[46] Così ora Ogden 1993, pp. 353-63, sulla scia di spunti già presenti in J.-P. Vernant, 'Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Oedipe-Roi*', in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1982, pp. 14-29; in Versnel 1977, p. 39 e in W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992, pp. 98-9. Si noti però che la tesi di Ogden ha un punto debole notevole di carattere squisitamente filologico, rimanendo di fatto indimostrata l'equivalenza lessicale *leuster-pharmakos*, che è la chiave di volta di tutto il discorso.

[47] In questo senso H. J. Rose, 'The Evidence for Divine Kings in Greece', in Aa. Vv., *The Sacral Kingship*, Leiden 1959, pp. 371-8, le cui considerazioni sulla totale inesistenza di tracce della regalità sacra nella cultura greca non rendono del tutto giustizia alle fonti. Al volume nel suo complesso si può far riferimento per un'ampia panoramica sul problema della regalità sacra e sulla presenza di tale nozione in varie culture. Sul tema della regalità sacra nell'*Iliade* vd. anche R. Mondi, 'ΣΚΗΠΤΡΟΥΧΟΙ ΒΑΣΙΛΕΙΣ: an Argument for Divine Kingship in Early Greece', in *Arethusa* 13, 1980, pp. 203-16, che ne individua comunque solo tracce estremamente sfuggenti, e non più riconosciute come tali nel poema.

[48] Nic., *FGrHist* 90F60.

[49] D.L., 1, 96.

[50] Pol., 2, 59-60; Plut. *Ar.* 44, 6.

[51] Diod., 16, 35, 6. Sul *katapontismòs* vedi in breve Versnel 1977, pp. 39-40 e Schepens 1978, pp. 145-6.

vo caratteristico delle morti dei tiranni è il motivo della tortura. Per esorcizzare un legittimo moto di orrore, cominceremo dalla più cinica delle fonti del nostro *dossier*. Sulla fine di Aristomaco di Argo, Polibio ricorda, solo per criticarlo, il racconto sinistro di Filarco, secondo cui Aristomaco, prima di venir gettato in mare, era stato torturato a morte, e le sue grida durante il supplizio erano state udite a grande distanza[52]. Si dà il caso che il responsabile della morte di Aristomaco fosse niente meno che Arato, ed è questo, in effetti, che muove lo sdegno di Polibio contro Filarco: secondo Polibio, Aristomaco aveva commesso crudeltà tali da meritarsi abbondantemente la fine che gli toccò, e d'altra parte, Filarco avrebbe mentito, perché ad Aristomaco, nonostante tutti i suoi crimini, non sarebbe toccato altro male che quello di venir affogato[53]! In effetti, Aristomaco è solo uno di una serie di tiranni, più o meno crudeli, e di parenti e seguaci di tiranni che secondo le fonti andarono incontro a questa fine. Della madre di Falaride e dei suoi amici, arrostiti nel toro di bronzo, si è già detto. Aristodemo di Cuma, i suoi figli e tutti i suoi parenti furono, secondo Dionigi di Alicarnasso, torturati a morte nei modi più orrendi, e la medesima sorte toccò alla moglie e ai figli del tiranno Ortige di Eritre, ai suoi seguaci e alle mogli e ai figli di costoro. Policrate, il tiranno di Samo la cui potenza, secondo Erodoto, era paragonabile solo a quella dei Dinomenidi, dopo esser stato catturato a tradimento dal satrapo di Sardi Orete, fu ucciso in modo che Erodoto definisce indegno di essere narrato, e il suo cadavere fu impalato[54]. Molto più tardi, i tiranni Aristonico ed Ersilao di Metimna, che Alessandro consegnò nel 331 ai loro concittadini, furono anch'essi torturati a morte[55]. Il caso più impressionante è però quello del tiranno Ippone di Messana: dopo che Timoleonte lo ebbe catturato e consegnato ai suoi concittadini, costoro si riunirono tutti nel teatro, conducendovi anche i bambini come se si trattasse di uno spettacolo da non perdere, e colà torturarono a morte il malcapitato tiranno[56].

Il motivo della tortura è forse quello più strettamente legato all'immagine della morte del tiranno, insieme a quello dell'estinzione della discendenza. Si pensi solo alla relativa frequenza con cui, oltre al tiranno, sono torturati a morte i suoi famigliari. Del resto, già nel frammento di Solone che abbiamo richiamato poco fa questi due elementi sono presentati come ovvie conseguenze cui va incontro il tiranno: essere scuoiato vivo e morire senza discendenti. È possibile che anche nel teognideo "stendi il tiranno come vuoi" si alluda a questa idea: per il tiranno non valgono le pene di morte fissate per i cittadini[57], sul suo corpo la violenza e la crudeltà si possono esercitare senza freno.

Che cosa significa tutto ciò? Ancora una volta, in termini semplici, un monito a qualsiasi aspirante tiranno. Ma sotto questa semplice constatazione si nasconde, credo, una realtà più complessa. Per i Greci, la tortura non è un'espressione qualsiasi di crudeltà. Essa è fortemente connotata, e i suoi ambiti sono ben definiti. Torturatori sono essenzialmente i barbari e i tiranni stessi, e l'uso della tortura a morte è considerato qualcosa di squisitamente barbarico. D'altra parte, nel mondo greco la tortura è sì usata nelle pratiche giudiziarie, ma riservata agli schiavi, la cui testimonianza è in genere ottenuta con questo mezzo[58]. Solo in casi eccezionali si propone di applicarla a uomini liberi: ad esempio, stando all'orazione di Andocide *Sui misteri*, nel clima di isteria collettiva che accompagnò l'*affaire* degli ermocopidi e della profanazione dei misteri eleusini fu avanzata in assemblea la proposta di abrogare la legge che vietava di interrogare sotto tortura i cittadini liberi; bastò la proposta perché i due accusati si rifugiassero supplici sull'altare della Pnice, convincessero gli Ateniesi a

[52] Phylar., *FGrHist* 81F54 = Polybius 2, 59.

[53] Il cinico Polibio è in buona compagnia: F.W. Walbank, *Aratos of Sicyon*, Cambridge 1933, p. 103, parla a proposito dell'uccisione di Aristomaco di "a well-deserved execution."

[54] Her., 3, 125, 2-3. Si noti comunque che in questo caso l'uccisore è un barbaro, sicché l'episodio deve essere letto forse più che altro come un esempio della crudeltà dei barbari. Benché Erodoto non lo dica esplicitamente, i moderni ritengono in genere che Policrate venisse scorticato (così per es. L. Boffo, 'Il *logos* di Orete in Erodoto', in *RendLinc* 34, 1979, p. 87 nota 13), secondo un costume tipicamente orientale che ricorre in Her., 5, 25, Ctes., *Pers.* 5, 59 e nell'iscrizione di Dario a Bisitun, DB 32 Kent.

[55] Curt. Ruf., 4, 8, 11.

[56] Plut., *Timol.* 34, 4; cfr. Westlake 1952, pp. 50-1.

[57] Per una tipologia delle pene di morte ad Atene vedi per esempio E. Karabélias, 'La peine dans Athènes classique', in *La peine - Punishment*, 'Recueils de la société Jean Bodin' 55, Première partie, Antiquité, Bruxelles 1991, pp. 98-101.

[58] Vedi ora M. Gagarin, 'The torture of slaves in Athenian law', in *CP* 91, 1996, pp. 1-18, con bibliografia anche sulla tortura in generale. Interessante ma non molto rilevante ai fini del nostro discorso P. Du Bois, *Torture and truth*, London 1991.

prendere delle altre persone come garanti in vece loro e infine fuggissero da Atene[59]. Quanto terribile fosse la prospettiva di un interrogatorio sotto tortura è dimostrato da un episodio che Diodoro ambienta ad Argo nel 370, quando i responsabili di una congiura per rovesciare la democrazia, catturati, si suicidarono, tutti meno uno, per timore dell'interrogatorio[60].

Potremmo insomma dire che al tiranno tocca un trattamento che la città riserva solo agli schiavi, e questo sarebbe in parte esatto, ma dobbiamo anche tener presente che, benché gli strumenti delle due procedure non siano necessariamente diversi, la tortura giudiziaria in greco è in genere distinta, anche lessicalmente, dalla tortura inflitta solo con lo scopo di rendere più crudele la morte. Insomma, la conclusione più precisa è che, nei confronti del tiranno, si possono assumere comportamenti che sono in genere considerati barbarici, o appunto tirannici.

* * *

Dopo questo lungo percorso nel macabro mondo del tirannicidio, è il momento di tirare le fila del discorso e di cercare di dare un'interpretazione d'insieme alle osservazioni fatte fin qui. Prima di farlo, occorre sgombrare il campo da due possibili interpretazioni, entrambe le quali sono parzialmente valide, ma nel complesso non del tutto soddisfacenti. Si potrebbe definirle l'interpretazione giudiziaria e l'interpretazione letteraria.

Secondo l'interpretazione letteraria, le morti dei tiranni andrebbero viste soprattutto alla luce dell'esigenza, sentita dai loro narratori, di rendere giustizia agli attori delle vicende da loro narrate, e di mostrare l'operare della giustizia divina nella storia. In omaggio a quella che è stata definita una giustizia poetica, gli scrittori antichi sottoporrebbero la morte dei tiranni ad una specie di legge del taglione, rovesciando su di loro le violenze e le crudeltà di cui essi stessi si erano macchiati nei confronti dei loro concittadini[61]. Nell'applicare questa giustizia poetica, gli autori antichi si preoccuperebbero poco o per nulla di dare una versione veridica dei fatti che raccontano, lasciandosi invece prendere la mano e reinventando di sana pianta le circostanze della morte dei loro personaggi.

Come detto al principio, la veridicità fattuale delle fonti non è un problema centrale in questa ricerca, per cui la possibilità che i particolari dei racconti presi in esame fin qui siano in gran parte fittizi non è rilevante: l'obiettivo di queste riflessioni è vedere come le fonti antiche rappresentano la morte dei tiranni, non capire come siano effettivamente morti questo o quel tiranno. Quanto però al fatto che la logica di queste morti si possa spiegare semplicemente come applicazione, su di un piano puramente letterario, di una specie di contrappasso poetico, si tratta di un'ipotesi che rende ragione del dettato delle fonti solo in modo molto parziale. Nelle fonti è del tutto chiaro che il motivo necessario e sufficiente perché un certo personaggio subisca un certo trattamento è che egli sia un tiranno o un seguace o parente di tiranni: è questa la colpa che provoca le punizioni che abbiamo visto fin qui; che in precedenza la vittima si fosse a sua volta macchiata di crudeltà non è un presupposto indispensabile. Ci sono certo anche dei casi in cui quest'interpretazione letteraria può essere la più appropriata; ad esempio, quello del tiranno Satiro di Eraclea, che morì divorato dalla putredine. Memnone di Eraclea, che narra la sua morte, la descrive esplicitamente come una punizione per la sua crudeltà disumana[62]. Tuttavia, casi come quello di Satiro, e come altri già ricordati, sono una minoranza, e in generale è la tirannide stessa che espone il tiranno e la sua cerchia alle conseguenze viste fin qui. Insomma, quella che colpisce il tiranno non è una punizione retrospettiva dettata dalle esigenze retoriche di una narrazione moralmente edificante, o almeno, non solo questo: in un buon numero di casi essa è l'espressione di una sanzione sociale contro il tiranno come tale, crudele o no che egli sia[63].

[59] Andoc., *de myst.* 43-4.

[60] Diod., 15, 58, 1-2, su cui vd. H.-J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.*, München 1985, pp. 32 e 251.

[61] In questo senso W. H. Friedrich, 'Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber und Herodot', in *Antike und Abendland* 18, 1973, pp. 97-129.

[62] Memnon, *FGrHist* 434 F 1, 2, 4-5 (=Phot., *Bib.* cod. 224, 223a-b).

[63] È questa una differenza importante rispetto alle morti degli imperatori-tiranni studiate da Scheid: in quel caso, la rappresentazione della morte non discende da una critica dell'istituzione imperiale *in quanto tale*, e quindi l'imperatore deve aver commesso qualche colpa specifica, essersi cioè *trasformato* in tiranno, per morire, appunto, da tiranno.

Tale sanzione non viene però presentata dalle fonti come una sanzione che operi attraverso procedure giuridicamente codificate, come vorrebbe la seconda possibile interpretazione, quella giudiziaria. È vero che nella legislazione ateniese, e non solo in quella, la tirannide è presentata come un reato vero e proprio, assimilabile a quello che noi definiremmo alto tradimento. Tuttavia, le fonti tendono chiaramente a descrivere le uccisioni dei tiranni come episodi di giustizia sommaria, come esplosioni di violenza incontrollabile che si realizzano in un campo che è fondamentalmente estraneo a quello delle leggi della città. La tortura a morte e la strage dei familiari, maschi e femmine, non rientrano notoriamente nel campo delle punizioni che una città greca può comminare per legge, e del resto, le fonti ricordano solo molto raramente che un tiranno sia stato processato. Inoltre, i pochi casi di tiranni processati confermano l'interpretazione proposta in questa sede, più che indebolirla.

Processati per tirannide furono Milziade di Atene, ex tiranno del Chersoneso Tracico, che fu assolto[64], e Trasideo di Agrigento, scacciato dalla sua città da Ierone di Siracusa, fuggito a Megara e colà condannato a morte e giustiziato[65]. Ora, quello che non è chiaro nel caso di Milziade è chiarissimo in quello di Trasideo: costui non fu processato nella città di cui era stato tiranno, dai cittadini che aveva tiranneggiato. Quanto a Milziade, anche se si crede che l'accusa lo colpisse non in quanto tiranno in generale, ma in quanto tra i suoi sudditi c'erano dei coloni ateniesi stanziatisi nel Chersoneso[66], si ammetterà che, di fatto, anche egli veniva processato per una tirannide esercitata in un luogo diverso da quello dove si svolgeva il processo; a parte il fatto che si può discutere quale fosse, dal punto di vista della cittadinanza, lo *status* dei coloni ateniesi che si erano stanziati nel Chersoneso al tempo di Milziade il Vecchio e dei loro figli.

Alcuni casi, non del tutto chiari, di processi a tiranni si incontrano poi nelle vicende di Timoleonte, e anche qui i contorni giuridici sono a dir poco inconsueti. Il tiranno Mamerco, in effetti un capitano di ventura di origine italica, si arrese a Timoleonte a Messana, a condizione di esser sottoposto ad un processo pubblico e di non aver Timoleonte come accusatore. Portato a Siracusa e introdotto nell'assemblea dei cittadini, dovette rinunciare al suo discorso di difesa a causa del tumultuare della folla inferocita e cercò di suicidarsi gettandosi di testa contro un gradino di pietra; i Siracusani riuscirono però a catturarlo ancora vivo e a sottoporlo al supplizio che toccava ai pirati. Quanto ad Iceta, non è chiaro se dalle parole di Plutarco, secondo cui questi e il figlio una volta catturati furono giustiziati in quanto tiranni, si debba dedurre che furono formalmente accusati e processati, per quanto sommariamente; è invece ben chiaro che ad essere processate e condannate a morte furono la moglie e le figlie di Iceta[67]. Notiamo che né Mamerco, né Iceta (pur siracusano di nascita) erano stati tiranni di Siracusa. Insomma, anche questi episodi, più che testimonanze del fatto che l'uccisione dei tiranni seguiva procedure giuridiche ben definite, sono ulteriori indicazioni di come, nel caso dei tiranni, le procedure giuridiche normali erano facilmente messe da parte o applicate in modi del tutto irrituali.

In definitiva, rimane il fatto che, quando il tiranno finisce in mano ai suoi concittadini, costoro non mettono mano al codice penale, ma direttamente alle armi, o se del caso agli strumenti di tortura. Insomma, il contrasto tra il modo in cui le fonti descrivono l'uccisione dei tiranni e l'esistenza di una legislazione contro la tirannide non deve essere esagerato: l'esistenza di una severa legislazione dissuasiva non deve essere distorta, come se si trattasse paradossalmente di una garanzia legale per i sospetti di tirannide (non lo era affatto, come dimostra il caso di Mamerco), né può cancellare il fatto che per i Greci la tirannide era un reato che incitava fondamentalmente alla giustizia sommaria.

* * *

Chiarito questo punto, è il momento di chiederci che cosa abbiano da dirci le storie più o meno sinistre che abbiamo visto finora, in merito a come i Greci concepivano la tirannide. Per

[64] Her., 6, 104.
[65] Diod., 11, 53, 5.
[66] Così Berve 1967, p. 84.
[67] Plut., *Timol.* 34, 6-7; Polyaen., 5, 12, 2 (Mamerco); Plut., *Timol.* 32, 2; 33 (Iceta e famiglia). Vedi Westlake 1952, pp. 43-4 e 49-50 e R. J.A. Talbert, *Timoleon and the revival of Greek Sicily, 344-317 B.C.*, Cambridge 1974, pp. 113-4.

farlo, riassumiamo brevemente alcune osservazioni fatte fin qui. La morte del tiranno è motivo di festa, non di lutto: non si tratta, a questo proposito, di un atteggiamento psicologico, ma del rovesciamento di precise prescrizioni rituali associate normalmente alla morte. Del resto, contro il tiranno non si esita a commettere sacrilegi anche ben più gravi del brindisi di Alceo: si è pronti anche a sfidare l'ira degli dei e a portarne le conseguenze. Il tiranno ha contro di sé tutta la cittadinanza, e lui e i suoi seguaci sono esposti ad essere massacrati insieme a mogli e figli. Lo sterminio del tiranno e della sua cerchia sembra assimilabile, in qualche caso, ad una purificazione, che si realizza espellendo gli elementi contaminati dalla comunità, e nel compiere questa purificazione i cittadini agiscono con la selvaggia ferocia che, ai loro occhi, caratterizza l'altro da sé, ciò da cui essi si distinguono, il barbaro. Un principio molto semplice sottende questo insieme di rappresentazioni, un principio che troviamo enunciato esplicitamente, con artificiosa precisione, in una delle *Declamationes* quintilianee: il tiranno pone il suo potere assoluto al di sopra delle leggi, quindi si pone al di fuori di esse, e non ne è protetto; a lui tutto è permesso, contro di lui tutto è permesso[68].

Questo principio, espresso in modo così freddo e lineare, può sembrare scontato, ma non lo è. Qualsiasi criminale agisce al di fuori della legge, eppure la punizione per lui è stabilita dalla legge. In effetti, è come se il grado di estraneità del tiranno fosse superiore a quello di qualsiasi altro criminale, al punto che per punirlo la comunità politica si sente pronta a rinunciare temporaneamente alle sue regole, cioè ad una parte importante della sua stessa identità. La punizione del tiranno sembra una specie di macabro carnevale di sangue, durante il quale le leggi della vita associata sono temporaneamente sospese. Ovviamente lo scopo di questa sospensione è precisamente la riaffermazione di quelle leggi: non a caso, dopo l'esplosione di violenza le fonti presentano spesso enfaticamente il ritorno all'ordine, legale e costituzionale, talvolta associato alla fondazione di un nuovo culto. In altre parole, la morte del tiranno non è tematizzata come un evento ordinario della vita della comunità: essa al contrario mette in questione l'essenza stessa della comunità, le norme e i rituali del vivere associato. Nell'uccidere il tiranno la comunità politica per un momento si può trasformare in un'orda selvaggia senza leggi, e solo dopo la sua morte ritorna ad essere quello che deve essere, a coincidere con la propria immagine di sé. Il significato di questo è evidente: è necessario che il tiranno sia ucciso perché la comunità ritorni ad essere se stessa.

Anche l'articolarsi storico di queste rappresentazioni è significativo. Oltre al tema di fondo, il fatto cioè che sia lecito uccidere i tiranni, i motivi che si possono sicuramente far risalire all'età arcaica sono quello della tortura e quello dello sterminio della discendenza. Per quanto riguarda il motivo del sacrilegio, la situazione è meno chiara, in quanto esso non compare in fonti anteriori ad Erodoto. In effetti però vi sono due ragioni che possono suggerire che anche questo motivo sia più antico delle sue prime attestazioni. In primo luogo, la tradizione sull'*agos* degli Alcmeonidi è quasi certamente più antica di Erodoto: gli Spartani se ne servirono contro Pericle alla vigilia della guerra del Peloponneso[69], ed è altamente improbabile che la notizia erodotea, secondo cui Cleomene l'avrebbe già sfruttata per far esiliare Clistene da Atene[70], sia del tutto fittizia, visto che a quella cacciata degli Alcmeonidi era anche associata la profanazione delle loro tombe. Di conseguenza, la tradizione sull'*agos* degli Alcmeonidi dovrebbe risalire almeno al tardo sesto secolo. In secondo luogo, come si è già notato, nelle uccisioni sacrileghe di tiranni di età tardo-classica o ellenistica le fonti, che in parte sono le stesse che ricordano anche l'*agos* degli Alcmeonidi, non mostrano alcuna preoccupazione per la condotta sacrilega dei tirannicidi e per una conseguente ira degli dei. Il motivo rimane quindi per lo meno sigillato cronologicamente entro il quinto secolo, ma il fatto che le stesse fonti tarde lo associno solo ad eventi di età arcaica rende obiettivamente molto probabile che esso risalga effettivamente a quell'epoca. Più complesso ancora appare lo sviluppo dei motivi dell'uccisione collettiva e del tiranno-*pharmakos*. In effetti, come si è già detto, il fatto che un tiranno possa essere paragonato dai suoi avversari aristocratici ad un *pharmakos*, con intento denigratorio, come fa Alceo con Pittaco, riman-

[68] Quint., *decl.* 274, 5.
[69] Thuc., 1, 126, 2 e 127, 1.
[70] Her., 5, 70, 2.

da al tema ricorrente della marginalità del tiranno ed al rifiuto degli aristocratici di riconoscere in lui uno di loro, ma al tempo stesso dipende dal fatto che il tiranno è anche visto come un *miasma*, che deve essere allontanato per purificare la comunità, che per ciò stesso si sente chiamata ad aggredirlo collettivamente. Elementi di tutte queste diverse rappresentazioni compaiono già, più o meno chiaramente, nella cultura arcaica, ma non è affatto chiaro se esse vi facessero già capo ad un complesso omogeneo. Le poche fonti di età arcaica sembrano invece porre l'accento essenzialmente su ciò che può fare o subire il singolo individuo, aristocratico, che diviene tiranno e su ciò che il singolo individuo aristocratico può, deve o vorrebbe fare al tiranno: insomma, il punto di vista sembra essere più quello della competizione individuale per il potere che quello della comunità politica. Fino a che punto poi in questo motivo si possano cogliere riflessi di rappresentazioni associate ad una concezione sacrale della regalità, è difficile dire. In ogni modo, non è per nulla certo che la Grecia abbia conosciuto una fase monarchica vera e propria tra il crollo dei regni micenei e l'età della tirannide[71]. Di conseguenza, se anche si riconosce la pertinenza alla tirannide arcaica del motivo del re - *pharmakos*, vi si dovrebbe vedere, più che un elemento di continuità rispetto alla cultura micenea, un risultato dell'epoca delle tirannidi arcaiche: forse anche rivitalizzazione di un elemento radicato a livelli cronologici più profondi, ma soprattutto risultato di influssi provenienti da altre culture, influssi che in generale sono abbastanza chiaramente presenti nella tirannide greca arcaica.

Ancora due riflessioni. Uno dei risultati più sorprendenti dello studio dei motivi che si associano, fin dall'età arcaica o al più tardi dal quinto secolo, alla morte del tiranno è la loro singolare vitalità: se ne può seguire agevolmente il ricorrere attraverso la cultura romana, bizantina[72] e medievale fino all'*Ecerinis* di Albertino Mussato o a *Fuente Ovejuna* di Lope de Vega, ed oltre. La ragione di questa vitalità risiede probabilmente nel fatto che tali motivi hanno in realtà pochi legami con un quadro politico ben determinato, legami che, se più profondi, ne avrebbero certamente ridotto l'adattabilità a situazioni diverse e posteriori. Il punto è che la cultura greca arcaica rifiuta coerentemente di percepire la tirannide come fenomeno politico, e mantiene saldamente il discorso della tirannide e le rappresentazioni che ad esso si associano su di un piano che potremmo definire antropologico, o al limite psicologico; così, il tiranno è essenzialmente un tipo umano, cui facilmente si può attribuire universalità.

Infine, è importante rilevare che la crudeltà disumana che le fonti antiche attribuiscono a molti tiranni e la furia selvaggia che si scatena talvolta contro il tiranno sono due facce della stessa medaglia. Tra l'immagine del tiranno feroce ed assetato di sangue e quella dei cittadini che lo torturano a morte e massacrano sua moglie e i suoi figli, non è in realtà possibile dire quale venga prima, quale determini l'altra, anche se quasi tutti coloro che hanno riflettuto, in epoca antica e moderna, sulla tirannide greca sono stati più sensibili alla prima di esse. In realtà, si tratta di due gruppi di rappresentazioni complementari, che illustrano nel modo più plastico il fulcro della percezione del tiranno nella cultura greca arcaica e classica, il suo essere *anomia*, sospensione delle leggi del vivere associato, reversione dalla cultura alla natura per tutta la comunità.

[71] Su questo problema condivido sostanzialmente le posizioni di R. Drews, *Basileus: Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven 1983, con le ulteriori argomentazioni di F. Ruzé, '*Basileis*, Tyrans et Magistrats', in *Métis* 4, 1989, pp. 211-31, che mostra come la tirannide arcaica rappresenti in realtà la prima ricomparsa della monarchia in Grecia dopo la fine dei regni micenei.

[72] Dove l'idea di tiranno è riutilizzata in un nuovo contesto politico e la parola indica l'usurpatore del trono imperiale. Vedi L. R. Cresci, 'Appunti per una tipologia del τύραννος, in *Byzantion* 60, 1990, pp. 90-129.

Abbreviazioni supplementari:

Berve 1967 = H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967.

Burke 1992 = P. Burke, *History and Social Theory*, Cambridge 1992.

Friedel 1937 = H. Friedel, *Der Tyrannenmord in Gesetzgebung und Volksmeinung der Griechen*, Stuttgart 1937.

Luraghi 1994 = N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.

Ogden 1993 = D. Ogden, 'Cleisthenes of Sicyon, ΛΕΥΣΤΗΡ', in CQ 43, 1993, pp. 353-63.

Ostwald 1955 = M. Ostwald, 'The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion', in *TAPA* 86, 1955, pp. 103-128.

Schepens 1978 = G. Schepens, 'Polybius on Timaeus' Account of Phalaris' Bull: A Case of *deisidaimonia*', in *AncSoc* 9, 1978, pp. 117-48.

Versnel 1977 = H. S. Versnel, 'Polycrates and his Ring: Two Neglected Aspects', in *SSR* 1, 1977, pp. 17-47.

Westlake 1952 = H. D. Westlake, *Timoleon and his relations with tyrants*, Manchester 1952.

C. Tronchetti, *I Bronzetti "Nuragici": Ideologia, Iconografia, Cronologia.*

The cultural and chronological setting of Sardinian small bronze statuary is still debated. According to some scholars, it flourished in the Late Bronze Age and died out in the Early Iron Age; others place its beginnings at the end of the Late Bronze Age, its climax in the Orientalizing period, and its final phase in the Archaic period.

Since we lack significant stratigraphic associations, a trend in the iconographic development of Sardinian statuettes is outlined here as a testimony of the ideology of the clientele that commissioned them. The author places this phenomenon in the cultural framework of Sardinian society between the end of the Late Bronze Age and the Archaic period.

C. Rolley, *Encore sur les ἀφιδρύματα: sur la fondation de Marseille, de Thasos et de Rome.*

On attribue souvent la prospérité que connaît Marseille à partir de 540 à l'arrivée d'une partie des réfugiés de Phocée; c'est cette expédition qu'accompagnerait Aristarchè, qui devint la prêtresse d'Artémis. Mais un parallèle très précis est fourni par la peinture de Polygnote de Thasos dans la Leschè des Cnidiens à Delphes: il y figure Cléoboia, qui devint prêtresse de Déméter, apportant de Paros à Thasos la ciste de Déméter, sous la protection de Tellis, père de l'oeciste Télésiclès et grand-père d'Archiloque. Il s'agit dans les deux cas du transfert des *afidrumata*, objets sacrés qui permettent la fondation du sanctuaire principal de la colonie. Le transfert des Pénates de Troie est du même type, Anchise jouant le même rôle que Tellis. Il n'y a donc aucune raison de faire venir Aristarchè en 545 et non en 600, et cela contribue à rendre beaucoup moins vraisemblable que certains des réfugiés de 545 soient allés à Marseille.

F. Guizzi, *Terra comune, pascolo e contributo ai syssitia in Creta arcaica e classica.*

Through an examination of some passages in literary and epigraphic sources containing information on livestock raising in Archaic and Classical Crete, the author attempts to define the role of the *polis* in the control of pastures and food sources. In particular, a passage of Plato's *Laws* is used to exemplify certain forms of concentration and subdivision of grazing livestock, which was butchered to supply the communal meals (*syssitia*). Possible communal aspects of livestock raising on Crete are discussed, ranging from the public property of the livestock grazing on public land to communal livestock raising and the role of the *polis*, which redistributed the animals – whether publicly or privately owned – through the communal meals.

N. Luraghi, *Il carnevale macabro, ovvero, morire da tiranno.*

Everyone who is familiar with the literary sources on Greek tyranny knows that Greek tyrants tended not to die in their own bed. Since death is a social event as well, which constitutes a part of the social identity of any person, one may a priori expect that, if a particular group of persons are said to die according to recurrent patterns, these patterns have to be connected with the social identity of that group as perceived and constructed by the society as a whole. Starting from this assumption, the present contribution scrutinises the sources that narrate the deaths of Greek tyrants not in order to reconstruct how a particular tyrant died, but rather how in general tyrants were expected and supposed to die. Four motifs are most frequently associated with tyrannical deaths. The first is sacrilege: more than one tyrant - or collaborator of a tyrant - was allegedly killed although he (or they) had tried to escape putting himself under the protection of a sacred place, an altar or a temple. Furthermore, unlike criminals who could be dragged out of a temple or away of an altar and then killed, tyrants get killed inside temples or on the altars themselves. The second motif is the annihilation of the lineage, whereby the sons of the tyrant tend to be killed with him, and can lawfully be killed with him, regardless of whether they had committed crimes themselves or not. The third motif is collective murder, often by stoning. The last is torture. All these motifs concur in situating the social identity of the tyrant outside the sphere of order and culture. To kill a tyrant, the political community suspends its own laws and behaves in ways that actually go against its most basic principles. This in turn points to the perception and construction of tyranny as a monstrous phenomenon, completely outside of the rules of culture.

D. Noel, *Les Grandes Dionysies.*

Les Grandes Dionysies ne se réduisent ni à des concours théâtraux ni à des démonstrations patriotiques. Dionysos est à réinsérer dans ses fêtes. Dionysos entre dans la cité et impose la reconnaissance de sa présence.

ISSN 1127-7130