ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

SEZIONE DI

ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

XII

Napoli 1990

Comitato di Redazione

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

Segretaria di redazione: Gabriella Prisco

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

Le abbreviazioni di riviste, ove presenti sono quelle usate nell'*American Journal of Archaeology*

L'abbreviazione di questa rivista è *AION ArchStAnt*

INDICE

E. Mangani, L'orientalizzante recente nella valle dell'Ombrone p. 9
A. Bottini, Gli elmi apulo-corinzi: proposta di classificazione » 23
E. Greco, Serdaioi » 39
M. Gras, Gélon et les temples de Sicile après la bataille d'Himère » 59
I. D'Ambrosio, Le fortificazioni di Poseidonia-Paestum. Problemi e prospettive di ricerca » 71
C. Montepaone, Bendis tracia ad Atene: l'integrazione del « nuovo » attraverso forme dell'ideologia » 103
M. Mazzei, L'ipogeo Monterisi Rossignoli di Canosa » 123
D. Camardo - A. Ferrara, Petra Herculis: un luogo di culto alla foce del Sarno » 169
G. Sacco, Tuticus » 177

Attività del dottorato di ricerca in archeologia

A. Allara, L'architettura domestica in Siria, Mesopotamia e nell'area iranica da Alessandro al periodo sasanide. II » 183
M. Botto, Considerazioni sul commercio fenicio nel Tirreno nell'VIII e nel VII secolo a.C. – II: le anfore da trasporto nei contesti indigeni del *Latium Vetus* » 199
A. d'Andrea, La ceramica attica figurata a Pontecagnano: analisi preliminare » 217
D. Gasparri, La fotointerpretazione archeologica nella ricerca storico-topografica sui territori di Pontecagnano, Paestum e Velia. II » 229
P. Talamo, Ricerche sulla facies di Palma Campania nell'ambito del Bronzo Antico italiano: notizie preliminari sullo scavo dell'abitato di Pratola Serra » 239

Recensioni e rassegne

E. Greco, Note di topografia e di urbanistica. II » 247

Riassunti degli articoli » 263

BENDIS TRACIA AD ATENE: L'INTEGRAZIONE DEL « NUOVO » ATTRAVERSO FORME DELL'IDEOLOGIA *

CLAUDIA MONTEPAONE

Ad un certo momento [1] della storia ateniese (430/29 a.C.) il culto della dea Bendis entra ufficialmente nel tempo e nello spazio della *polis*: le si dà un tempo [2] (il 19 e il 20 di Targelione) ed uno spazio [3] (Munichia al Pireo), si recuperano i parametri associativi che possano funzionare come modello integrante (è « quasi » Artemis [4]). Così, pur ponendosi sul piano del *kainon*, può essere accolta nella vita cultuale della città.

È proprio questo aspetto di ufficialità a determinare particolarmente tutta una serie di interrogativi: perché ad Atene, Bendis divinità tracia? Chi l'ha voluta? Perché scegliere il Pireo come suo spazio cultuale? Perché creare questa contiguità con quello di Artemis?

* Questo lavoro è stato impostato nelle sue linee fondamentali a Vandoeuvres, presso la « Fondation Hardt ». Ringrazio questa istituzione della borsa di studio concessami, che mi ha consentito di usufruire della biblioteca della « Fondation », della gentile ed affettuosa ospitalità, della conoscenza e del confronto con gli altri studiosi ospiti; particolarmente fecondo sul piano scientifico, lo scambio con i proff. Stephen Hinds, Richard Gordon, Nikolas Van der Ben.

[1] Il culto fu introdotto ufficialmente al più tardi all'inizio dell'anno 430/29 a.C. (*I G* I² 310, 208); certamente nel 429/28 Bendis è tra gli dei indicati nei conti dei tesorieri (cf. L. Deubner, *Attische Feste,* Berlin 1932, pp. 219-220). Ricca bibliografia ed ampia disamina dei problemi relativi al culto della Bendis ad Atene in Nilsson, 1942, 169 ss. = *Opuscola Selecta linguis anglica, francogallica, germanica conscripta,* III, Lund 1969, pp. 55-80. Dello stesso autore, *Cults, Myths, Oracles in Ancient Greece*, Lund 1951, pp. 45-48; *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967, pp. 833-839. Degli studi indicati in Nilsson, 1942, segnalo particolarmente, Hartwig 1897, pp. 1-27; Foucart 1903, pp. 95-102; Ferguson 1944, pp. 94-130; Ferguson 1949, pp. 131-163.

[2] Schol. Pl. *R.*, 327a; Procl., in *Ti.* 17b (26, 13; 85, 28 Diehl).

[3] X., *H G,* II, 4, 11.

[4] Hdt., IV 33; V 33; Hsch., s.v. *kybēbē* = Hippon., fr. 120 Bergk; Hsch., s.v. *admētou kore* = Cratin., fr. 80 Kock; Hsch., s.v. *megalē theos* = Ar., fr. 368 Kock; Hsch., s.v *Bendis*; s.v. *dilogkon*; Str., X, 3, 18.

Se le risposte più manifeste rimandano a motivi contingenti politici (legati soprattutto al momento di Sitalce [5]) — da cui la fabbricazione di un'immagine quanto più vicino al modello, cui potesse essere assimilata, cioè Artemis — non si può escludere che la specificità dell'oggetto cultuale potesse conservare una sua identità specifica o comunque la sua integrazione dare indicazioni anche di altro.

Infatti, proprio questo tratto di ufficiale formalizzazione del culto straniero — novità senza precedenti — e tutto il fatto cultuale, rappresentano un fenomeno significativo, prodotto di tutte le dinamiche connesse ai processi di integrazione ed acculturazione, che solitamente si trovano già costituiti, pienamente avvenuti, assimilati, integrati ad un sistema dato.

Perciò, il caso della Bendis ad Atene può costituire un vero caso-campione, fenomeno evidente di un processo esplicito di assunzione di qualcosa di esterno, di preesistente al momento dell'integrazione, che ha sì, una sua realtà oggettiva esterna indipendente al momento integrante, dalle cui forme proprie però, non può prescindere, perché solo al loro interno l'oggetto altro può assumere un'identità riconoscibile.

Delle forme culturali attraverso cui la comunità ateniese rende possibile il recupero della « novità » tracia, scelgo di fermarmi, qui, ora, alle testimonianze letterarie di IV secolo, consapevole che in ogni caso, sempre, l'inevitabile filtro della tradizione, parziale, monca e non innocente nelle sue scelte, fortemente decide sulla rappresentazione del « fatto » stesso. Proprio con questa consapevolezza, si possono leggere le reazioni di certi intellettuali al nuovo oggetto religioso.

Queste, tutte di marca conservatrice, ideologicamente compatte, ostentano un atteggiamento di giusta distanza dal caso Bendis: particolarmente, Platone [6] ed Aristofane [7], l'uno nel suo ruolo di « tollerante » osservatore, l'altro ironico, paradossale, feroce ripropositore dell'immagine barbara della gente tracia, della cui alleanza inficia le motivazioni di necessità e piena rappresentatività della *polis* tutta. Non diversa la posizione di Senofonte [8] che caratterizza bene le tensioni strutturali

[5] Ar., *Ach.*, 141, 6; schol. *Ach.*, 141, 6, e certamente, Th., II, 29, 95, 1-2 e IV, 101, 5 (cfr. H. Bengtson, *Staatsverträge des Altertums*, II, München-Berlin 1962), che rappresenta in termini « obbiettivi » i rapporti di alleanza che in quel dato momento storico si vanno a creare tra Atene e la Tracia del re Sitalce, figlio di Tere (significativa la necessità di distinzione che Tucidide, parlando dei detti patti, introduce tra Tere tracio e Tereo focese, sposo di Procne ateniese, figlia di Pandione). Che la fortuna del culto della Bendis ad Atene fosse legata a delle forze politiche date, non si precisa in Nilsson 1942, 57 ss., anche se già l'aver raggruppato le testimonianze relative al culto secondo un ordine diacronico, consente allo studioso di individuare tre momenti di maggior concentrazione dei dati: momento guerra del Peloponneso; età di Licurgo (o età di Alessandro); momento III secolo; è questa sistemazione della tradizione antica a portarlo a pensare ad una forte strumentalizzazione politica del culto, che spiegherebbe i particolari privilegi con cui lo si accoglie.

[6] Pl., *R.*, 327a-328b.

[7] Ar., *Ach.*, vv. 61-170; schol. Ar., *Ach.*, 141-150,

[8] *X.*, *H G*, II, 4, 1-43,

e politiche tra *hoi en tō astei* ed *hoi en tō Peiraei*, che si manifestano esplose a proposito dell'episodio dei Trenta.

L'ideologia è strutturante tutti questi discorsi.

1. *Il discorso di Platone*

« Discesi ieri al Pireo (*eis Peiraia*) con Glaucone figlio di Aristone per rivolgere la mia preghiera alla dea e nello stesso tempo perché volevo vedere in che modo (*theasasthai tina tropon*) si sarebbe celebrata la festa: la si faceva appunto per la prima volta. Ebbene proprio bella mi sembrò la processione degli abitanti del luogo (*kalē men oun moi kai hē tōn epichōriōn*) e non meno decorosa mi parve quella condotta dai Traci (*ou mentoi hētton ephaineto prepein ēn hoi Thrakes epempon*). Facemmo le nostre preghiere e assistemmo alla cerimonia (*theōrēsantes*); e stavamo poi tornando verso la città (*pros to asty*), quando da lontano Polemarco figlio di Cefalo ci vide incamminati alla volta di casa ed ordinò al ragazzo di correre a raggiungerci e di invitarci ad attenderlo. E il ragazzo, afferratomi di dietro per il mantello, disse: — ' Polemarco vi prega di aspettarlo '. Io mi voltai e gli chiesi dove egli fosse. — ' Eccolo — rispose — qui dietro, sta venendo. Sù, attendete '. — ' Attenderemo ' disse Glaucone. Poco dopo giunsero Polemarco, Adimanto fratello di Glaucone, Nicerato figlio di Nicia ed alcuni altri, probabilmente di ritorno dalla processione. Disse dunque Polemarco: — ' Mi sembra, Socrate, che vogliate lasciarci e ritornare in città '. — ' E non ti sbagli! ', feci io. — ' Ora, riprese, vedi quanti siamo? ' — ' Come vuoi che non lo veda? ' — ' Allora, disse, o dovete essere più forti di costoro o dovete restare qua '. — ' E non rimane forse — feci io — un'altra possibilità ancora, convincervi (*peisōmen*) che dovete lasciarci andare? ' — ' Sareste mai capaci di persuadere (*peisai*) — ribatté — chi non sta a sentire? ' — ' No di certo! ', disse Glaucone. — ' E allora mettetevi in testa che non vi ascolteremo '. Intervenne a questo punto Adimanto: — ' Non sapete che verso sera ci sarà una gara con le torce, a cavallo in onore della dea (*lampas... pros hesperan aph'hippōn tē theō*)? ' — ' A cavallo —feci io. — È proprio una novità (*kainon ghe touto*)! Gareggeranno a cavallo con le torce in mano e se le passeranno l'un l'altro (*lampadia echontes diadōsousin allēlois hamillōmenoi tois hippois*)? Vuoi dire così? ' — ' Proprio così, disse Polemarco. Faranno inoltre una festa notturna cui merita di assistere (*pros ghe pannychida poiēsousin, hēn axion theasasthai*): dopo cena [9] ci leveremo da mensa (*exanastēsometha gar meta to deipnon*) e andremo a vederla (*kai ten pannychida theasasthai te pollois tōn neōn autothi kai dialexometha*). Sù, rimanete, non fate diversamente '. E Glaucone: — ' A quanto sembra — disse — bisogna rimanere! ' — ' Ebbene — feci io — se è questo il tuo parere, dobbiamo fare così '. Ci recammo a casa di Pole-

[9] Che il *meta to deipnon* cui si allude, sia parte integrante del rito tutto, trova solida conferma in *I G*, II², 1283, 4.

marco e vi trovammo Lisia ed Eutidemo, suoi fratelli e poi Trasimaco di Calcedone, Carmantide di Peane, Clitofonte figlio di Aristonimo. Dentro c'era pure il padre di Polemarco, Cefalo... » [10].

* * *

È dunque il Pireo il luogo che fa da scena alle fasi iniziali della discussione filosofica sulla Giustizia, tema portante della *Repubblica* di Platone. Ed è lì che il filosofo costruisce la situazione fittizia di incontro tra il gruppo dei *philoi* del Pireo con i *philoi* dell'*asty*, per parlare sulle cose della città.

Le feste in onore della dea Bendis sono il pretesto perché ci si ritrovi. Che sia anche un pretesto letterario [11] è chiaro, ma perché scegliere proprio quello? Forse per le affinità di intenti che determinano questi due momenti? Infatti, se conciliatorio e propositivo era il confronto di Socrate con gli altri, anche progetto di integrazione e conciliazione rappresentava il culto della Bendis tracia inserita nel pantheon cultuale ateniese.

Su questa idea, propongo come ipotesi di lettura di questo nucleo narrativo la polarità *asty/Peiraieus*, opposizione strutturante e rappresentativa di dinamiche più complesse relative alla dialettica centro-periferia.

Del resto, presumere qui, in Platone, un discorso costruito su tali intenzionalità, si fa forte dell'ipotesi interpretativa già presente, ed ulteriormente radicalizzata, che è alla base della lettura che Proclo [12] dava dello stesso passo di Platone. Questa era costruita su un sistema costituito delle stesse polarità spaziali (*asty-polis/Peiraieus*), in piena corrispondenza simmetrica con le opposizioni sul piano cultuale (*Athena/Artemis-Bendis*) e con quello a livello ideologico-filosofico (*nomos/physis-genesis*).

Concordo con Proclo (su cui tornerò poi) ed escludo l'ipotesi banalizzante che porterebbe a valutare espediente letterario qualunque, il cenno di Platone alle Bendidee.

Infatti, il percorso di Socrate, che troviamo muovere da una situazione centrale (*ek tou asteōs*) ad uno spazio periferico (*eis ton Peiraia*), potrebbe rappre-

[10] Il carattere metaforico ed altamente rappresentativo di dinamiche sociali attraverso la configurazione dei personaggi dei dialoghi platonici è ben segnalata in Vidal-Naquet 1984, pp. 273-293; particolari riferimenti ai *philoi* del contesto platonico delle Bendidee a pp. 84-85 e 88-89.

[11] Cfr. l'ottimo commento alla *Repubblica* di Platone di L. Strauss, in *The City and Man*, Chicago 1964, part. pp. 62-64; così pure cfr. le acute osservazioni che fanno riferimento alle Bendidee, di P. Vidal-Naquet, ' Platone, la storia, gli storici ', in *Quaderni di Storia*, 18, 1983, pp. 61-83; in Vidal-Naquet 1984, part. p. 283 ss., in cui il culto tracio della Bendis ad Atene viene accostato ad altri termini, tutti connotati da uno stesso segno, la marginalità: il Pireo, — suo ambito proprio —, i non cittadini, i meteci, opposti ai termini « positivi » corrispondenti; il culto ufficiale per *Athena*, l'*asty*, i *politai*. Posizione sulla quale concordo pienamente.

[12] Procl., in *R.*, 327a (16, 26 - 19, 25 Kroll).

sentare sul piano metaforico, l'accostarsi del filosofo, uomo dell'*asty* — perciò, ideologicamente tale —, ai « fatti » del Pireo, periferia culturale (*Katebēn chtes eis Peiraia ... proseuxomenos te tē theō kai hama tēn heortēn boulomenos theasasthai tina tropon poiēsousin hate nun prōton agontes / proseuxomenoi de kai theōrēsantes apēmen pros to asty*).

Il piano del *theasasthai* [13] *tēn eortēn*, proprio dell'osservazione brutale di quel che è nuovo e non si conosce (« guardare in che modo si fa »), poco adatto a rappresentare il momento coinvolto della partecipazione religiosa, così come il *theōrein* [14], connotante ancora più fortemente nella direzione di un'osservazione razionalizzante e valutativa, segna tale distanza e lascia sospettare una sorta di riserva mentale a tutto l'insieme religioso, o quanto meno un modesto tentativo di « conciliazione » attraverso i propri parametri culturali.

Operazione questa, forse non distante da quella del *Carmide* [15], che pure iniziava con il riferimento ad un personaggio di ambito religioso tracio: mi riferisco a *Zalmoxis*, divino conoscitore di farmaci e carmi magici, della cui suprema efficacia terapeutica, la sottile dialettica di Socrate dimostrava la intrinseca inanità.

Posizione non diversa da quella erodotea [16], il cui intento manifesto (che finiva con l'appiattire la figura di *Zalmoxis* sul modello greco, Pitagora [17]), mirava a sottolineare l'eccezionalità del personaggio straniero rispetto al suo gruppo ed a recuperarlo positivamente solo perché formato dal sapiente Pitagora, e perciò ben lontano dalla rozzezza culturale [18] propria del modo di esistenza dei Geti e profondamente altra cosa dai Traci stessi, uomini privi della benché minima traccia di intelligenza e di sapere.

Analogo accoglimento Platone riserva alle Bendidee ad Atene: infatti, la valutazione della festa che prevedeva due processioni, una dei locali, l'altra della comunità dei Traci, mentre continua a segnalare una sommaria adesione ad entrambi i momenti, conserva una non reale equivalenza di giudizio sulle due *pompai* [19].

Non credo sia solo ed ancora forzosamente stressare l'analisi del testo platonico il ritenere il *kalē men oun moi kai hē tōn epichōriōn pompē edoxe einai*, non

[13] Chantraine, s.v. *theasasthai*.

[14] Chantraine, s.v. *theōrein*.

[15] Pl., *Chrm.*, 156-157c. Cfr. N. Van der Ben, *The Charmides of Plato. Problems and interpretations*, Amsterdam 1985, pp. 11-15 dove si confronta questo stesso passo con Erodoto, IV, 94-95.

[16] Hdt., IV, 94-95.

[17] F. Hartog, ' Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore? ', in *AnnPisa* III, 1 1978, pp. 15-42.

[18] Hdt., IV, 33; 74; 93-95; V, 3-8. Certamente lapidario e netto il giudizio dell'osservazione erodotea, paricolarmente quando utilizza parametri greci: i Traci... « confrontati con i Greci conducevano una vita miserabile ed erano piuttosto semplici ' di spirito ' ». Sottolinea queste caratteristiche negative dell'immagine dei Traci, valutata in un'ottica greca, Longo 1986, pp. 372-376.

[19] Per la presenza degli Orgeoni traci ad Atene e al Pireo, cfr. *IG* II, 1361 e *IG* II, 1283, 4.

pienamente coincidente ed equivalente con il giudizio sulla processione dei Traci: *ou mentoi hetton ephaineto prepein en hoi Thrakes epempon.*

Infatti, la sfera del *dokein* è altra cosa da quella del *phainein.* Da ciò, l'equivalenza grammaticale costruita tra il piano del « giudizio soggettivo del già noto » (*kalē moi edoxe einai*) e quello del « giudizio oggettivo del nuovo », che ha come parametro il *prepōdes* (*ou mentoi hētton ephaineto prepein*), non mi sembra costituire una reale equivalente comparazione. Ancor più, se il secondo termine di confronto, qualificato come « non meno conveniente di », si connota come *kainon.*

Poiché è difficile pensare che per Platone ci possa essere equivalenza tra *kalon* e *kainon* — particolarmente vero se in ambito religioso [20] — bisogna dedurre, anche da questo dato, che la *pompē tōn epichōriōn* e quella *tōn Thrakōn* non siano vissute come analoghe, perché novità, e perché novità volute da « altri », cui non si aderisce in nessun modo politicamente.

Infatti, che ci sia un piano delle contrapposizioni reali, e chi siano questi « altri », verrà fuori bene dalle testimonianze di Aristofane e Senofonte, ma ancora Platone, sempre a proposito dello stesso fatto cultuale, può rivelare delle cose.

Già la resistenza di Socrate a fermarsi al Pireo, opposta alla determinazione dei *philoi* del Pireo a forzare il filosofo e Glaucone *philos* dell'*asty*, a seguire tutta la nuova celebrazione, segnala contraddizioni di tipo particolare. La terminologia adoperata, inadeguata per una situazione ordinaria, lo manifesta: il *peithein*, termine proprio del linguaggio politico-ideologico [21], è verbo utilizzato per indicare l'azione di persuasione di Socrate di sottrarsi all'« invito » (invito di tipo particolare, al quale solo con la forza ci si potrebbe opporre!); così pure rivela la contro-proposta del gruppo del Pireo, che non consente che la « comunicazione » si limiti all'osservazione parziale ed esterna del fatto spettacolare proprio (*pompē tōn epichōriōn*), ma impone con determinazione che questa avvenga su un piano di piena condivisione ed adesione al rituale nelle forme innovate: *lampas pros hesperan aph'hippōn tē theō* (= *pannykis axion theasasthai*), ma anche condivisione del cibo (*meta to deipnon*), per ritrovarsi con gli altri, i giovani nello specifico (*xynesometha te polloi tōn neōn autothi*) e confrontarsi sui discorsi (*dialexometha*).

[20] La non conciliabilità della combinazione di questi due termini, in piena coerenza con la posizione filosofico-ideologica di Platone, trova ampia conferma in tutta l'opera, particolarmente in ambito religioso, cfr. Pl., *Lg.*, IV, 716c-718d; VI, 770b-772b; VII, 828a-829a (leggi che disciplinano il culto religioso); Pl., IV, 427b (adesione alle tradizioni cultuali patrie); Pl., *R.*, 365e; *Epin.*, 985c-d; *Lg.*, V, 738b-d (« il legislatore per quanto poco cervello abbia, non oserà mai introdurre novità e volgere il suo stato ad una religione incerta; né proibirà ai suoi cittadini i sacrifici prescritti dalle patrie leggi, poiché nulla di nulla egli sa, come d'altra parte, nulla su tali argomenti, la natura mortale potrà mai sapere »: Pl., *Epin.*, l. c.).

[21] Cfr. F. Ast, *Lexicon Platonicum*, Darmstadt 1956, s.v. *peitho.* Pl., *Criti.*, 51b-c; 51e-52a; 53c (bisogna ubbidire alle leggi; al più persuaderle, mai violentarle); Pl., *Chrm.*, 156a-176c-d; *R.*, 327c (opposizione persuasione/violenza). Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (ed. it.), Roma 1981, p. 200 e p. 367 n. 10; Vidal-Naquet 1983, p. 329: « Dans la cité la parole, la persuasion (*peitho*) devient donc l'outil politique fondamental ».

Condivisione dello spazio alimentare, condivisione dello spazio culturale, condivisione dello spazio intellettuale all'interno di classi di età differenti, questi gli spazi rappresentativi di piani culturali precisi (momenti di una esperienza totale), su cui ci si vuole incontrare secondo il modello proprio della dinamica dell'integrazione, non privo della componente dell'aggressività che la presuppone.

2. *Il discorso di Aristofane, commediografo*

Di che natura siano le « difficoltà » di Platone ad accogliere variazioni ed esotismi all'interno del *nomos* religioso della città di Atene, si misura bene da analoghe « ritrosie », questa volta più manifestamente di natura politica, presenti a chiare lettere negli *Acarnesi* [22] di Aristofane, al momento della ufficializzazione del culto della dea tracia ad Atene, che non è senza relazione con l'alleanza con Sitalce.

Infatti, la polemica contro questa scelta politica, che è polemica contro le forze politiche al potere, muove ed è motivo dominante di questa commedia rappresentata nel 425 a.C., durante le Lenee. Il discorso [23] del poeta è tutto costruito sulla difesa delle tradizioni della *polis*, contro le forme innovative legate ad altri gruppi che, a fini imperialistici, guerrafondai e demagogici, miranti unicamente al profitto personale, minacciano di stravolgere l'ordine interno.

In questo contesto agito da divergenti tensioni, viene accolta l'ufficializzazione del nuovo culto, vissuto soprattutto come prodotto di politiche di alleanze volute da certi gruppi. Contro i suoi rappresentanti muove vivacemente Aristofane, giovane autore, che proprio con questa commedia vince per la prima volta alle Lenee: qui, egli fortemente ironizza sulla moda culturale favorevole a relazioni con paesi non Greci, demistifica il senso di una simile scelta fondata piuttosto su interessi e frode, ne segnala la pericolosità.

Le parti sono facilmente individuabili: *Dikaiopolis* rappresenta le ragioni di Aristofane, che, con lo strumento dell'ironia di cui si serve per rendere paradossalmente negativi i *falsi ambasciatori traci* [24] ed il loro capo *Pseudoartabas*, gli

[22] Ar., *Ach.*, vv. 60-170. Utilizzo la traduzione di Paduano, *Aristofane.*

[23] Il teatro « era il quadro stesso della mentalità, e nulla poteva essere fatto, sentito e pensato al di fuori di un orizzonte civico. Teatro popolare? No. Ma teatro civico, teatro della città responsabile ... Ciò che conta è l'espressività, cioè la costituzione di un vero sistema semantico, di cui ogni spettatore conosceva perfettamente gli elementi. Si « leggeva » una danza: la sua funzione intellettiva era importante almeno quanto la sua funzione plastica od emotiva ... i fatti riesumati dall'erudizione erano solamente le funzioni di un sistema totale, che era il quadro mentale dell'epoca, e perché, sul piano della totalità, la storia è irreversibile. Mancando questo quadro, le funzioni spariscono, i fatti isolati diventano delle assenze, vengono rivestiti, lo si voglia o no, da significati imprevisti, e il fatto letterale diviene molto rapidamente un controsenso ». (R. Barthes, *L'ovvio e l'ottuso.* Saggi critici III, Torino 1985, pp. 63-68).

[24] Tutta la scena è giocata sulla rappresentazione di una realtà mistificata: dagli ambasciatori traci, costruiti su grossolane allusioni alla loro qualità di « barbari » (parlante è il nome del loro capo, *Pseudo-artabas tou basileōs Ophtalmōn,* nome tipico persiano di un tipico funzio-

Odimanti traci e, soprattutto, l'ambasciatore ateniese *Theōros* — impostore come gli altri, come gli altri legato al *misthos* —, copre, manifestandolo, il profondo dissenso e la profonda diffidenza rispetto al « nuovo » che si va imponendo ed alla sua integrazione.

Ma, seguiamo più da vicino i giochi e le costruzioni del testo, dove i suoi protagonisti riproducono gli antagonismi della *polis*.

Dikaiopolis, dal nome fortemente allusivo del suo ruolo, come è vero per tutti i personaggi della commedia, è vittima del governo della città da parte di un certo gruppo: l'attacco ad Aspasia, Cleone e Lamaco è manifesto ed esplicito. Egli si dichiara ostile alle forme di organizzazione « democratica », che prevedono la partecipazione politica [25] attiva nelle assemblee dominate da discorsi guerrafondai e demagogici; legato al *demos* e all'*agros*, ha risentimenti verso la politica dell'*asty* che spinge ad alleanze con stranieri e forme di mercenariato. La sua ideologia potrebbe bene riassumersi nella frase che *Dikaiopolis* — sbuffante e spazientito nell'Assemblea ancora vuota — pronunzia: « guardo verso la campagna bramoso di pace, odiando la città e bramando il mio villaggio, che mai mi disse: comprati i carboni o l'aceto e l'olio: e nemmeno la conosceva la parola ' compra ', ma da solo mi dava tutto ». Egli è il giusto cittadino dagli ideali « vagamente » autarchici e conservatori, favorevole alla pace con Sparta e, nella commedia, all'ambasciatore spartano *Amphitheos*.

Il suo antagonista è *Theōros*, l'altro personaggio-chiave, i cui discorsi sapientemente giocati sull'ambiguità e sulla consapevole contraffazione della realtà, sono fondati su valori propri di un universo cui *Dikaiopolis* vigorosamente si contrappone.

Theōros, ambasciatore ateniese in Tracia, promotore della politica favorevole ad un rapporto positivo con i Traci, caldeggia il buon accoglimento di questa alleanza presso l'Assemblea ateniese, presentandola come cosa molto desiderata da Sitalce stesso. La relazione della sua spedizione è un capolavoro di ambiguità ed abilità: egli riferisce all'Assemblea ateniese sull'esito dell'ambasceria: subito sente di doversi giustificare per la durata eccessiva della missione (ma il soliloquio di *Dikaiopolis* svela di volta in volta i motivi reali di natura economica e non, ad es., climatica, al fondo delle sue azioni); lascia intendere una forte vicinanza con Sitalce (la mistificazione risiede nel porla sul piano personale affettivo e non su quello politico): « per tutto quel tempo, io bevevo con Sitalce » (*topos ethnikon*, proprio

nario della burocrazia del Gran Re, nella cui composizione risulta chiaro l'intento polemico ironizzante) alla storpiatura della lingua greca, trasformata in idioma incomprensibile (per le varie ipotesi sulla presunta inintellegibilità della risposta di *Pseudoartabas*, cfr. Aristofane, *Le Commedie* (a cura di R. Cantarella), Torino 1973, p. 14 nota al v. 100), che copre il messaggio contraffatto, subito svelato dalla forzata silenziosa ammissione dell'inganno: dicono di sì, alla maniera greca (*hellenikon gh'epaneusan*).

[25] Questo motivo più volte torna nel teatro di Aristofane, cfr. Paduano, *Aristofane*, introduzione, pp. VII-XLVII; e dello stesso autore, *Il giudice giudicato,* Bologna 1974, esempio pienamente riuscito di lettura freudiana del testo antico.

dell'immaginario greco [26] riguardo i costumi barbari, ma anche modalità greca, segno del rapporto positivo con l'Altro). « Ed era proprio straordinariamente amico degli Ateniesi e verace innamorato [27] di voi, tanto che andava scrivendo sui muri: Belli [28], gli Ateniesi! » (*kai dēta philathēnaios* en *hyperphyōs hymōn t'erastēs ēn hōste kai en toisi toichois egraphe, Athenaioi kaloi* = rappresentazione in termini iperbolici, mistificanti, ambigui del sentimento di Sitalce verso gli Ateniesi, quasi si trattasse di affare amoroso).

Tutto giocato sulla confusione tra questi due piani, il linguaggio metaforico ironico e paradossale continua a banalizzare il caso di cittadinanza ateniese data al figlio di Sitalce e la mediazione di questi per ottenere aiuti dal padre per la sua nuova patria (*ho d'uios, hon Athenaion epoiēmetha, ēra phagein allantas ex Apatouriōn, kai ton pater'ēntibolein boēthein tē patra*): ancora una volta, il rapporto di alleanza politica e militare viene rappresentato come proprio di una dinamica familiare *patra/patera*. Ugualmente un momento prima, la partecipazione alle Apaturie, momento di iscrizione alla fratria, risulta banalizzato e ridicolizzato, perché reso con toni allusivi, come prodotto del desiderio di *phagein allantas* [29].

Di qualità sospetta è anche la promessa di pronto aiuto del re trace che suona quasi come una minaccia, un anatema dagli effetti devastanti: « e quello libando agli dei, giurò che vi avrebbe aiutato con un esercito così grande, che gli Ateniesi avrebbero detto: che nugolo di cavallette (*chrēma parnopōn*)! ». Il messaggio dell'autore qui si muove su un duplice piano: formale esplicito positivo accoglimento dell'aiuto barbaro, ma reale profonda preoccupazione dell'eventualità del

[26] Ar., *Ach.*, vv. 74-76; 77-78.

[27] *erastes*: duplice valore semantico: valore metaforico (ironizzante con chiare implicazioni ideologiche, come in Ar., *Eq.*, v. 732 e 1341 ss. (*erastēs tou demou*, cfr. Taillardat 1965, p. 401); *erastēs* nell'amore pederasta designa colui che ha il ruolo attivo in opposizione all'*eromenos*.

[28] La traduzione di *kaloi Athenaioi*, come « W gli Atenicsi », seguita anche da R. Cantarella e G. Paduano, la proporrei con qualche riserva: lascerei piuttosto, l'ambivalenza di significato propria del termine. Infatti, è molto propria in un discorso tutto fondato su doppi sensi, aggressività e continua copertura delle reali motivazioni con un linguaggio amoroso, che continuamente traveste, a volte grossolanamente, attacchi di carattere ideologico: *ho kalos* « il bello », connota esteticamente, ma è anche utilizzato nelle dichiarazioni amorose, per designare l'oggetto amato (iscrizioni di « belli », in M. Guarducci, *Epigrafia greca*, III, Roma 1974, 391 ss.; 423 ss.; 485-489; alla nota 2, p. 486, si cita il passo di Aristofane), oltre a rappresentare nella combinazione *kalos kagathos*, l'ideale del cittadino in opposizione al *demos* (Th., VIII, 48). Più vicina alla traduzione « Belli, gli Ateniesi! », ma meno « forte », quella di H. Van Daele ad Aristophane, *Les Acarniens,* Paris 1934, che propone « gentils Athéniens ».

[29] *Ho allas*: salsicce all'aglio (cfr. Ar., *Eq.*, 432) sono l'oggetto del desiderio di Sadoco. *Eramai* esprime il desiderio forte; quindi, su piani differenti, ma molto propri per il nostro contesto, si trova utilizzato per rappresentare tensioni forti verso « oggetti » essi stessi «forti»: la guerra, la ricchezza, la tirannide. Ed è forse la banalizzazione ridicolizzante di tutta l'espressione, attraverso la metafora del salsicciotto per rappresentare il « farsi cittadino di Sadoco », a determinare anche la definizione *poioumen ton Athenaion,* anzicché l'uso del termine tecnico *polito-grapheo*.

fatto stesso, visibilmente manifesto dalla metafora delle *parnopes* [30], il cui valore negativo nella cultura greca e non, è univocamente presente.

Così, pure minacciosi sono presentati i barbari della commedia, gli Odimanti [31] al seguito di Sitalce, *hoi machimōtatoi*, culturalmente distanti, facili strumento di politiche alternative che, se accostati, si confermano temibili e rapaci fruitori del modello culturale altrui, come anche ben segnala l'immagine del tentativo selvaggio stolido e brutale della loro sottrazione dell'aglio (*skorodon* [32]) di *Dikaiopolis*: « Ahimè, misero, è finita per me! Gli Odimanti mi devastano gli agli! Posate i miei agli! ». Il furto che assume il valore della perdita del proprio potenziale di difesa ed aggressività (caratteristiche attribuite a questa pianta presente tra gli alimenti indispensabili nelle campagne militari, ecc.), riproduce sul piano metaforico l'immagine preoccupata di un rapporto con l'Altro, vissuto come pericoloso, perdente.

Ma il vero oggetto degli strali di Aristofane non sono tanto i barbari, quanto le figure che determinano le occasioni storiche di contatto tra « mondi » distanti, figure con una chiara identità politica e di parte. Infatti, la dialettica qui rappresentata, riguarda dinamiche interne alla *polis* con le sue proprie contraddizioni, giocate sul piano dell'ideologia.

Per esemplificare quest'idea, mi sembra pertinente tornare al portavoce di Aristofane, il « giusto » *Dikaiopolis*, che in Assemblea si accinge a dire alla città cose *deina men, dikaia de*: « E ora Cleone non mi calunnierà perché dico male della città alla presenza di stranieri: siamo soli, è il tempo del concorso Leneo, e non sono ancora presenti *hoi xenoi*. E non sono giunti né i tributi né *hoi xymmachoi* dalle città; ma ora siamo soli, vagliati a dovere (*perieptismenoi*): voglio dire che i meteci sono la pula (*tous gar metoikous achyra* [33] *tōn astōn*) (Ar., *Ach.*, vv. 500-509).

Il discorso di *Dikaiopolis* che abbonda di metafore agricole — cosa molto propria per un rappresentante degli *agroikoi* —, nettamente distingue lo spazio degli *astoi*, il fior fiore del raccolto, da quello dei *hoi metoikoi*, cascame della trebbiatura, rappresentando con questa metafora però, lo stretto rapporto di necessità e inscindibilità tra le parti, anche se connotato da una « naturale » ideologica dominanza dell'una sull'altra.

Dunque, bersaglio della polemica di *Dikaiopolis*-Aristofane sono i non-*astoi*, cioè i meteci, base strutturale delle forze democratiche e dei loro programmi. Non è alla *polis* che *Dikaiopolis* si contrappone, ma ad alcuni omiciattoli miserabili di bassa lega, infami e falsi e mezzo stranieri (*andraria mochthēria, parakekommena, atima kai parasēma kai paraxena*), i responsabili della *akosmia* della *polis* (guerre, sedizioni, ecc.).

[30] Cfr. Taillardat 1965, pp. 134-137. Qui, l'immagine negativa ad esse connessa, vien fuori molto più sfumata di quella che lo studioso fornisce (Ar., *Av.*, v. 185; Hom., *Il.*, XXI, 12 ss.). Mentre, dagli stessi luoghi dal Taillardat citati, sembra confermarsi tale, in senso forte, come da Ael., *N.A.*, XVII, 19; VI, 18; Ar., *Av.*, v. 588 « le cavallette divoreranno i germi delle viti ». *Parnopios* è anche epiteto di Apollo, che è il dio che salva dalle cavallette (Paus., 24, 8). In tal senso sono rappresentate in Longo 1986, pp. 372-374.

[31] Hdt., V, 16, che caratterizza in termini primitivi il tipo di esistenza di questo gruppo che in Aristofane viene connotato con caratteristiche di ferocia, rozzezza, inciviltà secondo l'immagine tipica dello stolido selvaggio, che, potente ed aggressivo, per qualche profitto è disposto a tutto. Cfr. Longo 1986, pp. 372-374.

[32] Hdt., II, 125; Hip., *Acut.*, 389; X., *An.*, VII, 1, 37 (è proprio del sistema culturale greco, utilizzare l'aglio per aumentare il potenziale di aggressività: Ar., *Eq.*, vv. 494-495; X., *Smp.*, 4, 9; Plin., H. N., XXXVI, 17; cfr. Taillardat 1965, p. 133.

[33] Cfr. Taillardat 1965, pp. 391-393.

3. *La testimonianza di Senofonte, storico*

Queste stesse categorie, *hoi astoi/hoi metoikoi*, tornano, in altro contesto, con altra ottica, mirata ai « fatti », a qualche decennio dalla rappresentazione degli Acarnesi, in più passi delle Elleniche di Senofonte, dove come in Platone, domina la contrapposizione tra *hoi ek tou Peiraieōs* ed *hoi tou asteōs* all'ombra della realtà cultuale di Artemis e di Bendis.

Non è privo di significato che sia lì al Pireo, luogo di culto delle due dee, che avvengono i fatti che Senofonte [34] sta raccontando: la resistenza « democratica » del 403 a.C., al momento dello scontro frontale tra il gruppo dei « democratici » con a capo Trasibulo, che muove da File verso il Pireo, con tutti i suoi, di notte, e quello dei Trenta che, in risposta tattica alle manovre degli altri, si affretta a raggiungere il Pireo per la via principale, con l'idea di attaccare la rocca di Munichia, luogo della resistenza, ed occupa la strada che conduce al tempio di Artemis ed a quello della dea Bendis. L'esito dello scontro segna la vittoria di Trasibulo e dei suoi.

La composizione delle formazioni è fortemente indicativa delle figure coinvolte, e quindi riflette bene le dinamiche sociali in gioco: con i Trenta combattono *hoi hippeis, hoi hoplitai, hoi Lakōnikoi* [35].

Il gruppo di Trasibulo che difende la postazione della rocca di Munichia, è composto da non più di dieci *hoplitai, peltofori* e *psiloi akontistai*, immediatamente seguiti da numerosi *petroboloi* provenienti dalle stesse zone [36]; ad essi si aggregano figure di combattenti non professionali che insieme con gli altri partecipano alla resistenza armata: *hoi de polloi te ēdē ontes kai pantodapoi, hopla epoiounto, hoi men xylina, hoi de oisyina, kai tauta elenkounto* (quelli che erano numerosi e di ogni condizione fabbricavano gli scudi, alcuni in legno, altri in vimini e li dipingevano di bianco) ed altri, cui è garantita l'*isoteleia*, anche se *xenoi*, oltre a molti *hoplitai* e *gymnētai* e circa settanta *hippeis* [37].

[34] X., *H.G.*, II, 4, 1-43.
[35] X., *H.G.*, II, 4, 10.
[36] X., *H.G.*, II, 4, 12.
[37] X., *H.G.*, II, 4, 25.

Importanti segnalazioni vengono fuori anche dai « discorsi » che, nel corso delle fasi degli scontri, Senofonte attribuisce alle figure protagoniste della *stasis tōn politōn Athenaiōn*, e che rivelano l'ottica con cui egli guarda questi fatti, attraverso cui traspare la complessità e l'ambiguità delle posizioni delle parti in gioco.

Il « discorso » del *mystes Kleokritos* dopo un primo scontro al Pireo che ha già determinato vari morti sia tra le fila dei Trenta (è caduto anche Crizia), che tra quelli del Pireo, è un chiaro discorso di conciliazione a difesa delle ragioni di quelli del Pireo, dove i « torti » sono tutti proiettati sui Tiranni al potere, e la conciliazione cui esso chiaramente mira, è in nome delle tradizioni comuni: « cittadini, perché volete cacciarci?, perché volete ucciderci? Non siamo noi che vi abbiamo fatto del male in nessun momento; che abbiamo partecipato con voi alle cerimonie le più auguste del culto, ai sacrifici ed alle feste le più belle, che abbiamo danzato negli stessi cori, frequentato le stesse scuole, servito negli stessi ranghi, che abbiamo sopportato con voi i pericoli per terra e per mare, quando si trattava per gli uni e per gli altri di assicurare la sicurezza e la libertà comune? ». La richiesta è di abbandonare gli empî tiranni: « in nome degli dei dei nostri padri, delle nostre relazioni di parentela, di alleanza e di amicizia — perché questi legami uniscono molti tra noi — per riguardo per gli dei e per gli uomini, cessate di agire male verso la patria, e non obbedite ai Trenta, i più empî tra gli uomini, che per soddisfare i loro interessi personali, hanno fatto morire più Ateniesi in otto mesi che tutti i Peloponnesiaci in una guerra di dieci anni. E mentre noi potremmo condurre in pace la nostra vita di cittadini, sono essi che provocano presso di noi la guerra la più vergognosa, la più dolorosa, la più sacrilega, la più odiosa agli dei, opponendoci gli uni agli altri » [38].

A questo messaggio, che ha come esito il ritorno in città di parecchi assedianti, si contrappone quello della linea dura, rappresentato da chi, maggiormente compromesso in azioni violente, si irrigidisce su posizioni di massima distanza (« non bisogna abbassarsi a quelli del Pireo ») [39].

Maggiori analogie, invece, sono tra i motivi dominanti nel discorso di Trasibulo ai suoi, e quelli del *mystes Kleokritos*: innanzitutto, difesa delle proprie persone ingiustamente vittime dei Trenta: « Ecco i Trenta, che facevano di noi dei senza patria, mentre noi non eravamo colpevoli di nessuna cosa, ci cacciavano dalle case, mettevano nelle liste di confische i più cari dei nostri amici. Ora, eccoci in una situazione che non avremmo mai creduto possibile... gli dei [40] visibilmente

[38] X., *H.G.*, II, 4, 20-22. Cfr. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris-La Haye-New York 1981; *eadem*, ' L'oubli dans la cité ', in *Le Temps de la Refléxion* 1, 1980, pp. 213-242; Vidal-Naquet 1984; Loraux 1987, pp. 5-35.

[39] X., *H.G.*, II, 4, 23.

[40] X., *H.G.*, II, 4, 4. Per il ruolo determinante di Artemis (e Bendis) nella vittoria di Trasibulo e dei suoi al Pireo, cfr. F. Frontisi-Ducroux, ' L'homme, le cerf et le berger. Chemin grecs de la civilté ', in *Le Temps de la Reflexion* 4, 1983, p. 57, nota 10; J.-P. Vernant, in *Annuaire du College de France*, 1982-83, part., pp. 409-410. Non va dimenticato del resto, che Artemis a Munichia aveva un importante culto, celebrato in tempi analoghi a quelli previsti per Artemis Brauronia e Brauron (più tardi anche ad Atene), ma con un suo rituale proprio e specifico, solo più tardi associato o confuso con l'altro (cfr. Montepaone, pp. 65-76).

[41] X., *H.G.*, II, 4, 40. Cfr. Loraux 1987, part., pp. 24-26, dove proprio a proposito del discorso di *Kleokritos*, si analizzano i concetti dominanti, cui il vate si appella (*syngeneia, kedesteia, hetairia*) — in realtà termini di parentela — che sono utilizzati come *topoi* per antonomasia concilianti, a copertura ideologica della *stasis* cittadina.

[42] Procl., cit. a nota 12.

[43] X., *H.G.*, l. c.

[44] Ar., *Ach.*, l. c.

combattono con noi... se il dio vuole, ora ci renderà la nostra patria, le nostre dimore, la nostra libertà, il nostro onore e, per quelli che li hanno, i loro figli, le loro mogli ».

Ma è il motivo della conciliazione che realmente accosta i due discorsi e manifesta le strutturali contrapposizioni tra le parti « Per voi, gente della città, vi spingo a conoscervi: e il miglior modo di conoscervi, è esaminare su cosa fondate la vostra pretesa di volerci comandare. Siete più giusti di noi? ma, il *demos penesteros hymōn* mai vi ha fatto torto per interessi materiali, mentre voi *plousiōteroi pantōn*, vi siete resi colpevoli di azioni vergognose per motivi di profitto » [41].

Il gioco delle parti vien fuori da Senofonte nettamente individuato: la *stasis tōn politōn Athēnaiōn* si muove tra due blocchi contrapposti. La conciliazione passa per la demonizzazione della dirigenza ed il recupero delle ragioni comuni. La connotazione sociale è data molto chiaramente, individuando gruppi distinti e tradizionali nella lotta politica della *polis*, gli *oligoi*, i ricchi, gli *hippeis* dell'*asty*, i *pleiones* abitanti lo spazio del Pireo, meteci ed artigiani, nello spazio protetto da Artemis e Bendis.

La dinamica sociale e la composizione strutturale delle parti coinvolte, spiega meglio la posizione del *theasasthai* dell'aristocratico osservatore Platone-Socrate. Perché è evidente che Artemis e Bendis sono dalla parte di quelli del Pireo, spazio questo dominato e segnato dalle caratteristiche funzioni attribuite ad entrambe le divinità, che da un certo momento in poi ad Atene sono connotate da un'apparente, ideologica coincidenza di forme e funzioni. Questa stessa sostanziale affinità decideva Proclo nel suo commento a Platone, *Repubblica*, 327a.

4. *Il sistema di Proclo di Licia*

Costruire un discorso organizzato in termini di « forme e funzioni », riguardo all'oggetto cultuale Bendis, rappresentava un momento necessario all'elaborazione filosofica del commento del neoplatonico Proclo [42] al suddetto passo.

Le sue argomentazioni finiscono per confermare in qualche modo l'iniziale ipotesi di lettura del citato passo di Platone (peraltro, non inficiata dalle testimonianze di Senofonte [43] ed Aristofane [44]), che sceglieva la polarità *asty-Peiraieus* come nodo rappresentativo di dinamiche più complesse relative alla dialettica centro-

periferia, sullo sfondo dell'introduzione della Bendis ad Atene. Infatti, che la ufficializzazione del culto della dea tracia ad Atene venisse fuori da un complesso sistema sociale, questo era chiaramente segnalato dalle testimonianze letterarie di cui si è discusso, e trovare un analogo, significativo tentativo di sistemazione nella dotta discussione filosofica che Proclo, a proposito dello stesso passo, forniva, andando ad individuare i complessi rapporti di significato dietro alle realtà di cui trattava, conferma, « rassicura », giustifica l'ipotesi stessa.

Nell'introduzione alla Repubblica, Proclo [45] affermava di utilizzare questo testo come modello metodico cui applicare le sue teorie esegetiche distinguenti l'oggetto letterario in più parti: *eidos* (genere letterario), *hyle* (circostanze esterne), *dogmata* (dottrine), *hypothesis* (soggetto), *bouleuma* (progetto). Proclo presupponeva che un'idea unitaria [46] reggesse la costruzione del dialogo platonico, e che quindi anche tutti gli accostamenti non fossero casuali, ma rispondessero ad un'intima coerenza interna.

Si comprende subito che per entrare nel sistema di Proclo bisogna passare per una minuziosa casistica: il suo era un universo iperrazionalizzante, dove tutto necessariamente doveva comporsi in uno schema astratto in cui erano annullate le motivazioni contingenti: l'osservazione muoveva dal fenomeno avvenuto [47], così come veniva fuori da Platone.

I riferimenti al fatto cultuale relativo alla divinità tracia ad Atene, Proclo li introduceva rubricandoli alla voce « circostanze esterne » [48] (*hyle*), più precisamente, ad una ulteriore sottoclassificazione che prevedeva tre momenti: « tempi, luoghi, personaggi ». Questa parte di notevole interesse, su cui mi fermerò, anche se mutila della sottosezione « personaggi », conserva tuttavia un alto interesse, consentendo tra l'altro di recuperare idee-cardine del sistema platonico, anche se talvolta con imprestiti del nostro tardo accademico esegeta.

Sull'assunto generale che negava la possibilità di casualità dei dati forniti, egli elaborava un lungo discorso, in cui tentava di ricostruire i nessi logici che avevano mosso Platone nelle sue scelte, anche quelle apparentemente più estranee — quelle di sfondo —, inducendolo a far iniziare la discussione sulla Giustizia, tema centrale della *Repubblica*, in un determinato luogo, il Pireo — luogo connotato di determinate valenze —, e questo in piena coincidenza sincronica con la celebrazione delle Bendidee; ed a spostare subito dopo, le ulteriori discussioni,

[45] Procl., in *R.*, 5, 6 - 7, 4 (ed. Kroll); cfr. pure Proclus, *Commentaire sur la Republique*, par A. Festugière, Paris 1970, pp. 21-24.

[46] Questo egli pensava (Procl., 7, 5 K.) contro le posizioni di altri interpreti di altra scuola con cui finiva con il polemizzare, ponendosi come l'interprete più fedele, ortodosso ed autorevole dei testi di Platone. Per Proclo, cfr. A. Festugière, ' Modes de composition des Commentaires de Proclus ', in *Museum Helveticum* 20, 1963, pp. 77-100; Festugière 1966, pp. 1581-1590; per questioni inerenti l'opera di Proclo, faccio riferimento al bel libro di P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris 1969 ed alla sua essenziale, ma ricca bibliografia.

[47] Come nel caso delle Bendidee.

[48] Procl., in *R.*, 16, 26 - 19, 25 K.

quelle di natura eminentemente filosofica e concettuale, sull'*asty*, anche queste in esplicita coincidenza con un'altra celebrazione cultuale, coerente con questo spazio, le Panathenee in onore di Athena, dea della *polis*. Proclo (dubito che sia la sua fonte [49]) era così attratto dalla possibilità di intravedere simmetrie e polarità privilegianti questa divinità e la città di Atene, che pensava si trattasse delle Panathenee [50], riferimento più autorevole per la sua costruzione, tanto più che egli aveva un culto particolare per Athena [51]. Tuttavia, tale riferimento era cronologicamente impossibile, perché troppo distante dalle Bendidee, alle quali secondo l'indicazione di Platone, la festa avrebbe dovuto seguire.

Ma, a parte l'« errore », che pure evidenzierebbe l'intento di far quadrare il sistema, è da segnalare l'ulteriore passaggio logico, cioè la comparazione di questi ambiti cultuali, connotanti spazi distinti, polari. Infatti, seguire la terminologia da lui adoperata per caratterizzare i diversi oggetti di comparazione, finisce per individuare realtà più complesse ed articolate di quanto l'autore non fosse intenzionato a fare: vien fuori caratterizzato un sistema sociale, non solo un astratto sistema filosofico, di cui il responsabile presumibile è Platone.

Così, la scelta della coppia *asty-Peiraieus*, da cui parte il sistema delle relazioni individuate, si rivela una scelta fortemente impegnativa con necessarie implicazioni di altro tipo:

1) Il Pireo, per sua « natura », luogo *thorybos* [52] e *poikilos* [53] (terminologia utilizzata anche da Platone, per qualificare spazi dominati da rivolgimenti politici, *stasis*, ecc.), è il più adatto alla discussione *ouk athorybos* sulla giustizia e sulla costituzione, aperta alle contese sofistiche con cui Socrate deve confrontarsi. Infatti, il Pireo [54] è lo spazio della *genesis* [55], qui caratterizzata dalle stesse valenze proprie del luogo e del tipo di discussione: dominio della vita salmastra e degli sconvolgimenti marini: anch'essa categoria per antonomasia, *ouk athorybos*: il divenire, la

[49] Una simile alternativa viene lasciata aperta da A. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, Paris 1966, pp. 121-123, a commento di Proclo, *Ti.*, 34, 21 - 85, 26 - 30 e n. 2, p. 121; n. 1, p. 123; n. 1, p. 55.

[50] Procl., l. c.

[51] Cfr. Festugière 1966, 1582 ss., dove particolarmente riprendendo la tradizione della *Vita Procli* di Marino, si evidenzia la posizione di difesa da parte di Proclo, delle tradizioni religiose pagane contro i provvedimenti imperiali rispetto a queste, ed ancor più, il suo rapporto di forte adesione al culto della dea Athena, della quale si ritiene l'ultimo fedele devoto.

[52] Chantraine, s.v. *thorybos*; *thorybōdes*; cfr. Pl., *Ti.*, 42d ss.; Pl., *R.*, 671a 5; *R.*, 492b-c; *Criti.*, 117e; *Phd.*, 66d 5. Cfr. Vidal-Naquet 1983, p. 357; « *thorybos* est un mot qu'emploie volentiers Platon pour evoquer la vie dans les assemblées democratiques ».

[53] Chantraine, s.v. *poikilos*. Cfr. Vidal-Naquet 1983, p. 350: « pour caracteriser la democratie et la tyrannie que lui fait logiquement suite Platon emploie volentiers l'adiectif *poikilos* », cfr. n. 74 e i riferimenti a Pl., *R.*, 557c, 558c, 561e, 568d.

[54] Pl., *Lg.*, IV, 705 a 2 ss.; i luoghi vicino al mare sono caratterizzati da tumulti; Pl., *Lg.*, I, 643e; condanna di Platone all'Atene democratica e marittima, e marittima perché democratica, cfr. a questo riguardo, Arist., *Pol.*, VIII, 6, 1347 A 10 sq.

[55] Cfr. Ast., s.v. *genesis*.

generazione, ciò che è per definizione in funzione di altro, in ovvia opposizione alla categoria dell'essere, l'*aitherios*, altro polo.

2) L'altro polo, infatti, costituisce l'ambito dell'*asty*, dove è possibile in una atmosfera placata (*galēnē*: ancora metafora marina), discutere con i propri simili (*hoi homoioi* [56]) sugli stessi temi affrontati precedentemente in un clima dominato dalle tensioni della *genesis* (*en tō thorybōsei*).

Dunque, all'ambito della *genesis*, propria del Pireo, cifra del primo luogo e della prima discussione, si oppone quello del secondo luogo e della seconda e terza discussione, ormai liberato dagli aspetti di sconvolgimento e tensione, definito *aitherios* [57], la cui qualità intrinseca consiste essenzialmente nell'essere privo delle componenti proprie dell'altro luogo, di cui però, proprio perché vissute, si conserva memoria.

Il sistema si chiude sulle stesse polarità verificate a livello della sovrastruttura e spostate sul piano cultuale.

Coerentemente con la natura (politica, ideologica, filosofica) del Pireo, luogo della *stasis*, dominio della *genesis*, lì è la sede ideale delle prime battute della discussione sulla giustizia e sulla costituzione che avvengono in significativa, consapevole coincidenza con la celebrazione per Bendis, divinità straniera, accolta e vissuta come una Artemis tracia, di cui assume le stesse caratteristiche e funzioni: è *pais*, figlia di Zeus, *parthenos* e *phosphoros*, cioè illuminatrice dei principi oscuri della *physis* (*tous aphaneis logous tēs physeōs esti phōsphoros*).

Analogamente — ma qui è la forzatura di Proclo a deciderlo — l'altra conversazione sull'*asty* avviene in coincidenza con la festa delle Panathenee, festa nazionale per la dea Athena, caratterizzata come *pais*, figlia di Zeus, *parthenos* e *phosphoros*, in quanto rivelatrice dei principi intellettivi e razionali (*hē de ōs to noeron anaptousa phōs tais psychais*).

Dunque, finalmente l'antinomia si sposta sulla qualificazione intrinseca delle cerimonie stesse: cerimonie straniere-cerimonie nazionali, all'interno di una necessaria e significativa distinzione: le prime non possono che essere pensate in uno spazio marginale (prodotto della *genesis*), le altre devono avvenire nel luogo proprio, emergente, che è lo spazio centrale della *polis* e dei *politai*.

Questo il significato che Proclo di Licia elabora sul « percorso » di Socrate.

5. *La modalità integrante l'« oggetto » cultuale Bendis*

Distante dal discorso di Proclo, la possibilità che ci fosse solo una apparente, ideologica coincidenza di forme e funzioni attribuite ad Artemis e Bendis ad Atene, la lettura della tradizione letteraria di IV secolo avrebbe già dovuto lasciarlo intravedere, anche se fortemente contraddetta dal tipo di relazione associativa, spinta

[56] Termine con forte accezione politico-ideologica.
[57] Cfr. Ast, s.v. *aitherios*.

fino alla piena identificazione, che la tradizione più antica, particolarmente se muoveva da osservatori non greci, non aveva problemi a costituire. Penso ad Erodoto [58] quando parla della figura divina da lui identificata come Artemis tracia, che non è altro che la Bendis locale; o al piano di più esplicita indistinzione e forte accostamento dell'ambito artemideo con quello della Bendis, come vien fuori da un frammento del trace Orfeo, citato da Proclo [59] (« non sappiamo forse che le Bendidee vogliono onorare Artemis secondo il costume dei Traci [60], e che il nome di Bendis è trace, poiché secondo il teologo trace, oltre ai numerosi nomi di *Selēnē*, gli ha attribuito quello di Bendis: ' *Ploutone, Euphrosyne*, potente *Bendis* ' [61]? »). L'esegeta, infatti, sulla proliferazione di epiteti divini designanti aree di circolarità funzionali di ampia attribuzione, costruisce modelli ideologizzanti ed onnicomprensivi.

Questa concezione troppo facilmente identificante, inoltre, proprio perché legata ad altre esigenze (filosofiche, innanzitutto), torna in qualche modo rafforzata nelle tradizioni più tarde [62], lessicografiche per lo più, prodotto di confusioni e combinazioni nate dalla « distanza » dai fatti, ma anche certamente intorbidata da forme di sincretismi imperanti dal III secolo in poi, particolarmente presenti in tipi di filosofie quali quella neoplatonica, di cui appunto Proclo è un eminente esponente.

In realtà, l'accoglimento ufficiale della Bendis ad Atene, legato, come si è visto, a precise ragioni politiche di contesti dati, che ne determinano anche la durata, presuppone una consapevole distinzione degli ambiti cultuali: quello ateniese (Artemis [63]) rispetto allo spazio innovato straniero (Bendis), spazio regolato da

[58] Hdt., l. c.
[59] Procl., in *R.*, 18, 10-20.
[60] A proposito dell'onorare gli dei secondo il costume dei Traci, non è del tutto improprio ricordare la segnalazione che mi è stata fatta dallo studente M. Lamagna, attiva presenza di un seminario di Storia romana su Settimio Severo, guidato dal prof. Ettore Lepore, secondo cui ai Traci sarebbe attribuita una particolare cura formale della norma religiosa, tanto che ad essi sarebbe rinviata la spiegazione del termine *thrēskeia* (nell'Etim. M., *threskeia*, forse per dare maggiore credibilità all'etimologia). È Plutarco *Alex.*, 2, 7 a collegare la *thrēskeia* ai Traci per la prima volta, riferendo il termine a culti orgiastici però, in contrasto con l'accezione comune di formalità religiosa, già presente in Erodoto.
[61] Orph., fr. 200 K.
[62] Cfr. le identificazioni dell'Artemis-Bendis con le figure divine di ambito orientale, la *Kotys* frigia e *Kybele*, legate a rituali di tipo orgiastico, in cui domina la figura maschile del divino *Dionysos-Sabazios* (Str., X, 3, 18; Hsch., s.v. *Kybēbē*).
[63] Il rituale della Bendis non ha confronti con quelli per Artemis in Attica: Artemis Brauronia a Brauron, Artemis Tauropolos ad Halai (cfr. C. Montepaone, ' L'arkteia a Brauron ', in *S.S.R.* III, 2, pp. 341-362); tanto meno con quello con cui dovrebbe condividere una maggiore contiguità spaziale, l'Artemis Munichia, il cui rituale prevede una *pompē*, ma con offerta di *amphiphōntes*, focacce circolari — allusione alla sfera lunare propria della dea — la *naumachia* sacra nel porto di Pireo, il sacrificio di una capra travestita (cfr. Montepaone), Maggiori convergenze appaiono con il rituale per Athena.

una fitta serie di norme [64] che, mentre sanciscono la sua esistenza cultuale autonoma, riconosciuta ed accettata nelle sue forme proprie, ne segnano la consapevole distanza etnica.

Prova ne sia ancora, la rituale processione per la Bendis che prevede una doppia *pompē*, combinazione di elementi locali ed elementi traci, indicativa di un rapporto di compartecipazione, ma non di perdita della propria identità. Prova ne sia la presenza degli Orgeoni traci, cui è affidata la conduzione del culto. Prova ne sia la decisione dell'oracolo di Dodona relativa alla legittimità del culto trace, affidato nei suoi aspetti amministrativi e religiosi a sacerdoti traci [65]. Prova ne sia infine, sul piano iconografico, una delle poche stele [66] conservate, coeva all'introduzione ufficiale del culto, la cosiddetta stele di Copenhagen. In essa la dea compare nel suo costume tipico trace, con accanto le figure del suo ambito proprio: *Deloptes*, erroneamente [67] identificato con Asclepio, ma, più giustamente, figura divina tracia; poi, distanti dalle figure centrali, Hermes, le Ninfe, Pan e la testa di Acheloo, presenze divine, il cui culto al Pireo avveniva in spazi non lontani da quello della Bendis tracia. L'iscrizione che accompagna il rilievo, inoltre, continua a sottolineare la dominante etnica straniera di tutto l'insieme con un decreto degli Orgeoni traci in onore di due devoti della dea, *Euphryes* e *Dexios*, per meriti di culto, molto probabilmente raffigurati sulla stele.

Se è vero tutto questo, non stupisce che la tradizione di IV secolo, ancor più perché costruita su un'ottica chiaramente etnocentrica e decisamente di parte, registri l'avvenuta ufficializzazione del culto straniero senza costituire nessuna forma di relazione significativa, identificante con quello ateniese di Artemis. Piuttosto, sarebbe da sottolineare una maggiore convergenza con il rituale per Athena nelle Panathenee [68], per eccellenza festa della *polis* ateniese, per la quale si prevedeva una *pannykis*, una *lampas*, un'offerta di un peplo e sacrifici di buoi e

[64] Il rituale per la Bendis prevedeva la processione che andava dal Pritaneo al Pireo, con una sosta al *Nymphaion*, dove avveniva la purificazione e si consumava il pasto in comune nel santuario; c'era un'offerta di un peplo, una *lampas* a cavallo, una *pannykis*, un sacrificio di buoi e vacche, la ripartizione delle carni, l'offerta delle pelli delle vittime; sacerdoti maschili e femminili regolavano il culto, la *lex sacra* decideva tributi, multe e compensi relativi alle cose del Santuario: cfr. Sokolowski 1975, pp. 81-83, n. 45.

[65] Cfr. *I.G.*, II, 1283, 4: qui si sancisce il privilegio concesso ai Traci e voluto dall'oracolo di Dodona, si sottolinea il carattere di amicizia tra le due comunità (*oikeiōs*), si definiscono i percorsi della doppia *pompē*, i compiti degli *epimeletai*, preposti ad accogliere al Ninfeo i sacrificanti ed a curare a che tutto avvenisse secondo il costume tracio (*kata ta patria tōn Thrakōn*); cfr. Sokolowski 1975, pp. 84-85.

[66] Hartwig 1897; Nilsson 1942, pp. 55-57; Foucart 1903. Su come una certa tipologia iconografica, perchè tarda, perché scarsa, riesca poco a conservare i tratti distintivi delle raffigurazioni delle due divinità, cfr. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, 1-2, Zürich-München 1982: Artemis in Tracia, II, 1, pp. 770-774; II, 2, pp. 577-578; Artemis/Bendis, II, 1, pp. 690-693; II, 2, pp. 514-516.

[67] Cfr. Ferguson 1949, 131 ss.

[68] Cfr. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, sgg.

vacche. Questo accostamento formale dei dati cultuali, forse, può giustificare una ipotesi (da verificare ulteriormente), per cui era la centralità « politica » del ruolo giocato, al momento dell'ufficializzazione, dalla presenza della Bendis ad Atene, ad avvicinarla, pur nel rispetto del *kata ta patria tōn thrakōn*, sul piano delle complessive forme rituali, al culto cittadino per antonomasia emergente.

Riguardo al culto della Bendis, comunque, resta fondato che la modalità integrativa della novità culturale (e cultuale) passi attraverso tempi di: individuazione-accoglimento-separazione, a garanzia della conservazione della reciproca identità culturale, secondo un rapporto di non-assimilazione da parte del polo integrante, ma di riproduzione dello spazio « altro » come spazio accolto, ma « arginato », con cui costituire una forma di provvisoria convivenza sociale. E sono forse proprio queste ragioni di convivenza sociale ad aver consentito alla divinità « barbara » un tempo di centralità ed assenso da parte della norma « ellenica » di Dodona in terra « ellenica » [69].

Abbreviazioni supplementari:

Ast	=	F. Ast, *Lexicon platonicum.*
Chantraine	=	P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grècque.*
Ferguson 1949	=	W. S. Ferguson, *Orgeonika* (*Hesperia* suppl. VIII), 1949.
Festugière 1966	=	A. Festugière, ' Proclus et la religion traditionelle ', in *Mélanges André Piganiol*, Paris 1966.
Foucart 1903	=	P. Foucart, ' Le culte de Bendis en Attique ', in *Mélanges Perrot*, Paris 1903.
Hartwig 1897	=	P. Hartwig, *Bendis,* Leipzig-Berlin 1897.
Longo 1986	=	O. Longo, ' Strage a Micalesso (o altrove) ', in *Studi in onore di A. Barigazzi*, I, Roma 1986.
Loreaux 1987	=	N. Loreaux, ' Oikeios polemos: la guerra nella famiglia ', in *Studi Storici* 1, 1987.
Montepaone	=	C. Montepaone, ' Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis ', in *Récherches sur les cultes grecs et l'Occident*, V, Napoli.
Nilsson 1942	=	M. P. Nilsson, *Bendis in Athen. From the Collections of Ny Carlsberg Glyptotek*, III, 1942.
Paduano, *Aristofane*	=	Aristofane, *Gli Acarnesi, Le Nuvole, Le Vespe, Gli Uccelli* (trad. di G. Paduano), Torino 1982.
Sokolowski 1975	=	K. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grècques,* Paris 1975.
Taillardat 1965	=	J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style,* Paris 1965.
Vidal-Naquet 1983	=	P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir,* Paris 1983.
Vidal-Naquet 1984	=	P. Vidal-Naquet, ' La société platonicienne des dialogues ', in *Hommage à H. Van Effenterre,* Paris 1984.

[69] Per una tipologia dei rapporti con l'« altro », cfr. il bel libro di T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'« altro »*, ed. it., Torino 1984.

E. Greco, Serdaioi.

Assuming that the inscription from Olympia refers to a treaty between Sybaris and a population of Southern Italy, the Author considers both the statute of the Symmachoi and of the hypechoi (as Strabo VI.1.13 calls the populations over which Sybaris ruled), in order to distinguish them from the Serdaioi, a major ethnical group, as it results from the examination of the inscription itself.

The Author suggests — basing himself on a re-examination of the territorial organisation as reconstructed in the light of the recent discoveries — to identify the Serdaioi with the inhabitants of the small region included among Castelluccio sul Lao (the site of discovery of the well known italic inscription), the Lagonegro country and Maratea.

M. Gras, Gélon et les temples de Sicilie après la bataille d'Himère.

A study of the literary tradition concerning the construction of Syracuse and Himera temples after the battle of 480 B. C.

Consequences concerning the composition of the pediments of these temples.

I. D'Ambrosio, Le fortificazioni di Poseidonia-Paestum. Problemi e prospettive di ricerca.

In the framework of a wider research project on Paestum fortifications, this essay attempts to frame cronologically the monument, analysing the different building phases which characterise it.

The eastern part of the fortification, from north-west corner to tower 26, built with a two facings and rubble fill technic, is characterised by quadrangular towers and by posterns. The western stretch of the wall, from north-west corner to the southern gate, is to ascribe to a different constructive phase. This part of the wall, built with the same technic, has a hight number of posterns, but mainly it has both quadrangular and circular towers.

A subsequent reinforcement of the structures characterises the whole eastern sector of the fortification: a second face of masonry is built close to the curtains both on the outer and the inner side. In the same period new towers and posterns are constructed.

All these buildings seem to place in a cronological horizon from the fourth to the third century B.C. Recent stratifical researchs (1987) have ascertained the dating of the western part of the wall to the end of the fourth and the beginning of the third century B.C. The doubling of the curtains seems to have been carried out in a following period; though epigraphical documents do not indicate a date posterior to mid-third century B.C.

The cronology of the eastern part of the fortification is at the moment definable only through typological comparison. Failing new data, its dating to full fourth century B.C. and its anteriority to the other constructive phases are here proposed as research hypotheses.

Further minor reconstructions are visible in other parts of the circuit, in particular near the north-east corner. It is in this area that the archaeological

research has focused itself in these years (1987-1990). The aim is to ascertain the problems related to fortification cronology and its relationships with the definition of the town plan and the *extra moenia* reality.

C. Montepaone, Bendis tracia ad Atene: l'integrazione del « nuovo » attraverso forme dell'ideologia.

The official introduction of the cu't of the thracian goddess Bendis to Athens in 430 B.C. constitutes a novelty in the system of the classical city.

It came about for political rather than religious reasons, as a consequence of the alliances which the democratic government in power at the time had formed during the Peloponnesian war. This explains the not entirely " welcoming " reception on the part of conservative intellectuals: Plato, Aristophanes, Xenophon.

The contradiction is even more accentuated by the space dedicated to the worship of this divinity: the " marginal " space of Artemis at Piraeus. This was in starkt contrast to the " central " role which the goddess Bendis played in her own area of Thrace and wich, on a cult level, the Bendideia maintained in Athens, accompanying the celebrations for the goddess Athena, official cult of the athenian *polis*.

M. Mazzei, L'ipogeo Monterisi Rossignoli di Canosa.

The hypogeum Monterisi Rossignoli was discovered by chance in Canosa in 1813. The grave furniture, dispersed just after the discovery, was (even if not totally) recovered and sent to Naples, to the Museum of Carolina Murat. With the fall of the reign of Gioacchino Murat, the figured vases were carried away by Carolina who, in 1816, sold them together with a large part of her collection to Ludwig of Bavaria.

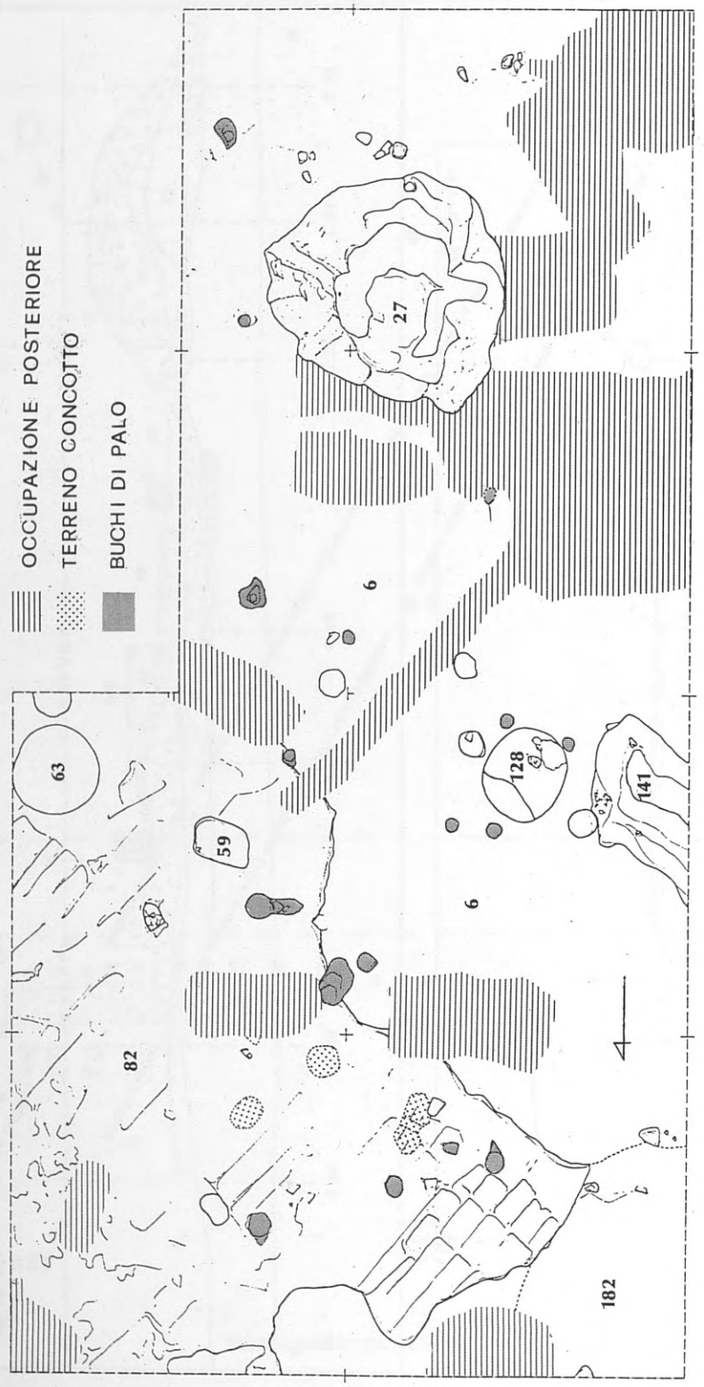
Located near the cemetery, in the north-east of Canosa, the hypogeum shows a rectangular plan, divided into vestibule and cella, with beamed ceiling and pillars along the sides. It is richly decorated with reliefs (wild boar, dog?, hippocampus, wolf?).

According to the grave furniture, it may be supposed that the hypogeum belonged to a single male: the furniture mainly consists of red figured vases with images relating to the tragedy and the hereafter, and of a complete armour, typical of the second half of the 4th century.

Even though it was known from the beginnings of the eighteenth c., the hypogeum has been completely forgotten; nevertheless, it may be considered a fundamental monument to understand the 4th c. society in Canosa and in Apulia, both for the uniqueness of its architecture and decoration, and for the extraordinary grave furniture, that has been retraced by the Author.

D. Camardo - A. Ferrara, Petra Herculis: un luogo di culto alla foce del Sarno.

The existence of a worship-place dedicated to Hercules on the « Scoglio di Rovigliano », at the mouth of the river Sarno in Campania, already supposed by the eighteenth century scholars on the ground of the famous Pliny's passage (*N. H.* XXXII, 17), is now supported by the authors owing to new archeological and lite-



Pratola Serra (Av.), pianta della capanna della *facies* di Palma Campania.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI SETTEMBRE MCMXCI
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

ISSN 0393-070x