ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 6



1999 Napoli

ANNALI DI ARCHEOLOGIA
E STORIA ANTICA

Nuova Serie N. 6

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 6

1999 Napoli

Comitato di Redazione

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

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

In copertina: **Paros. Anfora geometrica con rappresentazione di un campo di battaglia.**

ISSN 1127-7130

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, questa 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.

I sostantivi in lingua inglese vanno citati con lettera minuscola, ad eccezione degli etnici.

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.*; diametro: diam.; 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

MAURIZIO TADDEI, L'approccio archeologico allo studio della storia dell'arte p. 9

PHOTINI ZAPHIROPOULOU, I due "polyandria" dell'antica necropoli di Paros » 13

BRUNO D'AGOSTINO, Il leone sogna la preda » 25

CARMINE PELLEGRINO, Continuità/discontinuità tra Età del Ferro e Orientalizzante nella necropoli occidentale di Pontecagnano » 35

LUIGI GALLO, Solone, gli *hektemoroi* e gli *horoi* » 59

LORENA JANNELLI, La frequentazione dell'acropoli di Cuma in Età Pre-Protostorica: i dati dello scavo Buchner » 73

ANGELINA NAPOLEONE, La δημοκρατία a Cirene: problemi e prospettive » 91

G. R. H. WRIGHT, A pot from Euesperides 1952. Now and then » 109

EMANUELE GRECO - SILVANA LUPPINO, Ricerche sulla topografia e sull'urbanistica di Sibari-Thuri-Copiae » 115

ELENA CARANDO, Sibari-Thuri: note per una revisione dei dati » 165

MARCELLO CATARZI, I sacrifici per gli schiavi nell'*economico* dello pseudo Aristotele tra tempo libero e dipendenza sacra » 177

GABRIELLA D'HENRY, Rappresentazione di *Anodos* in alcuni vasi a figure rosse - Il corredo della tomba T/130 di San Salvatore Telesino » 193

Conferimento della Laurea Honoris Causa *a Jean-Pierre Vernant* » 209

Rassegne e Recensioni

Nota Kourou, rec. a AA.VV., *Prima di Pithecusa. I più antichi materiali greci del golfo di Salerno* » 219

Bruno d'Agostino, rec. a Nota Kourou, Ἀνασκαφὲς Νάξου - Τὸ νότιο νεκροταφεῖο τῆς Νάξου κατὰ τὴ Γεωμετρικὴ Περίοδο » 223

MARCO GIGLIO, rec. a Ph. Barker *et alii, The Baths Basilica Wroxeter;* Ph. Barker - R. White, *Wroxeter, life and death of a Roman city* » 226

Riassunti degli articoli » 231

Abbreviazioni supplementari:

Atti Taranto XXXII = AA.VV., *Sibari e la Sibaritide*, 'Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia', Taranto - Sibari 1992, Taranto 1994.

Candido 1969 = M. Candido (a cura di), *Esperienze di lavoro nella piana di Sibari*, 'Atti del congresso internazionale', Corigliano Calabro 28-30 settembre 1968, Corigliano Calabro 1969.

Castagnoli 1971 = F. Castagnoli, 'Sull'urbanistica di Thurii', in *ParPass* 27, 1971, pp. 301-307.

Castagnoli 1973 = F. Castagnoli, 'Ancora sull'urbanistica di Thurii', in *ParPass* 28, 1973, pp. 221-222.

De Siena 1998 = A. De Siena, 'Metaponto: problemi urbanistici e scoperte recenti', in Greco 1998, pp. 141-170.

Greco 1997 = E. Greco, 'Ippodamo e Thuri', in *Ostraka* 6.2, 1997, pp. 435-439.

Greco 1998 = E. Greco (a cura di), *Siritide e Metapontino. Storie di due territori coloniali*, 'Atti dell'incontro di studi, Policoro, 31 ottobre – 2 novembre 1991', Napoli-Paestum 1998.

Greco 1999a = E. Greco, 'Nomi di strade nelle città greche', in M. Castoldi (a cura di), *Koinà, Miscellanea di studi in onore di Piero Orlandini*, Milano 1999, pp. 223-229.

Greco 1999b = E. Greco, 'Turi', in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 413-430.

Guzzo 1981 = P.G. Guzzo, 'Scavi a Sibari, 2', in *AION ArchStAnt* 3, 1981, pp. 21-25.

Guzzo 1994 = P.G. Guzzo, 'Sibari e la Sibaritide: materiali per un bilancio archeologico', in 'Atti Taranto XXXII', pp. 51-82.

Guzzo 1994a = P.G. Guzzo, 'Dibattito', in 'Atti Taranto XXXII', pp. 207-208.

Hoepfner - Schwandner 1994 = W. Hoepfner - E. Schwandner, *Haus und Stadt im Klassischen Griechenland*, München 1994.

Hoepfner 1993 = O. Hoepfner, 'Bautern der Demokratie', in O. Hoepfner – G. Zimmer (a cura di), *Die grieschische Polis. Architekture und Politik*, Tubingen 1993, pp. 86-93.

Mertens 1998 = D. Mertens, 'L'architettura e l'urbanistica di Metaponto', in Greco 1998, pp. 123-140.

Pugliese Carratelli 1972-73 = G. Pugliese Carratelli, 'Le vicende di Sibari e Thurii', in *ASMG*, n.s. 13-14, 1972-73, pp.17-33.

Raikes 1967 = R.L. Raikes, 'Geomorphological and Hydrological considerations', in F.G. Rainey - C.M. Lerici, *The Search for Sybaris 1960-1965*, Roma 1967, pp. 257-261.

Sibari I = AA.VV., 'Sibari, Saggi di scavo a Parco del Cavallo (1969)', in *NSc* 1969, I Suppl.

Sibari II = AA.VV., 'Sibari, Saggi di scavo a Parco del Cavallo (1960-62, 1969-70) e agli Stombi (1969-1970)', in *NSc* 1970, III Suppl.

Sibari III = AA.VV., 'Sibari III, Rapporto preliminare della campagna di scavo: Stombi, Casa Bianca, Parco del Cavallo, S. Mauro (1971)', in *NSc* 1972, Suppl.

Sibari IV = AA.VV., 'Sibari IV, Rapporto preliminare della campagna di scavo: Stombi, Parco del Cavallo, Prolungamento Strada. Casa Bianca (1972)', in *NSc* 1974, Suppl.

Sibari V = AA.VV., 'Sibari V, Rapporto preliminare della campagna di scavo 1973 (Parco del Cavallo, Casa Bianca) e 1974 (Stombi, Incrocio, Parco del Cavallo, Prolungamento Strada, Casa Bianca)', in *NSc*, 1988-89 (1992), III Suppl.

Zancani Montuoro 1961 = P. Zancani Montuoro, 'La campagna archeologica del 1932 nella piana del Crati. Parte seconda. I ritrovamenenti al "Parco del Cavallo"', in *ASMG*, n.s. 4, 1961, pp. 7-63.

Zancani Montuoro 1972-73 = P. Zancani Montuoro, 'Uno scavo navale di Thurii', in *ASMG*, n.s. 13-14, 1972-73, pp. 75-79.

Zanotti Bianco 1960 = U. Zanotti Bianco, 'La campagna archeologica del 1932 nella Piana del Crati', in *ASMG*, n.s. 3, 1961, pp. 7-20.

I SACRIFICI PER GLI SCHIAVI NELL'*ECONOMICO* DELLO PSEUDO ARISTOTELE TRA TEMPO LIBERO E DIPENDENZA SACRA*.

MARCELLO CATARZI

I) Lo "statuto" del sacrificio tra ἔθος e νόμος

Una ricognizione dei luoghi della produzione aristotelica e pseudoaristotelica in cui viene affrontata la tematica del sacrificio, ne porterebbe ad individuare una presenza disseminata ed episodica nell'ambito delle opere morali (le *Etiche*, la *Politica* e l'*Economico*) anziché in opere come la *Metafisica* o in frammenti come il περὶ φιλοσοφίας e il περὶ εὐχῆς, in cui vengono presi in esame argomenti specificamente teologici.

Il tema del sacrificio, infatti, esula dalla "teologia" aristotelica in senso stretto[1]. Il dio di Aristotele, inteso come πρῶτον κινοῦν o come νόησις νοήσεως è incompatibile con il dio a cui si sacrifica[2], qualsiasi siano le modalità e i tipi di sacrificio. Non è immaginabile, in termini aristotelici, un rapporto con il divino che non si inscriva nel βίος θεωρητικός[3]. Pensare ad una "transazione commerciale", o a qualche cosa di analogo, con la divinità costituirebbe una contraddizione in termini[4]. Infatti, il πρῶτον κινοῦν suscita desiderio ma non può desiderare, né avere "interessi" da far valere in un rapporto di scambio. In quanto tale, esso muove, ma non può venir mosso da alcunché, e anche il νόησις νοήσεως costituisce l'orientamento e il fondamento del pensiero ma non ha desiderio di pensare. In questo senso, Aristotele si inserisce a pieno titolo in una tradizione – ampiamente consolidata sin dalla prima storiografia filosofica di cui egli è peraltro un esponente di rilevo – di critica all'antropomorfismo religioso[5], e qualsiasi sacrificio presuppone una concezione antropomorfica della divinità, mossa da ire o desideri e disposta a scendere a patti con gli uomini e a modificare le proprie decisioni in base alla congruità delle offerte votive. Anche in *Politica*, I, 2, 1253a 29 viene incisivamente sottolineato, sia pur per contrasto alla modalità umana della vita associata, che "il dio è autonomo e non vive in comunità". Quindi, il politeismo come comunità di

* Desidero ringraziare il Prof. Javier Fernandez Nieto, dell'Università di Valencia, per le sue preziose e stimolanti considerazioni.

[1] All'interno dell'ampia bibliografia sulla teologia aristotelica basti ricordare: A. Carlini (a cura di), *Aristotele, il problema religioso. Lib. XII* della Metafisica *e* Frammenti, Bari-Roma 1925; H. von Arnim, 'Die Entwicklung der aristothelischen Gotteslehre', 1931 in F.P. Hager (a cura di), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969; W.K.C. Guthrie, 'The development of Aristotle's theology', in *CQ*, 27, 1933, pp. 162-171 e 28, 1934, pp. 90-98, poi ripubblicato in traduzione tedesca 'Die Entwicklung der Theologie des Aristoteles', in F.P. Hager (a cura di), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969; G. Lindbeck, 'A Note on Aristotle's Discussion on God and the Word', in *RMeta*, 2, 1948, pp. 99-106; W.J. Verdenius, 'Traditional and personal elements in Aristotle's religion', in *Phronesis*, 5, 1960, pp. 56-70; A. Manno, *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, Napoli 1962; L. Elders (a cura di), *Aristotle's Theology. A Commentary of book L of the* Metaphysics, Assen 1972; R. Bodéüs, 'En marge de la théologie aristotelicienne', in *RPhL*, 73, 1975, pp. 5-33.

[2] "Se non si può attribuire a dio alcuna attività *ab extra*, la vera preghiera non gli chiederà un impossibile intervento nelle cose umane" sostiene incisivamente R. Laurenti nel saggio 'Osservazioni sulla preghiera nel mondo greco', in Aristotele, *I Frammenti dei Dialoghi*, II, Napoli 1987, p. 708. Sul frammento περὶ εὐχῆς in particolare si veda, tra l'altro, il saggio introduttivo di J. Pépin in P.M. Schuhl (a cura di), *Aristote, De la richesse, de la prière, de la noblesse, du plaisir, de l'éducation. Fragments et témoignages*, Paris 1968, pp. 45-77.

[3] *EN*, X, 8, 1178b 20-24 e 1179a 23-32.

[4] *EN*, X, 8, 1178b 14-16.

[5] Sull'incidenza dell'antropomorfismo e della sua critica nella teologia filosofica greca restano ancora significative le opere: W. Jaeger, *Theologie der früher griechischen Denker*, Stuttgart 1953 (trad. it. Firenze 1961); F. M. Cornford (a cura di), *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*, London 1965 e J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.

dei e i culti come transazioni ritualizzate tra uomini e dei sono esclusivamente una componente culturale ed umana.

Al di là delle non poche, rilevanti differenze con la teologia platonica, Aristotele, per quanto riguarda la non pertinenza del sacrificio all'ambito propriamente divino, assume una posizione analoga a quella di Platone. Questi, infatti, in *Eutifrone*, 14c 3 ss. aveva criticato la definizione di ὁσιότης come ἐπιστήμη τοῦ θύειν καὶ εὔχεσθαι, nonché il donare (διδόναι) e il chiedere doni o contraccambiare (ἀντιδωρεῖσθαι) agli dei, come una ἐμπορικὴ τέχνη tra uomini e dei. Analogamente in *Repubblica*, II, 364b-365a venivano biasimati quei "girovaghi e indovini" che dicono di aver ricevuto dagli dei, con sacrifici e scongiuri (θυσίαις καὶ ἐπῳδαῖς), facoltà magiche e tendono a persuadere gli altri a riparare, con piaceri e con feste (μεθ'ἡδονῶν καὶ ἑορτῶν), con sacrifici e piacevoli giochi (διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν) le ingiustizie commesse da loro o dai loro avi. Ma è soprattutto nelle *Leggi* che il sacrificio viene "recuperato", dal biasimo delle considerazioni teologiche, ad una sorta di simbolico coronamento morale[6].

In tale accezione etica, nel duplice senso dell'ἔθος e dell'ἦθος[7], il sacrificio viene assunto da Aristotele come fattore e segno di aggregazione, sia a livello politico e prepolitico che a livello strettamente domestico, sancito dall'autorità della tradizione: "una città deve innanzitutto possedere mezzi di nutrimento (τροφήν), poi arti meccaniche (τέχνας), poi armi per la difesa da nemici esterni e da coloro che rifiutano di obbedire perché non adeguatamente persuasi (τῶν ἀπειθούντων χάριν), poi una certa disponibilità di ricchezze, ma, *primo nell'ordine dell'importanza*, deve possedere la cura della divinità (τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν) che chiamiamo culto (ἱερατείαν)"[8]. Il sacrifico e il culto si risolvono dunque nell'ἔθος cioè in forme tradizionali del costume, essenzialmente finalizzate alla conservazione di un sistema comunitario politico o domestico[9]. Come quando nelle oligarchie i magistrati, "al momento di assumere le proprie funzioni, *offrono splendidi sacrifici* (θυσίας μεγαλοπρεπεῖς) o costruiscono qualche opera pubblica, perché il popolo, *partecipando al banchetto* 'sacrificale' e scorgendo la città adorna di *doni votivi* (κοσμουμένην τὰ ἀναθήμασι), veda di 'buon occhio' (ἄσμενος ὁρᾷ) il perdurare della costituzione"[10]. Al di là di una tenue eco di provenienza magica, che si propaga nel tentativo di *scongiurare* la στάσις e il 'malocchio' popolare, è evidente che per Aristotele l'istituzione dei sacrifici e dei culti rende stabile il consenso, attraverso forme di partecipazione ritualizzata ad un ambito comune, trasformandolo in ἔθος. Solo grazie al livello profondo e irriflesso che l'ἔθος presenta, può essere infatti garantita la validità del νόμος[11], e questo è il principale motivo per cui è opportuno "educare i fanciulli con le abitudini (τοῖς ἔθεσιν) *prima* (πρότερον) che con la ragione (τῷ λόγῳ)"[12].

Come forma di condivisione di un ἔθος e ingiunzione alla condivisione stessa, il sacrificio si presenta essenziale al sistema politico e, al tempo, stesso subordinato ad esso: "la città è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata e indipendente. Certo non si giungerà a tanto senza abitare lo stesso e unico luogo (ἕνα κατοικούντων τόπον) e godere il diritto di connubio (χρωμένων ἐπιγαμίαις) . Per questo sorsero nella città *rapporti di parentela e fratrie e sacrifici* (θυσίαι) e forme di condivisione della vita (διαγωγαὶ τοῦ συζῆν)"[13].

Il sacrificio, oltre ad instaurare una forma di vita comune, regola e assegna le modalità di partecipazione ad essa, impone tempi che devono essere osservati nel nome di una tradizione, manifesta o latente, che comunque proprio nella organizzazione del sacrificio sembra che pretenda, maggiormente che altrove, di essere riconosciuta e rispettata.

Nel secondo libro della *Retorica ad Alessandro,* vengono descritti vari modi di elaborare e presentare un discorso in pubblico per decidere sulle varie procedure organizzative dei sacrifici. Al di là dell'interesse per le forme di discorso, che caratterizza il tema dominante dell'opera, tali modi rivelano comunque le varie e differenziate incidenze dell'ἔθος nell'organizzazione dei sacrifici e, viceversa, i vari effetti che tale argomento comporta in un particolare tipo di ἔθος che è quello del parlare in pubblico[14].

"I sacrifici (θυσίας)" – è detto, ad esempio, in 39, 1446a 36-1446b 5 – "devono essere compiuti (ποιεῖν) con devozione (ὁσίως) nei confronti degli dei, misura (μετρίως) nelle spese, splendore (λαμπρῶς) nello spettacolo (πρὸς τὰς θεωρίας) e con vantaggi (ὠφελίμως) per i cittadini. I sacrifici saranno davvero compiuti con devozione (ὁσίως) nei confronti degli dei, se noi li celebriamo (θύωμεν) secondo la *tradizione avita* (κατὰ τὰ πάτρια), con misura nelle spese, se vi è un'adeguata corrispondenza tra contributi e costi, con splendore (λαμπρῶς) nello spettacolo (πρὸς τὰς θεωρίας) se saranno preparati con magnificenza (μεγαλοπρεπῶς), con vantaggi (ὠφελίμως) per i cittadini se cavalieri ed opliti pienamente equipaggiati parteciperanno alla processione (συμπέμπωσιν). Le nostre azioni nei confronti degli dei saranno compiute con devozione (ὁσίως) se avverranno in questo modo".

La "tradizione avita" a cui Aristotele fa cenno nel brano non indica una particolare tradizione storica, ma solo il fatto che il sacrificio ha bisogno di tradizione e si presenta come l'evento "più tradizionale" di un sistema comunitario: "Quando diciamo di voler conservare il rituale stabilito (τὰ καθεστῶτα), dovremo riferirci a ciò che è giusto (ἐκ τοῦ δικαίου) e sottolineare che *presso tutti i popoli* (παρὰ πᾶσι) *è considerato ingiusto allontanarsi dalle antiche abitudini* (τὰ πάτρια ἔθη), che *tutti* gli oracoli (τὰ μαντεῖα πάντα) prescrivono agli uomini (τοῖς ἀνθρώποις) di *compiere i sacrifici* (θυσίας) *secondo le antiche tradizioni* (κατὰ τὰ πάτρια) e che bisogna *conservare* quelle cure verso gli dei (τὰς περὶ τοὺς θεοὺς ἐπιμελείας) che avevano i fondatori della città e coloro che avevano edificato i templi (τὰ ἱερὰ) per gli dei (τοῖς θεοῖς)"[15].

Quindi, anche una eventuale innovazione del sacrificio rispetto alle sue forme tradizionali, può essere giustificata solo attraverso la tradizione stessa, indicando compatibilità e consonanze con questa ad un livello più profondo dell'aspetto esteriore:

[6] Infatti, se in *Lg.*, X, 908d e 909b la pratica del sacrificio come commercio con gli dei viene criticata alla stregua di un'impostura, in *IV*, 716e-717a si sostiene che: "per l'uomo retto sacrificare (θύειν) e aver relazione con gli dei con preghiere (εὐχαῖς), offerte (ἀναθήμασιν) e con tutto l'insieme del culto divino (συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν) è quanto vi sia di più bello e migliore... è vana la molta fatica di pregare gli dei per chi è empio, mentre è quanto mai opportuna per chi è santo".

[7] *EN*, II, 1, 1103a 17-18.

[8] *Pol.*, VII, 8, 1328b 6-14.

[9] In *Pol.*, V, 9, 1310a 14-18. "il mezzo più importante tra quelli ricordati per assicurare la stabilità della costituzione... è il sistema di educazione (τό παιδεύεσθαι) adatto alla costituzione, perché non c'è nessuna utilità dalle leggi più utili, anche ratificate da tutto il corpo dei cittadini, se questi non saranno abituati (εἰθισμένοι) ed educati (πεπαιδευμένοι) nello spirito della costituzione". J. Ritter ha evidenziato, ma anche limitato, in questo punto la funzione etica della πόλις per Aristotele: "La città è una società razionale; essa comporta che le sue leggi e il suo diritto sono basati sulla statuizione; essi sono in ogni epoca opera dei legislatori... ma questi statuti si nutrono degli ordinamenti 'etici' tramandati, e il problema è chi nella città sia in grado di trasmetterli e perpetuarli. Aristotele ha preso posizione su questo problema, soprattutto nella *Politica*. La tradizione, gli usi e i costumi hanno fin dai tempi più remoti il loro luogo nella casa e nel mondo della vita personale, nel parentado e nell'amicizia... in questo ordine è inserita la vita quotidiana dei singoli; esso comprende il culto, la preghiera, il sacrificio, i costumi e le convenienze nei rapporti tra persone, l'ordinamento della proprietà, il rapporto tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra signore e servitù" [in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Frankfurt a. M. 1969 (trad. it. Genova 1983, p. 91)]. L'etica della πόλις, nella lettura del Ritter, sarebbe imprestata dall'ambito prepolitico, anche se, con notevole enfasi hegeliana, l'autore ammette che: "nell'ordinamento superiore della città anche queste comunità prepolitiche giungono a un superiore compimento. La città le risolve in se stessa e porta così anche per esse a pieno dispiegamento la propria sostanza" (*Ivi*, p. 89). Tuttavia, indicare nell'οἶκος il luogo principale di produzione di ἔθος per la πόλις, non significa assumere proprio quell'ἔθος che ha connotato l'οἶκος prima della formazione della πόλις. L'οἶκος viene conservato come meccanismo di erogazione di ἔθος, dato che non è possibile alle leggi della città penetrare direttamente nell'ambito privato, ma i contenuti di tale ἔθος saranno funzionali alla durata della città e non alla perpetuazione dell'identità del nucleo familiare.

[10] *Pol.*, VI, 7, 1321a 36-39.

[11] *Pol.*, II, 8, 1269a 20: "la legge non ha altra forma per farsi obbedire se non il costume (τὸ ἔθος)".

[12] *Pol.*, VIII, 3, 1338b 4.

[13] *Pol.*, III, 9, 1280b 33-39.

[14] *Rh.Al.*, II, 1423b 27-30 Aristotele indica, ad esempio, alcuni parametri negativi di valutazione morale che si esplicano nell'organizzazione del sacrificio quali il divario tra "buone intenzioni" e sfarzo vistoso, o tra sincerità dei praticanti (εὐσεβείαις) e impegno puramente economico: "Del resto, sembra che sia gradita agli dei la devozione degli officianti (τοῖς εὐσεβείαις τῶν θυόντων) e non il costo del sacrificio (τοῖς δαπάναις τῶν θυομένων); inoltre, chi compie qualcosa al di là delle proprie possibilità (παρὰ δύναμιν) viene valutato del tutto pazzo (πολλὴν ἄνοιαν) sia dagli dei che dagli uomini". In quest'ultimo caso il riferimento al divino si presenta come un rafforzamento ed una notifica insindacabile della valutazione umana.

[15] *Rh.Al.*, II, 1423a 33-39. Ovviamente, nell'indicare "tutti i popoli" (παρὰ πᾶσι) sono inclusi Greci e barbari e quindi una caratteristica della presenza della tradizione nel sacrificio consiste nell'individuare un livello anteriore a tale distinzione costitutiva dell'identità dei Greci. In questo senso Aristotele riprende un tema fondamentale già espresso da Platone in *Epin.*, 985c-d: "... relativamente alle credenze che, riguardo a tutte queste specie, sono scaturite privatamente (ἰδίᾳ) o pubblicamente (δημοσίᾳ), che hanno dato origine, e ancora ne daranno, a gran numero d'istituzioni religiose (ἱερὰ πολλὰ) in gran numero di luoghi, il legislatore, per quanto poco cervello abbia, non oserà mai introdurre novità (καινοτομῶν) e volgere il suo stato ad una religione incerta (θεοσέβειαν ἥτις μὴ σαφὲς): né

"Quando sosteniamo l'ipotesi d'incrementare nello splendore(τὸ μεγαλοπρεπέστερον) le sacre funzioni (τὰς ἱεροποιίας) dovremo trovare argomenti per modificare le tradizionali consuetudini (τὰ πάτρια) dicendo che *aggiungere qualcosa a quanto già esiste non significa distruggere ma arricchire* (αὔξειν) ciò che è stato stabilito... Poi, *neanche i nostri antenati* (οἱ πατέρες) *compivano i sacrifici* (τὰς θυσίας) *sempre allo stesso modo*, ma regolavano le loro funzioni religiose (τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς θεραπείαν ἐνομοθέτουν) in privato come in pubblico considerando sempre le occasioni (τοὺς καιροὺς) e le circostanze favorevoli"[16].

Anche per i sacrifici, come per le costituzioni politiche, Aristotele propone un modello ideale, o comunque una "forma migliore", in base a cui misurare le preparazioni reali da approntare: "La migliore forma di sacrificio è quella che presenta devozione verso gli dei (πρὸς τοὺς θεοὺς ὁσίως), misura (μετρίως) nelle spese, utilità nell'organizzazione militare, splendore (λαμπρῶς) nello spettacolo (πρὸς τὰς θεωρίας)"[17].

La caratteristica del sacrificio che sembra maggiormente interessare Aristotele consiste essenzialmente nelle regole che esso presenta. In *Etica Nicomachea*, V, 7, 1134b 23-25. Aristotele individua nel cosiddetto diritto civile (τὸ πολιτικόν δίκαιον), ed in particolare nella sua componente convenzionale (τὸ νομικόν) le disposizioni relative ai sacrifici. In quanto convenzionali, esse prescindono totalmente dalla loro origine, ma determinante è la loro forma, una volta che sono state sancite. Significativi, a riguardo, sono gli esempi riportati della consuetudine di "sacrificare (θύειν) una capra e non due pecore", o l'usanza di sacrificare a Brasida, ricordata da Tucidide in V, 9.

Dunque, il sacrificio non ha a che fare solo con l'ἔθος ma riguarda anche il νόμος, e presenta una componente legata al νόμος ἴδιος, definito per ciascuno popolo in forma scritta o orale, ed una legata al νόμος κοινός, cioè a quel νόμος κατὰ φύσιν per il quale "vi è *un giusto e un ingiusto per natura*, di cui tutti hanno un'intuizione (μαντεύονται) e che a tutti è comune, anche se non vi è alcuna comunanza reciproca e neppure un patto: così come sembra dire l'*Antigone* di Sofocle che è giusto seppellire Polinice contro le disposizioni, perché è giusto per natura... e così come Empedocle dice di non uccidere nessun essere animato"[18].

Il sacrificio si presenta come un insieme regolato da norme, quindi da convenzioni, che si fondano però su caratteristiche comuni, condivise da tutti coloro che partecipano alla comune natura di uomini, a prescindere dalle distinzioni etniche e a prescindere dagli ambiti (politico o domestico) in cui esso ha luogo e che si riferiscono, comunque, ad una reale o presunta tradizione. Ogni insieme che risulta composto (συγκειμένον o συνεσταμένος) di parti, "siano esse continue (ἐκ συνεχῶν) o discrete (ἐκ διῃρημένων), e che forma un intero comune (κοινόν), presenta sempre – per Aristotele – un elemento che comanda (τὸ ἄρχον) e uno che è comandato (τὸ ἀρχόμενον)"[19]. Quindi, anche il sacrificio, insieme regolato e composto di parti, presenta chi comanda e chi è comandato. Esso instaura una *modalità specifica di relazione*, una *forma articolata di dipendenza* che si può cogliere confrontandola con altre, di ambito politico o domestico. Questa è l'ipotesi che intendo assumere per tentare di leggere la presenza e il significato del sacrificio in vari luoghi dell'opera aristotelica. Ritengo che il legame di dipendenza che esso istituisce sia irriducibile ad altre forme di legame, anche se connesso a queste, e che si possa parlare, in tal senso, di "dipendenza sacra". Essa non è, certamente, quella ἱεροδουλία , cioè l'impiego di manodopera servile per il servizio di culto, che definisce anche una classe d'individui subalterni, ma è una modalità specifica di subordinazione che si intreccia con le tradizionali forme di dipendenza, e può contribuire a chiarirle ulteriormente.

Aristotele sostiene che "non le stesse cose convengono (ἁρμόζει) agli dei (θεοῖς) e agli uomini (ἀνθρώποις), ad un tempio (ἱερῷ) e ad una tomba (τάφῳ)"[20]. Il brano, anche se riferito al tema della magnificenza e della misura nelle spese per i sacrifici, contiene, a mio avviso, un accenno a quella specificità di legame di dipendenza tra individui che si fa valere nell'ambito dei sacrifici. Il verbo ἁρμόζω, presente nel termine ἁρμονία, indica un accordarsi, un convenire, ma anche una forma di legame e di costrizione[21]. Le modalità di legame e di accordo tra individui in relazione al rapporto con gli dei sono altre da quelle in relazione al rapporto con gli uomini. Nei tempi e nei luoghi preposti agli dei i rapporti tra uomini si organizzano e si misurano in modo diverso che altrove e in altri tempi. Quindi, le spese per i sacrifici devono essere diverse da quelle per i funerali.

Forme di subordinazione relative all'ambito sacrale, che si esprimono in funzioni specifiche sono descritte da Aristotele in *Politica*, VI, 8, 1322b 19-29: "Un altro aspetto della sovrintendenza si occupa delle cose degli dei (περὶ τοὺς θεούς): in questa classe rientrano sacerdoti (ἱερεῖς) e ufficiali preposti al culto (ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ) alla conservazione dei templi esistenti, alla riparazione di quelli fatiscenti e a tutto quanto si riferisce al servizio divino (ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεούς). Può darsi che queste incombenze in taluni luoghi si concentrino in una sola carica, ad esempio nelle piccole città, che in altri siano molte e distinte dal sacerdozio: ci sono, ad esempio, i sovrintendenti ai sacrifici (ἱεροποιοὺς), i guardiani dei templi (ναοφύλακας), gli amministratori della proprietà sacra (ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων). Connesso a queste è l'ufficio incaricato di tutti quei sacrifici pubblici (τὰς θυσίας κοινὰς), che la legge non assegna ai sacerdoti, ma che traggono dignità dall'altare comune (ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας) della città: li chiamano taluni "arconti", altri "re", altri "pritani"[22].

Dipendenza e appartenenza ad un ambito comune, profondo e comprensivo delle differenze, sono incisivamente rappresentati dalla κοινὴ ἑστία, simbolo di quel medesimo τέλος che gli uomini hanno, sia nella loro vita privata, ἰδίᾳ, sia nella vita pubblica (κοινῇ)[23].

Tuttavia tale comunanza, che si presenta come qualcosa di originario e tale da fondare un'identità collettiva è indicata, nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*, come qualcosa di parziale, rispetto alla comunità politica pienamente sviluppata. Sembra, cioè, che l'ambito comune presenti la propria ampiezza ed abbia ragion d'essere nella simbologia religiosa, ma questa, a sua volta, sembra subordinata alla realizzazione del τέλος politico, che per quanto venga riconosciuto come il medesimo del τέλος privato, è l'unico ad attuarsi pienamente e stabilmente. Infatti: "Alcune comunanze sembrano sorgere in vista del piacere (δι' ἡδονήν), come quella dei compagni di tiaso (θιασωτῶν) o delle società di banchetto (ἐρανιστῶν): esse infatti hanno per scopo *le cerimonie religiose* (θυσίας) e *i convegni* (συνουσίας). Tutte queste comunanze sembrano essere *subordinate* alla società politica (ὑπὸ τὴν πολιτικὴν) sia facendo cerimonie religiose (θυσίας τε ποιοῦντες) e, durante esse, adunanze (συνόδους), sia tributando onori agli dei (τιμάς τε ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς), sia procurando (πορίζοντες) a se stessi piacevoli (μεθ'ἡδονῆς) svaghi (ἀναπαύσεις). Infatti, le antiche cerimonie religiose (ἀρχαῖαι θυσίαι) e le riunioni (σύνοδοι) sembra che sorgessero *dopo* la raccolta dei frutti, come *offerte* (ἀπαρχαί); infatti soprattutto in questa occasione (ἐν τοῖς καιροῖς) avevano *tempo per lo svago* (ἐσχόλαζον)"[24].

II) I sacrifici *per* gli schiavi

Il brano dell'*Etica Nicomachea* presenta, oltre alle caratteristiche di comunanza e subordinazione, un'ulteriore determinazione del fatto sacrificale, che acquista ancor più significato in quanto viene presentata in stretta connessione alle origini dei sacrifici: il rapporto con il piacere e con il tempo per lo svago. Questi elementi vengono composti, in

proibirà ai suoi concittadini i sacrifici (περὶ θυσιῶν) prescritti dalle *patrie leggi* (ὁ πάτριος νόμος) poiché nulla di nulla egli ne sa, come, d'altra parte, nulla, su tali argomenti, la natura mortale potrà mai sapere".

[16] *Rh.Al.*, II, 1423b 13-19.

[17] *Rh.Al.*, II, 1423b 36-39.

[18] *Rh.*, I, 13, 1373b 7-15. Il riferimento alla dimensione sacrale, oltre all'esempio di *Antigone* e alla disposizione di Empedocle, è presente anche nel verbo μαντεύεσθαι proprio dell'ambito degli aruspici. Il νόμος, inoltre, non è solo politico e si deve smussare la contrapposizione νόμος-φύσις. Essa vale solo in alcuni casi, come, ad esempio, per il problema della schiavitù.

[19] *Pol.*, I, 2, 1254 a 29-31.

[20] *EN*, IV, 2, 1123a 10.

[21] Questo è, ad esempio, il caso di Euripide, *Ba.*, 231 (καὶ σφᾶς σιδηραῖς ἁρμόσας) e *Rh.*, 27.

[22] Sui sovrintendenti ai sacrifici si veda, inoltre, *Ath.*, LIV, 6-8. Sull'altare comune, fondamentali le riflessioni di L. Gernet nel saggio 'Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne', in *Cahiers internationaux de Sociologie*, 11, 1951, pp. 21-43 (trad. it. in L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, pp. 319-336). Per Gernet: "nella lingua molto concentrata e molto intellettualizzata di Aristotele... la religione poliade può essere considerata, da un certo punto di vista, come una sintesi o una federazione di culti più antichi... ma ha anche un suo proprio significato particolare, rivendica una specie di individualità: i 'sacrifici comuni' che hanno come centro, almeno come centro ideale, il 'Focolare comune' affermano un essere collettivo che è in se stesso e per eccellenza soggetto religioso" (trad. it. cit., p. 326).

[23] *Pol.*, VII, 1334a 11.

[24] *EN*, VIII, 9, 1160 a 21-29.

modo emblematico, in un passo dell'*Economico*, conclusivo ed essenziale per definire i termini del rapporto di dipendenza servile interno all'οἶκος.

L'*Economico*, come ormai è pienamente assodato, non è un testo aristotelico, ma è direttamente riconducibile all'insegnamento del filosofo di Stagira e contribuisce, in certi casi, anche ad illustrare ed approfondire punti nodali delle sue opere. A conclusione del primo libro, dedicato essenzialmente alle figure e alle funzioni subalterne nell'οἶκος, viene proposta una serie di consigli, adeguatamente argomentata in stile parenetico, relativi al trattamento degli schiavi in vista di un'efficiente e duratura conduzione dell'insieme domestico.

In I, V, 1344b 17-21 si legge: "Bisogna anche legare gli schiavi in guisa di ostaggi (ἐξομηρεύειν), permettendo loro di far figli (τεκνοποιΐαις), e non acquistarne molti della stessa razza (ὁμοεθνεῖς) come *invece* avviene nelle città. Bisogna pure *indire sacrifici* (τὰς θυσίας ποιεῖσθαι) e *divertimenti* (τὰς ἀπολαύσεις) *più per gli schiavi* (μᾶλλον τῶν δούλων ἕνεκα) *che per i liberi* (ἢ τῶν ἐλευθέρων); questi infatti godono mággiormente (πλείονα γαρ ἔχουσιν) di quei diritti in virtù dei quali (οὗπερ ἕνεκα) tali cose (τὰ τοιαῦτα) sono state istituite (ἐνομίσθη)".

La centralità dell'organizzare sacrifici *per* gli schiavi è evidente nell'intero brano. Non si conoscono altri luoghi aristotelici in cui si parli, così esplicitamente, di tale opportunità[25]. Addirittura, in *Politica*, VII, 1329a 20, gli operai meccanici, i βάναυσοι, figure subalterne spesso assimilate agli schiavi *tout court* più per una valutazione morale – dato che la loro aggettivazione nel lessico aristotelico sottolinea in modo particolare la volgarità – che per le mansioni svolte, non possono diventare sacerdoti, perché incapaci di compiere azioni virtuose[26], o comunque tali da consentir loro di avere a che fare con ordini sacri.

Ma il brano alimenta soprattutto interrogativi sull'istituzione e sull'origine dei sacrifici, ulteriori rispetto a quanto è stato affermato nel passo dell'*Etica Nicomachea* prima menzionato, nonché sul significato della presenza degli schiavi in quei sacrifici di cui si consiglia l'organizzazione. Si tratta, infatti, di sacrifici "domestici", del tutto interni all'οἶκος, e quindi dell'insieme di consuetudini che li regolano, o di sacrifici "pubblici", che hanno luogo nella πόλις? In ogni caso è il padrone che deve indirli, secondo modalità adeguate alla casa, alle ricorrenze, ai soggetti che vi partecipano, e conformi alla tradizione familiare di cui egli stesso fa parte.

Fustel de Coulanges, ne *La cité antique*, cita espressamente il brano dell'*Economico* come segno che la religione domestica, e in particolare il sacrificio, costituiva un importante fattore di aggregazione e integrazione del personale servile: "se la religione familiare non permetteva che la famiglia accogliesse uno straniero, era però necessario che il servo divenisse, in qualche modo, un membro e una parte integrante della famiglia e a ciò si giungeva mediante l'iniziazione del nuovo venuto al culto domestico"[27]. Si tratta dunque, per Fustel, esclusivamente di sacrifici "domestici" finalizzati all'integrazione e alla subordinazione del personale servile. Infatti, il "diritto al culto di famiglia" diveniva per il servo una "catena che lo tratteneva e *lo legava per tutto il tempo alla famiglia* e anche per tutto il tempo che *seguiva la morte*"[28].

Aristotele, tuttavia, in *Etica Nicomachea*, IV, 2, 1122b 20-22 individua nei doni votivi per gli dei (τὰ περὶ θεοὺς ἀναθήματα), nelle costruzioni dei templi (κατασκευαὶ), nei sacrifici (θυσίαι) e in tutto ciò che si fa per *ogni* essere divino (περὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον) elementi di *benemerenza per la comunità*. Cioè, a prescindere dalle caratteristiche della divinità alla quale viene offerto, il sacrificio presenta una dimensione *pubblica*. Successivamente, in IV, 2, 1122b 35-1123a 7, vengono sottolineate come caratteristiche della magnificenza lo *spendere per il pubblico* (εἰς τὰ κοινά), il donare (δωρεὰς) e il ricambiare i *doni* (ἀντιδωρεάς), mentre tutti i *doni* (τὰ δῶρα) hanno qualcosa di simile (ὅμοιον) alle

[25] In *Pol.*, I, 1255 b 26 si parla dell'opportunità di ampliare gli insegnamenti da impartire agli schiavi, introducendo "l'arte culinaria (ὀψοποικὴ) e simili servizi (διακονίας)". Il termine ὄψον in Omero indica la carne. Dal verbo ἕψω cuocere, bollire, la carne (ὄψον) è ciò che per eccellenza doveva essere cotta. Potremmo intendere un riferimento alla partecipazione degli schiavi ai sacrifici, con la funzione di dover cuocere la carne? Certamente l'ipotesi è azzardata, data inoltre la scarsa presenza di indicazioni su tale ὀψοποικὴ. Tuttavia, il richiamo di Aristotele indica che, secondo l'uso corrente, non era necessario che lo schiavo sapesse cucinare e quindi non svolgeva tale attività, indipendentemente da quali potessero essere le occasioni.

[26] *Pol.*, VII, 9, 1329a 20.

[27] Fustel de Coulanges, *La città antica*, trad. it. Bari 1925, p. 150.

[28] *Op. cit.* p. 151.

offerte votive (ἀναθήμασιν) . Quindi il sacrificio, così come Aristotele lo presenta, sembra piuttosto smussare le differenze tra spazio pubblico e spazio domestico, sottolineate invece da Fustel. Al di là di queste, credo che il problema potrebbe, semmai, consistere nel capire se si tratta di sacrifici e di ritualità proprie dello schiavo, cioè del suo insieme di provenienza, che devono comunque essere accolti e periodicamente riconosciuti o se si tratta – come sembra indicare Fustel – di sacrifici di provenienza del padrone, tesi comunque ad *integrare* lo schiavo nella dimensione dell' οἶκος pur conservandone il carattere subalterno.

Il brano, inoltre, apre uno spazio per cogliere relazioni tra diritto, sacrifici e dipendenza. Infatti, i liberi (οἱ ἐλεύθεροι) goderebbero maggiormente di quei diritti in virtù dei quali (οὗπερ ἕνεκα) tali cose, cioè sacrifici e divertimenti, sono state istituite[29].

Quali sono i diritti di cui si parla, diritti da cui gli schiavi sono esclusi o a cui partecipano comunque in forma sensibilmente più ridotta dei liberi, e della cui mancanza o riduzione una maggiore partecipazione degli schiavi ai sacrifici costituirebbe il compenso?

René Girard, in un saggio del 1972, aveva voluto cogliere nel sacrificio un meccanismo teso a sopperire un vuoto legislativo, una compensazione di diritti e, soprattutto, un rimedio ed un contenimento prepolitico, o comunque pregiuridico, alla vendetta[30]. È possibile applicare tale schema interpretativo anche al brano dell'*Economico*? In questo caso vi dovrebbe essere una totale mancanza di diritto nell'ambito domestico e non sembra che ciò si possa sostenere all'interno del complesso degli scritti aristotelici. Certamente per Aristotele non esiste un diritto domestico, tra padrone e schiavo, tra marito e moglie o tra padre e figli, che sia assimilabile al diritto politico[31], ma viene riconosciuta comunque l'opportunità, in ambito domestico, di accettare regole a cui attenersi; regole che, in quanto tali non possono venire erogate dalla πόλις. Il sacrificio potrebbe, dunque, non tanto sopperire ad un vuoto giuridico, quanto svolgere una funzione normativa laddove, ad esempio nell'οἶκος, la norma della πόλις non può entrare. Forse, per Aristotele, invece che di un modo di scongiurare la vendetta, si potrebbe pensare al sacrificio per gli schiavi come ad un modo per allontanare la violenza di una rivolta degli schiavi, come è indicato in *Politica*, VI, 7, 1321a 36-39 a proposito del consenso dei cittadini nelle oligarchie. Aristotele sottolinea, del resto, come le rivolte degli schiavi avvengano in base ad una rivendicazione di presunti "diritti": "Se si lasciano un po' liberi (ἀνιέμενοι), diventano insolenti (ὑβρίζουσι) ed esigono gli stessi diritti (τῶν ἴσων ἀξιοῦσιν) che hanno i loro padroni (τοῖς κυρίοις): se vivono tra ristrettezze complottano e odiano"[32]. Il sacrificio potrebbe allora fungere da "cerniera" tra il riconoscimento della mancanza degli "stessi diritti" ed un compenso, in termini di periodica riduzione delle ristrettezze.

Il fattore di comunanza e d'inclusione, precedentemente visto come una delle caratteristiche del sacrificio secondo Aristotele, è presente anche, per

[29] Diversamente traducono R. Laurenti, in Aristotele, *Il trattato sull'economia*, Roma-Bari 1967, p. 17: "i liberi hanno più possibilità si svagarsi, che è poi lo scopo per cui furono istituiti tali intrattenimenti"; A. Wartelle, in Aristote, *Économique*, Paris 1968, p. 6: "les motifs qui justifient des institutions de cette sorte sont en plus grand nombre chez eux"; G.C. Armstrong, in Aristotle, *XVIII*, Harvard 1935, p 339: "the free have a fuller share in those enjoyments for the sake of which these institutions exist", riducendo così la valenza giuridica del verbo ἐνομίσθη.

[30] "Un segno supplementare dell'azione esercitata dal sacrificio è dato vedere nel fatto che esso decade laddove venga a impiantarsi un sistema giudiziario, come in Grecia e a Roma. Scompare la sua ragion d'essere. Certo si può perpetuare ancora a lungo, ma allo stadio di forma pressoché vuota; generalmente è a questo stadio che noi lo incontriamo, cosa che consolida in noi l'idea che le istituzioni religiose non abbiano alcuna funzione reale... 'invece' è nelle società sprovviste di sistema giudiziario e minacciate di conseguenza dalla vendetta che il sacrificio e il rito in generale devono avere un ruolo essenziale" in R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (trad. it., Milano 1980, p. 34).

[31] Cfr. *EN*, V, 6, 1134 b 9-16: "Il diritto padronale (τὸ δεσποτικὸν δίκαιον) e quello paterno (τὸ πατρικὸν) non sono poi la stessa cosa di questi suddetti "i diritti politici" ma qualcosa di simile. Infatti non esiste proprio un'ingiustizia verso le cose che sono assolutamente in nostro possesso, le proprietà (τὸ κτῆμα) e i figli (τὸ τέκνον) [i figli sono proprietà del padre per un tempo limitato], ma sino a quando non siano di una certa età (πηλίκον) e indipendenti (χωρισθῇ) sono come una parte di noi stessi (ὥσπερ μέρος αὐτοῦ). Nessuno d'altra parte si propone di danneggiare se stesso; e quindi qui non v'è neppure un ingiusto e un giusto in senso civile (τὸ πολιτικόν). Un tale giusto infatti è, come s'è detto, secondo la legge e tra persone che naturalmente devono obbedire (ἐπεφύκει) alla legge; e costoro sono, come s'è detto, quelli a cui compete eguaglianza (ἰσότης) nel comandare e nell'essere comandati". Dire che non può esservi diritto (in senso politico) perché non può esservi ingiustizia non significa che tali ambiti non si possano riferire ad un valore che non è la giustizia, ma che comunque pretende di essere osservato.

[32] *Pol.*, II, 9, 1269b 9.

quanto riguarda il diritto, nel rapporto padrone-schiavo. Infatti, in *Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1161b 5-9, Aristotele sostiene che può esservi anche amicizia tra padrone e schiavo, in quanto appartenenti al genere umano: "*sembra* (δοκεῖ) infatti che ogni uomo abbia un qualche rapporto di giustizia verso tutti coloro che possono avere comunanza di leggi e di convenzioni (πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης)". Allora, la dimensione religiosa e il sacrificio potrebbero costituire questo κοινόν, del tutto consono ad un comune fondamento "umano"[33] ed altresì necessario per la cooperazione nell'insieme domestico. Tale umanità è tuttavia quella del mero ζῆν e non dell'εὖ ζῆν. Le leggi e le convenzioni per tale κοινόν non possono che essere prepolitiche, dato che lo schiavo è escluso dalla politica. Quindi leggi e convenzioni religiose si farebbero valere, in questo caso, proprio in quanto prepolitiche[34].

In base a tale comunanza, anche se non si può parlare di diritto padronale in senso vero e proprio[35], vi è per Aristotele un suo equivalente, un ἀνάλογον[36], e questo è presente nella misura in cui questo è subordinato al diritto politico, così come l'οἶκος è subordinato alla πόλις come un suo momento di sviluppo. L'οἶκος e le proprie regole interne, quindi l'ἀνάλογον del diritto politico, è un momento passato, "antiquato"[37], nello sviluppo diacronico della πόλις, ma pur sempre momento, collegato attraverso la successione temporale con la πόλις. In esso, anche a sviluppo politico compiuto, permangono elementi residuali, relitti (τὸ περίττωμα)[38], come nel caso del βουλευτικόν della donna qualificato come ἄκυρον in *Politica*, I, 13, 1260a 13. Anche il sacrificio, nella sua funzione di aggregazione e di ripartizione di giustizia, può essere colto come una sorta di relitto. In *Politica*, III, 14, 1285b 10-20 i sacrifici sono indicati come l'unica funzione rimasta ai re, che nei "tempi eroici" (ἡρωικοὺς χρόνους) disponevano del comando supremo e dirigevano continuamente ogni affare in città, in campagna e oltre frontiera, a segno del loro passato merito di "benefattori del popolo" (εὐεργέτας τοῦ πλήθους).

Attraverso il sacrificio, come simbolo di una coesione originaria, il concetto di giustizia risulta allora incluso nell'orizzonte di un ἀγαθόν più ampio, che si fondi su di una solidarietà più coesa[39]. Tale ἀγαθόν pretende comunque una forma di responsabilità anche per l'*estraneo*, ossia per chi, avendo formato la propria identità in contesti totalmente diversi, si comprende alla luce di tradizioni che non sono quelle del nuovo gruppo di appartenenza. Questo è il caso dello schiavo, che deve avere la possibilità di rappresentarsi e di autocomprendersi alla luce delle modalità proprie della "nuova" comunità domestica, riferendosi a valori "prepolitici" come, appunto, la partecipazione ai sacrifici. L'ambito sacro può dunque venire pensato, in termini aristotelici, come equivalente di quell'ἀγαθόν in vista del quale, come viene detto all'inizio della *Politica*, tutti compiono tutto, e se il riconoscimento di un valore comune è condizione di appartenenza ad una comunità, la forma comunitaria presentata nell'*Economico* si struttura secondo un valore prepolitico e familiare. In tal modo, estendendo anche agli schiavi la partecipazione ai sacrifici, verrebbe evitato il rischio di una "comunità di schiavi", cosa che peraltro avverrebbe acquistandone molti della stessa razza (ὁμοεθνεῖς), rischio già deprecato da Aristotele[40].

Tuttavia, il fatto che l'autore dell'*Economico* sottolinei l'opportunità di indire i sacrifici *più per gli schiavi* (μᾶλλον τῶν δούλων ἕνεκα) *che per i liberi* (ἢ τῶν ἐλευθέρων) può essere rapportato solo ad una questione di diritto da surrogare o compensare e d'integrazione? Gli schiavi, a differenza dei liberi lavoratori che afferiscono nell'οἶκος, potrebbero avere una maggiore contiguità con i membri della famiglia[41]. Si potrebbe, allora, supporre che gli schiavi, per la loro natura carente, per il ruolo che svolgono o per altro, siano più impuri[42] dei liberi e quindi necessitino di una maggiore cura per quanto riguarda i riti sacrificali, per non contaminare l'ambito dell'οἶκος?

Lo schiavo, come già si è detto, è stato in vari luoghi delle opere aristoteliche assimilato al βάναυσος[43] e le "attività banausiche" sono considerate sconvenienti e dannose[44], tali da deformare la natura fisica[45] e l'indole dell'uomo libero, soprattutto per le condizioni in cui si svolgono, per la mancanza di tempo libero e per il desiderio di ricchezza che alimentano. Quindi, un contatto con lo schiavo potrebbe "contagiare" anche i membri della famiglia, o i liberi nell'οἶκος. Il disprezzo nei confronti del βάναυσος è certamente ben radicato nella mentalità e nella cultura greca già ben prima di Aristotele[46]. Secondo l'*Etym. Magn.* βάναυσος deriva da βαῦνος "forno", e da αὔειν, "accendere il fuoco", e indica tutti gli operai che lavorano con il fuoco. Secondo il *Griechisches etymologisches Wörterbuch* di H. Frisk, il termine deriva da μάναυσος<μανός, "rarefatto", "separato", "non denso", "non coerente" ed indica l'ambito della metallurgia. Il metallo si liquefa e si diffonde intorno come il sangue versato, esprime il non contenimento e il contagio. Il disprezzo verso il βάναυσος potrebbe recare un'eco di un timore per un ritorno ad uno "stato magmatico", una sorta di caos originario, da cui l'ordine è uscito e su cui è riuscito ad imporsi e, soprattutto, in cui non vuol rientrare[47].

L'ipotesi di una maggiore impurità dello schiavo, derivata da una simbologia del metallo fuso, viene suggerita da Girard. Egli si chiede: "... perché, presso le popolazioni primitive, la fabbricazione del me-

[33] Cfr. *EE*, VII, 1242a 26-29: "L'uomo tende all'associazione (κοινωνικὸν) con coloro che gli sono affini per natura (πρὸς οὓς φύσει συγγένειά ἐστι); vi sarebbero una comunanza e *una giustizia* anche se non ci fosse lo stato".

[34] Secondo Aristotele, nella πόλις tutto ciò che è stato definito come prepolitico, raggiunge il proprio τέλος e quindi si rivela, al contempo, essere di per sé. Un concetto analogo è presenta anche in Platone, proprio a proposito delle cerimonie religiose in *Epin.*, 987e-988a 5: "... tutto ciò che i Greci hanno potuto apprendere dai barbari, essi lo portano a un punto di perfezione più compiuto (εἰς τέλος), e, tanto più, riguardo al presente argomento "la religione e gli dei", dobbiamo persuaderci che è la stessa cosa, e cioè se è certamente difficile scoprire, senza possibilità di dubbio, tutta la verità in simile materia, nondimeno vi è grande e bella la speranza che i Greci si prenderanno cura di tutti questi dei in maniera realmente più bella e più giusta che non facciano le tradizioni e il culto venuti dai barbari, e questo in virtù della *paidèia* dei Greci, perché i Greci posseggono le prescrizioni dovute all'oracolo di Delfo e tutto il complesso del culto divino istituito dalle leggi (πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείᾳ)".

[35] *EN*, V, 11, 1138 b 7-13.

[36] *EE*, VII, 10, 1242 a 30.

[37] Sul carattere "antiquato" dell'οἶκος cfr. *Oec.*, I, 1, 1343a 15 e *Pol.*, I,2, 1252b 13 ss.

[38] Cfr. a questo proposito, in un contesto ben diverso, *GA*, II, 6, 744b 20.

[39] In questo senso si può cogliere un'analogia tra l'amministrazione domestica e la demagogia in *Pol.*, VI, 1319b 29-27. Questa, forma estrema di democrazia, tende al progressivo aumento di chi fruisce dei diritti di cittadinanza *aggregando* (προσλαμβάνειν) quanti più possibile al numero dei cittadini, non solo i figli illegittimi (γνησίους) ma anche quelli spuri (νόθους) e quelli che discendono solo da un lato dei cittadini (ἐξ ὁποτερουοῦν), cioè per parte di padre o di madre. Questo è stato, per Aristotele, il caso di Clistene ad Atene e dei fondatori della democrazia a Cirene. Essi pensarono infatti che "si devono costituire altre tribù e fratrie, in gran numero, che le celebrazioni dei riti religiosi privati (τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν) vanno ridotte a poche (συνακτέον εἰς ὀλίγα) e rese comuni (κοινά) e si deve *escogitare ogni mezzo perché i cittadini si amalgamino* (ἀναμιχθῶσι) *tra loro e le associazioni preesistenti* (αἱ συνήθειαι αἱ πρότερον) *si sciolgano*".

[40] Sull'opportunità di non tenere schiavi di un'unica razza cfr. anche *Pol.*, VII, 10, 1330a 27: "è necessario che gli agricoltori siano schiavi, non di un'unica razza (ὁμοφύλων)" e Platone, *Lg.*, VI, 777c ss.: "chi vuol avere schiavi che gli siano soggetti più facilmente non deve tenerne di una sola nazione (μήτε πατριώτας), anzi devono essere quanto più è possibile di una lingua diversa (ἀσυμφώνους)".

[41] In *Pol.*, VII, 17, 1336a 40-1336b, Aristotele ritiene che i bambini dovrebbero rimanere il meno possibile con gli schiavi, per non apprendere le loro volgarità.

[42] Sul concetto di "impurità" in Aristotele si veda L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952, nonché J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris 1932.

[43] In particolare in *Pol.*, III, 4, 1227a 37-1227b 8.

[44] Cfr. *Pol.*, VIII, 2, 1337b 9-20.

[45] In *Pol.*, I, 5, 1254 b 29, la statura eretta (ὀρθὰ), propria degli uomini liberi si contrappone a quella degli schiavi. Sul particolare significato della statura eretta in Aristotele, cfr. *PA*, II, 7, 653a 31; II, 10, 656a 8, III, 1, 662b 23, III, 6, 669b 5 e, in particolare, IV, 10, 686a 25: "L'uomo è l'unico degli animali ad avere la posizione eretta (ὀρθόν), giacché la sua natura e la sua essenza sono divine e la funzione (ἔργον) di ciò che è massimamente divino (τοῦ θειοτάτου) consiste nel pensiero (νοεῖν) e nell'intelligenza (φρονεῖν); ma assolverla non sarebbe facile se il peso gravasse pesantemente da sopra 'come, invece, avviene nel caso degli schiavi', poiché il peso impaccia il pensiero (διάνοιαν) e la percezione comune".

[46] Numerosi sono i riferimenti. Tra questi, basti ricordare Erodoto, II, 165, 166, 167; Sofocle, *Aj.*, 1121; Platone, *Tht.* 176d, *R.* 495d-e, 522 b, 590 c 2. In *EN*, II, 7, 1107b 20, la βαναυσία è la volgarità grossolana e, nella stessa accezione il termine è impiegato anche in IV, 2, 1222a 31 e 1223a 20. In *Pol.*, VI, 1317b 41 βαναυσία, πενία e ἀγένεια sembrano essere le caratteristiche che contrappongono la democrazia all'oligarchia. Molto ampia e ricca, inoltre, la letteratura critica su questo argomento. Indico soltanto: A. Aymard, 'L'idée du travail dans la Grèce archaïque', in *Journal de Psychologie*, 41, 1948, pp. 29-45; P. Chantraine, 'Trois noms grecs de l'artisan (demiourgos, banausos, cheironax)', in *Mélanges Diès*, Paris 1956, pp. 41-47; P. Jaccard, 'L'esclavage et le discrédit du travail au IVe siècle', in *Histoire sociale du travail de l'antiquité a nos jours*, Paris 1960, pp. 65-74 (trad. it., Roma 1963, pp. 67-74); R. Mondolfo, *Polis, lavoro e tecnica*, Milano 1982; J-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 (trad. it. Milano 1970, in particolare la sezione *Il lavoro e il pensiero tecnico*, pp. 273-340).

[47] In questo senso, anche il fuoco che arde dentro la caverna, nel mito platonico del VII libro della *Repubblica*, contrapposto al sole-bene che illumina all'esterno, potrebbe significare un'opposizione tra l'incoerenza distruttiva e il principio di ordine ed intelligibilità.

tallo ... è circondata da rigorosissimi divieti; perché i fabbri sono permeati di sacro? ... Il metallo è un inestimabile beneficio, facilita mille lavori; aiuta la comunità a difendersi contro i nemici esterni. Ma tali vantaggi non sono privi di una temibile contropartita. Tutte le armi sono a doppio taglio. Aggravano il pericolo che alla società fanno correre le proprie discordie intestine. Tutto ciò che si guadagna nei giorni buoni, lo si può riperdere in quelli cattivi, e anche di più. La duplice tendenza che induce gli uomini talvolta alla coesione e all'armonia, talvolta alla dissociazione e al conflitto vede rafforzati i suoi effetti dall'acquisizione del metallo. Nella buona e nella cattiva sorte, il fabbro è il signore di una violenza superiore. È questa la ragione per cui è *sacro*, nel doppio senso del termine. Gode di certi privilegi, però lo si guarda come un personaggio un po' sinistro. Si evitano contatti con lui. La fucina è situata all'esterno della città... chiunque manipoli la violenza sarà alla fine da questa manipolato. La comunità ... lascia operare il fabbro o il mago finché pensa di trarre profitto dalle loro attività. Non appena, invece, si verifica il *feedback* della violenza, renderà responsabili coloro che l'hanno indotta in tentazione"[48].

In una tale prospettiva, anche la necessità di far astenere per un certo tempo dai lavori meccanici (τῶν βαναύσων ἔργων) coloro che partecipano alla vita dei cittadini, espressa in *Politica*, VI, 7, 1321a 28-31, potrebbe avere il significato di un rito di purificazione ormai obliato[49]. Tale ipotesi è, senza dubbio, azzardata, tanto più che, in *Politica*, III, 5, 1278a 12, Aristotele differenzia gli schiavi (δοῦλοι) in senso stretto che lavorano per conto di una sola persona, dai βάναυσοι, che lavorano per conto della comunità. Questo porterebbe a non considerare un βάναυσος lo schiavo di cui si parla nell'*Economico*[50] e ad abbandonare l'ipotesi che la maggiore quantità di sacrifici per gli schiavi sarebbe dovuta all'ambigua e malefica presenza della βαναυσία. Tuttavia, se non ad una necessità di purificazioni frequenti, si potrebbe pensare ad una necessità maggiore di disciplinamento degli schiavi, dato che essi, non essendo il grado di ritenere il λόγος, potrebbero aver bisogno di un supplemento educativo, scandito secondo il ritmo proprio di festività religiose.

Ma i sacrifici (θυσίαι), nel brano dell'*Economico*, vengono collegati ai divertimenti (ἀπολαύσεις). Perché il padrone di casa, destinatario dei consigli dell'autore dell'*Economico*, dovrebbe curare θυσίαι e ἀπολαύσεις *più* per gli schiavi *che* per i liberi? Quali sono quelle occasioni che i liberi hanno, a differenza degli schiavi o *più* degli schiavi, e che costituiscono lo scopo in vista di cui (οὗπερ ἕνεκα) θυσίαι e ἀπολαύσεις sono stati istituiti? E poi, in vista di che cosa θυσίαι ed ἀπολαύσεις verrebbero istituiti nell'οἶκος? Dovremmo pensare θυσίαι e ἀπολαύσεις come una forma analoga, adatta per gli schiavi, di qualcosa che i liberi hanno possibilità di vivere altrimenti, ma pur sempre di vivere?

Tali interrogativi, e soprattutto il contesto in cui vengono posti, acquistano una più incisiva definizione, se si tien conto di quanto l'autore dell'*Economico* aveva indicato nel periodo precedente: "... è giusto (δίκαιον) ed utile (συμφέρον) che sia proposto come premio (ἆθλον) per gli schiavi la libertà, perché essi hanno volontà di lavorare quando vi sia un premio (ἆθλον) e sia definito il tempo (ὁ χρόνος ὡρισμένος)"[51].

La libertà per lo schiavo è data come premio (ἆθλον), secondo il "parametro pubblico" del giusto (δίκαιον) e il "parametro privato" dell'utile (συμφέρον). L'ἆθλον è ciò che viene posto in palio in un'attività agonistica, atletica appunto, o in giochi svolti durante feste religiose o cerimonie funebri. In tal modo, ἆθλον è attestazione di un valore e può misurare la virtù di chi è in grado di distinguersi in relazione a tale valore[52].

[48] Girard 1972 (trad. it. cit., pp. 339-340). Con presupposti diversi, anche M. Austin e P. Vidal-Naquet sottolineano: "L'artigiano potrebbe essere considerato l'eroe della storia greca, ma si tratta di un eroe nascosto. Non c'è una sola creazione materiale della civiltà greca che non porti il suo marchio... ma mentre era ammirato nella sua opera, era ignorato o declassato come persona" [*Economic and Social History of Ancient Greece*, London 1977 (trad. it., Torino 1982, p. 27)].

[49] Questo potrebbe essere anche il motivo per cui in *Pol.*, III, 5, 1278a 6-7 si sottolinea che "in tempi antichi (ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις) presso alcuni popoli la classe dei meccanici era composta da schiavi e stranieri (δοῦλον ἢ ξενικόν) ed è per questo che sono ancora (νῦν) tali la maggior parte di loro".

[50] In effetti, in 1344a 27 vien detto che: "vi sono due tipi di schiavi (δούλων): il sovrintendente (ἐπίτροπος) e l'operaio (ἐργάτης). Da Aristotele il termine ἐργάτης è usato di solito in un'accezione abbastanza generica, ad esempio a proposito delle vespe in *HA*, IX, 41, 627b 32 ss., e di per sé non specifica alcuna funzione che possa essere assimilata a quelle tradizionalmente attribuite al βάναυσος.

[51] *Oec.*, I, 5, 1344b 15-17.

[52] Lo schiavo, in quanto tale, non è sprovvisto di virtù, come già Aristotele aveva sostenuto in *Pol.*, I, 13, 1259b 40 ss. Egli possiede, nella prospettiva dell'obbedienza, quelle stesse virtù che il padrone deve possedere nella prospettiva del comando, ed in quanto partecipe di virtù, lo schiavo può entrare in un rapporto competitivo con altri schiavi, vincere e ottenere un premio: il riconoscimento, da parte delle comunità in cui vive, di uno statuto di cui, *invece*, la natura lo ha sprovvisto sin dalla nascita, *la libertà*.

Anche coloro che non hanno vinto la gara sembra abbiano diritto, o almeno l'autore dell'*Economico* ne sottolinea l'opportunità, a *qualcosa di analogo*, a qualcosa che abbia a che fare, nella sostanza anche se non nella forma, con quel cerimoniale alla cui gara hanno comunque partecipato. Se non gode della libertà come premio per il vincitore, lo schiavo che non ha vinto può godere di altro. Soprattutto in altra forma, in forma di ἀπόλαυσις.

Il termine ἀπόλαυσις compare in vari luoghi del complesso dell'opera aristotelica[53]. In particolare, in *Politica*, II, 5, 1263a 10-15, si accentua una contrapposizione tra ἀπόλαυσις ed ἔργον: "se tra godimento (ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι) e lavoro (ἐν τοῖς ἔργοις) non v'è proporzione, bensì sproporzione, necessariamente vi saranno rimostranze contro chi gode (τοὺς ἀπολαύοντας) molto con poco lavoro da parte di chi gode meno con più lavoro".

Ἀπόλαυσις è, dunque, il momento del guadagno, della fruizione[54] di ciò che è stato precedentemente lavorato o comunque prodotto. Nello schiavo, più che nel libero lavoratore, il momento del godimento *è per natura separato* da quello della produzione. Egli cioè non gode *del* proprio lavoro o *per* il proprio lavoro. Allora, occasioni di godimento regolato, analoghe alle occasioni di lavoro regolato di volta in volta dai comandi del padrone o del sovrintendente, è opportuno che siano adeguatamente approntate.

Ma il termine ἀπόλαυσις spesso compare in un'accezione negativa[55] ed è spesso preceduto da aggettivi squalificanti come φαῦλος, βλαβερός, αἰσχρός riferiti al soggetto del piacere. Allora, la regolazione dell'ἀπόλαυσις attraverso dinamiche sacrali, sembra del tutto consona a quei consigli, già forniti in *Economico*, I, 5, 1344a 29-34, per non rendere insolenti gli schiavi, attraverso un'adeguata alimentazione e l'estrema parsimonia nella distribuzione del vino. Questo dovrebbe essere distribuito solo in rare occasioni (ὀλιγάκις), e si potrebbe supporre che tali occasioni siano appunto i sacrifici appositamente indetti per gli schiavi.

Insomma, il godimento, per gli schiavi nell'οἶκος, può aver ragione d'essere solo come un *lusso*[56] da dispensare e di cui prendere in piccole dosi e in circostanze particolari. Le ἀπολαύσεις, secondo i valori che sorreggono la produzione aristotelica, rappresentano l'elemento specifico della corporeità, tendenzialmente indisciplinata e incapace di regolarsi[57] e forniscono anche la caratterizzazione di uno stile di vita che, accanto alla filosofia e alla politica, esaurisce l'ambito di possibilità dell'esistenza[58]. Il godimento deve, allora, essere disciplinato e regolato secondo ritmi che alternino il lavoro e il piacere e dev'essere cura del padrone una regolamentazione adeguata a questo proposito[59]. La periodicità del

[53] Ad esempio in *Rh.*, I, 5, 1361a 16 ss. e III, 9, 1410a 6; *Pol.*, VII, 15, 1334a 26-27 e 30.

[54] Tale fruizione può essere intesa in senso puramente estetica, come in *Rh.*, I, 5, 1361b9 11.

[55] Ad esempio in *Pr.*, XXVIII, 950a 1; VV, 2, 1250a 9 e 24; 4, 1250b 8; 5, 1250b 14; 6, 1251a 17 e 24; *EN*, VII, 4, 1148a 4-10. In particolare l'ἀπόλαυσις vien posta in significativa connessione con la condizione dello schiavo in *EN*, III, 13, 1118a 27-32, dove si parla dei piaceri che riguardano tutti gli animali e non specificamente l'uomo, ed appaiono servili (ἀνδραποδώδεις) e bestiali (θηριώδεις). Questi riguardano "il godimento (τῇ ἀπολαύσει) che sorge sempre dal contatto dei sensi sia nel mangiare (ἐν σιτίοις), che nel bere (ἐν ποτοῖς) e nei cosiddetti piaceri afrodisiaci (τοῖς ἀφροδισίοις)".

[56] Esichio spiegherà ἀπόλαυσις come τρυφή e in *Pol.*, VII, 15, 1334a 30 coloro che godono di tutte le fortune (πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας) sono paragonati a coloro che i poeti descrivono vivere nelle isole dei beati e *proprio per questo* hanno ancor più bisogno di regole e di forme di disciplinamento.

[57] Lo schiavo, che nel primo libro della *Politica* è indicato come costitutivamente incapace di προαίρεσις perché carente di βουλευτικόν, trova significativamente un esempio di sé nel "godimento privo di controllo", che cresce su se stesso e che certamente può essere sfruttato positivamente. Infatti, perché, come viene sostenuto in *Pol.*, I, 9, 1258a 3-4: "quanti tendono a vivere bene, cercano quel che contribuisce ai godimenti del corpo (τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς) e poiché anche questo pare che dipenda dal possesso di proprietà, tutta la loro energia si spende nel procurarsi ricchezze", ma certamente non per deliberato proposito, bensì per incapacità a contenersi.

[58] In *EE*, I, 1216a 29 si presenta un genere di vita gaudente (ἀπολαυστικόν), improntato al piacere che proviene dal corpo e dai godimenti (ἡ περὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονὴ), oltre ad un genere di vita politico e ad uno filosofico. Infatti, come la filosofia e la politica sono attività che vengono praticate di per sé e non in vista di altro così anche l'ἀπόλαυσις ed il genere di vita ἀπολαυστικόν non sono in vista di altro, ma solo di se stesse. Si veda, a riguardo, R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956 e osservazioni critiche di W. Spoerri, in *Gnomon*, 30, 1958, pp. 186-192.

[59] Del resto, come viene indicato in *Pol.*, VIII, 3, 1337b 37-40 ss. "... di ricorrere anche allo svago e al gioco durante

sacrificio può, dunque, essere posta in relazione ai ritmi lavorativi e costituire un fattore di disciplinamento del piacere e di retribuzione lavorativa[60]. La pausa lavorativa si situa all'interno di una "discretizzazione" del movimento continuo. Vi sono, infatti, attività nobili continue, il cui valore prescinde dalla misura, e attività che vengono organizzate e misurate attraverso elementi discreti, attraverso una segmentazione e una qualificazione di varie parti[61].

III) Valorizzazione e vincolo

Dunque, da queste premesse, potremmo tentare di dedurre che la maggiore cura nell'organizzare i sacrifici per gli schiavi rispetto ai liberi farebbe comunque da *pendant* con la particolare forma o finalità della loro partecipazione. Gli schiavi partecipano alle feste religiose nell'οἶκος attraverso l'ἀπόλαυσις e non attraverso quell'onore conseguente alla vittoria della libertà come premio. Se ciò può apparire disdicevole nella prospettiva di chi ha vinto, che è poi la prospettiva dei valori cittadini, rappresentati dal genere di vita politico e filosofico, non lo è nella prospettiva dello schiavo, che è la prospettiva prepolitica del semplice ζῆν, che può convivere con la nuova solo a patto di essere squalificata e subordinata.

La svalutazione politica di un elemento prepolitico, considerato come turpe o di basso godimento, è funzionale all'inclusione di questo come parte rispetto al tutto. L'ἀπόλαυσις è legata all'ambito dello ζῆν e non dell'εὖ ζῆν, del semplice e ripetitivo appagamento e sostentamento e non dell'eccedenza rispetto a questo. Ciò che, a livello politico, si presenta deteriorato e svalutato trova una sua collocazione, nell'ambito dell'οἶκος, nel comando sui non liberi e sui diseguali; quindi le forme di regolamentazione dell'οἶκος trovano la loro caratterizzazione a livello prepolitico.

È in tal senso significativo notare che l'ἀπόλαυσις può essere un *modo per rendere commensurabile la partecipazione dello schiavo all'ambito sacrale*, di per sé incommensurabile. Attraverso l'ἀπόλαυσις, che scandisce i tempi di lavoro e di pausa, secondo il ritmo della ritualità religiosa, la presenza e la partecipazione dello schiavo al sacrificio può essere resa commensurabile a quella dell'*ex schiavo*, ora libero. In quanto ne risulta un'ἀπόλαυσις per lo schiavo, il sacrificio può costituire una misura della prestazione o delle qualità di questo, nonché del padrone che allestisce tali cerimonie religiose. In *Etica Nicomachea*, 5, V, 1133b 17-20, Aristotele sostiene che: "... se non vi fosse scambio non vi sarebbe vita associata; non vi sarebbe scambio se non vi fosse uguaglianza; non vi sarebbe uguaglianza se non vi fosse commensurabilità. Invero, non è possibile che oggetti tanto differenti diventino proprio commensurabili, ma *per l'uso corrente* ciò può verificarsi in misura sufficiente". A tale scopo, secondo Aristotele è sorta la moneta, quasi una sorta di convenzione per eccellenza (almeno secondo il significato del termine νόμισμα) al fine di rendere commensurabili, e quindi componibili in forme unitarie, tutte le cose.

Qualcosa di equivalente alla moneta, per convenzionalità, permutabilità e funzione coesiva deve trovarsi in ciò che caratterizza la posizione dello schiavo nell'οἶκος, attraverso la religione e la partecipazione ai sacrifici. I sacrifici, in *Retorica*, I, 5, 1361a 34-38 sono indicati come "parti dell'onore (μέρη τιμῆς), assieme alle commemorazioni in versi e in prosa, ai privilegi, le donazioni di terreni, ai sepolcri e ai doni onorevoli (δῶρα τὰ παρ' ἑκάστοις τίμια) *in ciascun popolo*. Infatti il dono (τὸ δῶρον) è sia la donazione di un possesso (κτήματος δόσις), sia un segno di onore (τιμῆς σημεῖον)". Il fare sacrifici è, quindi, un'attestazione di onore. Vi sono doni riconosciuti come tali presso ciascun popolo. Attraverso i sacrifici per gli schiavi viene attestato l'onore del padrone[62] e

l'attività (ἐν ταῖς ἀσχολίαις) perché chi lavora ha bisogno di riposo e lo svago (ἡ παιδιά) è proprio in vista del riposo, mentre l'attività va di pari passo con la fatica e la tensione... infatti lo svago sembra un riposo (ἀνάπαυσις)" e in *EN*, X, 6, 1176b 35: "... giacché gli uomini non potendo lavorare (πονεῖν) continuamente (συνεχῶς) hanno bisogno di riposo". M. Foucault, in *L'usage des plaisirs*, trad. it. Milano 1984, pp. 178-187, a proposito del disciplinamento dei piaceri nell'ambito dell'οἶκος, ha preso in analisi il trattato pseudoaristotelico sull'economia, ma la sua attenzione si concentra prevalentemente sul rapporto marito-moglie e prescinde dalla relazione servile.

[60] In *Pol.*, VII, 9, 1329a 33-35, occuparsi del culto divino (ἡ θεραπεία τοῖς θεοῖς) costituisce una sorta di riposo (ἀνάπαυσις) e di compenso per coloro che, per limiti di età, non possono più ricoprire cariche pubbliche.

[61] Cfr. *EN*, X, 7, 1177a 16-25.

[62] In quanto parte dell'onore, il sacrificio individua una relazione ad un valore che consente di valutare tutti gli elementi che fanno parte di tale insieme. Ciò coinvolge anche la figura del padrone. Il donare e il saper donare sono stati

viene presentato un ambito di condivisione e di riconoscimento a prescindere dalle differenze etniche e di ruolo. Nell'οἶκος aristotelico, allora, si presenta in forme prepolitiche, la stessa dinamica del contraccambiare (τῷ ἀντιποιεῖν) in ragione della proporzione (ἀνάλογον) presente nella πόλις[63]. L'autore dell'*Economico*, in I, 1344a 29, evidenzia l'opportunità, nei rapporti con gli schiavi, di "dare onore (μεταδιδόναι τιμῆς) a quelli dall'indole più liberale (τοῖς ἐλευθεριωτέροις) e abbondanza di cibo agli operai". L'onore è una sorta di riconoscimento da tributare a coloro che presentano un carattere maggiormente liberale, un valore che impone di essere riconosciuto. Su questo punto vi è piena consonanza in *Politica*, V, 3, 1302b 10-15: "È anche chiaro quale forza abbia l'onore (ἡ τιμὴ) e come sia motivo di rivolta (αἰτία στάσεως): uomini che sono esclusi dall'onore (ἀτιμαζόμενοi) e che vedono gli altri onorati, si rivoltano. La distribuzione degli onori è ingiusta quando taluni sono onorati o disonorati contro i loro meriti, al contrario è giusta quando lo sono in accordo ai loro meriti". Vi è dunque un'analoga modalità di comportamento nell'οἶκος come nella πόλις. Per quanto Aristotele abbia sottolineato, a differenza di Platone e Senofonte, l'inassimilabilità del comando politico al comando domestico e il fatto che il comando domestico non costituisca una sorta di apprendistato a quello politico, dinamiche interne all'οἶκος vengono comprese e organizzate alla luce dello sviluppo politico avvenuto, in quanto l'οἶκος costituisce una fase dello sviluppo della πόλις.

Agli schiavi d'indole più liberale, e ai liberi, verrà riconosciuto adeguato onore, mentre agli schiavi sarà riservato un *sovrappiù* in termini di ἀπόλαυσις. Il piacere non diviene solo un mezzo di retribuzione e di scambio, ma anche un fattore di valorizzazione. Anche nello *Ierone* di Senofonte, il piacere, attraverso la rinuncia, costituisce un fattore di valorizzazione del potere. La politica, o meglio il potere più astratto e colto nelle sua capacità di permeare le diverse forme, diviene più importante del piacere e riceve tale importanza dalla rinuncia al piacere. Quindi il piacere deve avere già un valore, deve essere pensato come un termine di valore, altrimenti una sua rinunzia, o una sua offerta, non potrebbe valorizzare alcunché. L'offerta è l'altra faccia della rinunzia. *Ciò che nello* Ierone *costituisce l'oggetto della rinuncia, nell'*Economico *dello pseudo Aristotele costituisce l'oggetto dell'offerta*. Si presenta qui una caratteristica propria delle relazioni a valore e dei processi di valorizzazione. *Il valore non si presenta, dunque, allo stato puro, non si può parlare di un "grado zero" del valore, a partire dal quale il valore si origina*. Il valore si dà come differenza (secondo il più e il meno) tra qualcosa che già ha valore e qualcosa che, attraverso tale confronto o attraverso la rinuncia (o il sacrifico o l'offerta) vale di più. Offrire (o sacrificare, o rinunciare a) il piacere per qualcosa significa valorizzare ciò a cui il piacere viene offerto (o sacrificato o per cui al piacere si rinuncia). Il termine dell'offerta, dunque, deve già avere valore, altrimenti perderebbe senso la dazione, ma tale valore deve essere inferiore rispetto a ciò in vista di cui avviene l'offerta (o il sacrificio o la rinuncia). Quindi il piacere ha valore, ma questo valore deve, al tempo stesso, apparire come "inferiore" a ciò in vista di cui viene offerto. Il piacere quindi è "volgare"[64] rispetto alle forme di partecipazione e di fruizione dell'attività politica o degli uomini liberi, ma una simile "volgarità" non è altro che la costitutiva inferiorità di ciò che deve essere offer-

indicati come parametri di valutazione in vari luoghi della produzione aristotelica. Si veda, ad esempio, *EN*, IV, 1 1119b 25; 1120a 9; 1120a 16-22; 1120b1 ss. Inoltre, in *Oec.*, I, 5, 1344a 28-30 si parla dell'opportunità di allevare e discernere, tra gli schiavi, coloro ai quali verranno affidati i lavori più liberali (τὰ ἐλευθέρια τῶν ἔργων) e di rendere onore (μεταδιδόναι τιμῆς) a coloro che sono d'indole più liberale 'o più generosa' (ἐλευθερωτέροις). Sono dunque qualità del generoso il *riconoscere le persone adatte al dono*, il momento, il valore e il luogo del dono. Tra padrone e servo la generosità e il dono possono costituire un fattore di mediazione, ulteriore rispetto alla violenza e alla coercizione. In questo senso, analoga è la posizione di Senofonte, *Oec.*, XIV, 9 ss. Del resto, se l'οἶκος non può essere regolato da leggi, la componente etica si rivela essenziale in ambito domestico anche per il padrone. Ciò comporta, come conseguenza, una maggiore garanzia di conservazione dell'insieme, come indicato in *Rh.*, I, 5, 1361a 29-32: "La beneficenza (εὐεργεσία) è relativa alla conservazione (εἰς σωτηρίαν) e alle cause dell'esistenza (ὅσα αἴτια τοῦ εἶναι) o alla ricchezza o a qualcuno di altri beni di cui, il possesso non sia facile, o in generale o in un dato luogo e in un dato tempo."

[63] *EN*, V, 5, 1132b 35 – 1133a 5. In *Pol.*, I, 6, 1255a 26 la schiavitù viene presentata come un'attribuzione di merito, in senso non ironico.

[64] Una differenziazione di valore in relazione al piacere in Platone, *Epin.*, 985a coinvolge anche l'ambito delle immagini degli dei: "la divinità ha in sé la perfezione del divino destino ed è estranea al piacere e al dolore", mentre i demoni non sono estranei a ciò.

to, è il "meno" che attraverso l'offerta (o il sacrificio o la rinuncia) rende il "più" della valorizzazione avvenuta. Ogni valore è dunque *plusvalore* è qualcosa in più rispetto a qualche altra a cui comunque deve essere già riconosciuto un valore. In questo senso, è possibile anche parlare di forme di dipendenza (inferiorità o subalternità) attraverso l'offerta (o il sacrificio o la rinuncia).

Infine, il brano dell'*Economico* sui sacrifici per gli schiavi consente, a mio avviso, di rivisitare la componente coercitiva[65] che caratterizza il rapporto servile. Significativa, a questo proposito, è la prima parte del brano: "bisogna anche legare gli schiavi in guisa di ostaggi (ἐξομηρεύειν) permettendo loro di far figli (τεκνοποῖαις)".

Il verbo ἐξομηρεύειν, che il Bonitz indica come un *hapax legomenon* nella produzione aristotelica, mostra la presenza del termine ὅμηρος ostaggio.

Un emblematico esempio dell'ostaggio è presente in *Etica Nicomachea*, III, 1110a 5-8 a proposito di quelle "azioni miste" μικταὶ πράξεις, situate in una posizione intermedia tra il volontario (ἑκούσιον) e l'involontário (ἀκούσιον o οὐχ ἑκούσιον). Queste infatti sono volute nel momento in cui si compiono, ma il fine (τέλος) è sempre determinato dal momento (κατὰ τὸν καιρόν): "Tutte le azioni che si compiono per paura di mali maggiori (διὰ φόβον μειζόνων κακῶν) o in vista di qualche bene (διὰ καλόν τι) è dubbio se siano volontarie o involontarie. Ad esempio, se un *tiranno* che sia *padrone* (κύριος) dei nostri genitori o dei nostri *figli* (τέκνων) ci comanda di fare qualcosa di turpe, sì che se lo facciamo essi si salvano, se non lo facciamo essi devono morire"[66].

Il verbo ἐξομηρεύειν, tradotto con "legare in guisa di ostaggio" o con "ricavare da qualcuno un ostaggio", rinvia al termine ὅμηρος, ostaggio. Tale termine significa ostaggio in quanto "pegno", "garanzia"[67]. L'ὅμηρον può essere considerato un "segno premonetario". Nell'uso, esso presenta multipli e sottomultipli. Vengono, ad esempio, presi un certo numero di ostaggi o un numero maggiore o inferiore, a seconda del potere di acquisto che si vuol detenere in una trattativa, a seconda, anche, dell'entità della richiesta su cui si pretende, attraverso l'ostaggio, di detenere potere d'acquisto. In determinate situazioni vengono rilasciati alcuni ostaggi, ma non tutti, sino a quando chi tiene in ostaggio non ritiene di aver raggiunto il proprio scopo.

A oltre quarant'anni di distanza, ancora importanti sono a questo proposito, le acute e ricche ricerche presentate da Marcello Durante nella memoria pubblicata nei "Rendiconti dell'Accademia dei Lincei" dal titolo *Il nome di Omero*[68]. Il termine ὅμηρον viene ricondotto alla radice del verbo ὁμηρέω, "incontrarsi con qualcuno", "convenire". Da qui ὅμηρος-ον, come "cosa convenuta", "pegno", attestazione di un accordo o segno che si fa valere nel determinare le condizioni dell'accordo stesso. Il Durante riconduceva tale termine anche all'Ὁμάριον, un luogo sacro dedicato a Zeus presso Helike in Acaia dove, prima della distruzione di questa città, nel 373 a.C., gli Achei effettuavano le loro riunioni comuni[69]. L'ὅμηρον, dunque può essere colto anche come elemento di valore in vista di una riconciliazione, in vista di un'unità più ampia rispetto a differenze che rapportate a tale unità appaiono marginali.

Ritengo, quindi, che il verbo ἐξομηρεύειν do-

[65] Cfr. *Pol.*, I, 6, 1255a 13; 1255b 8; 8, 1256b 23-26.

[66] Il dominio del padrone in casa è stato in vari luoghi delle opere aristoteliche paragonato al dominio del tiranno. Ad esempio, in *Pol.*, V, 11, 1314b 38 e 1315b 2 è detto che il tiranno deve comportarsi nella sua città come un ἐπίτροπος. Del resto, secondo Aristotele, se non vi fosse differenza, come vorrebbero Platone e Senofonte, tra amministrazione domestica e amministrazione della città vi sarebbe la tirannide, dato che la città presenta un dominio di liberi su liberi che si alternano a turno nel comandare e nell'essere comandati. Quindi, l'amministrazione della casa presenta, nel microcosmo dell'οἶκος caratteristiche positive che però, se si presentassero nel macrocosmo della πόλις sarebbero le caratteristiche negative della tirannide. Sul rapporto tiranno-sudditi-culto divino cfr. *Pol.*, V, 11, 1314b 39-1315a 2: "'Il tiranno' deve mostrarsi sempre estremamente zelante (σπουδάζοντα) del culto divino (τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς), perché i sudditi hanno meno timore di subire ingiustizie da parte di uomini di tal sorta se pensano che il loro signore (τὸν ἄρχοντα) è religioso (δεισιδαίμονα) e si dà cura degli dei (φροντίζειν τῶν θεῶν) e meno l'attaccano in quanto ha alleati anche gli dei (συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς)".

[67] Ad esempio, in Tucidide, I, 56.2 , 57.6, 84.4, 108.3, 115.3 5, 117.3; II, 26.2; III, 90.4, 101.2, 102, 114.3; V, 61.4 e .5; VI, 61.3; VII, 83.2; VIII, 3, 26.6, 31. Senofonte, *Cyr.*: 4, 2 4. §7 8,8, 3; *An.*: 3,2,15; 7,4,48; 16,18; *HG*: 3,1,17; 3,2,14; 6,1,6. Polibio, III, 52, 5; Lisia, 12,68; al maschile ὅμηρος, col medesimo significato, si trova in Erodoto, I, 64; VI, 99; VII, 165; VIII, 94; IX, 90; Tucidide, VII, 83; Platone, *Tht.*, 202e 3 in senso traslato.

[68] M. Durante, 'Il nome d'Omero', in *RendLinc*, Serie VIII, 12, pp. 94-111.

[69] *Ivi*, pp. 104-105.

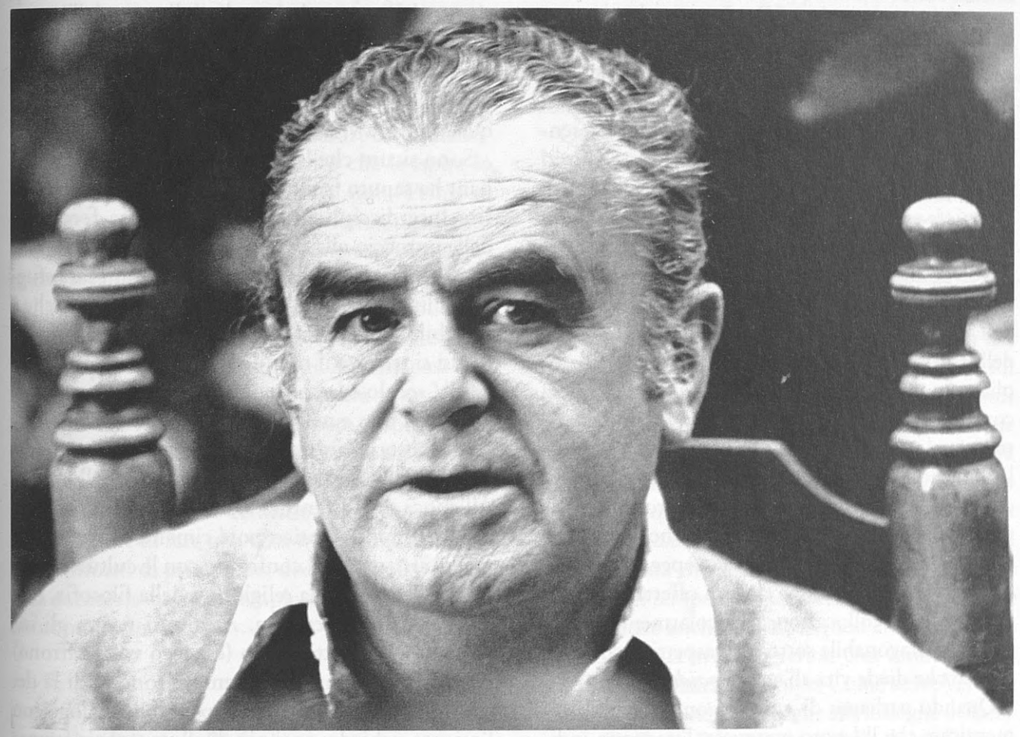
vrebbe essere ricondotto a questa componente valorizzante e non solo ad un fattore meramente coercitivo. Infatti, tale componente si esplica nel riconoscere allo schiavo il diritto di fare figli[70], quindi di mettere su famiglia ed essere marito.

È dunque all'interno di un processo complessivo di valorizzazione, che coinvolge l'ambito prepolitico-familiare nella sua subordinazione a quello politico, che la specifica modalità di dipendenza della partecipazione ai sacrifici articola e completa un rapporto, quale quello tra padrone e servo, refrattario ad essere codificato in termini di semplice prestazione economica e lavorativa.

[70] "Avere molti e buoni figli (εὐτεκνία καὶ πολυτεκνία) – è detto in *Rh.*, I, 5, 1361a 1 – non è cosa da poco (οὐκ ἄδηλα)". Lo schiavo, potendo avere figli, sarebbe quindi partecipe di una forma di ricchezza, di prestigio e di potere (sui figli appunto). Egli acquisterebbe quindi un valore, vi sarebbe una forma di corrispondenza o di concordanza con quei valori in vista dei quali si è organizzata la casa. E non è irrilevante a questo proposito la connessione, presentata in *Pol.*, I, 10, 1258b 5-8 a proposito della "cattiva crematistica", tra τόκος come "figlio" e τόκος come "interesse" dalla medesima radice di τίκτειν, "generare". Inoltre, l'autore dell'*Economico*, in I, 1343b 23 sostiene: "il procurarsi i figli non tende solo a prestare un servizio dovuto alla natura, ma anche all'utile, perché le fatiche che i genitori nella pienezza delle forze sostengono per i figli ancora deboli vengono poi ricambiate a loro, già deboli per vecchiezza, dai figli ormai nel pieno delle forze".

Conferimento della Laurea *Honoris Causa* a Jean-Pierre Vernant

CONFERIMENTO DELLA LAUREA *HONORIS CAUSA*
A JEAN-PIERRE VERNANT



Il 26 maggio del 1999 l'Istituto Universitario Orientale ha conferito la laurea honoris causa *in Lettere e Filosofia a Jean-Pierre Vernant, professore emerito presso il* College de France, *una delle figure più eminenti della cultura europea. La solenne cerimonia si è svolta nell'aula delle "mura greche" di Palazzo Corigliano, alla presenza delle massime autorità accademiche. Al discorso di saluto del Rettore dell'Istituto, Mario Agrimi, e a quello del Preside della Facoltà, Riccardo Maisano, è seguita la* laudatio, *affidata a Bruno d'Agostino. La cerimonia si è conclusa con la lettura del testo della pergamena da parte del Rettore e la risposta di Jean-Pierre Vernant: le sue parole hanno evocato il suo passato, la storia del suo rapporto con la città e del lungo e intenso sodalizio con gli studiosi, classicisti e orientalisti, operanti nell'Istituto Universitario Orientale. In ricordo di un giorno fausto per il nostro Ateneo, è parso utile pubblicare i testi che seguono, e quello della pergamena consegnata all'amato Maestro.*

Saluto di Riccardo Maisano

La Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Istituto Universitario Orientale, che ho il privilegio di presiedere e rappresentare in questa lieta occasione, dal conferimento della laurea *honoris causa* a Jean-Pierre Vernant sente di ricevere un onore pari a quello che elargisce. Il filosofo greco Temistio, che visse a Costantinopoli nei decenni centrali del IV secolo e collaborò come personalità politica e come uomo di cultura con i successori di Costantino, nel momento di essere cooptato nel senato della Nuova Roma su designazione di Costanzo II udì fra l'altro le seguenti parole, indirizzate dall'imperatore lontano ai *patres conscripti*: "Ogni onore elargito con giusto criterio non appartiene soltanto a chi lo riceve, ma si propone come premio comune per tutti quelli che perseverano sulla stessa strada".

Ho ripensato a tali parole nell'occasione presente, perché credo che tutti noi colleghi qui riuniti riconosciamo nell'atto che abbiamo deliberato di compiere e in colui che di tale atto è il destinatario il simbolo e la sintesi dell'idea di impegno culturale e civile che ci accomuna, che appartiene alla storia della nostra Facoltà e che l'ha caratterizzata fin dalla sua nascita. La Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Istituto Universitario Orientale crede nell'ampliamento del proprio campo di studi al di là dei confini tradizionali e dei limiti convenzionali entro i quali una Facoltà umanistica potrebbe avere la tentazione di muoversi. Grazie alle componenti culturali e linguistiche, storiche e archeologiche presenti nel nostro Istituto – che sono orientali e occidentali, europee ed extraeuropee, antiche e moderne – la formazione classica offerta in queste aule trova una collocazione particolarmente appropriata e paragonabile sotto certi aspetti al contesto storico che diede vita all'antica *paideia*.

Quando parliamo di *paideia* non dobbiamo dimenticare che il lavoro materiale, l'impegno individuale e quotidiano dello studioso pronto a lavorare in proprio, l'attenzione alla realtà circostante sono state per secoli le caratteristiche del letterato, sia antico che medioevale: per molti versi sono più che mai necessarie oggi, quando vediamo messe in discussione e rapidamente superate molte posizioni tradizionali e fossilizzate. Tutte le discipline presenti nella nostra Facoltà, e particolarmente quelle più vicine all'amplissima area di interesse e di studio del professor Vernant, sono coltivate e insegnate con questo spirito. Non a caso, fra le specializzazioni che traggono maggiore vantaggio dal proprio situarsi in un contesto vivo e articolato come è quello rappresentato dalla nostra Facoltà dobbiamo annoverare l'archeologia, in tutte le sue branche e in tutta la sua estensione cronologica e geografica, dalla preistoria al medioevo, dal Giappone, all'India, all'Arabia, fino alle antichità etrusche e italiche, alla Magna Grecia e alla città di Napoli, toccando il cuore del palazzo e dell'aula che ci ospita. E le altre materie studiate e insegnate presso di noi, anche se non sempre possono valersi di un impatto altrettanto visibile e tangibile, si trovano ugualmente inserite in un contesto caratterizzato dall'approccio interdisciplinare e dall'inquadramento cosmopolita che da un certo punto di vista ripropone la condizione in cui si formarono e si consolidarono le radici prime della civiltà nella quale tuttora viviamo.

Sono sicuro che la sensibilità di Jean-Pierre Vernant ha saputo facilmente riconoscere la complessità interdisciplinare e la polivalente fecondità dell'approccio alla cultura antica offerto dalla nostra Facoltà. E sono anche certo che non sarà sfuggito a lui, come a tutti i presenti, il paragone che è possibile stabilire fra le condizioni culturali e civili in cui si trovava il mondo costantiniano alla metà del IV secolo e la comunità dei letterati europei di oggi: nell'uno e nell'altro caso la questione primaria proposta all'attenzione dell'uomo nutrito di cultura classica è quella del rapporto con l'oriente. All'epoca di Costantino e dei suoi successori l'eredità del mondo antico poté rimanere viva, e anzi rinnovarsi, grazie al confronto con le culture orientali sul terreno della religione e della filosofia, dell'arte e della letteratura. Ai giorni nostri gli interlocutori che attendono (e a loro volta offrono) risposte alle domande di sempre sono al di là dei confini: perciò il nostro indispensabile dialogo con l'oriente richiede, oggi più di allora, ampia formazione e vocazione al confronto diretto e continuo con la realtà storica e politica in mutamento.

Naturalmente al di là dei confini tradizionali, sempre più evanescenti, del nostro ambiente di appartenenza non vi sono più gli interlocutori del tempo antico e tardo antico: i mondi persiano e siriano, ebraico ed egizio sono mutati altrettanto rapidamente quanto il nostro mondo europeo, e ciò rende ancora più difficile e raro sentirne parlare con l'indispensabile competenza. Nondimeno, il rinnovamento continuo delle sfide su nuove basi e su nuovi e diversi terreni esige con la stessa urgenza perentoria la conoscenza, approfondita e di prima mano, del nostro passato e ancor più del passato dei nostri interlocutori. Solo tale conoscenza può permettere compiuta comprensione e impegno consapevole e adeguato.

In questo senso la personalità che noi oggi onoriamo è il simbolo più adeguato del nostro progetto e del nostro impegno, lui testimone e fautore di un magistero attivo, per il quale riallacciarsi al passato significa inserirsi nella politica del presente.

Poiché ci è stata data la ventura di assumere come spunto di riflessione introduttiva a questa cerimonia la figura, forse non di primario rilievo ma certamente significativa, del filosofo Temistio, vorrei porre fine al mio dire, con spirito augurale, riportando le parole conclusive del citato messaggio dell'imperatore Costanzo ai senatori di Costantinopoli, riconoscendo nello spirito che le ispira lo stesso spirito che anima oggi tutti noi: "Prima di ogni altra cosa si deve tributare alla letteratura l'onore che le spetta, concedere alla sapienza l'ornamento che le è proprio, alla cultura il degno compenso e alla virtù il debito premio facendo in modo che la più nobile fra le scienze, la filosofia dico, risplenda ovunque e fra tutti gli uomini. Avverrà così che, quando la prima e la più grande fra tutte le arti avrà ricevuto l'onore che le compete, anche le altre otterranno una maggiore considerazione. Dai tali e tanti argomenti che vi ho esposto è chiaro che l'onore che ho reso a Temistio l'ho reso anche a voi, e so bene di fare una cosa molto gradita anche nei confronti di mio padre, dedicando alla sua divina memoria non un tempio o un ginnasio, ma un uomo virtuoso".

Laudatio *di Bruno d'Agostino*

Per me, come per altri della mia generazione, l'incontro con Vernant è nato sulle pagine di un libro: *Mythe et pensée chez les Grecs*, apparso nel 1965. Tra i saggi che vi erano raccolti, uno in particolare mi colpì, quello dedicato a Hestia e Hermes, e all'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci. Quel testo, con gli altri che seguirono, doveva cambiare il mio modo di percepire, come archeologo, la realtà antica.

Riprendendo il cammino iniziato da Louis Gernet in pagine memorabili, come quelle dedicata alla nozione mitica del valore in Grecia, Vernant ha esplorato i testi, i miti, le immagini, ricostruendo una storia della mentalità della Grecia antica: un mondo in cui gli dei si mescolano con gli uomini, e ancora al tempo di Erodoto la storia a volte si confonde con il mito, e tuttavia la concezione della condizione umana è profondamente laica. Certo, l'uomo greco è esposto all'arbitrio degli dei, che interferiscono a loro piacimento nella sua vita. Ma il successo della sua esistenza dipende unicamente da lui, dalla sua capacità di interpretare il sistema di valori della società cui appartiene. Prima ancora della legge positiva, che lentamente si farà strada con la nascita della città, egli è tenuto al rispetto della legge non scritta, quel *nomos agraphos* profondamente calato nella natura umana.

Questa visione etica, che assegna il primato alla radice sociale dell'uomo, schiude la comprensione di un sistema di valori elaborato in età omerica, ma ancora operante, come modello ancestrale, nella *polis* classica. L'eroe dell'Iliade è tenuto a dar prova del suo valore esponendosi in ogni circostanza ad un corpo a corpo mortale. Quale forza può spingerlo ad accettare il suo ruolo, sapendo che la sua breve esistenza dovrà concludersi con la morte sul campo? Non certo la speranza in un destino migliore; quando la morte lo avrà privato del bene più prezioso: la vista della luce del sole, egli sarà ombra fra le ombre, come tutti gli altri uomini. La sua sola ricompensa è su questa terra, nella fama che le sue gesta gli sapranno conquistare: è questa l'unica forma di immortalità che gli sta a cuore, affidata nel tempo alla memoria degli altri uomini.

Lo sa bene anche Odisseo, quest'eroe che fa dell'astuzia la sua arma preferita, così lontano dalla temeraria baldanza di Achille. Come scrive Vernant in pagine memorabili, di fronte alle lusinghe delle Sirene, all'offerta di immortalità della dolce Calipso, l'eroe compie la sua scelta umanamente sofferta: che senso avrebbe godere la condizione dell'immortalità in un luogo remoto, privato del bene più grande: il rapporto con i suoi simili? Se non vuole perdere, insieme al suo passato, la sua stessa identità di eroe, egli non ha altra possibilità, se non quella di riprendere il suo posto tra gli uomini.

Ciò che unisce queste figure di eroi a quella del semplice oplita, chiamato a combattere e a morire per la città, non è una concezione eroica dell'esi-

stenza: lo si vede nel dolente addio di Ettore alla sua sposa. Come diceva Brecht, guai a quel mondo che ha bisogno di eroi. È la capacità di assumere con forza la propria condizione umana, accettandola – quando occorra – fino alle estreme conseguenze. Come si sa, l'oplita caduto in battaglia non ha diritto a una stele col suo nome e la sua immagine. L'unico monumento possibile è il *demosion sema*, la tomba che la città riserva a tutti i suoi caduti.

La necessità di ritrovare queste motivazioni è impellente, dopo la tremenda tempesta che ha scosso l'Europa negli anni '40. Il giovane Vernant, passato dall'esame di *aggregation* al servizio militare, e di qui al fronte, ha dato il suo contributo alla lotta di liberazione, reggendo il comando della regione del sud-est nelle forze francesi dell'interno.

Tornata la pace, continua il suo impegno, facendo sentire alta la sua voce come coscienza critica di una sinistra che si misura con le sue contraddizioni. Ma l'incontro con Ignace Meyerson, avvenuto nel movimento di liberazione, lo introduce alla psicologia della storia; Meyerson lo presenta a Louis Gernet, grecista, esponente della *Ecole Sociologique* di Durckheim. Questi due incontri hanno un peso determinante sulle scelte di Vernant, che di Gernet sarà il collaboratore e il successore alla V sezione della *Ecole Pratique des Hautes Etudes*.

Il bisogno di ritornare alle radici più profonde della cultura europea è prima di tutto una necessità etica. Di fronte a un abuso della classicità, concepita come modello astratto e atemporale della nostra cultura, egli non può non guardare alla Grecia antica come a un mondo altro, del quale è necessario riconoscere le categorie di pensiero, il sistema di valori, l'universo fantastico. Questo spiega come mai nei suoi seminari dedicati allo studio dell'antico vi fosse normalmente una seconda parte svolta da un antropologo, e dedicata a un confronto etnografico. Lo scopo non era quello di porre sullo stesso piano esperienze diverse, alla ricerca di analogie impossibili, ma piuttosto di fare emergere con maggior forza le specificità delle esperienze a confronto.

L'esigenza di mantenere il distacco dell'antropologo non poteva far smarrire la ragione stessa della ricerca: la percezione del legame profondo tra la cultura greca e il nostro mondo. Dallo studio di Omero e di Esiodo, della nozione mitica del valore evocata da Gernet, della reciprocità, dei riti di passaggio e delle iniziazioni, sono emerse le categorie del politico, del pensiero razionale e filosofico, del diritto positivo: in una parola, il mondo della *polis*, di quella Atene "democratica" alla quale si ispira la nostra cultura migliore. Ciò che viene colto, alla fine, è un processo evolutivo, ma Vernant è immune da tentazioni teleologiche: non concepisce mai il *prima* come un *dopo* imperfetto, il mondo esiodeo come la crisalide da cui nascerà la *polis*: egli entra in sintonia con i vari momenti di questa storia, dispiegandoli nella loro positività, ciascuno come portatore di una propria realizzata visione del mondo.

Questa speciale sintonia, che distingue il suo rapporto con la Grecia di Omero e di Esiodo, è favorita dalla disponibilità a dialogare con un pensiero che segua percorsi alternativi a quelli della logica aristotelica. In questo la situazione francese era più aperta di quella italiana: da noi, la cultura progressista, di fronte alle vicende che avevano sconvolto l'Europa, aveva maturato una profonda diffidenza verso forme di pensiero irrazionale; la tradizione sociologica durckeimiana metteva Vernant al riparo da queste difficoltà: l'esperienza religiosa, il mito e il rito, vengono compresi come modi alternativi di ordinare l'universo sensibile, e di garantire all'uomo la possibilità di operare in esso.

Si comprende così l'apertura di Vernant verso lo strutturalismo, ma nello stesso tempo il bisogno di prendere le distanze dalla forma che esso assume nel pensiero di Levy-Strauss: questo infatti concentra il suo interesse sulle regole del gioco, i processi oppositivi e le dinamiche di trasformazione che permettono al mondo mitico di funzionare come un universo autonomo; a Vernant interessa invece il senso della riflessione che il pensiero mitico opera sull'universo, la percezione del mondo che esso esprime: tutto quanto serve a comprendere l'uomo greco come essere sociale.

Dallo studio dei testi la ricerca si estende all'immagine. A Vernant interessa comprendere da quale necessità interiore nasca la statua come doppio della creatura vivente: il *kolossos*; altrettanto importante gli sembra ritrovare la *polis* al fondo di quel vasto repertorio di immagini che alludono alla vita quotidiana, e si incontrano comunemente sui vasi da mensa. Si tratta, anche in questo caso, di comprendere le regole di un complesso dispositivo simbolico, che a prima vista sembra escludere dal suo campo i luoghi e i riti della politica.

Da questo fervore creativo nasce il *Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*: qui, sotto la direzione di Vernant, accanto a studiosi già affermati, come Pierre Vidal-Naquet, operano giovani ricercatori che segneranno, con l'originalità delle loro esperienze, lo sviluppo degli studi antichistici: da M. Detienne a J.L. Durand, F. Frontisi, S. Georgoudi, F. Lissarrague, N. Loraux, F. De Polignac, J. Scheid, P. Schmitt, A. Schnapp, J. Svenbro, ed altri amici che non è possibile qui ricordare. In questa alacre fucina di idee prendono forma progetti entusiasmanti, come "La cuisine du sacrifice", o "La cité des images".

È difficile misurare l'effetto che il pensiero di Vernant ha avuto – in Francia e fuori – nello studio di tutte le espressioni dell'immaginario collettivo, dalla parola, all'immagine, fino all'archeologia da terreno: in questo campo, in apparenza così lontano dal suo, è facile riconoscere l'impronta delle sue idee in pubblicazioni come quella dello Heroon presso la porta Occidentale di Eretria o – *si parva licet...* – delle tombe principesche di Pontecagnano. L'uso simbolico dello spazio nella città e nella tomba, la funzione del corredo funebre come espressione della personalità del defunto, sono concetti che trovano la loro ispirazione nei suoi scritti.

Negli stessi anni in cui nasceva il *Centre*, iniziava il suo sodalizio con gli studiosi operanti nell'Istituto Universitario Orientale: qui, la presenza di competenze che spaziano dall'Europa all'Asia e all'Africa faceva ritrovare quell'ampiezza di orizzonti che Vernant aveva costruito, grazie alla sua personalità, nell'ambiente parigino.

Da questo sodalizio, e dal fortunato incontro di volontà e di esperienze, nacque, nel dicembre del 1977, il Convegno Internazionale sulla ideologia funeraria nel mondo antico, che doveva essere pubblicato cinque anni più tardi, a cura di G. Gnoli e J-P. Vernant, con il titolo "*La mort, les morts dans les sociétés anciennes*". Erano anni di forti passioni, e conservo tra i più cari il ricordo di quel dibattito serrato, in cui l'intransigente tensione ideologica induceva noi giovani a confrontarci temerariamente, senza pudore, con un grande pensatore come Vernant. Questo sodalizio, che dura ormai da oltre un quarto di secolo, è nato da una profonda consonanza di orientamenti e di intenti; esso ha trovato, nella diversità delle tradizioni e degli accenti, uno stimolo al confronto, un interesse mai sopito.

Il segno che il pensiero di Vernant ha impresso sulla cultura antichistica va ben al dilà della vicenda che ci riguarda più da vicino. Ma noi, per la nostra parte, sentiamo il bisogno di esprimergli la nostra gratitudine, per averci continuamente provocato, a rimettere in gioco ciò che credevamo di avere acquisito, a cercare più oltre e più a fondo. Lo ringraziamo per averci ricordato, con il suo esempio, come la ricerca storica riguardi sempre il presente, anche se sembra rivolta al passato, la prassi anche se sembra implicare solo il pensiero. Sta proprio in questo – a mio avviso – il senso più profondo del suo magistero.

Testo della pergamena

Johannem Petrum Vernantium unus idemque spiritus impulit ad fortiter pro civitate agendum scentiamque historicam persequendam: amor quidam penitus in eius animo insitus humanae rationis exquirendae et augendae. In huius aetatis diversis laboriosisque fortunis, quae eum participem viderunt, interdum actorem praecipuum, numquam inertem spectatorem, semper se promptum praebuit ad quae decreverit denuo perpendenda, quae cognovisse crediderit denuo exploranda, omnino unam certitudinem servans: privilegium hominis summum esse in naturis variis et volontatibus singulorum et populorum, rationes, mores, dogmata alia et alia sequentium, secundum temporum et locorum diversitatem.

Suam veritetem exquisivit, eam praeteritam aetatem penitus respiciens, ex qua nostra ratio vivendi et cogitandi magnam sui partem deduxit: id est Graecos illius temporis, quo polin vel civitatem una cum logo seu ratiocinatione invenerunt, unde philosophia et scentia posteriorum aetatum usque ad hodiernum diem.

Propter hanc vim in antiquorum mentibus interpretandis atque restituendis, quasi resuscitandis, ita ut nobiscum colloquantur nosque conturbando ad altiorem sapientiam incitent, eius doctrina perutilis, non modo iis qui antiquitatis historiae student, sed potius omnibus qui humanas res non sine cura respiciant.

His meritis insignibus consideratis, nos Marius Agrimi, huius Universitatis rector, titulum et privilegia doctoris litterarum et philosophiae Johanni Petro Vernantio tribuimus, quanto pro operis et scriptis eius hoc munus inferius sit bene conscii.

The evidence gathered on that occasion shows that the terrace on which the temple of Apollo stands is artificial and was created at the end of the sixth century BC by leaning a huge earthwork, large enough to support a monumental temple, against the natural slope of the rocky bank. This work, probably planned and carried out under the rule of Aristodemus, increased the prestige and visibility of the cult of Apollo, previously practiced in less spectacular settings.

Part of the layers of the earthwork come from the destruction of the indigenous settlement, which must have stood nearby. They contained impasto pottery indicating a continuous occupation of the acropolis from the Late Bronze (Recent, and especially Final) to the Early Iron Age, while the Aeneolithic is attested sporadically.

A. Napoleone, *La* δημοκρατία *a Cirene: problemi e prospettive.*

This essay re-examines the whole question of the rise of a democratic government in Cyrene. The author's investigation indicates that, so far, there is no evidence of a democratic phase at the time of the reforms of Demonax. It brings further support, instead, to a thesis already upheld by others, viz., that a radical democracy was established at Cyrene at the end of the fifth century BC.

Stressing the importance of Athens' role in this process, the author briefly reviews the history of Cyrene's economic and cultural relations with Attica from its foundation onward. The article also focuses on political, institutional and diplomatic relations (these last promoted by foremost exponents of Athenian politics) at the time of the Peloponnesian war.

G.R.H. Wright, *A pot from Euesperides 1952. Now and then.*

An Attic lekanis with a price label, found in 1952-3 and presently lost, has been used by D.W.J. Gill as evidence in support of the well-known theory, which he shares with Vickers, of the low value of Attic pottery in antiquity. This theory is fallaciously used to discredit modern scholars who have devoted great attention to Attic pottery, first and foremost J.D. Beazley. The author stresses that Gill's "demonstration" is based on the economic theory of value which, as is well-known, is not applicable to artistic production, and his criticism is hence unfounded.

Emanuele Greco - Silvana Luppino, *Ricerche sulla topografia e sull'urbanistica di Sibari* - Thuri - Copiae

Between 1993 and 1999, over 25 years after the conclusion of the extensive excavations of Sybaris (1969-1974), some more limited investigations were undertaken to seek an answer to specific topographic questions. Research concentrated on the urban area of Thurii, where sectors of limited extension were explored to seek evidence pertaining to Thurii and Copiae, as well as possible testimonies of the earlier Sybarite settlement.

The street grid between *plateiai* A, B, and C, was explored by means of trenches of limited extension, which revealed two north-south *stenopoi* running at 74 meters from one another, and connected by a 37-meter-long *ambitus*. The resulting block measures ca. 37 by 74 meters, and is divided by the *ambitus* (about 1.50 meters wide) in two squares of ca. 37 by 37 meters.

- Historical sources (Diodorus Siculus XII, 10-11) tell us that Thurii had 7 *plateiai*. Since only *plateiai* A-B-C were known so far, new digs were undertaken at crossroads between known streets and still unexplored ones, leading to the discovery of two more *plateiai*, D and E, in the area of the Oasi building site.

- Earlier core sampling had revealed a vast area devoid of monuments south of the baths, possibly the agora of the town. Excavations carried out here to verify this hypothesis have yielded significant results. The first southern street, running parallel to *plateia* B, intersects the ideal continuation of the north-south *stenopos* in front of the theater, and does not continue westward after this crossing, probably because its way was barred by a building of the Hellenistic period, probably public.

- Most of the digging was done in the area outside the North Gate, where important restoration work was also carried out. The excavation provided interesting information on the stratigraphy of the *plateia*, the chronology of the ramparts and the gate, and the earlier occupation of the site.

Part of a late Archaic house was also excavated. It stood on a north-side street overlying an earlier street apparently having the same orientation.

The discovery that *plateia* A continued north of the Roman walls is important, as it indicates a sudden change in the town plan. The excavation also revealed that a stretch of the wall had been replaced by *plateia* D. It was hence possible to calculate the exact dimensions of the town's grid-plan. In the late first century BC, the *plateia* was replaced by an *opus coementicium* wall erected over it, and a road was built outside the gate. Under the Empire, and until late antiquity, this road was flanked by tombs and mausoleums.

Elena Carando, *Sibari* - Thuri*: note per una revisione dei dati*

The search for the site of Sybaris, since 1800, culminated in the find of the site in 1932, with Umberto Zanotti Bianco.

The important and greatest excavations, carried out between 1962 and 1975 by Soprintendenza Archeologica della Calabria, permitted to obtain many information about the three cities developed, and partially overlaying, in the same site: Sybaris, Thurii and Copiae.

This work, an extract from the doctorate thesis of writer, preliminarily presents the results of the revision and analytical study of published data, carried out using the CAD technology. The data have been organized topographically: according to them, a reconstruction of the site's insediative history has been supposed, on the basis of old studies and the new hypothesis of E. Greco about hippodameian town planning.

The most important data are from the Stombi area, where archaic buildings of Sybaris, in the last phase, appear to be organized by a distributive order, in a grid of roads N-S and E-W cutting the space where the single buildings were constructed.

Another important area is Casa Bianca, where the new study of "east structure", once pointed out by Zancani Montuoro as a slipway, has induced to hypothesize another function of the same structure, as the east gate of Thurii.

M. Catarzi, *I sacrifici per gli schiavi nell'Economico dello pseudo Aristotele tra tempo libero e dipendenza sacra.*

The Author offers an interpretation of the sacrifices arranged for the slaves in Oec. I, 1344b 17-21. This particular interpretation highlights, above all, the forms of dependency and evaluation among the different members of the οἶκος found in the presence of religious and ritualistic factors in the domestic setting.

G. d'Henry, *Rappresentazione di* Anodos in *alcuni vasi a figure rosse - Il corredo della T/130 di San Salvatore Telesino.*

The author deals with the *anodos* scenes on a red-figure Attic amphora from Tomb 130 at S. Salvatore Telesino and two craters from Montesarchio, one from a late Attic workshop (Tomb 1531), the other from a Paestan workshop (Tomb 1310).

The amphora from S. Salvatore Telesino shows an initiation to the Eleusinian mysteries. A priestess of Persephone comes up from the bowels of the earth and is greeted by a priestess of Hecate near the *omphalos*.

The Attic crater from Montesarchio shows a colossal head of Kore – the epiphany of the gods – surrounded by a Dionysian *thiasos*. On the Paestan crater a goddess, possibly Aphrodite, emerges from a cave and is greeted by a richly clad Dionysus.

Tomb 130 of S. Salvatore Telesino, so far unpublished, is concisely described in an appendix.