

5240
PUGLIESE G. 1965
PUGLIESE G.
1965

PUGLIESE CARRATELLI G., *Culti e dottrine religiose in Magna Grecia* : PP
XX 1965 5-27. | L'investigation sur les origines des cultes dans les colonies
grecques de l'Ouest rencontre de nombreuses difficultés : s'agit-il d'un culte
introduit dès l'époque précoloniale par des aventuriers ou marchands grecs —
cas plus fréquent, surtout pour les sanctuaires extra muros, qu'on ne l'admet
généralement — ou d'influence mycénienne (délits chthoniennes et rites
funéraires à Tarente et Cyrène), d'éléments orphico-pythagoriciens, ou d'usa-
ges cultuels de la métropole dont nous n'avons plus connaissance ?

CULTI E DOTTRINE RELIGIOSE IN MAGNA GRECIA

Gli studi sulla storia dei culti della Magna Grecia — come della Sicilia o di altre zone colonizzate da Greci — hanno quasi costante-
mente ricercato nella vita religiosa delle singole *poleis* il riflesso di
quella delle rispettive *metropoleis* o dei luoghi donde la tradizione
faceva provenire gruppi secondari di coloni, che avevano cooperato
alla fondazione o erano stati successivamente accolti nella *polis* colo-
niale. In questo orientamento della ricerca agisce un'opinione fon-
damentalmente giusta: che i coloni siano rimasti tenacemente legati
alle tradizioni religiose — culturali e rituali — della propria *polis*
d'origine, consapevoli che quell'inalienabile patrimonio costituiva il
più resistente vincolo con la patria lontana. Ma non tutti i culti e
riti delle colonie italiote (e siceliote) trovano riscontro in quelli delle
metropoleis; e pertanto, a spiegare la presenza di aspetti nuovi di
un culto avito, o addirittura di numi estranei al pantheon ellenico
dell'età 'coloniale', è stata affermata la necessità di ammettere che
nella formazione della civiltà italiota e siceliota abbia avuto una parte
cospicua l'elemento indigeno, della cui vigorosa azione si è ricono-
sciuto il segno nei caratteri che specialmente nella vita religiosa, nelle
arti figurative e nella cultura letteraria e filosofica distinguono le
poleis d'Occidente da quelle della Grecia propria e dell'Asia. Argo-
menti apparentemente convincenti sono stati addotti a sostegno di
questa tesi, che ha difatti ottenuto vaste adesioni; ma impulsi e sen-
timenti vari — nei quali sembrano rivivere, pur con diverso intento,
alcuni dei motivi della polemica antiromana della storiografia meri-
dionale del primo Ottocento — l'hanno talvolta portata a tal grado
di esagerazione da far dimenticare che la civiltà italiota e siceliota,

per la lingua e le forme in cui si è espressa, è in primo luogo una manifestazione di cultura greca: naturalmente arricchita di nuove esperienze, ma non mai da queste sostanzialmente alterata. D'altronde, come altra volta ho notato, particolarmente nell'ambito della vita religiosa è difficile ammettere che l'elemento indigeno abbia portato rilevanti innovazioni, proprio per il vigore delle tradizioni patrite in quell'ambito e per l'immediata e determinante relazione che naturalmente si poneva, all'atto stesso della *krisis*, tra i culti dei coloni e l'organizzazione politica della nuova comunità.

Sarebbe superfluo diffondersi su questo tema — a proposito del quale ho già richiamato una significativa pagina di Erodoto concernente la fondazione di Naucratis — od anche sulla parte che il collegio sacerdotale di Apollo Pilio, l'*dôryyéens* per eccellenza, ebbe nella Grecia arcaica quale regolatore dei culti pubblici nelle colonie. Ma va rilevato che l'intervento del dio di Delfi appartiene ad una fase della storia greca in cui la colonizzazione ha assunto la forma 'politica', vale a dire di trasferimento di strutture tipiche della società greca più evoluta, della *polis* aristocratica; e le origini di quasi tutte le colonie greche, in Oriente e in Occidente, risalgono ad un più antico tempo, nel quale avventurieri e mercanti erravano per il Mediterraneo esplorando paesi nuovi, conoscendo nuove genti, segnando le mete della diáspora avvenire. Diventa ormai sempre più chiara, per il moltiplicarsi dei dati archeologici e per una nuova e più spregiudicata interpretazione dei dati della tradizione scritta, la fase che si suole designare 'precoloniale' dell'espansione commerciale e culturale greca, svoltasi tra l'ultimo periodo 'miceneo', denso di decisivi eventi quali la crisi metallurgica, la dissoluzione d'antichi organismi politici in Grecia e in Anatolia, gli spostamenti di genti varie nel bacino Mediterraneo, e l'inizio della fase propriamente coloniale, quando un flusso di migrazioni si diresse dalla Grecia e dall'Asia greca verso Occidente, ed al posto di empori e di *réfuges* cominciarono a sorgere, grazie alla fusione dei coloni con Italici o Siculi, le *poleis* destinate a rapido e singolare sviluppo. Ho già osservato altrove come l'ubicazione ed i culti dei santuari extramurani di più città della Magna Grecia siano testimonianza di insediamenti 'precoloniali' di Greci, e come questa spiegazione della loro posizione periferica rispetto alla *polis* cui appartengono sembri più sod-

disfacente di quella comunemente accolta, che vede in essi le sedi di culti indigeni rivestiti di forme greche o assimilati a culti greci.

Gli altari e i sacelli fondati da Achei e da Hellenes sulle coste d'Italia e di Sicilia hanno avuto, com'è naturale, più lunga resistenza che i loro *réfuges*, e son passati in eredità ai Greci che son tornati numerosi in quelle regioni per costituirvi più durevoli insediamenti. E facile prevedere che ai non pochi esempi che si possono addurre — a Crotone, a Posidonia, a Locri, a Metaponto — altri s'andranno aggiungendo nel progresso della ricerca archeologica: com'è già avvenuto per Velia, col riconoscimento dell'Atthénaiion. Ma la tesi dell'origine precoloniale di una parte dei culti greci attestati nelle zone coloniali d'Occidente non giova soltanto a chiarir la storia dei santuari italici e sicelioti: essa permette di impostare in più definiti termini il problema delle relazioni tra culti greci e culti italo-siculi, e di approfondire la conoscenza dei lineamenti essenziali della vita religiosa della Magna Grecia e della Sicilia.

Se l'istituzione dei primari culti dei santuari extramurani italici deve per logica necessità riportarsi all'espansione greca 'precoloniale', non è però meno difficile e complessa la ricerca dell'origine di numerosi culti cittadini di *poleis* italiane (e sicelioti), che per le tradizioni che li concernono o per particolari caratteri e forme manifestano loro legami col mondo miceneo. La difficoltà della ricerca nasce in molti casi dal difetto di informazione circa le vicende che culti esistenti in colonie hanno sperimentato nelle rispettive *metropoleis*: sicché spesso non è dato decidere a qual fase della sua storia in patria corrisponda la forma assunta da un culto nella colonia, e se in questa esso abbia avuto un indipendente sviluppo. È ovvio che nel cercare le radici dei culti di una *polis* coloniale si guardi in primo luogo alle genti da cui la tradizione fa provenire i fondatori della colonia stessa; ma non raramente si dimentica che in una precedente fase, quella 'precoloniale', od in una ancora più antica, un culto può essere stato comune ad altre genti presso le quali non è più documentato nell'età detta 'storica'; e che per la medesima ragione un culto coloniale che risulti estraneo ai tradizionali fondatori ma sia noto presso un'altra gente greca non è necessariamente indice della partecipazione di questa gente alla *krisis*. Prescindendo pertanto

dai culti che sono stati notoriamente o verosimilmente introdotti successivamente alla fondazione per effetto di rapporti con altre *poleis* (com'è il caso dei Dioscuri a Locri), nello studio della storia religiosa di una città greca d'Occidente è ormai necessario distinguere i culti di probabile origine micenea da quelli formatisi nel mondo greco dopo la crisi 'dorica'; e porsi, per i primi, un problema non sempre risolvibile: se essi siano vestigio di un insediamento 'precoloniale' — com'è probabile per più culti di santuari extramurani — oppure abbiano fatto parte del patrimonio culturale di quei Greci che la storiografia antica designa come fondatori della colonia in questione.

Qualche esempio può chiarire la complessità dei problemi. A Metaponto si celebrava, teste Strabone (VI 264), un ἑναγισμός dei Nelidi, del γένος cioè a cui appartenevano i dinasti di Pilo micenea; e questo fatto veniva appunto addotto come prova che i fondatori di Metaponto erano Pili reduci da Ilio con Nestore. Eliminando il particolare del νόστος, tipico di molte leggende relative a fondazioni di colonie occidentali e storicamente significativo, la tradizione — di cui si fa eco l'eruditissimo Solino (II 10) — presenta un notevole grado di probabilità: il nome più antico della città, Μέταβος (Stefano Bizantino Μεταπόντιον), ellenizzato in Μετάποντον, richiama immediatamente i Μετάπιοι, δᾶμος dell'Elide, e Metapa, nome di uno dei *dāmoi* del regno miceneo di Pilo, attestato — insieme con Pisa, *dāmos* omonimo dell'altra fondazione pilia in Occidente, Ἠϊστο(σ)α(ι) alla foce dell'Arno — dalle tabelle del 'Palazzo di Nestore'; nel *thesauròs* metapontino ad Olimpia era una statua di Endimione, dio proprio dell'Elide (Pausania, VI 29, 11); all'eponimo Μέταβος, un cui *heróon* in Metaponto è ricordato da Antioco (*FGH* 555 F 12 in Strabone VI 265), la leggenda assegnava come padre Ἀλύβας, che per nome e per carattere si riconnette alla sfera pilia di culti catactoní; e a questa riconduce anche il nome della mitica sposa dell'eroe Metabos/Metáponτος, Melanippe, in cui si riflette la raffigurazione ippomorfa di potenze inferi (qual è nota, ad esempio, dal culto delle dee identificate con Demeter e Kora a Phigalia in Arcadia). Ma poiché la tradizione antica designa Metaponto — al pari di Sibari e Crotone — come colonia 'achea', e ne fa venire i fondatori dall'Arcadia peloponnesia, i dotti moderni hanno rifiutato ogni credito alla tradizione pilia, escogitando varie ipotesi per spiegare la presenza

di quei culti e la genesi della tradizione pilia stessa. Eppure, a parte le altre considerazioni, sembra molto difficile che un ἑναγισμός in onore di dinasti morti, e quindi connesso ad un culto la cui continuità era legata a tradizioni patrie intimamente radicate, possa essere stato istituito, come ha supposto il Giannelli, in séguito ad un trasferimento del culto dei Nelidi da Lagaria, centro minore della Siritide, assoggettato nel secolo V dai Metapontini: un centro in cui, per giunta, il culto dei Nelidi sarebbe stato importato da Focesi, per i quali non si vede qual significato potesse mai avere quel culto, dal momento che l'unico nesso della Focide con i Nelidi sarebbe rappresentata da un'isolata tradizione che associava (Velleio Patercolo, I 1) il νόστος di Epeo a quello di Nestore, facendo probabilmente confusione tra l'eroe focese e l'omonimo re eleo; ed è un nesso così fragile che lo stesso Giannelli deve aggiungere che 'si può pensare che emigranti dell'Elide si siano uniti ai coloni focesi in viaggio verso il golfo di Taranto'. Più semplice sarebbe allora immaginare il culto dei Nelidi importato da Colofone, fondazione pilia, a Siri, che una autorevole tradizione faceva colonizzare da Colofoníi, e da Siri a Metaponto; ma anche in questo caso chi nega l'origine pilia di Metaponto non può dar ragione del trasferimento di quel culto. Non suscita invece alcuna difficoltà, ma coincide anzi con le indicazioni della più recente ricerca storica ed archeologica, la memoria di una fondazione pilia, quando la si collochi nell'ultima fase micenea.

Un altro culto la cui origine non viene chiarita in modo soddisfacente dai moderni eruditi è quello di Hera Lacinia. Lasciando per il momento da parte la tesi di chi vi scorge un culto indigeno ellenizzato, conviene fermarsi sulle forti affinità della dea crotonea con la Hera d'Argo da un lato e l'epirotica Dione dall'altro. Le spiegazioni che vengono offerte rientrano tutte nel modulo consueto: la Hera Lacinia sarebbe nata dalla mistione di Dione dodonèa portata in Italia dai Cháones/Chônes e della Hera argiva introdotta dai Corinzi a Corcira e quindi dai Corcirei a Crotone; per il secondo elemento della mistione è stata proposta la variante di un'introduzione del culto da Samo. Si deve subito osservare che se in sostegno di questa seconda ipotesi si può invocare l'influenza del samio Pitagora in Crotone, con la prima non si spiega per qual modo i coloni Corcirei — che secondo oscuri e tardi accenni avrebbero par-

tecipato alla fondazione di Crotone, o poco dopo questa sarebbero venuti nella città — abbiamo avuto maggior peso che non i fondatori 'achei' nella definizione del principale culto della nuova comunità. Queste e consimili escogitazioni sono sintomatiche di una visione del movimento coloniale greco tenacemente limitata alla fase 'storica', così da dover attribuire i caratteri 'dionei' della dea Lacinia all'ipotesi preesistenza di un culto importato da un popolo greco-illirico dai lineamenti indefiniti, i Chàones. In una più ampia prospettiva, invece, si pone il problema dei rapporti della dodonea Dione con la micenea Divia (e l'italicizzata Diana), e di questa con Hera, già presente nel pantheon miceneo; e si delinea la possibilità che la confluenza di caratteri delle due dee osservata nella Hera Lacinia si sia già operata nella configurazione di Hera in fase 'precoloniale'. Analogamente, per il culto lacinio di Eracle è stata proposta un'altra nativa: influsso spartano, dovuto ad antiche relazioni tra Crotone e Sparta, se non alla presenza di Spartani tra i fondatori di Crotone; oppure influsso di un insediamento rodio, databile alla prima metà del secolo VII, nel territorio crotoneo. Ma queste ipotesi appaiono vane quando si consideri la più volte rilevata coincidenza delle tappe del mitico viaggio di Eracle in Occidente con i luoghi in cui è archeologicamente documentato un insediamento o almeno un emporio miceneo: una coincidenza che impone una costante ricerca degli antefatti della colonizzazione 'storica' e un'attitudine più rispettosa, in luogo di un superficiale scetticismo non meno acritico della credulità, verso le memorie che della loro storia più remota servavano i Greci nella forma a loro propria dei miti, i quali son cosa diversa, anche se non sempre ben distinta, dalle creazioni dei poeti. Per rimanere nell'ambito italota, la tradizione che attribuiva a Giasone la fondazione del Heraion alla foce del Silaro acquista il valore di un'indicazione storica quando si ponga mente al coincidere degli itinerari degli Argonauti con quelli che l'archeologia permette di ricostruire per gli avventurosi viaggi tra le opposte sponde del Mediterraneo, dall'Iberia al Ponto e alle porte della favolosa regione subcaucasica, ove cospicui giacimenti di metalli ed antiche tecniche metallurgiche attirarono cercatori e mercanti durante la grande 'rivoluzione industriale' dell'antichità, il trapasso all'età del ferro; e, resistendo alla suggestione del tema, mi limiterò a ricordare la singolare circostanza

che la dea del Silaro si ritrova nel Lazio lungo la via verso la zona mineraria dell'Italia centrale, a Lanuvium, Tibur e Falerii.

Un altro caso tipico di disorientamento della ricerca va infine ricordato a proposito del culto di Athena a Siris: un culto della cui antichità era segno lo *xónon* raffigurante la dea. Questo è il dato storico, intorno al quale l'erudizione antica ha intessuto interpretazioni e lotte di varie genti, e la moderna ha aggiunto interpretazioni e ricostruzioni la cui validità non appare superiore a quella delle narrazioni elaborate da storici e mitografi antichi, in primo luogo Timeo. Così in antico l'istituzione del culto venne attribuito a Troiani, che avrebbero tolto ai Chònes la città: un'attribuzione evidentemente suggerita, al pari dell'episodio di una violazione del tempio da parte di nuovi conquistatori, dell'esistenza di un *pollathon* in Siris: si narrava anche di un'occupazione della città da parte di Ioni di Colofone, patria del Calcante la cui tomba veniva collocata nel territorio di Siris. È stato facile ai moderni ricostruire la genesi e gli sviluppi di questi racconti: ma alcuni dotti hanno inserito nelle loro ricostruzioni delle vicende di Siris elementi dei quali nessuna tradizione serba memoria; e mentre il Beloch ascrive la fondazione della città ai Metapontini, ed altri genericamente ad Achei, il Giannelli si vale del mito di Epeo focese, connesso al culto di Athena nella vicina Lagaria, per postulare una origine focese del culto di Athena a Siris ed attribuire a coloni, fociasi la fondazione di Siris come di Lagaria. Non si è dato però valore ad una tradizione riportata da Strabone (VI 264 e XIV 654), che attribuiva ai Rodii, tra l'altro, la fondazione di Siris: eppure il carattere arcaico del culto sirino di Athena sarebbe in armonia con una sua introduzione da Rodi, ove la dea era in particolare onore fin dall'età micenea; e se non già in quel tempo (come sarebbe per altro possibile), certo in età molto antica potrebbe essere passato a Siris il culto rodio: 'molto prima delle Olimpiadi', come si legge nel passo di Strabone (XIV 654) ov'è celebrata la precoce attività coloniale dei Rodii nei mari occidentali.

Questi esempi vogliono soltanto mostrare quanti elementi siano stati spesso trascurati nella critica della tradizione antica, e quanto arbitrarie risultino certe ricostruzioni legate a schemi antiquati. Convienne a questo punto far cenno di una ricorrente obiezione: secondo la quale la documentazione archeologica non consentirebbe

nei più dei casi di riportare all'età micenea l'inizio dell'espansione coloniale. Qui si deve rispondere che se alla scoperta di monumenti non è estranea la τύχη, nella sua impostazione la ricerca archeologica è per altro intimamente legata agli orientamenti della ricerca storica, e molti scavi e rinvenimenti sono frutto di attenta ricognizione di luoghi, di esperta tecnica dello scavo, di consapevole interpretazione dei reperti: così che si può prevedere che ai ritrovamenti susseguirsi in Magna Grecia, in Sicilia, ed ora anche nel Lazio, di vestigia d'insediamenti micenei, e comunque "precoloniali", altri e più cospicui si aggiungano presto nelle zone in cui una rinnovata interpretazione di dati tradizionali fa ragionevolmente supporre l'esistenza di insediamenti greci anteriori alla colonizzazione "storica".

Gli esempi fin qui addotti dell'insufficienza di certa problematica relativa all'origine dei culti coloniali vanno ora integrati con un approfondito esame della validità di un'altra prospettiva, già descritta e sommariamente criticata, che rivendica all'elemento indigeno una parte rilevante nella fondazione della civiltà italica e sicelica e particolarmente insiste sulle forme della vita religiosa. Per molti dei culti italoti e siceloti il ricorso all'origine itala e sicula ha offerto una spiegazione della diversità di caratteri che i medesimi culti presentano nella loro reale o supposta patria: così per l'antichissima Hera di Metaponto, la Hera del Silaro, la Hera Lacinia, la Persefone di Locri. Si è già detto dei forti dubbi a cui dà adito una tesi che proprio in una sfera in cui le tradizioni avite erano più gelosamente custodite immagina una prevalenza di elementi indigeni, quale non si è verificata per alcun altro aspetto — politico o letterario o artistico — della civiltà di Magna Grecia o di Sicilia; e, per giunta, tale decisiva influenza si sarebbe svolta su grandi santuari e su divinità poliadi. A parte ciò, non sono chiari i lineamenti stessi della religione degli Itali o dei Siculi. Si sente spesso parlare, a questo proposito, di un fondo religioso "mediterraneo"; il cui principale carattere distintivo viene indicato in una generica e confusa divinizzazione delle forze della natura, con una polimorfia "dea madre" al vertice, in antitesi alla pluralità di ben individuati numi propria dei *πρόθυμα* delle grandi civiltà storiche; non risulta chiaro, tuttavia, se nei gruppi di dee affini collettivamente designate e corrispondenti alle greche

τύχαι e κόραι, μήτρες e παίδες si debba riconoscere un'entità della religione "mediterranea" o un elemento che questa avrebbe avuto in comune con le religioni di genti indoeuropee. In realtà la religione "mediterranea", costruita dai dotti con un procedimento sincretistico che proietta in età remota una realtà storica della tarda antichità, ha visto dissolversi molti dei suoi aspetti via via che in varie civiltà dell'Anatolia si rivelava il loro fondamentale carattere indoeuropeo, o — come nel caso dei Hurriti — il carattere anario si definiva diverso e indipendente da quello che era stato assunto come tipico della civiltà "mediterranea", qual era delineata da certi studiosi; ed una ulteriore riduzione degli aspetti di questa si è avuta dopo che l'archeologia egea e lo studio dei testi cretesi e micenei hanno mostrato che la civiltà cretese dei Palazzi era intimamente legata con un'antichissima civiltà indoeuropea d'Asia Minore, la luvica, e che in questa già esistevano culti e riti che alcuni moderni inclinavano ad attribuire alla religione "mediterranea". Sicché ogni eventuale apporto di culture anteriori alla formazione degli *ethne* storici dell'Oriente classico è sommerso nella cultura di questi ed è divenuto irricognoscibile; e gli elementi che nel mondo classico permangono estranei alla sfera indoeuropea o alla semitica o a quella delle altre civiltà dell'Asia anteriore, battica, sumerica e hurrica, sono quei pochi che si ritrovano nelle meno evolute religioni preclassiche del Mediterraneo occidentale, e che son pertanto presenti, come vestigia di una fase superata, anche nella cultura greca "precoloniale". In Magna Grecia (e nella Sicilia greca) si può dunque parlare di religione degli Itali (e dei Siculi o delle altre genti preelleniche dell'isola) quando vi sia un'esplicita attestazione in proposito (come si ha per un rito di Locri Epizefiri), o quando il nome del nume sia palesemente non greco (com'è quello dei Palikoi e forse della dea Pandina). In caso diverso è prudente rammentare che quel che si intravede del patrimonio religioso indigeno, la cui entità e varietà possono anche immaginarsi cospicue, è filtrato attraverso lo schermo di scrittori, artisti ed artigiani greci o di educazione greca. Ovviamente, non si esclude la possibilità che culti indigeni siano stati accolti dai coloni ed abbiano assunto forme greche. Ma non è ammissibile che un culto indigeno abbia imposto a coloni greci la sede del maggior santuario di una *polis*, e che in questa la divinità poliade od uno dei grandi

numi del pantheon greco abbia subito un'alterazione della sua fisionomia tradizionale per l'influenza di un oscuro nume di quelle genti indigene che ricevertero profonda l'impronta della superiore civiltà dei coloni e rapidamente si assimilarono a questi. Un'eloquente conferma di quanto s'è detto vien offerta del resto dai superstiti rilievi d'un santuario che v'è ragione di ritenere panitalota, il Heraion del Silaro: nella varietà dei temi a cui si sono ispirati gli scultori delle metope del 'thesauros' arcaico, non uno esula dalla mitografia ellenica. E non è meno significativo il tenace attaccamento dei Posidonai alle loro proprie tradizioni, dopo che la loro città era caduta sotto la dominazione dei 'Tirreni', qual è ricordato da Aristosseno tarantino (in Ateneo, XIV 632 a): 'celebrano ancora una delle feste elleniche, e convenuti là rammentano i nomi e i costumi antichi, e si compiangono l'un l'altro e lacrimando si separano'.

Un punto ancora va considerato, che è essenziale per la corretta datazione di alcuni culti. Recenti studi sulle vicende di regni micenei occupati da genti doriche hanno mostrato come, in contrasto con uno schema che è stato spesso giustamente criticato e respinto, quale segno di apocalittiche raffigurazioni del 'ritorno degli Eracidi', nei luoghi invasi non solo non si sia interrotto lo svolgimento della cultura 'micenea', ma si siano conservate più a lungo che altrove forme di vita politica e sociale; come, in altre parole, i 'feri victores' siano stati conquistati dalla civiltà dei vinti, e in Laconia, a Creta, nelle Sporadi meridionali siano persistiti istituti e culti micenei che erano invece scomparsi là dove s'era svolta, attraverso interni contrasti e ripercussioni degli avvenimenti esterni, ma senza invasioni, la graduale trasformazione del regno miceneo in *polis*. Uno dei più eloquenti segni della persistenza di elementi micenei sotto il dominio di Dori è nella città dorica *κατ' ἑξοχήν*, Sparta: il culto dei Dioscuri, gli 'Avuxe, nel cui titolo, che è quello proprio dei monarchi micenei, si rivela l'originaria essenza dei genuini eroi, dimasti divinizzati. Anche in Attica i *Τυροτρόφες* erano invocati come 'Avuxe, ma s'era dissolta la memoria del loro legame con la scomparsa dinastia; mentre la funzione dei Dioscuri, protettori dei due *ἀδελφάδων*, indica che la diarchia spartana aveva le sue radici nell'età micenea. Non è questa la sede per un lungo discorso sulla struttura politico-sociale di Sparta prelicurgica e le sopravvivenze micenee nella Laconia, negli

stati cretesi e in Rodi prima della divisione dell'isola in tre *poleis*; e basterà ricordare che in molti culti laconici si riscontrano elementi micenei: così nel culto della Orthia, di Hyakinthos amicleo, di Perselone, di Zeus Kataibates, di Halios e degli Ànemoi. Quando dunque nella colonia spartana di Taranto si trovano culti che per loro insueti aspetti si è tentati di considerare importati prima della tradizionale fondazione della città, si deve tener presente il particolare carattere arcaico che quei culti avevano già nella *metropolis*: non viene perciò eliminata la possibilità che l'introduzione di alcuni risalga ad un insediamento precoloniale, ma è difficile dimostrarlo argomentando da quei caratteri.

Più profonde vestigia di concezioni religiose micenee — della cui penetrazione in Italia è del pari incerto il tempo — si ritrovano in certe manifestazioni di religiosità che nell'Occidente greco costituiscono un aspetto peculiare di alcune *poleis*: Taranto, Locri e Medma in Italia, Siracusa e Selinunte in Sicilia, Cirene in Libia. Del singolare sviluppo che ebbero in Taranto i culti di divinità cloniche e i riti in onore dei morti son testimonianza non solo la copia di ex-voto fittili deposti nei santuari di Perselone e di Dioniso, ma ancora l'autorità che in materia di culto degli dei inferi venne riconosciuta a Taranto dai Romani, che dalla città italota probabilmente derivarono — e forse, come vuole la tradizione, già prima del secolo III — i riti in onore di Dis Pater e Proserpina, la cui ara sorgeva presso l'isola Tiberina, in un tratto della riva dal significativo nome di *Tarennum*. Particolarmente cospicua, anche sotto il rispetto dell'arte, è la documentazione della religione locrese di Perselone, attraverso i rilievi dei *pinakes* e gli altri documenti di culto templare e funerario trovati a Locri e nella sua colonia Medma. L'aura che spira da questi monumenti di una religione radicata nel culto dei morti è la stessa che s'avverte nella remota Cirene, tra gli innumeri prospetti sepolcrali che si susseguono per le rupi lungo la via che scende al mare di Apollonia, o nei recessi sacri ai numi etonici ed alle *Kāres* (*Kāres*), o di fronte ai busti femminili apròsopi. Già Silvio Ferri, studiando le 'divinità ignote', ha messo in luce l'affinità intima che lega Cirene alla Magna Grecia, e all'ambiente locrese in particolare, per l'intensità dell'esperienza religiosa nella preminente

forma dei culti cataclonici. Donde sia nata questa affinità s'intravede: tutti questi centri — Taranto, Locri, Cirene — sono più o meno direttamente legati al mondo spartano; ed ora che gli studi micenei proiettano nuova luce sulla storia religiosa dei regni achei, e i culti e riti connessi dalla tradizione specialmente con Ἰλῶος ἔν νεφέεσσιν e a lungo conservati nell'Elide si dichiarano patrimonio comune del mondo miceneo, non è temerario postulare anche per la Laconia la presenza di quei culti prima e dopo la dorizzazione. Certamente da Sparta, e probabilmente per tramite tarantino, giunse a Locri il culto dei Dioscuri: non altrettanto sicura è l'origine spartana del culto locrese di Persefone, asserita dall'Oldfather per l'affinità del teonimo spartano Περσιφόρεια con la forma Περσιφόρεια di una dedica la cui attribuzione a Locri è tuttavia estremamente incerta. È opportuno rilevare, con Paola Zancani Montuoro, che a Locri — come a Taranto, per quel che pare — oggetto del culto era la sola Persefone, ἡ θεός; e ciò non solo distingue nettamente il culto locrese (e il tarantino) da quello siceliota, in cui di regola la Kore era abbinata a Demeter, ma indica che a Locri la Dea era considerata non già come la 'Figlia' della Dea delle messi, ma come l'autonoma sovrana degli Inferi.

Se però i culti italici e cirenaici dei numi etonici hanno i loro incunabuli nel mondo miceneo, si pone il problema della data della loro introduzione in Italia e in Libia. La soluzione più conforme all'opinione comune, e suggerita anche dai legami delle nominate *polets* con Sparta, sarebbe quella che, riconoscendo l'origine micenea dei culti in questione, li ritenesse introdotti in Occidente da immigrati peloponnesii, Lacedaemoni imprimitis, nel corso della colonizzazione 'storica'. Non si deve però trascurare l'eventualità che quei culti si siano impiantati in Magna Grecia e in Libia nella fase 'precoloniale' micenea: induce ad ammettere ciò l'esistenza di cospicue vestigia di insediamenti micenei proprio a Taranto; mentre a Cirene sono venuti a luce recentemente frammenti di ceramica micenea, i quali sembrano convalidare l'opinione, dettata anche qui dalla ragione prima che dai fatti, che in quella zona sia stato fondato un *τεῖχος* anche lungo la rotta 'libica' verso Ovest. Ad attribuire questa origine ai culti in discorso si è indotti, ancora, da alcune considerazioni circa i loro caratteri e la singolare diffusione che ha avuto in Magna Grecia la dottrina orfica, con cui molti studiosi hanno collegato la

genesi o almeno lo sviluppo dei culti etonici italici. La religione micenea, quale si manifesta nei monumenti figurati e nelle tabelle iscritte, non appare a prima vista molto diversa da quella della Grecia arcaica: erano ignoti al suo pantheon alcuni dei — Apollo, Afrodite — che avrebbero più tardi, giungendo dall'Asia, assorbito divinità minori dell'antico pantheon (come Παῖων), e sarebbero divenuti pari ai grandi dei Zeus, Ποσειδών (con una Ποσειδέα) — dal quale è distinto Enesidāon, come Enyválios appare distinto da Ares, — Hera, Athana Potnia, Artemis; Dionysos pare un dio di secondo rango, come in Omero, ma a Pilo un 'figlio di Zeus'. Ἄλφος ἦν, componeva con Zeus e Hera una triade; Hermās, con Tegeteo Ἀγίης, è apparentemente associato a tre dee etoniche; e tra le divinità principali del pantheon pilio figurano due dee che in età storica sono del tutto in ombra, Iphimédeia e la Diviā; in un teonimo di interpretazione ancora incerta è stata riconosciuta Persa (o Persephone). Nel pantheon cretese sono altre divinità oscure, forse un'etereidiā 'minoica'. Ma ad un più attento esame si avverte che l'atmosfera è diversa da quella della religione 'olimpica', e che tra le due fasi dev'essere intervenuta una profonda crisi che ha probabilmente coinciso con l'avvento di Apollo e che ha definito, assai prima di Omero, i lineamenti tipici della religione delle *polets* aristocratiche e messo in ombra ma non spento le tradizioni religiose dell'età più antica. Ora, quel che più colpisce nella religione micenea è la preminenza dei numi legati al mondo cataclonico: almeno nel regno di Pilo, donde pervengono i dati più numerosi. Un triade di numi è costituita da Persa, dalla Diviā e da Iphimédeia; un'altra — la principale — da Poseidon e da due dee, e questa associazione ha richiamato quella viva ancora in età ellenistica presso Telphusa nell'Arcadia, di Poseidon Hippios con una Demeter ippomorfa e una loro figlia, la sorella del cavallo Arione: divinità tutte catacloniche, com'è chiaramente indicato dalla loro figura equina. In una triade legata al maggior santuario del regno Pilio, dedicato ad una Potnia, figurano dei che il nome stesso dimostra appartenenti alla sfera dei numi domestici e degli avi divinizzati: Trishéros, Dospótas. Nel mondo miceneo, inoltre, il culto dei morti è attestato da numerosi dati monumentali; e la tesi del Mylonās negatrice di quel culto è stata efficacemente contraddetta dall'Andronikos e da Doro Levi. Ma anche testi micenei ne

danno testimonianza: tra i riti Pili della cui importanza è indicata la partecipazione del *Fávovξ* sono quelli celebrati in onore dei *Fávareξ*, vale a dire degli antenati divinizzati del sovrano, e quelli in onore dei *Álýioi*, 'gli assetati' (i morti), ai quali si offrivano olii profumati di rose e forse di viole, i fiori propri dei *funeralia* classici; e una tabella pila concernente i *végea* che spettavano al sacerdote di **Ortéyioç*, un eroe domestico, come indica il nome, associato poi in Atene con gli **Avaxe*, è datata *èti Faváxetivuvouévov* 'quando il re è stato iniziato'. Il culto dei *Fávareξ* morti e la *μύησις* del *Fávovξ* vivente mostrano che le dottrine e le esperienze della religione dei misteri in Grecia ebbero le loro remote origini nel mondo miceneo; e nella beatitudine divina promessa nell'aldilà agli iniziati pervenuti al culmine dell'esperienza mistica (*ὁλβιε καὶ μακροχρόν, θεὸς δ' ἔσθ' ὅντι βροτῶν*) si riconosce l'estensione ad una più vasta cerchia di mortali di una sorte ch'era stata inizialmente privilegio dei dinasti, divinizzati *post mortem* in vari paesi dell'Oriente classico. La storia della civiltà greca è dominata dall'antitesi tra la religione olimpica, che si è definita nella fase di transizione dal regno miceneo alla *polis* e ha trovato il suo araldo e custode in Apollo Pito, e le dottrine misteriosofiche che hanno avuto i loro centri di diffusione in santuari demetriaci e nelle comunità orfiche. Il dio di Delfi esortava a non dimenticare i limiti ch'erano posti dall'umana natura (*γνώθι σεαυτὸν, μῆδ' ἐν ἄγαν*) e a ricercare nella saggezza e nella norma sancita dai numi la via verso il divino: nei *Δελφικὰ παρρηγέματα* e nelle leggende di profeti apollinei quali Aristeia od Abaris, si esprime una dottrina che insiste sull'abisso che divide gli immortali dai mortali e che è valicabile solo ai pochissimi che sanno superare quanto li vincola al destino di morte. La religione misterica invece negava esplicitamente la diversità della natura umana dalla divina (nei versi di Pindaro, *Nem.* VI 1 s., *ἐν ἀνθρώπων ἐν θεῶν γένος' ἐκ μιᾶς δὲ πνέουσιν|μαρτὸς ἀμώροτον*), ma faceva privilegio degli iniziati il superamento, per fede e per *κάθαρσις*, della frattura. In questa dottrina sopravvivevano dunque le concezioni che avevano presieduto alla divinizzazione dei monarchi micenei: nella teologia delfica si riflettevano l'idea dell' *ισότης*, il principio di responsabilità, lo spirito agonistico che avevano dato vita alla *polis*.

L'Orfismo ha avuto in Magna Grecia se non la sua patria certo una sede importante e singolarmente propizia al suo sviluppo. Tentar di disegnare un ennesimo profilo della sua dottrina e della sua storia equivarrebbe a spostar il discorso su temi solo indirettamente connessi con la storia dei culti italici, ed involgenti complicati problemi filologici e storici, per alcuni dei quali è doveroso confessare che non ancora si offre una convincente soluzione. La larga diffusione che la religione orfica ha conosciuto nel mondo greco l'ha naturalmente arricchita di contributi di varia origine, e se può presumersi che il nucleo della dottrina sia rimasto inalterato, è tuttavia evidente che nell'interpretazione della sua teologia ed escatologia e nell'attuazione delle sue regole di vita le tradizioni e le esperienze culturali e religiose degli adepti hanno variamente operato. È quindi estremamente difficile distinguere nelle testimonianze dell'Orfismo in Magna Grecia e in Sicilia quel che è proprio della dottrina e quel che appartiene ad altre tradizioni religiose, tra le quali, considerando la vasta propagazione dell'Orfismo nei ceti popolari urbani e rurali si dovrà annoverare tradizioni delle genti indigene; le quali, a loro volta meno ricche di esperienze culturali e pertanto più pronte ad assimilare estranee forme ed idee, non saranno neppure rimaste immuni dall'influenza di riti e di immagini della religione degli Achei con cui erano venute a contatto nel periodo 'precoloniale'. Ma ora preme soprattutto discutere un *tópos* della moderna storiografia circa la relazione tra l'escatologia dell'Orfismo e i culti di divinità *clonie* in Magna Grecia. Si è supposto infatti che alla diffusione e all'influenza delle dottrine orfiche sia dovuto lo sviluppo di culti dei numi inferi e dei morti eroizzati che, come si è visto, è caratteristico di alcuni centri italici. Taranto e Locri imprimis. A questa tesi, che talvolta viene ampliata con l'aggiunta del Pitagorismo all'Orfismo, e che superficialmente considera orfica ogni concezione escatologica italica ed ogni raffigurazione di divinità *clonie*, si può facilmente opporre in primo luogo che la dottrina orfica era esotetica, che ciascuna comunità orfica era costituita da un limitato numero di iniziati e che se alcuni principi della religione orfica erano divenuti noti attraverso i *legoí λόγοι*, l'adesione all'Orfismo esigeva in preparazione alla *κάθαρσις*, una rigorosa disciplina quale non poteva adottarsi da numerosi fedeli; e poi che né gli *ex-voto* dioni-

siaci o personei di Taranto né quelli di Locri o di Medma hanno alcun particolare carattere che permetta di designarli orfici. È opportuno ricordare che la Zancani Montuoro ha dimostrato — contro la diffusa opinione che nei *pinakes* locresi siano raffigurate scene di una vita oltrmondana lieta di luce e di opere terrene — come invece le immagini illustrino semplicemente il mito di Persfone nella versione locrese. Sicuri documenti dell'Orfismo in Magna Grecia restano pertanto, oltre alla tradizione letteraria che è però piuttosto tarda, le laminette auree iscritte di Petelia e Turin; e si può concludere che la diffusione dell'Orfismo in Italia non ha relazione di causa ed effetto con la fioritura di culti clonii in certe zone.

Anche più complesso è il problema delle relazioni tra Orfismo e Pitagorismo. I due movimenti vengono spesso collegati, nella loro origine se non nel loro svolgimento; ma qualche studioso ha anche ritenuto che le loro fortune fossero, in Magna Grecia, interdipendenti. Già scrittori antichi notavano la similitudine, in alcuni punti, delle due dottrine; e certo esse avevano in comune, se non i riti e la teologia, la fede nell'immortalità dell'anima e nella espiatrice trasnigrazione delle anime, e certe esperienze mistiche e norme etiche e catartiche. Ma se queste affinità indicano nell'Orfismo e nel Pitagorismo due dottrine che rispondono ad esigenze e a speranze profondamente sentite, le diversità sul piano religioso, oltre che su quello speculativo, sono tali da imporre una revisione di opinioni e criteri correnti. Prima e fondamentale differenza è l'ispirazione stessa delle due dottrine: come la religione eleusinia, l'orfica si incentra nella fede di una profezia scelerica, nella certezza dell'efficacia di una espiazione, attraverso i cui gradi l'anima, purificata e libera per sempre dal *oōma* *σῶμα*, attinge l'unione con la divinità: la pitagorica, pur richiamandosi ad un maestro, che non è però un profeta, dichiaratamente si ispira alla teologia pitica e ricerca il superamento del ciclo delle rinascite e del destino di morte ad esso inerente non solo nell'osservanza di prescrizioni purificatrici e nella fede in un vaticinio, ma principalmente in un'assidua meditazione filosofica, in una tensione verso la conoscenza dell'uomo e del mondo e in una interiore ricerca del divino piuttosto che in una nebulosa estasi divinizzatrice: una ricerca di certezza e di armonia che si manifesta anche nella concezione pitagorica della *polis*. L'epiclesi di Apollo Iperboreo, che se-

condo una citazione elianea (*VH VII 26*) di Aristotele veniva dato dai Crotoniati a Pitagora è soltanto un segno di ammirazione popolare, ma non può valere come testimonianza della divinizzazione del filosofo; e di fronte alla tendenza delle fonti neopitagoriche e neoplatoniche a raffigurare il maestro come θεουργός e la sua scuola come una mistica ουνουσία, si deve tener fermo al carattere filosofico del primo Pitagorismo e alla sua adesione ai principi della religione apollinea di Delfi, che non nell'iniziazione misterica ma nella esperienza e nell'etica dei *oogoi* indicava la via per la liberazione dal perenne rinnovarsi dei vincoli corporei. Una luminosa pagina di Platone, nella sua lettera VII, esprime chiaramente l'antitesi tra le due vie. Il filosofo, che per tre volte era stato in Italia e in Sicilia, e s'era legato di profonda amicizia con Archita e gli altri Pitagorei di Taranto — un'amicizia alimentata dalla comune vocazione filosofica, dall'antica suggestione delle dottrine pitagoriche sull'ateniese, dal coincidere di teorie etiche e politiche — si rivolge agli eredi ed amici del suo più caro discepolo, Dione (334 cd): «Non sia asservita a despoti la Sicilia, né alcun'altra *polis* — questo è il mio consiglio — ma alle leggi: che non viene alcun bene né a chi riduce in servitù né a chi viene fatto servo, né a loro stessi né ai figli né ai nipoti, ma è un'esperienza per ogni verso funesta: e solo anime grette e servili amano carpire tali profitti: anime che nulla sanno di ciò che è buono e giusto, nelle cose divine e nelle umane, per l'avvenire e nel presente...». E addita Dionisio il Giovine e Dione: «il primo, che non mi ha dato ascolto, vive ora ignobilmente: l'altro, che mi ha dato ascolto, è morto nobilmente. Che chi desideri l'ottimo per sé e per la sua *polis*, è giusto e bene che soffra qualunque sofferenza. Nessuno di noi è nato immortale; e se ad alcuno avvenisse d'esserlo, non sarebbe felice, com'è opinione del volgo: che male e bene esistono realmente non per chi è senz'anima ma solo per l'anima, sia essa congiunta ad un corpo o separata. E veramente si deve sempre aver fede negli antichi e sacri testi, che ci dichiarano che l'anima è immortale e che subisce giudizi e paga le più gravi pene quando si è staccata dal corpo; e perciò si deve ritenere che soffriva grandi offese ed ingiustizie è minor male che farle. L'uomo che ama le ricchezze ed è povero di anima neppur presta orecchio a queste cose, e se le ascolta crede di poterne ridere, e da ogni parte senza pudore

strappa tutto ciò che egli crede, come una bestia, che appaghi la sua fame o la sua sete o lo sazi del servile e grossolano piacere cui ingiustamente si dà il nome di amore: cieco, che non scorge con quali delle azioni si accompagni l'empietà, quanto male sia sempre congiunto con ogni iniquità, né come necessariamente chi opera cose ingiuste tragga con sé l'empietà mentre si muove su questa terra e quando torna sotto terra, in un viaggio ch'è in tutto e per tutto vergognoso e miserando' (334 d - 335 c).

Autorevolissima testimonianza della dottrina pitagorica, almeno di quella della *ἐραγλία* di Archita, il luogo platonico indica che quei filosofi non solo consideravano la morte corporea necessario momento nel progresso dell'anima verso la conoscenza 'di ciò che è buono e giusto nelle cose umane e nelle divine'; ma coerentemente dichiaravano la conquistista di quella vera ed essenziale *κοφία*, attraverso le ardue esperienze del vivere e la vigile tensione della coscienza morale, preferibile ad un 'nascere immortali' che eliminando ogni affinità esperienziale farebbe di un'inerte *πυρρί* l'equivalente di un *ἀπυρρον*. Platone non può che accennare alla dottrina a cui egli manifestamente aderisce: come quella dei Pitagorei, la dottrina dell'Academia è esoterica, e Platone stesso, nel così detto 'excursus filosofico' della lettera VII (342 b - 344 b) allude all'incommunicabilità dell'intimo processo che culmina nel vero conoscere, quando *ἐξέλαττε* *πρόνοισ* *καὶ νόος*; ma chiaramente indica il suo orientamento richiamandosi — come nel *Fedone* (63 c. 70 c) — ai *πράκτο* *τὸ καὶ τὰ ἐπὶ λόγῳ*, che sono solitamente identificati con testi orfici e più probabilmente, invece, designano quella somma di tradizioni escatologiche ch'era patrimonio comune della religiosità greca. Nella *Republica* (II 364 cd) gli 'Ογεορέατραί sono oggetto di ironico dispregio; ma un altro passo della lettera VII illumina l'attitudine del filosofo verso le religioni misteriche. Al dolore di Platone per l'uccisione di Dione si unisce una profonda amarezza per la parte che nella vicenda ha svolto un discepolo dell'Academia ed amico di Dione, Callippo, ch'era poi divenuto uno dei più violenti avversari del siracusano. Ora Platone vuol chiarire che l'amicizia di Callippo per Dione era stata altrada quella che nasce *ἐκ φιλοσοφίας* (333 de): 'Poi, tornando in patria, Dione prende con sé da Atene due fratelli, divenuti suoi amici non per comune vocazione filosofica ma per quella superficiale soda-

lità che è della maggior parte delle amicizie, quella che si forma attraverso l'ospitalità e la partecipazione ai riti dei piccoli e dei grandi misteri'; e contrappone a questo genere di amicizia la *φιλόσοφία* che aveva legato lui Platone a Dione, un'amicizia 'nata dall'aver in comune un'educazione alla libertà, nella quale sola deve confidare chi abbia intelletto, più che nell'affinità delle anime e dei corpi' (334 b). La distinzione tra la *φιλόσοφία* nata *ἐκ φιλοσοφίας* e *δι' ἐκείνης* *παίδεας*, e quella *ἐκ τοῦ ζῆντες τὸ καὶ μὲν καὶ ἐκτρέφειν*, è di decisiva importanza perché mostra quanto per Platone e la sua Academia, e con ogni verosimiglianza anche per i *ἐρατοῖ* pitagorici del circolo di Archita, l'iniziazione misterica in tutti i suoi gradi — nel caso in specie l'eleusinia, ma lo stesso vale evidentemente per l'orfica — sia diversa e distante dalla *φιλοσοφία*. Religione orfica e dottrina pitagorica differivano dunque nell'ispirazione, nel metodo, ed in definitiva anche nella concezione escatologica. Emanuele Ciaceri ne notò le sostanziali divergenze esaminando tutto lo sfondo dei contrasti politico-sociali in Magna Grecia; e non si deve dimenticare che il Pitagorismo antico ha alimentato scuole filosofiche e scientifiche piuttosto che comunità mistiche: l'esempio più insigne, in Italia, è la scuola medica di Veia, da poco nota. Il cui nume tutelare fu, come per i Pitagorei, Apollo.

Una più definita conoscenza dei culti italoti e della loro storia è necessaria anche per un approfondito studio della storia politica e civile dell'Italia antica. Non si può ancora dire se siano vestigia dell'espansione 'micenea', o se risalgano ai primi contatti con *poieis* italote, alcuni culti greci dell'Etruria e del Lazio. 'Precoloniale' appare il culto di una dea greca, alternativamente identificata con Eileithyia o con Hera, a Pyrgi porto di Caere; 'precoloniale' il culto di Hera 'Argóa' (o 'Iuno Argiva'), la dea del santuario posidoniate, nel Lazio meridionale, ove una tradizione riferita da Strabone (V 233) collocava, a Caieta e a Formiae, colonie laconiche; 'precoloniale', probabilmente, anche il culto romano di Eracle, la cui *ara maxima* sorgeva entro il pomerium e la cui 'storia sacra' sembra indicare una presenza di Greci sul suolo di Roma ancor prima che nascesse l'urbs. Ma è certo il tempo dell'introduzione del culto dei Dioscuri; e una delle poche date sicure della storia romana ar-

caica è quella della consacrazione del loro tempio, nel 484 a.C., l'anno che vide la vittoria dei patricii. Promesso in voto nel 499, prima della battaglia al Lago Regillo, il tempio venne costruito entro il pomerium, come avveniva per i numi che i Romani non consideravano stranieri. I culti greci attestati a Tuscolo, a Lavinio, a Roma son indici di una presenza greca che è stata attiva anche nella sfera politica: non soltanto in quella mercantile e culturale, ed ha avuto un suo peso nel critico periodo tra la fine della dinastia dei Tarquini e il consolidamento della repubblica dei patricii. Se, come tutto fa ritenere, il culto dei Dioscuri venne da Taranto, un intervento della grande città italica nella sfera politica etrusco-latina si inserisce coerentemente in un contesto di rivalità di attriti di intese, nel momento di acuta crisi conseguente alla scomparsa del grande emporio di Sibari, fulcro delle relazioni commerciali tra l'Oriente ionico e l'Etruria. In questo periodo denso di contrasti interni ed internazionali, ma anche di fecondi contatti culturali e di progresso civile, Roma acquistò la sua fisionomia di polis e naturalmente gravitò verso la Magna Grecia.

Qui mise radici un culto misterico che suscitò gravi preoccupazioni in Roma e fu oggetto nel 186 a.C. del famoso *senatus consultum de Bacchanibus*. Il culto di Bakchos — come ben videro i *pateres* — rappresentò una forma di resistenza all'egemonia romana e un estremo tentativo di organizzare le forze antiromane in Italia. Se gli eccessi orgiastici degli iniziati fornirono all'autorità romana un buon motivo per la repressione, primo oggetto delle preoccupazioni del Senato erano le 'clandestinae coniurationes' di indocili Italici ed Etruschi. Non doveva essere spento il ricordo dell'adesione dei Campani, dei Lucani e specialmente dei Brettii ad Annibale dopo il 216; e se allora le aristocrazie delle città italiche erano rimaste fedeli a Roma, tutrice dei loro privilegi, sentimenti antiromani si erano manifestati anche tra i Greci del demo cittadino e dell'agro, come appare dall'atteggiamento filannibalico di una parte dei Tarantini, degli Eracleoti, dei Turi e dei Metapontini nel 212. Le zone rurali dell'ager *Bruttius* e della regione tarantina furono i puni di estrema resistenza al *s.c. de Bacchanibus*; e Livio (XXXIX 41) ricorda che nel 184 a.C. 'L. Postumius propraetor, cui Tarentum provincia exerebat, magnas pastorum coniurationes vindicavit.

et reliquias Bacchanalium quaestionis cum omni executus est cura'. La designazione 'pastores' dei *coniurati* sottolinea la prevalenza dell'elemento rurale nelle sopravvissenti conventicole bacchiche; e suggerisce che nella frase dell'*elogium* di Polla (CIL I² 638 = Degrassi, *Inscr. Lat. lib. r.* p. 454) 'primus feci ut de agro poplico aratoribus cederent pastores' l'autore — P. Popilius Laenas, il console del 132 a.C. — abbia voluto ricordare tra le sue maggiori benemerenze la distribuzione di *ager publicus* ad 'aratores' non soltanto per una polemica rivendicazione verso i suoi avversari greci ma per la certezza di aver giovato alla Repubblica eliminando, mediante l'insediamento di agricoltori stabili, la permanentemente insidia costituita dai 'pastores' migranti, inaspriti dalle persecuzioni. È superfluo aggiungere che i provvedimenti contro i *Bacchantia* non segnarono un'interruzione del culto di Dionysos-Liber nel mondo romano, com'è d'altronde confermato dalla continuità di un *thiasos* dionisiaco in Pompei preromana e romana.

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI

Il testo che precede è stato letto al IV Convegno di studi sulla Magna Grecia, a Taranto, il 12 ottobre 1964. § Sulla fase 'precoloniale' dell'espansione greca in Occidente v. G.P.C., *Prime fasi della colonizzazione greca in Italia*, in *Greci e Italici in Magna Grecia* (Atti del I Convegno di studi sulla M. Grecia, 1961; ed. Napoli, 1962), p. 137 ss. e la bibliografia ivi citata; inoltre *Santuari estremi in Magna Grecia*, in questa rivista, XVII, 1962, p. 241 ss. § Velia: P. FAVRE, *L'Athenaion, santuario extramurano di Velia*, in questa rivista, XIX, 1964, p. 72 ss. § *Enagismos* dei Nefidi a Metaponto: G. GIANNELLI, *Culti e miti della M. Grecia* (2a ed., Firenze, 1963), p. 88 ss.; Hera Lacinia ed Eracle: *ibidem*, p. 146 s. e 150; Athena a Siris: *ibidem*, p. 93 ss. § Vestigia micenee nel Lazio: F. BIANCOFIORE, *La civiltà micenea nell'Italia meridionale*, I, *La ceramica* (Roma, 1963), p. 102 nota 2 bis. § Sopravvivenze micenee in regioni d'irizzazione: G.P.C., *Dal regno miceneo alla polis*, in *Dalla tribù allo stato* (Atti del Convegno internaz. dei Lincei, 1961; ed. Roma 1962), p. 184 ss. § 'A théa locrese: GIANNELLI, *Culti*² cit., p. 194 ss.; ma v. P. ZANCAI MONTUORO, *Il tempio di Perseione a Locri*, in «Rendiconti di Accad. dei Lincei», Sc. mor., s. VIII, vol. XIV, 1959, p. 226 s. e su *Illeggeva* p. 227 nota 8. § Ceramica micenea a Cirene: S. STRUEN, in «Annuario d. Scuola Archael. di Atene», XXXIX-XL, 1961-1962, p. 664. § Culti micenei: G. MADDALI, *Studi sul pantheon miceneo*, in «Atti dell'Accad. Toscana 'La Colombaria'», XXVII, 1962-1963, p. 53 ss. § Culto miceneo dei morti: D. LEVI, *La tomba a tholos di Kamillari presso a Festós*, in «Annuario della Scuola Archael.

di Atene», XXIV-XI, 1961-1962, p. 122 ss., spec. 132 ss. § Offerte di olio ai morti: E. L. BENNETT, *The Olive Oil Tablets of Pylos* (Salamanca 1958): *ne(f)-ja-re-je* = *ne-fa-re-je* scil. *ēnaFov* (da *Fov*, cf. *te-dvivo*)? *no-dv-o-re* = *no-dōFev*, § 'So far as religious and ethical doctrine is concerned, Orphics and Pythagoreans are practically indistinguishable': R. HACKFORTH, *Plato's Phaedo* (Cambridge, 1953); cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* (London, 1950), p. 311 nota 3 e 316 s. § Orfino e culti elonici: GIANNELLI, *Culti 2* cit., p. 33 s., spec. 196 s. § *Pyndes* locresti: ZANCAI MONTICOMI, *Il corredo della sposa*, in «Archeologia Classica», XII, 1960, p. 37 ss. (ivi la bibliografia), § Platone, *Ep.* VII 335 a *παλαιὸν τε καὶ ἑγὼ λόγον*: v. F. NÖVONY, *Platonis Epistulae comm. ill.* (Brno, 1930), p. 192 ad l. e HACKFORTH, *Phaedo* cit., p. 59; *Phaed.* 69 c-70 c: v. L. ROSEN, *Platon, Phaedon* (Paris, 1931. Coll. Budé), p. 21 nota 1, e cf. *Gorg.* 523 a-524 col commento di E. R. DODDS (Oxford, 1959), p. 373 ss. § CIACERI, *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali*, in «Atti d. Accad. di Archeol.», n. s., XII, 1932, p. 209 ss. § Scuola medica di Elea: G. P. C., *Φύλακος*, in questa rivista, XVIII, 1963, p. 385 s.; EBBER, *Scuola di medicina a Velia e a Salerno*, in «Apollo», Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano, II, 1962 (ed. 1964), p. 125 ss. § Culto dei Dioscuri in Roma: G. P. C., *Achei nell'Etruria e nel Lazio?*, in questa rivista, XVII, 1962, p. 15 ss. § *Elogium* di Polla: V. PANEBIANCO, *Il 'Iapis Polle' e le partizioni di 'ager publicus' nel II sec. a. C., nel territorio dell'antica Lucania*, in «Rassegna storica Salernitana», XXIV, 1963, p. 3 ss. § «Pastores» = *βοσκῶν* diomisiaci: P. WULFERTHER, *Tarente* (1939), p. 497 s. § Santuario diomisiaco in Pompei: A. MAURI, *Gli scavi di Pompei, in Pompeiana*, Raccolta di studi per il II cent. degli scavi di P. (Napoli, Macchiaroli, 1930), p. 40.

SULLA SCUOLA MEDICA DI ELEA. Nelle iscrizioni delle enne di medici trovate a Velia in un ambiente prossimo alle Terme, oltre al titolo *ταρχος φύλακος* è degno di nota il nome *Ούλος* comune a tutti i tre *φύλακων* ed evidentemente connesso con l'epiteto *Ούλιδος* di Parmenide (v. questa riv., XVIII, 1963, p. 286, nr. 4). Che *Ούλιδος* sia ad Apollo *Ούλος* nel medesimo rapporto in cui *Ἀσκληπιδος* ad *Ἀσκληπιός* è così evidente che ogni dimostrazione è superflua; al pari di *Ἀσκληπιδος*, *Ούλιδος* è usato come nome personale (v. HAEDECKE, *Oulides*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, XVIII 2 [1942], p. 1998; cf. GIGANTE, in questa riv., XIX, 1964, p. 451; inutile citare altri esempi, forniti specialmente da epigrafi anatoliche), e come epiteto indicante l'appartenenza ad un *γένος* (così per Parmenide e forse anche per *Ἐρατοστέος Ούλιδος* [θεοφύλης sacerdote di Panamara al tempo di Marco Aurelio, v. LATHEMONT, *Cultes indigènes de Carie*, p. 270]; la forma di patronimico implicita naturalmente la derivazione da un nome personale. Il carattere medico di Apollo *Ούλος* non è stato desunto dall'epiclesi, ma è il dato storico mediante il quale già eruditi antichi hanno tentato di chiarire etimologicamente il significato dell'epiclesi stessa (v. in proposito HÖRER, *Olios*, in ROSCHER, *RM.*, III 1 [1902], p. 832 s.; J. SCHWUR, *Olios/Ulios*, in PAULY-WISSOWA, *RE*, XVII 1 [1936], p. 2480 e OPPERMANN, *Oulios*, *ibid.* XVIII 2 [1942], p. 1999;

si può quindi tralasciare l'ingenua spiegazione del Deckerlein, v. in questa riv., XIX, 1964, p. 136 nota 1). *Ούλος* è forma d'età imperiale, per *Ούλος* questo compare come nome di persona già nella genealogia di Militiade (Ferecide *FGHist* 3 F 2: *Ούλος* mss., *Ούλύλος* Koehler). Che la scuola medica eleate fosse sotto la protezione di Apollo, *Ούλος* non fa meraviglia: dalla Caria sua patria il culto di quel dio era stato trasmesso ai Ioni forse per tramite millesio; ed è significativa la sua presenza nel santuario panionico di Delo (Strabone) e ad Atene. Come è stato osservato, i superstiti testi relativi ai culti italici (traccolti dal Giannelli limitatamente alle colonie non ioniche) ignorano l'esistenza di un culto di Apollo medico; ma in favore di essa parlano gli inizi della diffusione del culto del Maleatas, predecessore di Asclepio ad Epidauro, in Occidente (verosimilmente da Taranto: v. GIANNELLI, *Culti 2*, p. 29) e soprattutto il culto di Apollo *medicus* in Roma, introdotto dalla Magna Grecia nel 431 a.C.; v. anche EBBER, in «Apollo», II, 1962, p. 130 ss. *Φύλακος* nel senso di 'scuola' si ritrova in Callimaco fr. 60 Pfeiffer (l. p. 74) e in Filia fr. 10 Powell *ἀνοργόλοι* (= *draidevov*, v. CAZZANIGA, in «Riv. Filol. Class.», n. s., XL, 1962, p. 244 nota 3).

Le epigrafi veline, tutte databili per la grafia intorno alla metà del secolo I d.C., suggeriscono d'attribuire al regno di Claudio la rievocazione delle glorie della scuola medica eleate; e per l'uso del termine *φύλακος* di sapore piagorico, certamente tradizionale nella scuola ma probabilmente a pochi comprensibile, e per la preziosità della forma dell'epiteto *Υερίτης* (mentre nel decreto eleate relativo all'*asylia* dell'Asklepion di Cos, c. 242 a.C., si legge *ἐδοξε τοῖς ἀγογῶν καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῦ Ἐλεατῶν*) e dell'epiteto aristocratico *γοτράτος* di Parmenide, la rievocazione appare fatta con gusto antiquario. Ciò non ne riduce l'importanza — ed assicura anzi la conservazione di forme arcaiche e desuete — ma può dar ragione della tarda e simulanea celebrazione di antichi maestri. Chi può averla promossa? Viene alla mente il nome del medico coo Stertino Senofonte, che vantava la discendenza da Ippocrate ed era divenuto archiatra di Claudio ed influenzissimo per autorità e ricchezza (v. su lui HEZROU, in «Histor. Zeitschrift», CXXV, 1922, p. 216 ss.). Come Claudio, Senofonte coltivava con passione l'archeologia; e, divergendo in ciò dalla tradizione Ippocratica, attribuiva grande valore terapeutico alle cure termali. Si sa da Plinio (N.H. VIII 7) che egli e il fratello Cleonimo fecero costruire a Napoli edifici ospiziali.

Anche le sculture rinvenute con le epigrafi — le statue di Asclepio, d'Igea, e del medico Ulios figlio di Euxinos — son databili all'età di Claudio. Rismunata da Senofonte, assumerebbe particolare significato la designazione di Parmenide come *Ούλιδος*, e quindi come capostipite della serie degli *Ούλων*; dando rilievo al nesso della scuola medica eleate col culto di Apollo *Ούλος*, infatti, un Asclepiade coo avrebbe sottolineato l'origine autonoma di quella scuola rispetto alla coa, ma nel medesimo tempo rievocato un antico culto che nella patria di Ippocrate, il demio coo di Ismius, viveva a lato di quello di Asclepio (v. «Annuario d. Scuola Archeol. di Atene», n. s., XXV-XXVI, 1963-1964, p. 117 ss.).

G. P. C.