



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze dell'Antichità:
letterature, storia e archeologia

Tesi di Laurea

La congiura di Cilone e i culti epicorici di Zeus *Meilichios* e *Olympios*

Tradizione testuale e testimonianze epigrafiche

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Claudia Antonetti

Correlatori

Ch.ma Prof.ssa Stefania De Vido

Ch.mo Dr. Ivan Matijašić

Laureando

Davide Tronchin

Matricola 862795

Anno Accademico

2020/2021

INDICE

INTRODUZIONE	1
PARTE I – LA TRADIZIONE TESTUALE SULL’EPISODIO CILONIANO	
CAPITOLO 1. LA TRADIZIONE “ANTI-CILONIANA”: ERODOTO E TUCIDIDE	5
1.1 ERODOTO	6
<i>Introduzione</i>	6
<i>Testo e traduzione</i>	7
<i>Commento</i>	7
1.2 TUCIDIDE	18
<i>Introduzione</i>	18
<i>Testo e traduzione</i>	20
<i>Commento</i>	22
1.3 UN PRIMO BILANCIO	30
CAPITOLO 2. LA “TRADIZIONE ATTICA”	34
2.1 L’ <i>ATHENAION POLITEIA</i> DI ARISTOTELE E L’ <i>EPITOME</i> DI ERACLIDE	35
<i>Introduzione</i>	35
<i>Testo e traduzione</i>	37
<i>Commento</i>	37
2.2 LA <i>VITA DI SOLONE</i> DI PLUTARCO.....	40
<i>Introduzione</i>	40
<i>Testo e traduzione</i>	42
<i>Commento</i>	44
2.3 PAUSANIA	52
<i>Introduzione</i>	52
<i>Testo e traduzione</i>	54
<i>Commento</i>	55
2.4 DIOGENE LAERZIO.....	59
<i>Introduzione</i>	59
<i>Testo e traduzione</i>	60
<i>Commento</i>	61
2.5 ALCUNE CONCLUSIONI	64
CAPITOLO 3. L’APPORTO DEGLI SCOLII E DELLE FONTI LESSICOGRAFICHE	67
3.1 GLI <i>SCHOLIA</i> AI <i>CAVALIERI</i> DI ARISTOFANE	69
<i>Introduzione</i>	69
<i>Testi e traduzione</i>	71
<i>Commento</i>	72
3.2 GLI <i>SCHOLIA</i> ALL’ <i>EDIPO A COLONO</i> DI SOFOCLE.....	74
<i>Introduzione</i>	74
<i>Testo e traduzione</i>	74
<i>Commento</i>	75

3.3 LE FONTI LESSICOGRAFICHE: LA <i>SUDA</i>	77
<i>Introduzione</i>	77
<i>Testo e traduzione</i>	79
<i>Commento</i>	81
3.4 ALCUNE CONCLUSIONI	84
CAPITOLO 4. PRIME CONSIDERAZIONI	87

PARTE II – I CULTI EPICORICI DI ZEUS *MEILICHIOS* E *OLYMPIOS*

CAPITOLO 5. IL CULTO ATTICO DI ZEUS <i>MEILICHIOS</i>	93
5.1 LE FONTI LETTERARIE	94
5.2 LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA	99
APPENDICE. <i>TESTIMONIA EPIGRAPHICA</i>	109
CAPITOLO 6. IL CULTO ATTICO DI ZEUS <i>OLYMPIOS</i>	112
6.1 LE FONTI LETTERARIE	113
6.2 LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA	117
APPENDICE. <i>TESTIMONIA EPIGRAPHICA</i>	125
CONCLUSIONI	133
INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI	137
BIBLIOGRAFIA	138

INTRODUZIONE

La presente Tesi di Laurea magistrale prenderà in esame l'episodio della congiura di Cilone, una delle pagine più oscure della storia greca.

Essa costituisce un argomento familiare per gli storici dell'antichità. Un'indagine su tali avvenimenti si scontra però con un limite oggettivo: la disomogeneità e la frammentarietà della documentazione. Si è pertanto avvertita la necessità di una nuova disamina della complessa tradizione testuale, con l'intento di una rivalutazione delle singole testimonianze ai fini di una maggiore e più oggettiva comprensione dell'evento storico esaminato. Quest'ultimo attraversa cronologicamente tutte le fasi evolutive dell'esperienza ateniese e coinvolge diversi aspetti della vita della comunità, tra cui il mondo del sacro.

Lo studio si comporrà di due parti, con l'intento di valorizzare congiuntamente fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche.

Nella prima sezione si presenterà la traduzione e il commento delle varie testimonianze letterarie, storiografiche e non, inerenti al sacrilegio ciloniano, condotti sulle edizioni di riferimento indicate in bibliografia. La traduzione di ciascuna fonte tenderà a rendere in maniera molto fedele le strutture del testo greco, per evidenziarne al meglio le caratteristiche e gli eventuali legami con gli altri resoconti. I testi saranno esaminati tanto dal punto di vista lessicale e formale quanto da quello storico-contenutistico. Un confronto tra i vari apporti letterari all'evento storico considerato verrà fornito a conclusione dei capitoli dedicati alle varie fonti, raggruppate in tre categorie.

In primo luogo si analizzerà la tradizione "anti-ciloniana" di Erodoto e Tucidide, che risulta essere la prima testimonianza sul tentativo tirannico dell'ateniese Cilone, nonché la più attendibile.

In seguito sarà presentata la “tradizione attica”, che comprende autori eterogenei quali Aristotele, Plutarco, Pausania e Diogene Laerzio. Essi palesano tutti, seppur in diversa misura, un’ostilità e un’avversione alla stirpe degli Alcmeonidi, la fazione avversa ai Ciloniani e rei della loro morte.

Infine verranno trattati gli scolii e le fonti lessicografiche, che offrono una lettura attraverso la prospettiva degli antichi e una percezione della rilevanza sociale della contaminazione che travagliò la città di Atene. Queste testimonianze illustrano bene quanto incidesse nella propaganda ateniese e nella lotta politica la storia della famiglia, con le sue luci e le sue ombre. Difatti risulterà evidente che i gruppi gentilizi nobiliari rivestivano un’estrema importanza nella struttura della società classica: le vicende di Ciloniani ed Alcmeonidi costituiscono un primo esempio degli esiti che poteva comportare una feroce contrapposizione reciproca.

La seconda parte dello studio si proporrà di esaminare un aspetto collaterale alla congiura di Cilone, ovvero l’importanza del sacro. Nello specifico verranno considerati i culti epicorici di Zeus *Meilichios* e *Olympios*, nel tentativo di riflettere sulla duplicità che caratterizza l’occasione del colpo di stato. Questo particolare tema merita una sua analisi, sebbene non siano mancate da parte degli studiosi considerazioni su aspetti del sacrilegio ciloniano che palesano una certa dualità¹. Difatti è possibile osservare una presenza capillare di molteplici culti epicorici sul suolo attico. Si cercherà così di ragionare sulle caratteristiche e sull’influenza delle festività in onore di Zeus *Meilichios* e *Olympios* nella società ateniese, e quindi anche nella circostanza della congiura di Cilone.

La tesi si concluderà con alcune riflessioni a termine della ricerca su questi temi.

¹ Il caso limite è rappresentato da Ellis 1994, il quale interpreta il resoconto di Tuciddide come una costruzione speculare di elementi tra loro corrispondenti od opposti.

* * *

Il mio interesse nei confronti di queste tematiche – le tradizioni storiografiche e la sfera del sacro – palesatosi già nel corso degli anni liceali, è cresciuto nell’ambito delle ricerche della Tesi di Laurea triennale e in seguito durante gli insegnamenti di Storia ed Epigrafia greca magistrali.

I mesi di stesura di questa tesi sono stati densi di consigli e di sostegno. Vorrei quindi ringraziare le molte persone che in qualche modo vi hanno contribuito.

Innanzitutto, un sentito ringraziamento alla mia relatrice, Prof.ssa Claudia Antonetti, che ha seguito i miei studi durante questi anni accademici: la sua presenza, i suoi consigli, il suo sostegno e la sua passione sono stati fondamentali per la realizzazione di questo lavoro. Ringrazio i miei correlatori, Prof.ssa Stefania De Vido e Dr. Ivan Matijašić, per la disponibilità, la professionalità e i preziosi suggerimenti.

Grazie ai miei genitori Linda e Maurizio e ai miei nonni Maria, Shirley e Mariano, che hanno reso possibile il conseguimento di questo obiettivo e hanno sempre creduto in me.

Grazie a mia sorella Jessica, che è sempre stata al mio fianco, anche nei momenti più difficili.

Ringrazio i miei amici, in particolare Manuel, Filippo, Nicola, Riccardo e Anna, per l’affetto e la pazienza dimostratimi in tutto questo tempo.

Ringrazio i miei colleghi di studi, nonché grandi amici, Chiara, Davide, Tazio, Milo, Francesca, Raffaella, Giorgia e Gioele, con cui ho condiviso questi anni, per avermi trasmesso serenità, entusiasmo e fiducia.

Infine, un ringraziamento speciale a Beatrice, che ha affrontato con me quest’esperienza universitaria, supportandomi costantemente durante questo periodo di studi: la spensieratezza con cui ha accompagnato le giornate accademiche e l’infinita disponibilità con cui si è prestata alla lettura e alla discussione dell’elaborato si sono rivelate un aiuto prezioso, soprattutto nelle tappe più importanti di questo percorso.

Venezia, ottobre 2021

Davide Tronchin

PARTE I

LA TRADIZIONE TESTUALE
SULL'EPISODIO CILONIANO

CAPITOLO 1. LA TRADIZIONE “ANTI-CILONIANA”: ERODOTO E TUCIDIDE

Le prime testimonianze sul tentativo dell’ateniese Cione di instaurare un regime tirannico nella sua *polis* provengono dalle primissime esperienze della letteratura storica dell’antica Grecia. Per valutare correttamente i due resoconti e sviluppare un confronto il più oggettivo possibile occorre rammentare che Erodoto e Tuciddide operano nello stesso arco di tempo, e per un certo periodo anche nella stessa città, ad Atene. Sebbene idealmente nello sviluppo della storiografia greca il secondo subentri quando il primo ha già concluso la sua opera, in realtà, poiché Erodoto era nato solo circa vent’anni prima di Tuciddide, le loro parabole di vita in parte si sovrappongono². Pertanto, benché sia innegabile il loro diverso approccio alla materia storica, entrambi gli autori sono inevitabilmente influenzati da un medesimo contesto storico e sociale: anche la trattazione del colpo di stato ciloniano risponderà in parte alle stesse sollecitazioni.

Con le dovute differenze in ragione di altrettanto diverse esigenze espositive, i due storici di V secolo mi paiono quindi delineare un resoconto molto più coincidente nei suoi tratti essenziali di quanto non fosse stato evidenziato precedentemente da alcuni studiosi³. Se infatti, come vedremo, si può ragionevolmente sostenere che tutta la questione dei pritani dei naucrari riveste una certa importanza più all’interno dell’esposizione del racconto che non della ricostruzione dell’evento storico in sé, le uniche certezze sono il verificarsi del tentato colpo di stato da parte di Cione, la posizione di supplici assunta dai Ciloniani a seguito del fallimento della congiura e l’accusa di sacrilegio mossa agli Alcmeonidi⁴. Su tali aspetti ritengo che il quadro fornito dagli storici sia il medesimo.

² Fantasia 2016, pp. 70-71.

³ Di questa opinione sono tra gli altri Jacoby 1949; Jameson 1965; Lambert 1986; Nenci 1994.

⁴ Andrewes 1982, pp. 368-375.

1.1 ERODOTO

Introduzione

L'episodio ciloniano viene presentato da Erodoto nel V libro delle sue *Storie*, dedicato principalmente alla rivolta della Ionia.

Posta come raccordo tra l'esposizione delle riforme di Clistene e dello scontro con Isagora e il racconto della cacciata di Clistene ad opera del re spartano Cleomene, la congiura ciloniana in tal modo richiama alla mente del lettore uno dei caratteri rappresentativi del passato che ancora sopravvivono in età classica ad Atene: il ritorno nella vita politica delle vecchie "fazioni", le στάσεις, dopo la caduta della tirannide⁵. Difatti in questo frangente dell'età clistenica, che svolge un ruolo di primo piano nell'evoluzione della lotta politica ateniese, si contrappongono da un lato i φίλοι di Isagora e dall'altro gli eredi dei sacrileghi συστασιῶται dell'alcmeonide Megacle⁶. Il rimando all'*agos* ciloniano si inquadra pertanto in quella serie di avvenimenti dalla forte caratterizzazione politico-ideologica che mirano all'esilio o all'eliminazione violenta degli avversari.

Il resoconto erodoteo è collocabile poi all'interno del *logos* della storia ateniese⁷, che inizia dopo la cacciata dei tiranni. I capitoli in cui Erodoto espone come gli Ateniesi si liberarono dalla tirannide servono a spiegare quale forma di governo Aristagora trova ad Atene e analogamente quelli che trattano l'ascesa al trono di Cleomene illustrano quale regime Aristagora osserva a Sparta⁸. Il tentato colpo di stato da parte di Cilone fornisce dei dettagli minuti, ma come vedremo comunque preziosi, su una vicenda che coinvolge collettivamente una delle due fazioni in lotta, il *genos* degli Alcmeonidi.

Il confronto con il più dettagliato passo tucidideo appare quasi inevitabile, ma in questa sede si tenterà principalmente di esaminare il testo di Erodoto per comprendere appieno la rilevanza della congiura ciloniana all'interno delle *Storie*.

⁵ Ghinatti 1970, pp. 96-99; cfr. Gehrke 1994, pp. 208-212.

⁶ Hdt. V, 70.

⁷ Hdt. V, 65, 5-96.

⁸ Cagnazzi 1975, p. 398. È qui evidente la volontà di Erodoto di contrapporre i due regimi.

Testo e traduzione

[71, 1] οἱ δ' «ἐναγέες» Ἀθηναίων ὧδε ὠνομάσθησαν· ἦν Κύλων τῶν Ἀθηναίων ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης. οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε προσποιησάμενος δὲ ἐταιρήην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη, οὐ δυνάμενος δὲ ἐπικρατῆσαι ἰκέτης ἴζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα. [2] τούτους ἀνιστέασι μὲν οἱ πρυτάνεις τῶν ναυκράρων, οἱ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας, ὑπεγγύους πλὴν θανάτου· φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας. ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο.

[71,1] Quindi tra gli Ateniesi i «sacrileghi» furono denominati così. Vi era tra gli Ateniesi Cilone, vincitore olimpico; questi aspirò alla tirannide guadagnandosi il sostegno dei coetanei e tentò di occupare l'acropoli, però non essendo riuscito a impadronirsene si sedette supplice presso la statua (*scil.* di Atena). [2] I pritari dei naucrari, che in quel tempo reggevano Atene, li fecero alzare, promettendo loro che sarebbero stati sottoposti a qualsiasi pena eccetto la morte; mentre vi è l'accusa che gli Alcmeonidi li abbiano uccisi. Questo avvenne prima del tempo di Pisistrato.

(Hdt. V, 71)

Commento

Il resoconto erodoteo presenta una trattazione che ad un'attenta disamina suscita qualche perplessità. Per dipanare tutte le questioni che sorgono dal pur breve racconto dello storico di Alicarnasso converrà esaminare anche alcune particolarità lessico-testuali qui adottate dall'autore, oltre a fornire un commento più generale del passo.

Il termine ἐναγής, «sacrilego», inquadra fin da subito l'arcaicità dell'evento, una delle pagine più oscure della storia greca, e ricorre altre tre volte all'interno delle *Storie*⁹, sempre in riferimento al *genos* degli Alcmeonidi. Deriva chiaramente da ἄγος, termine che indica una *particolare* violazione del sacro, la violazione “pratica” del sacro in quanto sacrilegio¹⁰. Tradotto da John Enoch Powell “*religious pollution*”¹¹, esso è attestato

⁹ Hdt. I, 61, 1; V, 70, 2; 72, 1 (Powell 1960, s.v. ἐναγής).

¹⁰ Come emerge meglio nel testo tucidideo (*e.g.* Thuc. I, 126, 2; 127, 1; 128, 1-2; 135, 1), per cui vd. *infra* Capitolo 1.2. Cfr. Chantraine 1968-1980, s.v. ἄγος.

¹¹ Powell 1960, s.v. ἄγος.

altrove in Erodoto¹², e nello specifico in VI, 91, 1:

[91, 1] ταῦτα μὲν δὴ ὕστερον ἐγένετο, Αἰγινήτων δὲ οἱ παχέες ἐπαναστάντος σφι τοῦ δήμου ἅμα Νικοδρόμῳ ἐπεκράτησαν καὶ ἔπειτέ σφεας χειρωσάμενοι ἐξήγον ἀπολέοντες. ἀπὸ τούτου δὲ καὶ ἄγος σφι ἐγένετο, τὸ ἐκθύσασθαι οὐκ οἷοί τε ἐγένοντο ἐπιμηχανώμενοι, ἀλλ' ἔφθησαν ἐκπεσόντες πρότερον ἐκ τῆς νήσου ἢ σφι ἴλεον γενέσθαι τὴν θεόν.

[91, 1] Ma questo avvenne più tardi, mentre gli Egineti opulenti prevalsero sul popolo sollevato contro di loro da Nicodromo e, una volta che li ebbero sopraffatti, li condussero fuori dalla città e li uccisero. Per questo motivo si resero colpevoli di un sacrilegio a cui non poterono rimediare per quanto avessero offerto sacrifici espiatori, ma in primo luogo lasciarono forzatamente l'isola prima di essersi resa benevola la dea (*scil.* Demetra).

Similmente all'episodio ciloniano anche in tale circostanza un gruppo di persone si macchia dell'omicidio di loro concittadini, che lo storico ci fa apparire più deboli: qui perché appartenenti al popolo¹³, mentre nel nostro caso poiché supplici ed assassinati nonostante la promessa di incolumità garantita loro dai pritani dei naucrari. Nel prosieguito della narrazione dell'eccidio per mano degli Egineti, Erodoto racconta che dei settecento popolani catturati vivi uno riuscì a sfuggire e a rifugiarsi presso le porte del tempio di Demetra Tesmofora, ma che, trovato e tagliategli le mani, fu trascinato via e ucciso insieme agli altri¹⁴. La vicenda mostra un evidente parallelismo con l'episodio ciloniano sia per il contesto sacrale in cui si verifica la strage (e dal quale anche i ricchi egineti cercano di allontanarsi per compiere l'empia azione senza contaminare un luogo che appartiene alla divinità) sia per le dinamiche della stessa, che si possono ricondurre alle lotte intestine che afflissero le *poleis* non solo in epoca arcaica¹⁵. Se in siffatto contesto i motivi dei dissidi si riconducono a differenze socioeconomiche, per lo storico alicarnasseo è invece uno scontro generazionale ciò che contrappone Cilone e i suoi compagni alla fazione divergente. Analogamente però i sacrileghi sono costretti all'esilio e a una purificazione della loro colpa. Questa, come traspare emblematicamente nelle

¹² In aggiunta al passaggio qui analizzato vd. anche Hdt. VI, 56 (Powell 1960, s.v. ἄγος).

¹³ Aristofane (*Ec.* 539) denomina i membri del demo λεπτοί, «smilzi», in antitesi appunto con i παχεῖς (per cui cfr. Hdt. V, 30, 1; VII, 156, 2), uomini del popolo "grasso" (Nenci 1998, p. 252).

¹⁴ Hdt. VI, 91, 2.

¹⁵ L'*agos* eginetico infatti è pressappoco anteriore al 490 a.C. (mentre l'espulsione degli Egineti da Egina si colloca nel 431 a.C.; cfr. Thuc. II, 27, 1) e quindi sembra eccezionalmente prescindere dalla distanza temporale rispetto all'epoca dell'autore.

tragedie eschilee, si trasmette a livello genetico, ma nel caso specifico degli Alcmeonidi la loro sventura risulta essere “cristallizzata”¹⁶.

Per quanto concerne questi ultimi si è a lungo discusso sulla presunta posizione filo-alcmeonidea di Erodoto, ma la tradizione alla quale sembra attingere appare più “anti-ciloniana” che volta a scagionare il coinvolgimento degli antenati di Pericle nel massacro perpetrato nell’acropoli ateniese¹⁷. Difatti con la proposizione φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας, «mentre vi è l’accusa che gli Alcmeonidi li abbiano uccisi», lo storico prende atto della voce corrente che attribuisce agli Alcmeonidi la responsabilità dell’accaduto, senza apparentemente sbilanciarsi a proposito della fondatezza dell’accusa¹⁸. A ben osservare in effetti le costruzioni ἐν αἰτίη ἔχειν¹⁹, αἰτίην (τινὸς) ἔχειν²⁰, αἰτίη ἔχει τινά²¹ assumono un tono sostanzialmente neutro, che non tradisce la posizione ideologica dell’autore a riguardo. Un utile confronto per illustrare meglio la questione è un passo del VI libro (Hdt. VI, 115), all’interno della narrazione della battaglia di Maratona²²:

[115] ἐπὶ μὲν δὴ τῶν νεῶν ἐπεκράτησαν τρόπῳ τοιούτῳ Ἀθηναῖοι· τῆσι δὲ λοιπῆσι οἱ βάρβαροι ἐξανακρουσάμενοι καὶ ἀναλαβόντες ἐκ τῆς νήσου, ἐν τῇ ἔλιπον τὰ ἐξ Ἑρετρίας ἀνδράποδα, περιέπλεον Σούνιον βουλόμενοι φθῆναι τοὺς Ἀθηναίους ἀπικόμενοι ἐς τὸ ἄστυ. αἰτίη δὲ ἔσχεν ἐν Ἀθηναίοισι ἐξ Ἀλκμεωνιδέων μηχανῆς αὐτοῖσι ταῦτα ἐπινοηθῆναι· τούτους γὰρ συνθεμένους τοῖσι Πέρσησι ἀναδέξαι ἀσπίδα ἐοῦσι ἤδη ἐν τῆσι νηυσί.

[115] Quindi gli Ateniesi si impadronirono in questo modo di sette navi, ma i barbari con le rimanenti, riguadagnato il largo e presi dall’isola in cui li avevano lasciati gli schiavi da Eretria, circumnavigarono il Sunio, volendo ritornare prima degli Ateniesi in città. Ad Atene circolò l’accusa che avessero escogitato tutto ciò grazie ad un espediente degli Alcmeonidi: infatti accordatisi con loro questi avrebbero fatto segnali con uno scudo ai Persiani che stavano già sulle navi.

¹⁶ Per questo tema, e in particolare per la ripresa di un *agos* a fini “politici”, si rimanda *infra* alla testimonianza tucididea, analizzata nel Capitolo 1.2.

¹⁷ Cfr. in particolar modo Lambert 1986, pp. 105-112. A questo proposito Develin richiama ad una certa cautela circa la stretta dipendenza di Erodoto da una tradizione “alcmeonide”, anche in altri passaggi delle *Storie*, quali il tema della liberazione dai tiranni, in quanto la testimonianza erodotea sembra essere assai composita e ricca di elementi non totalmente riconducibili a tale tradizione (Develin 1985, pp. 125-139; cfr. Biraschi 1994, pp. 169-187).

¹⁸ Cfr. Powell 1960, s.v. αἰτίη; vd. Nenci 1994, p. 266 e Giuliani 1999, p. 21.

¹⁹ Hdt. V, 106, 2 (cfr. Powell 1960, s.v. αἰτίη, ove erroneamente indica V, 106, 3).

²⁰ Hdt. V, 70, 2; 73, 3 (cfr. Powell 1960, s.v. αἰτίη).

²¹ Hdt. V, 70, 1; 71, 2; VI, 115 (cfr. Powell 1960, s.v. αἰτίη).

²² Hdt. VI, 109-117.

La formula αἰτή δὲ ἔσχεν ricalca le analoghe αἰτή ἔχει di V, 71, 2 e αἰτίας μεγάλας εἶχον di V, 73, 3. In Erodoto αἰτή può assumere il significato di “causa oggettiva”²³ o di “responsabilità”²⁴, ma quando è posta in riferimento ad una persona le due accezioni si identificano, come si evince chiaramente da questi esempi²⁵. È interessante però notare come per quanto riguarda l’accusa di filomedismo, a differenza di quanto si verifica per l’agos ciloniano, Erodoto scagioni gli Alcmeonidi dalla stessa con una puntigliosa difesa affermando:

«mi suscita meraviglia e non posso accettare la diceria che a quel tempo gli Alcmeonidi avessero mostrato ai Persiani, previo accordo, uno scudo, volendo che gli Ateniesi fossero sotto il dominio dei barbari e di Ippia: proprio loro che si presentarono come nemici dei tiranni più o quanto Callia di Fenippo, padre di Ipponico»²⁶.

Inoltre in un passaggio di poco seguente lo storico utilizza il termine διαβολή e non αἰτή per indicare appunto la “falsa accusa” ai danni della stirpe di Pericle, tradendo sì in questa specifica occasione la sua posizione filo-alcmeonidea²⁷. Tale confronto ritengo avvalori la tesi secondo la quale al contrario nell’illustrazione dell’episodio ciloniano l’autore delle *Storie* non volesse offrire un suo giudizio sulla questione né forse stimolare il parere del lettore ma solamente informarlo sull’esistenza di questa accusa che ha poi effettivamente comportato l’esilio del *genos*.

I sostenitori invece dell’ipotesi antitetica²⁸, ovvero di un Erodoto volutamente inteso a scagionare gli Alcmeonidi coinvolti per il ruolo avuto da Megacle in qualità di arconte, adducono come prova più significativa il riferimento diretto e sottolineato

²³ E.g. Hdt. III, 1, 5.

²⁴ E.g. Hdt. III, 63, 3.

²⁵ Cfr. Nenci 1994, pp. 261-262.

²⁶ Hdt. VI, 121, 1: Θῶμα δέ μοι καὶ οὐκ ἐνδέκομαι τὸν λόγον Ἀλκμεωνίδας ἄν κοτε ἀναδέξαι Πέρσησι ἐκ συνθήματος ἀσπίδα βουλομένους ὑπὸ βαρβάροισι τε εἶναι Ἀθηναίους καὶ ὑπὸ Ἰππιοῦ οἵτινες μᾶλλον ἢ ὁμοίως Καλλίη τῷ Φαινίππου, Ἰππονίκου δὲ πατρί, φαίνονται μισοτύραννοι ἐόντες.

²⁷ Hdt. VI, 123, 1: θῶμα ὧν μοι καὶ οὐ προσίεμαι τὴν διαβολὴν τούτους γε ἀναδέξαι ἀσπίδα, οἵτινες ἔφευγόν τε τὸν πάντα χρόνον τοὺς τυράννους ἐκ μηχανῆς τε τῆς τούτων ἐξέλιπον Πεισιστρατίδαι τὴν τυραννίδα, «È motivo di stupore per me e non posso tollerare la *falsa accusa* che costoro abbiano mostrato lo scudo, proprio loro che per tutto il tempo furono esuli per mano dei tiranni e gli stessi Pisistratidi persero la tirannide per un loro stratagemma».

²⁸ Cfr. specialmente Jacoby 1949, pp. 186-188.

all'intervento dei pritani dei naucrari²⁹ (τούτους ἀνιστέασι μὲν οἱ πρυτάνεις τῶν ναυκράρων, οἳ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας, «I pritani dei naucrari, i quali allora reggevano Atene, li fecero alzare»), in luogo degli arconti come avviene nelle altre tradizioni testuali. Gran parte di tutta la questione verte sul ruolo ricoperto dai naucrari³⁰ (e dai loro pritani) nell'Atene di VII secolo e poi specificamente sulla loro implicazione nel sacrilegio ciloniano.

Un'interessante proposta viene avanzata da Borimir Jordan. Rifiutato il tentativo del lessicografo Arpocrazione (ripreso poi anche dalla *Suda*³¹) di identificare i pritani dei naucrari "erodotei" con gli arconti "tucididei", in quanto senza valore (poiché frutto di cattiva interpretazione del passo di Erodoto) e smentito da tutte le altre fonti³², egli pone l'attenzione sul termine ἔνεμον. In Erodoto il verbo νέμω ricorre in ottanta occasioni, ma soltanto in cinque di queste assume il significato di "governare una città"³³. Jordan osserva che la forma medio-passiva νέμεται, oltre ai valori di "abitare una regione" o "vivere in un territorio" e "godere di privilegi", indica anche "riscuotere le imposte"³⁴. Ora, i naucrari ricoprivano una funzione amministrativa (principalmente di gestione delle entrate e delle spese) all'interno delle naucrarie, i distretti finanziari dell'Attica (in totale quarantotto), a cui era affidata la costruzione delle navi da guerra³⁵. Jordan, rimarcando

²⁹ Nonostante questa sia l'unica testimonianza a noi giunta sull'esistenza dei pritani dei naucrari, sembra inverosimile che si tratti di una completa finzione da parte di Erodoto (Lambert 1986, pp. 105, 110).

³⁰ Sulla storicità di quest'organo dell'Atene arcaica ormai non c'è motivo di dubitare: tra gli altri vd. How – Wells 1928, p. 38; Jacoby 1949, pp. 368-369 n. 84; Gomme 1956, p. 426; Wüst 1957, pp. 177-178.

³¹ Harp. s.v. Ναυκραρικά· ναυκράρους γὰρ τὸ παλαιὸν τοὺς ἄρχοντας ἔλεγον, ὡς καὶ ἐν τῇ ε΄ Ἡρόδοτος δηλοῖ; Suid. N 57, s.v. Ναυκραρία· ναυκράρους γὰρ τοπαλαιὸν τοὺς ἄρχοντας ἔλεγον, ὡς καὶ Ἡρόδοτος ἐν ε΄ ἱστοριῶν δηλοῖ, «Infatti anticamente chiamavano gli arconti naucrari, come anche Erodoto riferisce nel quinto libro delle sue *Storie*».

³² How – Wells 1928, p. 38; Gomme 1956, p. 426. Poiché sviluppata dal passo di Arpocrazione è da rigettare la posizione di Wüst 1957, pp. 176-191. Su questo punto cruciale e alquanto dibattuto vd. anche i Capitoli 1.2 e 1.3.

³³ Hdt. I, 59, 6; V, 29, 2; 71, 2; 92β, 1. Si aggiunga poi VII, 158, 2, ma qui la diatesi è probabilmente passiva: τό τε κατ' ὑμέας τάδε πάντα ὑπὸ βαρβάροισι νέμεται, «Se fosse per voi tutta questa regione sarebbe controllata dai barbari» (cfr. Powell 1960, s.v. νέμω).

³⁴ Jordan 1970, pp. 161-162. Per le varie occorrenze di νέμω con tali significati vd. Powell 1960, s.v. νέμω.

³⁵ Arist. *Ath.* VIII, 3; Poll. VIII, 108; Hsch. N 118, s.v. Ναύκλαροι (cfr. Wallinga 2000, pp. 131-133). Riprendendo la proposta di Jordan che riconosce nei naucrari gli antichi *tamiai* dello Stato ateniese, ovvero i magistrati preposti all'amministrazione finanziaria, solitamente anche in contesti templari (Jordan 1970, p. 173; Jordan 1992, pp. 62-67), Billigmeier e Sutherland Dusing ritengono che sebbene l'armamento delle navi da guerra fosse una delle primissime competenze la loro funzione precipua era di ottemperare agli obblighi finanziari, tra cui appunto provvedere

la loro funzione di esattori delle tasse³⁶, propone di leggere nel nostro passo οἱ περ ἐνέμοντο τότε τὰς Ἀθήνας, «che allora amministravano le entrate ad Atene» in luogo di ἔνεμον, incoraggiato dal fatto che νέμεται nel senso di “riscuotere le imposte” regge solitamente l’ accusativo, costruzione che troviamo per l’ appunto anche nel nostro passaggio³⁷. Lo studioso, supportato dal codice S di Erodoto (Cantabrigiensis Sanctroftianus coll. Emmanuelis gr. 30, databile al XIV secolo, conservato ora alla Biblioteca dell’ Emmanuel College a Cambridge) che riporta ενεμοντο, ritiene che il testo tràdito potrebbe essere nato da un’ aplografia di ἐνεμοντο τότε³⁸. Sebbene la proposta di Jordan risolverebbe l’ annosa questione sulla discrepanza della versione di Tucidide rispetto al precedente erodoteo, risulta comunque complesso comprendere come i pritani dei naucrari, semplici funzionari, potessero ricoprire un ruolo “governativo” e assumersi una responsabilità così gravosa, ovvero quella di garantire l’ immunità ai congiurati supplici, usurpando una funzione solitamente spettante agli arconti³⁹. Va comunque segnalata la spiegazione di Jordan, il quale sostiene che i pritani fossero i soli autorizzati a scacciare dal tempio di Atena i Ciloniani che vi trovarono rifugio⁴⁰, sebbene personalmente non ne sia del tutto persuaso: pare singolare che Erodoto non chiarisca tale comportamento inconsueto da parte di una magistratura poco nota ad un pubblico di V secolo, che quasi certamente avrebbe atteso la menzione di un operato da parte dell’ organo arcontale come avviene nel resto della tradizione, se non si presuppone una scarsa conoscenza dei fatti⁴¹. Da un punto di vista espositivo sembra poi mancare un

alla flotta e alla cavalleria (Billigmeier – Sutherland Dusing 1981, pp. 11-16). Gli studiosi propongono pertanto una derivazione del ναυ- di ναύκρατος da ναός, «tempio», e quindi i naucrari sarebbero stati in origine, come già nel mondo miceneo, custodi di templi, ma l’ ipotesi appare poco convincente (Lambert 1986, p. 111 n. 26; Wallinga 2000, pp. 133-138; Rhodes 2013, pp. 207-210).

³⁶ Jordan 1970, pp. 158-160; Jordan 1992, pp. 62-67 (ma vd. anche How – Wells 1928, p. 38).

³⁷ Jordan 1970, p. 162. Lo studioso è anche propenso ad accettare la lezione ἔνεμον qualora si intenda νέμω come “regolare una comunità nei suoi vari aspetti, sociale, politico, economico e religioso” più che “governare” in senso stretto, mostrando così una similarità con il significato della corrispettiva forma medio-passiva (Jordan 1992, pp. 68-79).

³⁸ Jordan stesso però si mostra giustamente cauto in quanto il codice S risulta essere parecchio interpolato (Jordan 1970, p. 172).

³⁹ Lambert 1986, pp. 106-107; Nenci 1994, pp. 265-266. Quest’ ultimo pare però mostrarsi favorevole alla proposta di Jordan qualora si ipotizzi appunto un’ usurpazione delle funzioni arcontali da parte dei pritani (cfr. Lambert 1986, pp. 105-112).

⁴⁰ Jordan 1970, pp. 173-174.

⁴¹ Lang 1967, pp. 243-249. È plausibile che Erodoto, ignorando la data della congiura ma reputando i naucrari una magistratura arcaica e forse più antichi degli stessi arconti, abbia potuto

collegamento tra il ruolo ricoperto dai pritani dei naucrari e l'implicazione degli Alcmeonidi nel sacrilegio⁴². Sono consapevole però che una considerazione *e silentio* non è esente da obiezioni e pertanto tale questione rimane aperta.

Un'altra tesi, alquanto ingegnosa e decisamente suggestiva, è stata avanzata da Stephen David Lambert. Egli sostiene che il τότε all'interno dell'inciso οἱ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας sia da riferirsi alla circostanza del tentato colpo di stato da parte di Cilone e debba assumere un valore del tutto momentaneo⁴³. Se dunque furono veramente i pritani gli incaricati a disporre della vita dei Ciloniani, garantendo loro l'immunità, Lambert ritiene che la spiegazione a tale "usurpazione" delle prerogative arcontali vada ricercata nell'assenza degli arconti, impegnati a prender parte alle festività (sia che si trattasse delle feste olimpiche sia delle Diasie)⁴⁴. I pritani sarebbero stati quindi solamente i primi a gestire la situazione, nell'attesa di un ritorno degli arconti; anche questa ipotesi mostra però qualche riserva⁴⁵. Lambert stesso è costretto infatti ad ammettere che tutta la questione incentrata sull'inciso οἱ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας rimane molto oscura e pertanto altrettanto complessa da chiarire⁴⁶. Si osservi tuttavia che il dibattito sorge da un problema fondamentale testuale e non tanto di ricostruzione storica⁴⁷. Pertanto le divergenze sembrano ancora maggiori se non si tiene conto del fatto che le presunte contraddizioni del passo erodoteo risultano notevoli solo in rapporto alla diversa informazione fornita da Tucidide. Appare quindi meno complesso ritenere che i due autori abbiano attinto dalla medesima tradizione (che presenta invece delle palesi divergenze con l'altra, quella "attica"⁴⁸) e che abbiano poi operato delle selezioni diverse, compatibili

deporre in tal maniera a favore di una cronologia alta della congiura ciloniana, seppur comunque indeterminata (Nenci 1994, pp. 265-266).

⁴² Andrewes 1982, pp. 368-375.

⁴³ Traducibile con "in quella circostanza". Lambert 1986, pp. 107-110.

⁴⁴ Se una presenza degli arconti alle Olimpiadi gode di scarsa documentazione e dunque l'ipotesi risulta essere debole, plausibile è un raccordo con le Diasie, le feste in onore di Zeus *Meilichios* (Lambert 1986, pp. 107-110). Su questo aspetto vd. più nel dettaglio *infra* al Capitolo 1.2.

⁴⁵ Nenci 1994, p. 265.

⁴⁶ Lambert 1986, p. 107 n. 14.

⁴⁷ È anche possibile infatti che i pritani avessero agito su ordine degli stessi arconti (Jordan 1970, p. 174; cfr. Tac. *ann.* VI, 11; cfr. Jordan 1992, pp. 75-79, in cui i pritani dei naucrari vengono considerati come una sorta di mediatori tra le fazioni in lotta; nel vuoto di uno spazio civico evacuato poi sarebbero stati i pritani a proteggere l'architettura sacra della città nonché la *polis* stessa), ma che Erodoto ignorasse questo particolare, accogliendo così semplicemente la versione a lui nota in cui erano presenti i soli pritani dei naucrari (Lambert 1986, p. 106).

⁴⁸ Per cui vd. *infra* Capitolo 2.

e coerenti con l'organizzazione della sezione in cui si colloca l'episodio ciloniano e con l'impianto ideologico e strutturale della loro opera⁴⁹.

Considerando ora il protagonista del tentato colpo di stato, Cilone, Erodoto lo qualifica come cittadino ateniese Ὀλυμπιονίκης, «vincitore olimpico»⁵⁰. All'interno delle *Storie* erodotee vi è solamente un altro vincitore a Olimpia, Filippo di Butacide (Hdt. V, 47):

[47, 1] Συνέσπετο δὲ Δωριεῖ καὶ συναπέθανε Φίλιππος ὁ Βουτακίδεω Κροτωνιῆτης ἀνὴρ, ὃς ἀρμοσάμενος Τήλυος τοῦ Συβαρίτεω θυγατέρα ἔφυγε ἐκ Κρότωνος, ψευσθεὶς δὲ τοῦ γάμου οἶχετο πλέων ἐς Κυρήνην, ἐκ ταύτης δὲ ὀρμώμενος συνέσπετο οἰκητῆ τε τριήρεϊ καὶ οἰκητῆ ἀνδρῶν δαπάνη ἐὼν τε Ὀλυμπιονίκης καὶ κάλλιστος Ἑλλήνων τῶν κατ' ἐωυτόν. [2] διὰ δὲ τὸ ἐωυτοῦ κάλλος ἠνεύκατο παρὰ Ἑγεσταίων τὰ οὐδεὶς ἄλλος, ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἠρῶον ἰδρυσάμενοι θυσίησι αὐτὸν ἰλάσκονται.

[47, 1] Seguì Dorieo e morì con lui Filippo di Butacide, cittadino crotoniate, che fidanzatosi con la figlia di Teli di Sibari fuggì da Crotona; ma poi rimasto deluso dalle nozze navigava alla volta di Cirene, e spostandosi da lì seguiva la spedizione con una propria trireme e un proprio seguito di uomini, lui che era vincitore olimpico e il più bello dei Greci del suo tempo. [2] Ebbene per la sua bellezza ricevette onori dai Segestani quali nessun altro: infatti sulla sua tomba, avendo innalzato un tempietto, lo propiziano con sacrifici.

Filippo di Butacide, che vive a Cirene dove allestisce una trireme prendendo parte alla spedizione di Dorieo, fratello del re spartano Cleomene⁵¹, è un personaggio simbolo dell'aristocrazia crotoniate, ridotto al rango di esule nel quadro delle ostilità tra Sibari e Crotona con un'unione matrimoniale fallita⁵². Filippo, nato a Crotona, grande centro greco d'Occidente che godeva di vanto per la sua scuola medica e i numerosi atleti vincitori a Olimpia⁵³, avrebbe vinto i giochi olimpici o nel 520 o nel 516 a.C. Interessante in questo passo erodoteo il riferimento alla bellezza come canone degno di

⁴⁹ Delle conclusioni a questa tematica verranno indicate *infra* al Capitolo 1.3.

⁵⁰ La grande maggioranza degli studiosi colloca la vittoria di Cilone nel 640 a.C., sulla base di Eus. I, 198 Schöne: il giovane ateniese vi è segnalato come vincitore nella specialità del diaulo nella XXXV Olimpiade. Sulla complessa questione legata alla cronologia della congiura vd. Moulinier 1946, pp. 182-202.

⁵¹ Hdt. V, 42-48.

⁵² Su Filippo di Butacide vd. Frisone 2000, pp. 499-515; su Crotona arcaica vd. Giangiulio 1989, part. pp. 281-315.

⁵³ Nenci 1994, pp. 217-218.

considerazione⁵⁴. Si noti infatti che con una simile presentazione Pausania tratteggia la figura di Cilone, all'interno della sua descrizione dell'acropoli ateniese:

«Non posso dire con sicurezza per quale motivo (gli Ateniesi) abbiano innalzato una statua di bronzo a Cilone, nonostante questi avesse aspirato alla tirannide; suppongo per queste motivazioni: perché era bellissimo d'aspetto, perché godeva di una fama acclarata avendo riportato la vittoria nel diaulo a Olimpia, e perché aveva sposato la figlia di Teagene, che era tiranno di Megara»⁵⁵.

Coloro che si riuniscono attorno a questo carismatico giovane ateniese vengono connotati da Erodoto come appartenenti ad un'ἐταιρηίη. Si tratta della prima attestazione di un gruppo politico, un gruppo eterico qualificato da Erodoto come tale⁵⁶. L'ἐταιρηίη ciloniana svolge certamente una funzione politica⁵⁷. Si osservi infatti come tanto ἐταιρηίη quanto ἡλικιώτης siano degli *hapax* in Erodoto⁵⁸, a indicare una funzione specifica e puntuale assunta da tale gruppo in questa circostanza: difatti lo storico alicarnasseo per denotare un "partito" o una "fazione" utilizza solitamente il sostantivo στάσις con vari suoi derivati⁵⁹, come nel caso dei compagni di Megacle poco prima definiti συστασιῶται (termine questo con evidente valore collaborativo)⁶⁰. Erodoto sottolinea poi che i membri della congiura ciloniana, coetanei di Cilone, appartengono tutti ad una giovane età, ἡλικιῶται appunto, forse per indicare, secondo una tradizione a lui pervenuta, che si trattava anche di un conflitto generazionale⁶¹.

⁵⁴ In tal caso la bellezza assume però quasi una connotazione luttuosa, in quanto il guerriero caduto sembra offrirsi per l'ultima volta all'ammirazione dei contemporanei e suscitare un più vivo rimpianto anche per la fine di una bellezza (Nenci 1994, pp. 221-222).

⁵⁵ Paus. I, 28, 1: Κύλωνα δὲ οὐδὲν ἔχω σαφὲς εἰπεῖν ἐφ' ὅτῳ χαλκοῦν ἀνέθεσαν τυραννίδα ὁμῶς βουλευσάντα· τεκμαίρομαι δὲ τῶνδε ἔνεκα, ὅτι εἶδος κάλλιστος καὶ τὰ ἐς δόξαν ἐγένετο οὐκ ἀφανῆς ἀνελόμενος διαύλου νίκην Ὀλυμπικὴν καὶ οἱ θυγατέρα ὑπῆρξε γῆμαι Θεαγένους, ὃς Μεγάρων ἐτυράννησε. Per il commento a questo passo e una completa trattazione dei resoconti di Pausania sul nostro episodio vd. *infra* Capitolo 2.3.

⁵⁶ Cfr. Nenci 1994, p. 263.

⁵⁷ Mele 1973, pp. 388-389; *contra* Ghinatti 1970, pp. 13-17.

⁵⁸ Powell 1960, s.v. ἐταιρηίη; s.v. ἡλικιώτης.

⁵⁹ Ghinatti 1970, pp. 13-17.

⁶⁰ Hdt. V, 70, 2.

⁶¹ Nenci 1994, p. 263.

Quindi Cilone e i suoi seguaci compiono un'azione dai forti connotati simbolici quale l'occupazione dell'acropoli (καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν⁶²), sede del potere legale e posizione fortificata dalla quale controllare militarmente la città. A differenza del tono neutro assunto dalla proposizione φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει Ἀλκμεωνίδας, in tale occasione il riferimento alla tirannide (ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε) è una condanna esplicita dell'azione di Cilone, in quanto gesto segnato da *hybris*⁶³.

Fallito però il tentativo di impadronirsi dell'acropoli, i congiurati si siedono supplici presso la statua di Atena⁶⁴. La posizione del supplice (ικέτης ἴζετο⁶⁵) comportava l'immunità (ὕπεγγύους πλὴν θανάτου) e una violenza a tale condizione implicava l'espiazione di un conseguente sacrilegio⁶⁶, l'*agos* di cui si sono per l'appunto macchiati gli Alcmeonidi. La divinità a cui è dedicata la statua presso cui siedono i congiurati non

⁶² L'espressione ricorre anche nella narrazione del tentativo del re Cleomene (Hdt. V, 72, 2), nel capitolo successivo a quello preso in esame e che sembra anticipato dall'episodio di Cilone, e di quello di Nicodromo (VI, 88), nel caso di Egina (cfr. Powell 1960, s.v. καταλαμβάνω).

⁶³ Nenci 1994, pp. 262-263.

⁶⁴ A differenza di Tucidide Erodoto non fornisce dettagli circa gli avvenimenti che intercorrono tra il mancato colpo di stato e la posizione di supplici assunta dai Ciloniani (Lang 1967, p. 244), ma sottolinea comunque (come Tucidide) una concatenazione causale tra il tentativo di occupare l'acropoli, il suo fallimento politico e la scelta di assumere lo *status* di supplice.

⁶⁵ Da un punto di vista lessico-testuale, sebbene in Erodoto vi siano 44 attestazioni di ἴζω (Powell 1960, s.v. ἴζω) e 17 occorrenze di ἰκέτης (Powell 1960, s.v. ἰκέτης), l'accostamento tra questi due termini avviene in soli altri quattro casi: Hdt. II, 113, 3; IV, 165, 3; VI, 108, 4; VII, 120,1 (cfr. Powell 1960, s.v. ἴζω).

⁶⁶ Un simile episodio di eccidio di supplici sull'acropoli di Atene viene perpetrato dai Persiani nel 480 a.C. (Hdt. VIII, 53): χρόνῳ δ' ἐκ τῶν ἀπόρων ἐφάνη δὴ τις ἔσοδος τοῖσι βαρβάροισι, ἔδεε γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον πᾶσαν τὴν Ἀττικὴν τὴν ἐν τῇ ἡπειρῷ γενέσθαι ὑπὸ Πέρσησι ἔμπροσθε ὧν τῆς ἀκροπόλιος, ὅπισθε δὲ τῶν πυλέων καὶ τῆς ἀνόδου, τῇ δὲ οὔτε τις ἐφύλασσε οὔτ' ἂν ἤλπισε, μὴ κοτέ τις κατὰ ταῦτα ἀναβαίη ἀνθρώπων, ταύτη ἀνέβησάν τινες κατὰ τὸ ἱρὸν τῆς Κέκροπος θυγατρὸς Ἀγλαύρου καίπερ ἀποκρήμνου ἐόντος τοῦ χώρου. ὡς δὲ εἶδον αὐτοὺς ἀναβεβηκότας οἱ Ἀθηναῖοι ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν, οἱ μὲν ἐρρίπτεον ἑωυτοὺς κατὰ τοῦ τείχεος κάτω καὶ διεφθείροντο, οἱ δὲ ἐς τὸ μέγαρον κατέφευγον. τῶν δὲ Περσέων οἱ ἀναβεβηκότεες πρῶτον μὲν ἐτράποντο πρὸς τὰς πύλας, ταύτας δὲ ἀνοίξαντες τοὺς ἰκέτας ἐφόνευσαν· ἐπεὶ δὲ σφι πάντες κατέστρωντο, τὸ ἱρὸν συλήσαντες ἐνέπρησαν πᾶσαν τὴν ἀκρόπολιν, «Ma con il trascorrere del tempo ai barbari apparve una via d'uscita dalle difficoltà: infatti era necessario che secondo l'oracolo tutta l'Attica continentale fosse sotto il controllo dei Persiani, dei quali dinanzi all'acropoli, alle spalle delle porte e della via d'accesso, dove nessuno era di guardia né si aspettava che alcun uomo potesse mai salire da lì, vi salirono alcuni nei pressi del santuario di Aglauro figlia di Cecrope, sebbene il luogo fosse scosceso. Quando gli Ateniesi videro che erano saliti sull'acropoli, alcuni si gettarono giù dal muro e morirono, altri si rifugiarono all'interno del *megaron* del tempio. I Persiani che erano saliti per prima cosa si diressero verso le porte e, spalancatele, uccisero i supplici; poi dopo averli massacrati tutti e saccheggiato il santuario incendiarono tutta l'acropoli».

è altrimenti identificabile, ma la mancata precisazione da parte di Erodoto lascia intendere che doveva trattarsi di Atena⁶⁷.

Infine, per quanto riguarda l'indicazione cronologica, l'espressione adottata da Erodoto, ταῦτα πρὸ τῆς Πεισιστράτου ἡλικίης ἐγένετο, «Questo avvenne prima del tempo di Pisistrato», risulta vaga. Il termine ἡλικίη è generico⁶⁸, ma si adatta indifferentemente a un tempo molto prossimo, se preso come indicazione di immediata antecedenza cronologica e dunque valevole per una cronologia bassa, così come per la sua indeterminatezza ad uno più remoto, e valido quindi per la cronologia alta. Probabilmente per Erodoto non era strettamente funzionale soffermarsi ulteriormente sull'episodio ciloniano in quanto esso è solamente esplicativo dei motivi adottati da Isagora e Cleomene per causare l'allontanamento di Clistene e inoltre, per quanto riguarda la storia ateniese, l'arco di tempo cui le *Storie* sono interessate non è anteriore all'epoca della tirannide di Pisistrato, sebbene Lambert ritenga che Erodoto chiaramente avrebbe potuto fornire maggiori dettagli⁶⁹. Si noti poi che lo storico sta descrivendo l'unica esperienza tirannica che Atene abbia avuto prima di Pisistrato; la sua ottica non è quindi puramente cronologica, ma anche tipologica: vengono disposti l'uno rispetto all'altro, nel sintagma diacronico, due fatti paradigmaticamente omogenei⁷⁰.

Ritengo vanamente frustrante ricercare pertanto la soluzione per una definitiva comprensione del resoconto erodoteo in un passaggio così lacunoso di informazioni che paiono essenziali solo se rapportate all'esaustivo racconto di Tucidide. È opportuno segnalare infatti come molto probabilmente anche nella mentalità di Erodoto l'*agos* ciloniano costituisse un evento dagli straordinari risvolti politici se appunto viene strumentalizzato da Cleomene e Isagora ai danni di Clistene. Evidentemente però la distanza temporale di quest'ultimo avvenimento rispetto all'esperienza dello storico potrebbe averlo indotto a non approfondire ulteriormente la questione. Si può immaginare d'altro canto che al contrario Tucidide reputasse emblematico rendere attenti i suoi uditori di come un sacrilegio "cristallizzato" potesse essere utilizzato a fini propagandistici contro il nemico di una guerra che si stava combattendo in quegli anni, mostrando poi

⁶⁷ Nenci 1994, pp. 263-265.

⁶⁸ A differenza del più "tecnico" γενεή; cfr. Powell 1960, s.v. ἡλικίη.

⁶⁹ Lambert 1986, p. 107. Non è mai accettabile però che sia la critica moderna a stabilire che cosa un autore antico avrebbe dovuto dire.

⁷⁰ Porciani 1999, pp. 547-548.

uno dei temi che riaffiorano nell'esposizione della guerra del Peloponneso, ovvero l'erosione da parte della guerra di vari aspetti della vita poleica (tra cui il sacro, a cui si può ascrivere l'*agos* ciloniano).

1.2 TUCIDIDE

Introduzione

La rievocazione dell'episodio di Cilone da parte di Tucidide si colloca all'interno del I libro delle sue *Storie*, in quello che si può considerare l'Antefatto della guerra del Peloponneso, ivi compresa la *Pentekontaetia*⁷¹. Questo, anticipato già nel Proemio stesso⁷², traccia l'analisi storica e geopolitica che illustra la crescita delle due potenze nemiche e la costituzione dei due fronti⁷³. Più nello specifico il resoconto dell'*agos* ciloniano si inserisce nella descrizione della fase diplomatica⁷⁴, subito dopo la presentazione del doppio *casus belli* (i fatti di Corcira e Potidea⁷⁵) e delle due conferenze a Sparta, in cui la Lega peloponnesiaca vota la fine della tregua trentennale (con la dissoluzione del trattato stipulato nel 446/445 a.C.) e la guerra contro Atene⁷⁶. Il sacrilegio ciloniano viene addotto come motivo di lagnanza dagli Spartani nel corso del primo scambio di ambascerie, affinché avessero il pretesto più valido e plausibile per muovere guerra agli Ateniesi, qualora questi non avessero prestato ascolto alle loro accuse e recriminazioni⁷⁷. La vera motivazione diviene però manifesta nel capitolo successivo

⁷¹ Thuc. I, 23, 4-146.

⁷² Thuc. I, 18, 2-19.

⁷³ De Vido – Mondin 2012-2013, pp. 294-295.

⁷⁴ Thuc. I, 126-146.

⁷⁵ Thuc. I, 24-55; 56-66. Esattamente come il trittico dei *logoi* di Cilone, Pausania e Temistocle (I, 126, 2-138), anche l'esposizione delle *αἰτίαι καὶ διαφοραὶ* tratta eventi affrontati in prima istanza nel teso scambio di ambascerie (specialmente nel secondo: I, 139-146).

⁷⁶ Thuc. I, 67-88; 119-125. Tra questi passaggi si inserisce poi la *Pentekontaetia* (I, 89-118).

⁷⁷ Thuc. I, 126-128, 2. Si noti che il nostro *excursus*, seguito da quelli su Pausania e Temistocle (I, 128, 3-138), è formalmente concluso come unità strutturale tramite la *Ringkomposition*, peculiare in particolar modo del I libro (De Vido – Mondin 2012-2013, pp. 299-300): difatti καὶ **πρῶτον μὲν πρέσβεις πέμψαντες** οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ, «E per prima cosa, inviando ambasciatori, i Lacedemoni intimarono agli Ateniesi di espriare il sacrilegio commesso contro la dea» (Thuc. I, 126, 2) è ripreso successivamente da Λακεδαιμόνιοι δὲ **ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης πρεσβείας** τοιαῦτα ἐπέταξαν τε καὶ ἀντεκελεύσθησαν

a quello preso in considerazione (Thuc. I, 127):

[127, 1] τοῦτο δὴ τὸ ἄγος οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον ἐλαύνειν δῆθεν τοῖς θεοῖς πρῶτον τιμωροῦντες, εἰδότες δὲ Περικλέα τὸν Ξανθίππου προσεχόμενον αὐτῷ κατὰ τὴν μητέρα καὶ νομίζοντες ἐκπεσόντος αὐτοῦ ῥᾶον <ἄν> σφίσι προχωρεῖν τὰ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων. [2] οὐ μέντοι τοσοῦτον ἤλπιζον παθεῖν ἄν αὐτὸν τοῦτο ὅσον διαβολὴν οἴσειν αὐτῷ πρὸς τὴν πόλιν, ὡς καὶ διὰ τὴν ἐκείνου ξυμφορὰν τὸ μέρος ἔστα ὁ πόλεμος. [3] ὢν γὰρ δυνατώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν καὶ ἄγων τὴν πολιτείαν ἠναντιοῦτο πάντα τοῖς Λακεδαιμονίοις, καὶ οὐκ εἶα ὑπείκειν, ἀλλ' ἐς τὸν πόλεμον ὄρμα τοὺς Ἀθηναίους.

[127, 1] Questo pertanto era il sacrilegio che i Lacedemoni ingiungevano (agli Ateniesi) di espiare, apparentemente per difendere per prima cosa gli dèi, ma in realtà perché sapevano che Pericle di Santippo vi era implicato per parte di madre e perché ritenevano che, una volta scacciato lui, per loro sarebbe riuscito più facile ottenere ciò che desideravano dagli Ateniesi. [2] Tuttavia non speravano tanto che egli subisse questa sorte, quanto di indurre contro di lui in città la falsa accusa che la guerra sarebbe avvenuta in parte anche a causa della sua sventura. [3] Infatti, dal momento che era l'uomo più potente del suo tempo e capo dello Stato, si opponeva in tutto ai Lacedemoni, e non permetteva agli Ateniesi di cedere, ma li esortava alla guerra.

Similmente a quanto racconta Erodoto in riferimento alla cacciata di Clistene nel 508/507 a.C., anche per Tucidide l'accusa di sacrilegio rivolta dagli Spartani riveste una certa importanza in quanto pretestuosamente mirata all'espulsione del maggior avversario politico, che nel 432/431 è appunto Pericle, anch'egli alcmeonide e dunque ἐναγής⁷⁸. Si tratta di una richiesta consapevolmente avanzata per poter sfruttare il carattere giuridico ed extragiuridico della contaminazione.

A tale recriminazione da parte spartana corrisponde perfettamente, anche da un punto di vista espositivo, quella mossa dagli Ateniesi circa l'uccisione di Pausania⁷⁹. A

περὶ τῶν ἐναγῶν τῆς ἐλάσεως, «I Lacedemoni quindi nella prima ambasceria diedero e ricevettero tali intimazioni riguardo l'espulsione dei sacrileghi» (Thuc. I, 139, 1). Secondo Ellis anche le singole parti che compongono questa struttura anulare sono a loro volta costituite da corresponsioni simmetriche (Ellis 1994, pp. 165-169, part. p. 168 fig. 2); De Vido e Mondin osservano però come la circolarità sia sicuramente data dalla ricorrenza di una formula ben riconoscibile in una sezione di testo che risulta così strutturalmente individuabile e tematicamente conclusa, come visto *supra*, e non dalla mera ripresa di un concetto o discorso (De Vido – Mondin 2012-2013, pp. 321-322). Ritengo davvero eccessiva la volontà di ridurre l'intero episodio ciloniano e le successive motivazioni addotte da Sparta a un totale schematismo, come in Ellis 1994, pp. 169-173, part. p. 170 fig. 3.

⁷⁸ Nenci 1994, pp. 262-263.

⁷⁹ Thuc. I, 128, 3-134.

questa si aggiunge poi la digressione sull'accusa di filomedismo, la fuga e l'esilio persiano di Temistocle⁸⁰, andando così a costituire un dittico biografico sulla fine dei due grandi uomini, i più illustri tra i Greci loro contemporanei⁸¹, e, se si include Cilone, un trittico organizzato sulla base di una struttura simmetrica e anulare, racchiusa dalle due ambascerie⁸².

La figura di Cilone assume quindi una rilevanza notevole in questa sezione tucididea precedente la narrazione vera e propria, proprio poiché anticipa e affianca la presentazione di due insigni personalità, l'una spartana l'altra ateniese, le cui vicende e in particolar modo la cui fine si intrecciano indissolubilmente con i pretesti e gli antifatti immediati del conflitto. Risulta evidente infatti la volontà di Tucidide di riallacciarsi a un quarto politico, in tal caso ancora vivente nonché l'unico realmente vincente, Pericle per l'appunto. Tutto ciò avviene tramite un raffinato gioco di *Ringkomposition* e rimandi lessico-narrativi: Cilone, introdotto dalle trattative diplomatiche precedenti il conflitto, condivide con la figura di Pausania il destino di supplice le cui richieste vengono empicamente respinte dai loro carnefici. Quest'ultimo subisce poi l'accusa di tradimento, come Temistocle, al quale Pericle è accomunato dalle straordinarie qualità che lo rendono un *leader* estremamente carismatico e capace. La struttura anulare si chiude con il richiamo al *miasma* di cui è macchiato Pericle a causa della sua appartenenza al *genos* responsabile dell'*agos* ciloniano⁸³.

Testo e traduzione

[126, 2] Καὶ πρῶτον μὲν πρέσβεις πέμπαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ· τὸ δὲ ἄγος ἦν τοιόνδε. [3] Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμήκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων. [4] χρωμένῳ δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν. [5] ὁ δὲ παρά τε τοῦ Θεαγένους δύναμιν λαβὼν καὶ τοὺς φίλους ἀναπέισας, ἐπειδὴ ἐπῆλθεν Ὀλύμπια τὰ ἐν Πελοποννήσῳ, κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι, νομίσας ἑορτὴν τε τοῦ Διὸς μεγίστην εἶναι καὶ ἑαυτῷ τι προσήκειν Ὀλύμπια νενικηκότι. [6] εἰ δὲ

⁸⁰ Thuc. I, 135, 2-138, 5.

⁸¹ Thuc. I, 138, 6.

⁸² Ellis 1994, pp. 165-169, part. p. 168 fig. 1; De Vido – Mondin 2012-2013, pp. 299-300.

⁸³ Hornblower 1991, pp. 202-203.

ἐν τῇ Ἀττικῇ ἢ ἄλλοθί που ἡ μεγίστη ἑορτὴ εἴρητο, οὔτε ἐκεῖνος ἔτι κατενόησε τό τε μαντεῖον οὐκ ἐδήλου (ἔστι γὰρ καὶ Ἀθηναίοις Διάσια ἃ καλεῖται Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη ἔξω τῆς πόλεως, ἐν ἣ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' (ἀγνά) θύματα ἐπιχώρια), δοκῶν δὲ ὀρθῶς γινώσκειν ἐπεχείρησε τῷ ἔργῳ. [7] οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοὺς καὶ προσκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν. [8] χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου οἱ Ἀθηναῖοι τρυχόμενοι τῇ προσεδρία ἀπῆλθον οἱ πολλοί, ἐπιτρέψαντες τοῖς ἐννέα ἄρχουσι τὴν τε φυλακὴν καὶ τὸ πᾶν αὐτοκράτορσι διαθεῖναι ἢ ἂν ἄριστα διαγινώσκωσιν. τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον. [9] οἱ δὲ μετὰ τοῦ Κύλωνος πολιορκούμενοι φλαύρως εἶχον σίτου τε καὶ ὕδατος ἀπορία. [10] ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν· οἱ δ' ἄλλοι ὡς ἐπιέζοντο καὶ τινες καὶ ἀπέθνησκον ὑπὸ τοῦ λιμοῦ, καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται τὸν ἐν τῇ ἀκροπόλει. [11] ἀναστήσαντες δὲ αὐτοὺς οἱ τῶν Ἀθηναίων ἐπιτετραμμένοι τὴν φυλακὴν, ὡς ἐώρων ἀποθνήσκοντας ἐν τῷ ἱερῷ, ἐφ' ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν, ἀπαγαγόντες ἀπέκτειναν· καθεζομένους δὲ τινὰς καὶ ἐπὶ τῶν σεμνῶν θεῶν τοῖς βωμοῖς ἐν τῇ παρόδῳ ἀπεχρήσαντο. καὶ ἀπὸ τούτου ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων. [12] ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τοὺς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστά ἀνελόντες ἐξέβαλον· κατήλθον μὲντοι ὕστερον, καὶ τὸ γένος αὐτῶν ἔτι ἔστιν ἐν τῇ πόλει.

[126, 2] E per prima cosa, inviando ambasciatori, i Lacedemoni intimarono agli Ateniesi di espiare il sacrilegio commesso contro la dea (*scil.* Atena); ora il sacrilegio era il seguente. [3] Cilone era cittadino ateniese, vincitore olimpico di un'epoca antica, nobile di stirpe e influente, inoltre aveva sposato la figlia del megarese Teagene, che a quel tempo era tiranno di Megara. [4] Quando Cilone consultò l'oracolo a Delfi, il dio gli rispose di occupare l'acropoli di Atene durante la più grande festa in onore di Zeus. [5] Così egli, ottenute delle forze militari da Teagene e persuasi i suoi compagni, quando vennero le feste olimpiche nel Peloponneso, si impadronì dell'acropoli con l'intenzione di instaurare una tirannide, ritenendo che quelle fossero la più grande festa di Zeus e che avessero un qualche rapporto con lui che vi era stato vincitore. [6] E se si intendesse la più grande festa nell'Attica o in qualche altra località, né lui vi rifletté ulteriormente né l'oracolo mostrava d'indicarlo (infatti anche gli Ateniesi hanno le Diasie, come è chiamata la più grande festa di Zeus *Meilichios*, che si celebrano fuori dalla città, nelle quali tutto il popolo offre numerosi sacrifici, non di vittime ma di offerte locali non cruenti), ma credendo di comprendere correttamente intraprese l'azione. [7] Gli Ateniesi, non appena se ne accorsero, sopraggiunsero in massa dalla campagna contro di loro e accampatisi tutt'intorno li assediaron. [8] Dopo che fu trascorso del tempo, la maggior parte degli Ateniesi, logorati dall'assedio, se ne andò, accordando ai nove arconti la guardia e di disporre tutto con pieni poteri nel modo che giudicassero migliore. Ebbene a quel tempo i nove arconti trattavano la maggior parte degli affari politici. [9] Nel frattempo i seguaci di Cilone, assediati, si trovavano in cattive condizioni per mancanza di viveri e di acqua. [10] Dunque Cilone e suo fratello scappano; mentre gli altri, dal momento

che erano oppressi dalla fame e alcuni anche ne morivano, si siedono supplici sull'altare nell'acropoli (*scil.* nel tempio di Atena). [11] Ma quelli tra gli Ateniesi a cui era stata affidata la sorveglianza, dopo averli fatti alzare, poiché vedevano che stavano per morire nel tempio, con la promessa che non avrebbero fatto loro alcun male, li uccisero una volta condotti via; poi mentre passavano ne assassinarono anche alcuni che stavano seduti presso gli altari delle dee venerande (*scil.* le Erinni). E per questo motivo questi e i loro discendenti furono chiamati sacrileghi e trasgressori contro la dea. [12] Dunque gli Ateniesi scacciarono questi sacrileghi, e poi li scacciò anche il lacedemone Cleomene insieme agli Ateniesi che erano in lotta, esiliarono i vivi e dopo aver dissotterrato le ossa dei morti le gettarono fuori dalla città; ciononostante in seguito essi fecero ritorno, e la loro stirpe si trova tuttora in città.

(Thuc. I, 126, 2-12)

Commento

Tucidide introduce la figura di Cione in modo analogo ad Erodoto: il protagonista viene presentato come cittadino ateniese vincitore olimpico⁸⁴. Ci si è già soffermati sul fatto che lo storico ateniese fornisce molti più dettagli rispetto a qualunque altra fonte e pertanto sarà su questi che concentreremo particolarmente la nostra attenzione.

Innanzitutto viene rimarcata la nobiltà di Cione (τῶν πάλαι εὐγενής⁸⁵) e il suo legame con un altro aristocratico, il tiranno di Megara Teagene (ἐγεγαμῆκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, «aveva inoltre sposato la figlia del megarese Teagene»). L'operato di quest'ultimo è difficilmente collocabile in un arco di tempo ben preciso e di conseguenza si rivela poco fruttuoso per delineare la cronologia dei nostri avvenimenti, anche poiché Teagene viene prevalentemente menzionato in relazione a Cione⁸⁶. In ogni caso si noti come sia caratteristica peculiare dei tiranni greci la tendenza a legarsi tramite vincoli matrimoniali che rafforzino reciprocamente le loro posizioni⁸⁷. Occorre osservare

⁸⁴ Un altro esempio di età arcaica del prestigio politico derivato dal successo in gare sportive è offerto dal caso di Orsippo di Megara, vincitore nel 720 a.C. nella XV Olimpiade (Hornblower 1991, pp. 27-28).

⁸⁵ Sull'εὐγένεια vd. De Vido 2012, pp. 97-120.

⁸⁶ Hornblower 1991, p. 205. Al pari di Erodoto, il quale però non menziona il rapporto di parentela tra Cione e Teagene, anche Tucidide si mostra apparentemente poco interessato alla datazione dell'episodio ciloniano (Hornblower 1992, pp. 142-147). In ogni caso il governo di Teagene si colloca nel VII secolo, nel corso del quale Megara assiste ad una graduale trasformazione da un'economia puramente incentrata sull'agricoltura e sulla pastorizia ad una più dipendente dalla navigazione e dal commercio di importazione ed esportazione (Legon 1981, pp. 86-90).

⁸⁷ Gernet 1981, pp. 289-302.

poi come il racconto tucidideo sia sistematicamente attento a valorizzare gli elementi che concorrono a caratterizzare come extra-ateniense la genesi del tentativo di Cilone⁸⁸. Alcuni vi hanno visto la volontà da parte di Tucidide di stimolare nel suo pubblico un paragone tra gli avvenimenti di VII secolo e quelli che stavano prendendo atto nello sviluppo della guerra del Peloponneso⁸⁹. La riflessione tucididea si esplica in una constatazione della naturale incostanza del popolo ateniese, che poco tempo dopo l'assedio mosso contro i Ciloniani delega ogni responsabilità all'organo arcontale, abbandonando la comune resistenza alla tirannide nonostante una prima risposta repentina ed efficace⁹⁰: gli Ateniesi sono ritratti come tanto solerti ad agire quanto altrettanto celeri a mutare proposito.

Il primo vero elemento di novità è rappresentato dall'intervento dell'oracolo delfico come veicolo più o meno attivo dell'azione di Cilone stesso: *χρωμένω δὲ τῷ Κύλωνι ἐν Δελφοῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐν τοῦ Διὸς τῇ μεγίστῃ ἑορτῇ καταλαβεῖν τὴν Ἀθηναίων ἀκρόπολιν*, «Quando Cilone consultò l'oracolo a Delfi, il dio gli rispose di occupare l'acropoli di Atene durante la più grande festa in onore di Zeus». È questo uno dei casi in cui principale caratteristica del responso mantico è l'ambiguità⁹¹ (τό τε μαντεῖον οὐκ ἐδήλου), ma qui Tucidide si focalizza più sulla sua interpretazione che non sul contenuto⁹². Pertanto occorre cautela nell'asserire con troppa fiducia una convinta e attiva mediazione di Delfi a favore dei congiurati contro la *polis* ateniese⁹³. Si noti infatti

⁸⁸ Forse riflesso di una propaganda anti-megarese, sviluppatasi ad Atene a partire dal 446 a.C. (Legon 1981, p. 93 n. 14).

⁸⁹ Ellis 1994, pp. 170-171. Cfr. Thuc. I, 24, 5-6; 25, 2 (a proposito del conflitto tra Epidamno e Corcira); 128, 3-138 (in merito ai *logoi* di Pausania e Temistocle); III, 82, 1 (in occasione delle generali considerazioni tucididee sulla *stasis*); VI, 92 (in riferimento all'operato di Alcibiade in esilio): si tratta di passi in cui si puntualizza la tendenza ateniese a richiedere l'intervento di forze straniere per ottenere scopi personali ai danni dei propri concittadini.

⁹⁰ Difatti Gomme sostiene che lo Stato non ebbe responsabilità (Gomme 1949, p. 426; *contra* Ellis 1994, p. 172 n. 14 e Giuliani 1999, p. 22 n. 3). Ellis nota un parallelismo tra l'abbandono dell'assedio da parte degli Ateniesi e la fuga dallo stesso da parte di Cilone e suo fratello (ὁ μὲν οὖν Κύλων καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐκδιδράσκουσιν, «Dunque Cilone e suo fratello scappano»; Ellis 1994, pp. 171-172). Si rammenti che l'uccisione di Cilone assieme ai compagni è invece un dato implicito nella narrazione erodotea, ma a mio avviso ciò non è indice di disaccordo tra le due fonti di V secolo (*contra* Jameson 1965, pp. 167-168 e Hornblower 1991, p. 209).

⁹¹ Cfr. Thuc. II, 17, 2; 54; 102, 5 (anche in questo passaggio, in relazione ad Alcmeone, riveste importanza il verbo *κατανοέω*, «riflettere», «approfondire»); III, 96; V, 26, 3 (Marinatos 1981, pp. 138-140).

⁹² Marinatos 1981, pp. 138-139.

⁹³ Lambert 1986, pp. 107-110; *contra* giustamente Jordan 1986, pp. 142-144 e Giuliani 1999, p. 26 n. 20. Risulta indubbiamente singolare che Cilone abbia manifestato le sue mire di fronte al personale dell'oracolo delfico ed abbia dunque atteso la scadenza delle successive Olimpiadi per mettere in atto i propri disegni, ma questa non è una base sufficiente per concludere che Delfi

come ci sia un'attenzione alla "psicologia" del personaggio di Cilone, su cui solo può ricadere la responsabilità per l'errata comprensione dell'oracolo: νομίσας e οὔτε ἐκεῖνος ἔτι κατενόησε descrivono il processo analitico compiuto dal vincitore olimpico e che fu poi causa della sua caduta. Questa difatti non si può certo imputare alla nebulosità del vaticinio delfico (peraltro accettata dai Greci), ma alla già citata *hybris* di Cilone, che ne ha offuscato i propositi: è al giovane ateniese, e non all'oracolo, che si rivolge qui la critica di Tucidide.

Il carattere ambiguo del responso delfico permette allo storico ateniese di fornire una brevissima parentesi sulla festività delle Diasie, Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη, «la più grande festa di Zeus *Meilichios*». Esse si celebravano a inizio primavera, il giorno 23 del mese Antesterione, l'ottavo mese del calendario attico⁹⁴. Il dio che vi viene venerato, Zeus, è contrassegnato dall'epiteto *Meilichios*, «benigno», che assume un carattere apotropaico ed "eufemistico", al pari di Eumenidi, «benevole», per le Erinni o *Asphaleios*, «protettore», per Poseidone⁹⁵. Zeus *Meilichios* non è lo Zeus olimpico come ci viene presentato già a partire da Omero, ma si configura piuttosto come una divinità ctonia nelle sembianze di un grande serpente. Per questa sua stessa natura ctonia Zeus *Meilichios* era onorato dall'intero *demos* (πανδημει) e Tucidide puntualizza che al dio venivano consacrate ἀγνὰ θύματα ἐπιχώρια, «offerte locali non cruenti»⁹⁶. Lo scolio al nostro passo le descrive come dolci a forma di animali⁹⁷, ma è plausibile che il popolo offrisse anche

nutriva ostilità nei confronti di Atene e che era interessato all'instaurazione di una tirannide filomegarese in Attica. Il coinvolgimento di Delfi è forse più manifesto in relazione agli sviluppi che seguirono la strage dei Ciloniani: l'oracolo delfico risultava il punto di riferimento naturale per una consultazione relativa al rituale di purificazione dal sacrilegio (Giuliani 2001, pp. 11-24).

⁹⁴ Jameson 1965, pp. 159-162; Mikalson 1975, p. 117; Simon 1983, pp. 12-15. Cfr. *schol. ad Ar. Nu.* 408c.

⁹⁵ Simon 1983, pp. 12-15. L'eufemismo e la reticenza a pronunciarne il nome sono tratti distintivi del culto delle divinità ctonie (Llyod-Jones 1989, p. 7).

⁹⁶ Mentre ἱερεῖα è il termine più comune per indicare la vittima di un sacrificio, in special modo la pecora, θύματα indica genericamente l'offerta o il sacrificio. Ἐπιχώρια si riferisce a tradizionali pratiche locali (Jameson 1965, pp. 165-166).

⁹⁷ *Schol. ad Thuc.* I, 126, 6 d: θύματα ἐπιχώρια: τινὰ πέμματα εἰς ζώων μορφὰς τετυπωμένα ἔθουον, «*thymata epichoria*. Sacrificavano alcune focacce a forma di animali». Un interessante parallelo proviene da un documento epigrafico: la "legge sacra" in onore di Omero (IG XII, 5 15). Si tratta di una piccola lastra di marmo bianco e azzurro, rinvenuta presso la chiesa di San Theodotos a Ios nelle Cicladi e ora conservata al Museo di Syros, nella cui parte sommitale è raffigurata a rilievo un'offerta, che potrebbe consistere nella composizione di tre di quei caratteristici dolci a forma di piramide che non raramente compaiono nelle scene di tipo funerario e in particolar modo sulle tavole dei cosiddetti banchetti eroici (Guarducci 1987, pp. 251-252). È singolare che sulla stele, ai lati dell'offerta, siano rappresentati due serpenti striscianti, di cui

doni agricoli come grano e frutti, dal momento che Zeus *Meilichios*, al pari di molte altre divinità ctonie, era connesso alla fertilità del suolo⁹⁸. Questo si comprende anche osservando che il periodo di celebrazione di tali festività è quello primaverile, subito dopo la conclusione della spoglia stagione invernale.

Qualunque fosse la reale accezione di “la più grande festa di Zeus *Meilichios*”, Cilone e i suoi compagni seguirono nei loro propositi e occuparono l’acropoli di Atene durante i giochi olimpici. Tucidide sottolinea che non solo il tentato colpo di stato non godette dell’appoggio del popolo, ma che gli Ateniesi reagirono collettivamente alla minaccia e cinsero d’assedio i congiurati. Uno dei punti principali del resoconto presentato dallo storico ateniese è la completa legalità delle disposizioni ai danni delle forze ciloniane: ogni azione intrapresa contro Cilone godeva del sostegno più ampio possibile in quanto poggiante sull’autorità di tutto il popolo, che in un secondo momento affidò ai nove arconti pieni poteri⁹⁹. Ora è opportuno interrogarsi per quale ragione la mossa politica tentata da Cilone non avesse ricevuto il sostegno del *demos*.

Un’interessante prospettiva viene adottata da Franco Ghinatti, secondo il quale l’intervento del popolo viene temuto da Cilone, se è vero che egli compie il suo tentativo in un periodo in cui fervono i lavori nei campi e i contadini sono poco inclini a muoversi, poiché il *demos* che accorre ἐκ τῶν ἀγρῶν sarebbe la clientela del *genos* allora al potere, gli Alcmeonidi, concentrata per l’appunto nelle campagne prossime alla città¹⁰⁰. L’episodio quindi non vedrebbe né Cilone né gli Alcmeonidi quali campioni del *demos*: il popolo citato qui da Tucidide è la parte di esso inclusa o esclusa dalle rispettive clientele¹⁰¹. Ghinatti giudica dunque l’episodio ciloniano come uno scontro tra *gene*, privo di ogni motivazione più generale, sociale o ideologica, e di natura principalmente aristocratica¹⁰². Queste fazioni si costituirebbero non attorno a un programma ben preciso e caratterizzante, ma tramite semplici legami personali tra i vari componenti e soprattutto

quello di destra avvolto su se stesso nella parte centrale del corpo, a evidente richiamo delle antiche rappresentazioni di Zeus Ctesio o *Meilichios* (cfr. Savo 2004, pp. 22-32). Si avrà occasione di riprendere più approfonditamente questo confronto, non solamente iconografico, *infra* nel Capitolo 5.

⁹⁸ Simon 1983, pp. 12-15.

⁹⁹ Lang 1967, pp. 244-245.

¹⁰⁰ Ghinatti 1970, pp. 22-26. Da qui deriverebbe l’attribuzione di tutta l’azione anti-ciloniana a Megacle e ai suoi συστασιῶται, i suoi “compagni”.

¹⁰¹ Ghinatti 1970, pp. 26-32.

¹⁰² Ghinatti 1970, pp. 37-39, 70-73.

grazie alla personalità del *leader*. Alfonso Mele osserva però che i gruppi gentilizi, in quanto dotati di una loro autonomia, possiedono un valore politico e che la comunità gentilizia, con la pluralità di *status* che la contraddistingue, si presenta socialmente stratificata e come tale necessita di un'azione politicamente orientata a sostenerla¹⁰³. Si individuano così due livelli: uno politico-cittadino e uno legato a una comunità statale di tipo tradizionale, il *genos* appunto. È comunque innegabile che l'interpretazione di Ghinatti da un lato tende ad eliminare nella visione degli eventi antichi quei pregiudizi e quelle prevenzioni che gli studiosi moderni acquisiscono dalla società e dall'ambiente politico loro contemporanei e che sono portati a trasferire nel mondo che è oggetto della loro analisi, dall'altro dimostra che in campo storiografico tutto può essere suscettibile di interpretazioni che tengano conto di prospettive ed elementi diversi.

Dal punto di vista narrativo, se nella testimonianza di Erodoto l'aspetto più significativo è rappresentato dalla questione dei pritani dei naucrari, qui alcune osservazioni interessanti si possono formulare attorno alla trattazione degli avvenimenti successivi alla presa dell'acropoli. In primo luogo merita qualche riflessione la proposizione οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβόηθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοῦς, «Gli Ateniesi, non appena se ne accorsero, sopraggiunsero in massa dalla campagna contro di loro». Michael Jameson propone una diversa lettura in questo punto del passo tucidideo. La considerazione da parte dello storico ateniese sulla dubbia interpretazione dell'oracolo delfico ha infatti indotto lo studioso a ipotizzare l'effettiva esistenza di una differente versione degli eventi, rigettata da Tucidide, secondo la quale la congiura ciloniana avrebbe avuto luogo proprio durante le Diasie, che si celebravano ad Agrae, poco fuori Atene¹⁰⁴. Difatti, sempre stando a Jameson, ἐκ τῶν ἀγρῶν richiamerebbe il resoconto che riportava ἐκ τῶν Ἀγρῶν. Giustamente però Simon Hornblower sottolinea che l'espressione greca canonica per indicare una provenienza da una città, “da Agrae”, è piuttosto ἐξ Ἀγρῶν¹⁰⁵. Questa coincidenza verbale rimane però alquanto singolare.

Ora, la narrazione dell'eccidio ai danni dei φίλοι di Cilone concorre a delineare i due tempi di una tematica che si può isolare nell'opera tucididea: la drammaturgia del

¹⁰³ Mele 1973, p. 388.

¹⁰⁴ Jameson 1965, pp. 167-172. Questa interessante proposta avrà modo di essere approfondita *infra* nel Capitolo 5.

¹⁰⁵ Hornblower 1991, p. 209.

sacro, traducibile in violazione e punizione¹⁰⁶. Fintantoché rimangono in prossimità dello spazio sacro (ἱερόν¹⁰⁷) i congiurati godono della protezione divina, in quanto essa si trasferisce dal dio al supplice tramite il contatto con una statua o un altare¹⁰⁸. La fame e lo stremo rendono però la situazione favorevole agli assediati, i quali promettono poi ai Ciloniani che non avrebbero arrecato loro alcun danno¹⁰⁹, per persuaderli ad abbandonare la loro condizione di supplici e il suolo sacro. È così ora lecito commettere violenza ai loro danni senza incorrere in punizioni divine. Ma, non appena li condussero via, “quelli tra gli Ateniesi a cui era stata affidata la sorveglianza” li uccisero. Tucidide inserisce qui un particolare di una certa rilevanza nell’economia del suo racconto: durante il passaggio furono assassinati anche alcuni congiurati che stavano seduti presso gli altari delle dee venerande. La menzione dell’altare delle Erinni, ubicato sulla pendice nord-orientale della collina dell’Areopago, è alquanto singolare, dal momento che aggiunge *pathos* a quegli istanti che segnano la caduta definitiva del colpo di stato ciloniano. Se le dee venerande in origine agiscono come vendicatrici ai danni di un parente della vittima, in seguito vi è un’equiparazione tra i parenti, gli *xenioi* e gli *hiketai*. Offendere gli altari delle Erinni equivale pertanto ad oltraggiare la Giustizia stessa: spetterà alle dee venerande ristabilire l’ordine generale del cosmo¹¹⁰. Si noti poi che l’altare dell’acropoli e l’altare delle *Semnai* costituiscono i due fuochi principali del moto di discesa dei Ciloniani, contrapposto a quello di presa di potere¹¹¹.

A questo punto si assiste al completo e repentino capovolgimento della situazione che si era venuta a creare solo qualche momento prima: da aggressori Cilone e i suoi compagni diventano in primo luogo supplici e poi vere vittime. Ora tutta l’attenzione del Tucidide narratore si focalizza sul *genos* degli Alcmeonidi e sui loro sostenitori: si osservi qui la terminologia adoperata dallo storico. Al titolo di ἐναγεῖς, che determina una

¹⁰⁶ Schirripa 2013, p. 62.

¹⁰⁷ Tucidide parla di un βωμός, mentre Erodoto di un ἄγαλμα. A mio avviso tale differenza è superflua ai fini della ricostruzione dell’evento da parte dei due storici; *contra* Jameson 1965, pp. 167-168.

¹⁰⁸ Gould 1973, pp. 82-85.

¹⁰⁹ ἐφ’ ᾧ μηδὲν κακὸν ποιήσουσιν: nel testo di Tucidide è interessante riflettere sul soggetto di ποιήσουσιν, che potrebbe essere sia i congiurati supplici sia coloro che li fecero alzare, ma dato il parallelo di Erodoto (ὑπεγγύους πλὴν θανάτου) la seconda proposta rimane comunque preferibile (Lang 1967, p. 245).

¹¹⁰ Llyod-Jones 1989, pp. 2-3. Su questo tema vd. il commento agli *Scholia* all’*Edipo a Colono* di Sofocle *infra* al Capitolo 3.2.

¹¹¹ Schirripa 2013, pp. 78-81.

condanna e ha un valore portante e storico, si affianca quello di ἀλιτήριοι τῆς θεοῦ, «trasgressori contro la dea», a conferma di un'attenzione alla vicenda per nulla residuale e di una costruzione mirata e puntuale dell'antico sacrilegio: il termine ἀλιτήριος sembra infatti connotare strettamente il sangue e la parentela alcmeonide, con effetti ancora ben tangibili nella seconda metà del V secolo¹¹². Essi risultano colpevoli di un reato contro un luogo, un'entità divina e una città.

Gli autori antichi, nell'approcciarsi a questo episodio storico, si sono sempre interrogati su quale posizione etica assumere: tanto l'attentato fisico alla vita politica della *polis* quanto l'uccisione dei supplici sono infatti percepite come azioni condannabili. Ora si è già in parte discusso di tale aspetto nel corso del commento al passo di Erodoto, ma ritengo opportuno fornire qualche ulteriore considerazione a chiusura della nostra disamina della testimonianza tucididea.

Stando a Lambert, l'espressione ἐν ἧ πανδημεὶ θύουσι, «nella quale tutto il popolo offre sacrifici», confermerebbe l'assenza degli arconti da Atene qualora la congiura di Cione fosse avvenuta nel corso delle Diasie, in quanto anch'essi avrebbero sacrificato a Zeus *Meilichios* e dunque presenziato alle feste religiose nel demo fuori Atene¹¹³. Dal momento però che le informazioni fornite da Tucidide sulle celebrazioni, e in particolar modo ἐν ἧ πανδημεὶ θύουσι πολλὰ οὐχ ἱερεῖα, ἀλλ' (ἀγνὰ) θύματα ἐπιχώρια, «nelle quali tutto il popolo offre numerosi sacrifici, non di vittime ma di offerte locali non cruenti», possono essere frutto di una glossa assimilata nel nostro testo tucidideo, ancora una volta occorre prestare cautela¹¹⁴. Difatti il πανδημεὶ seguente (οἱ δὲ Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβόηθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοῦς) potrebbe riferirsi al solo popolo ateniese e non includere anche gli arconti. In ogni caso Lambert sviluppa la sua ipotesi sostenendo che l'espressione χρόνου δὲ ἐγγιγνομένου, «dopo che fu trascorso del tempo», potrebbe avvicinare la testimonianza di Tucidide a quella erodotea: in questo lasso di tempo infatti gli arconti sarebbero ritornati ad Atene mutando la precedente decisione dei pritani dei naucrari sulla concessione dell'immunità ai congiurati supplici¹¹⁵.

Per tentare di dipanare la questione, a mio avviso è interessante osservare che con τότε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον, «Ebbene a quel tempo i

¹¹² Culasso Gastaldi 1996, p. 513.

¹¹³ Lambert 1986, pp. 108-109.

¹¹⁴ Cfr. Hornblower 1991, pp. 208-209.

¹¹⁵ Lambert 1986, pp. 109-110.

nove arconti trattavano la maggior parte degli affari politici», Tucidide non starebbe criticando Erodoto (οἷ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας), ma illustrando ai suoi lettori la differente rilevanza politica dei nove arconti nel corso del VII secolo in contrasto con le mutate condizioni del tempo presente, in cui i poteri arcontali sono passati nelle mani degli *strategoï*, dell'*ekklesia* e dei tribunali¹¹⁶. Essendo questa proposta ugualmente plausibile, pare eccessiva la sicurezza di Lambert nel voler vedere nel resoconto di Tucidide una “correzione” di quello di Erodoto o della versione a cui lo stesso avrebbe attinto, specialmente nella precisazione sulla festività che fu occasione del tentato colpo di stato e nel ruolo di pritani e arconti¹¹⁷. Si può constatare piuttosto come la contraddizione tra i due storici sia palese, ma ciò non implica che uno dei due resoconti sia in tal punto necessariamente erraneo.

In conclusione ritengo che Tucidide riprenda nei suoi tratti essenziali il racconto erodoteo e che le apparenti divergenze siano in realtà dovute al fatto che in ogni caso Tucidide intendesse dar spazio all’episodio e alla sua cornice sacrale e per tal motivo la sua ricostruzione si sia intrisa di vari particolari. A questo proposito secondo Mabel Lang il resoconto tucidideo sembra essere un’unione tra almeno due differenti versioni degli eventi, con precoci influssi tra le varianti e un’elaborazione successiva che poteva essere comportata da svariate motivazioni, quali accentuazione della verosimiglianza dell’accaduto o diffusione di un pregiudizio a sostegno o contro un determinato individuo o *genos*¹¹⁸. Stando alla studiosa, a una prima esposizione che individuava l’occasione della congiura nel corso delle Diasie in quanto più “logica” (sarebbe risultato meno complesso occupare l’acropoli con tutta la cittadinanza impegnata in una festività poco fuori la *polis*¹¹⁹) si sarebbe affiancata un’altra, meno favorevole alla figura di Cione che introduceva la presenza di un’altra festa¹²⁰. Pensare a una costruzione post-erodotea della versione del sacrilegio dei Ciloniani quale è offerta in Tucidide e negare così al racconto

¹¹⁶ Gomme 1956, p. 426; ma vd. soprattutto Jordan 1970, p. 156 ed Andrewes 1982, pp. 368-375.

¹¹⁷ Lambert 1986, pp. 109-110. Lo studioso sostiene poi che Tucidide avrebbe mal interpretato il passo erodoteo, sostanzialmente dando anch’egli un errato valore al τότε di Erodoto V, 71, 2. Tra gli altri anche Jacoby, Jameson e Nenci pensano ad una rettifica del racconto erodoteo da parte di Tucidide (Jacoby 1949, pp. 186-187, 368-369 n. 84; Jameson 1965, pp. 167-168; Nenci 1994, pp. 238-239, 263-266).

¹¹⁸ Lang 1967, pp. 244.

¹¹⁹ Parke 1977, p. 120.

¹²⁰ Lang 1967, p. 243.

tucidideo una sua arcaicità ben definita è però forse ugualmente riduttivo quanto dubitare dell'affidabilità del resoconto tratteggiato da Erodoto.

1.3 UN PRIMO BILANCIO

I commenti a queste due prime testimonianze hanno messo in luce, su un piano generale, due aspetti metodologici. Da un lato si può asserire con una qualche certezza come tanto più è strutturata la trattazione di un qualsivoglia avvenimento tanto meno risulterà neutrale la veicolazione dello stesso episodio¹²¹. D'altro canto occorre ricordare come non sia sempre possibile distinguere nelle nostre testimonianze gli elementi fittizi da quelli funzionali alla logica del racconto ma di per sé veri¹²².

Prima di fornire un bilancio sulle questioni che hanno stimolato un confronto tra il resoconto erodoteo e quello tucidideo ritengo opportuno sviluppare qualche tematica affrontata da entrambe le esposizioni e che merita, di conseguenza, una riflessione che coinvolga insieme i due storici.

Si noti innanzitutto che entrambe le fonti non presentano un interesse unilaterale: trattandosi di un episodio di età arcaica, le tradizioni coagulatesi nel tempo che si trovavano probabilmente a disposizione degli storici di V secolo¹²³ presentavano una giustapposizione del motivo politico e di quello sacrale, tanto da poter riattivare un antico anatema alla vigilia della guerra, per quanto pretestuosamente¹²⁴.

In merito all'aspetto del sacro, si è osservato che certamente un ruolo centrale, special modo nel caso tucidideo, è ricoperto dalla presenza più o meno attiva dell'oracolo. Di conseguenza un tema su cui conviene esprimere ulteriori considerazioni è il rapporto di Erodoto e Tucide nei confronti dell'ambiguità del linguaggio mantico. Bisogna prima di tutto precisare che l'elemento oracolare è assente nell'esposizione erodotea, ma Felix

¹²¹ Ellis 1994, pp. 165-169.

¹²² Lang 1967, p. 247 n. 9.

¹²³ Sembra plausibile che la versione riportata da Erodoto includesse sostanzialmente tutto quanto era conosciuto ad Atene attorno al 440 a.C. riguardo la congiura ciloniana e le sue conseguenze (Lang 1967, p. 243).

¹²⁴ Schirripa 2013, p. 65; *contra* Prandi 2000, pp. 3-20.

Jacoby sostiene che l'oracolo era debito verso una tradizione che sicuramente Erodoto conosceva¹²⁵. Ora la nebulosità è per i Greci un elemento intrinseco e costitutivo della mantica, strettamente connesso con il modo di pensare e di vivere la relazione con gli dèi, e dunque sempre accettato e rispettato¹²⁶. Si tende quindi a non parlare di falsificazioni, poiché per gli antichi sono indiscusse l'autorevolezza e l'affidabilità dei grandi santuari oracolari, in particolar modo quello delfico¹²⁷. Dal momento che l'ambiguità è percepita come abituale, vi è infatti una forte responsabilizzazione del consultante in merito al responso ricevuto. Se Erodoto è paradigmatico nell'allinearsi a tale filone di pensiero, similmente Tucidide non rifiuta l'esistenza del soprannaturale e non disprezza l'oracolo in sé. Al contrario, la menzione della cattiva interpretazione da parte di Cilone conferma il principio secondo cui sostanzialmente l'oracolo delfico non possa mai sbagliare. Anche la riflessione razionale tucididea si fonda pertanto sul contesto di una specifica tradizione e su concrete esperienze religiose. Ritenendo però ineliminabile l'ambiguità dei responsi profetici, lo storico ateniese reputa nulla l'utilità pratica degli stessi, sottolineando ironicamente la stoltezza e l'irrazionalità degli uomini che ad essi si affidano¹²⁸. Come in Erodoto, che avverte la necessità di rendere conto del rapporto tra le profezie a suo tempo formulate e l'effettivo corso tenuto poi dagli eventi, è dunque la σοφροσύνη il solo atteggiamento adeguato dell'uomo di fronte all'impenetrabilità e superiorità divina¹²⁹. In entrambi gli storici però la comprensione del responso appare paradossalmente marginale all'interno del dialogo oracolare tra devoto e divinità, e parimenti la conoscenza del proprio destino è secondaria rispetto al suo compiersi ineluttabile¹³⁰. Cilone è in tal senso un episodio esemplificativo: il commento tucidideo «se si intendesse la più grande festa nell'Attica o in qualche altra località, né lui vi rifletté ulteriormente né l'oracolo mostrava d'indicarlo [...], ma credendo di comprendere correttamente intraprese l'azione» lascia già intravedere l'esito tragico dell'intera vicenda.

L'intento precipuo dei commenti a Erodoto e Tucidide è stato quello di trattare i due resoconti singolarmente, nel tentativo di valorizzare appieno i contributi offerti in maniera indipendente dai due autori. Si osservi che una specifica particolarità della

¹²⁵ Jacoby 1949, p. 368 n. 83.

¹²⁶ Giuliani 2000, pp. 5-10; cfr. Arist. *Rh.* III, 5, 4.

¹²⁷ Non mancano però esempi di sospetto di inganno e frode: cfr. Ar. *Eq.* 997-1095.

¹²⁸ Giuliani 2000, pp. 16-20.

¹²⁹ Giuliani 2000, pp. 10-16.

¹³⁰ Giuliani 2000, pp. 10-16.

tradizione testuale relativa alla congiura di Cilone è l'ampio spettro cronologico su cui si possono collocare le varie fonti, su cui si avrà occasione di riflettere in seguito. Erodoto e Tucidide costituiscono pertanto un caso singolare: la loro contemporaneità induce quasi obbligatoriamente a verificare i punti di contatto e di distanza con lo scopo di illustrare il contesto storico e sociale in cui viene recepito l'*agos* ciloniano. A mio avviso entrambi gli storici palesano un atteggiamento di distacco nei confronti di un'azione condannabile a maggior ragione nel clima politico ateniese della seconda metà del V secolo: l'esilio ai danni degli ἐναγείς è un'ombra sinistra che aleggia sull'uomo principe a guida della campagna militare che di lì a qualche decennio determinerà la caduta della *polis* ateniese.

Sebbene appaia assodato come la testimonianza di Tucidide sia nelle sue linee generali sostanzialmente corretta e più affidabile rispetto alle altre, è forse eccessivo ritenere che sia al contrario quella erodotea a dover subire una revisione storica. Le due ricostruzioni si integrano a vicenda e non è così marcatamente ravvisabile la volontà di uno degli autori di contrapporsi all'altro¹³¹. Difatti i due storici non divergono nettamente nella trattazione di questo spaccato della storia arcaica di Atene e, inoltre, una conclusione così negativa e poco lusinghiera nei confronti di Erodoto costringerebbe a respingere come inaccurato il primo resoconto a noi giunto sui naucrari¹³². Da un punto di vista di ricostruzione storica è poi del tutto plausibile l'intervento dei pritani dei naucrari (sia che essi ricoprissero una funzione di amministrazione che di mediazione) a supporto degli arconti, ai quali soli però (e non ai semplici funzionari delle naucrarie) spettava il governo di Atene. Pertanto il motivo dell'inciso erodoteo, che sembra in effetti contraddire quest'assunto, risiede, a mio avviso, in una selezione del materiale da parte dello storico, che avrebbe accolto nel suo testo una versione della tradizione in cui erano presenti i soli pritani dei naucrari. Si rammenti che una simile operazione di selezione è riscontrabile anche nel caso di Tucidide, a proposito del quale non si nota un così evidente intento emendatorio ai danni di Erodoto.

Per quanto riguarda la loro posizione ideologica, se da un lato l'espressione erodotea αἰτίη ἔχει appare sostanzialmente neutra (in linea con l'atteggiamento tucidideo), dall'altro la contrapposizione tra pritani (τούτους ἀνιστέασι μὲν οἱ πρυτάνεις τῶν ναυκράρων, οἳ περ ἔνεμον τότε τὰς Ἀθήνας) e Alcmeonidi (φονεῦσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη

¹³¹ Jordan 1992, pp. 61, 67-68.

¹³² Peraltro l'unica fonte storica diretta (Jordan 1970, p. 153).

ἔχει Ἀλκμεωνίδας), rimarcata dal δὲ, sembrerebbe confermare la mancata volontà da parte di Erodoto di discolpare i carnefici e quindi ulteriormente avvicinare le due testimonianze di V secolo¹³³. Sebbene, a differenza di Erodoto, Tuciddide non nomini espressamente gli Alcmeonidi se non nella menzione della cacciata degli stessi ad opera di Cleomene¹³⁴, non è condivisibile la posizione di Lang circa la tendenza ad attribuire in linea di principio i particolari che appaiono dopo Erodoto ad una progressiva elaborazione apologetica in senso filo-alcmeonide¹³⁵.

Per concludere questa disamina sulle differenze tra le due testimonianze prese in esame, ritengo opportuna una breve considerazione sulla questione della morte di Cilone, sulla quale concordo con Jordan¹³⁶ e non con Hornblower¹³⁷. Infatti il racconto erodoteo è troppo succinto per poterlo confrontare appieno con quello tucidideo, molto più denso di particolari. L'assassinio di Cilone assieme ai compagni di eteria non è dichiarato esplicitamente da Erodoto, ma solo presupposto dall'assenza di informazioni che contraddicano quest'assunto ed è quindi plausibile che pure lo storico alicarnaseo fosse a conoscenza della vile fuga del giovane olimpionico ateniese.

In sostanza, se si ammette che sia Erodoto che Tuciddide elaborino informazioni dalla medesima tradizione, le divergenze riscontrate sono solo apparenti, sebbene restituiscano delle esposizioni da un punto di vista strettamente narrativo chiaramente non dipendenti l'una dall'altra.

¹³³ La distinzione tra ciò che Erodoto attribuisce ai pritani dei naucrari (la promessa di incolumità) e ciò che riporta riguardo agli Alcmeonidi (la fama di colpevolezza), lungi dal discolpare questi ultimi, sottintende l'aggravante della natura non ufficiale e non autorizzata dell'uccisione (Lang 1967, p. 245).

¹³⁴ Lang 1967, p. 246; cfr. Nenci 1994, pp. 263-265.

¹³⁵ Lang 1967, pp. 243-249; *contra* giustamente Giuliani 1999, p. 26 n. 20. Interessante però la riflessione di come aver deviato l'attenzione dall'arconte eponimo Megacle a tutto il collegio arcontale potesse aver mitigato la responsabilità degli Alcmeonidi.

¹³⁶ Jordan 1970, pp. 155-156.

¹³⁷ Hornblower 1991, p. 209.

CAPITOLO 2. LA “TRADIZIONE ATTICA”

Le narrazioni delle testimonianze che verranno ora prese in esame presentano dei tratti comuni, tanto che si può ipotizzare l'appartenenza ad una medesima tradizione. Questo sembrerebbe confermato dalla possibilità di individuare tra le fonti utilizzate da questo secondo filone letterario della congiura di Cione una serie di autori comuni, appartenenti alla cosiddetta letteratura attidografica, che manifesta una prospettiva diversa rispetto alla tradizione “anti-ciloniana”. Se i resoconti di Erodoto e Tucidide inseriscono l'episodio ciloniano all'interno di quelle schermaglie politiche che coinvolgono dapprima Cleomene, Isagora e Clistene e in seconda istanza Lacedemoni e Ateniesi, nella “tradizione attica” non viene sottolineato un rapporto con gli eventi politici¹³⁸.

Per comprendere le motivazioni che spingono Aristotele, Plutarco, Pausania e Diogene Laerzio a tratteggiare la strage ai danni di Cione e dei suoi seguaci all'interno di contesti che possono apparire singolari, occorre rammentare che l'Attidografia, che ha inizio con l'opera di Ellanico di Lesbo¹³⁹, pubblicata dopo il 407/406 a.C., presentandosi appunto come una storia di Atene e dell'Attica, abbraccia anche aspetti correlati alla Grande Storia, illustrando ai propri lettori quelle componenti che determinano forse ancor più la vita poleica. Si pensi alla presentazione delle grandi personalità, storiche o pseudo-mitiche, quali Solone, Epimenide e lo stesso Teagene, già menzionato da Tucidide in quanto suocero di Cione e ricordato da Pausania quale promotore di una campagna di rinnovamento della propria *polis*, Megara, o alla tendenza a valorizzare e talvolta drammatizzare l'aspetto religioso. È pertanto su questi temi che concentreremo la nostra attenzione.

¹³⁸ Piccirilli 1977, pp. 155-159.

¹³⁹ Hellanic. *FGrH* 323a.

2.1 L'ATHENAION POLITEIA DI ARISTOTELE E L'EPITOME DI ERACLIDE

Introduzione

L'*Athenaion Politeia* di Aristotele¹⁴⁰ non è un'opera storiografica nel senso tradizionale, ma fornisce utili considerazioni sul nostro episodio¹⁴¹. In realtà la trattazione della congiura di Cione è assente all'interno dell'opuscolo aristotelico, in quanto esso è mutilo nella parte incipitaria. Sebbene sia andata perduta, sappiamo però che doveva collocarsi all'interno della sezione storica¹⁴² e che vi doveva ricoprire uno spazio significativo. Dall'*Epitome* di Eraclide sulle *Costituzioni* si ricava infatti che una certa attenzione era posta al sacrilegio compiuto dagli Alcmeonidi e alla loro condanna¹⁴³. L'*Epitome* è una raccolta di *excerpta* di 44 *politeiai* ad opera di un ignoto personaggio. Lo scritto originale, il Περὶ πολιτειῶν¹⁴⁴, doveva quindi trattare in maniera più ampia e strutturata del materiale che a sua volta derivava dalle perdute *Politeiai* aristoteliche¹⁴⁵.

La parte a noi superstite dell'*Athenaion Politeia* presenta in prima istanza la conclusione dell'*agos* ciloniano e si può osservare subito una caratteristica peculiare della "tradizione attica", ovvero la presenza del cretese Epimenide quale purificatore della *polis* a seguito dei tragici avvenimenti.

È stato difatti notato un nesso tra l'*Athenaion Politeia* e le *Atthides*, e nello specifico con Androzio, che sicuramente fu una delle fonti di Aristotele per la sezione storica e la trattazione degli eventi più arcaici¹⁴⁶. L'articolazione delle varie sezioni

¹⁴⁰ La questione sulla paternità dell'opera è piuttosto complessa ed esula dagli obiettivi del nostro studio, per cui cfr. Gehrke 2006, pp. 287-288.

¹⁴¹ A questo proposito Meister sostiene giustamente che numerose critiche moderne rivolte allo "storico" Aristotele sono prive di fondamento (Meister 1994, p. 126).

¹⁴² Arist. *Ath.* 1-41.

¹⁴³ Polito 2001, pp. 26-27.

¹⁴⁴ Oggi si è soliti identificare l'autore in Eraclide Lembo, statista, storico ed erudito alessandrino di II secolo (Bloch 1940, pp. 31-39; *contra* Müller 1848, pp. 197-209, il quale attribuisce il trattato ad Eraclide Pontico).

¹⁴⁵ Polito 2001, pp. 7-9. Bloch sostiene che Eraclide, nel compilare il suo lavoro, avesse mostrato scarsa accuratezza e un carattere aneddótico, scadendo poi quasi nella paradossografia (Bloch 1940, pp. 36-37). Si rammenti tuttavia che, con l'eccezione dell'*Athenaion Politeia* stessa, l'*Epitome* di Eraclide è comunque l'unica (e di conseguenza significativa) testimonianza delle *Politeiai* di Aristotele.

¹⁴⁶ Rhodes 1990, p. 77; cfr. Meister 1994, pp. 121-125. Per il tema dell'utilizzo delle fonti e il valore documentario dell'*Athenaion Politeia* vd. Rhodes 1981, pp. 15-30; cfr. Gehrke 1994, pp. 193-196. Nonostante sia innegabile un'influenza tra *Politeiai* e *Atthides*, Harding sostiene che la loro dipendenza non sia così stretta ed evidente, in quanto nelle prime si riscontra una volontà da

dell'opera, che tradisce l'utilizzo da parte dell'autore di materiali stratificati, suggerisce però che, per quanto concerne la storia di Atene nel VI e nella prima parte del V secolo, si possa ipotizzare una tradizione organica già alle spalle di Erodoto e dell'*Atthis* di Ellanico¹⁴⁷.

In ogni caso l'*Athenaion Politeia*, stando alla possibile ricostruzione tramite il supporto dell'*Epitome* di Eraclide¹⁴⁸, doveva illustrare la storia della *politeia* ateniese dai primissimi sviluppi fino alla restaurazione della democrazia nel 403 a.C.¹⁴⁹ Aristotele analizzava gli eventi fondamentali dalla fondazione della monarchia, e quindi le figure di Ione e Teseo, fino all'istituzione dell'arcontato annuale, e poi all'esposizione dell'episodio ciloniano. Dalla conclusione di questo resoconto l'opuscolo aristotelico ci viene restituito in forma completa e integrale, con la presentazione della *στάσις* a seguito dell'*agos* e la narrazione dei contrasti economico-sociali tra poveri e ricchi¹⁵⁰. Viene illustrata in tal modo la complicata situazione politica che si trovano ad affrontare Dracone prima e Solone poi.

La vicenda di Cilone consente infatti ad Aristotele di introdurre la trattazione di una costituzione che ricopre un rilievo particolare rispetto a tutte le altre, quella soloniana¹⁵¹. L'attenzione del filosofo è rivolta non soltanto alla costituzione e all'attività politica di Solone, ma anche alla sua personalità¹⁵². Incluso dalla tradizione antica tra i Sette Sapienti, Solone si distingue per la coerenza assoluta all'ideale della moderazione e per l'ostilità alla tirannide¹⁵³, contrapponendosi chiaramente alle due principali figure politiche che racchiudono la descrizione del virtuoso operato soloniano: Cilone e Pisistrato.

parte degli autori di condizionare la politica contemporanea tramite la loro interpretazione della storia della costituzione, mentre nelle seconde questo aspetto non traspare così nettamente (Harding 1977, pp. 158-160).

¹⁴⁷ Maddoli 1994, pp. 131-147.

¹⁴⁸ Heraclid. *Pol.* I.

¹⁴⁹ Nella seconda parte (Arist. *Ath.* 42-69) veniva presentata la situazione politica contemporanea all'autore (cfr. Rhodes 1981, pp. 5-30).

¹⁵⁰ Arist. *Ath.* 2-3.

¹⁵¹ Difatti tale sezione (Arist. *Ath.* 5-12) è contraddistinta da un'accuratezza formale maggiore rispetto ad altre parti dell'opera (Santoni 1979, pp. 959-961).

¹⁵² Per uno studio sull'interesse biografico di Aristotele per Solone e sulla presentazione e interpretazione del personaggio nell'*Athenaion Politeia* vd. Santoni 1979, pp. 959-984; Gehrke 2006, pp. 278-286.

¹⁵³ Il legislatore viene presentato come un *mesos polites* (Santoni 1979, pp. 961-970; Gehrke 2006, pp. 276-286).

Nel tentativo di ricostruire la sezione incipitaria dell'*Athenaion Politeia*, è necessario rammentare che l'*excerptor* dell'*Epitome* non operò in maniera sistematica per quanto riguarda la selezione e l'organizzazione della narrazione. Fortunatamente anche Aristotele, al termine della sezione storica¹⁵⁴, fornisce un brevissimo *excursus* sulle principali μεταβολαί che hanno attraversato lo sviluppo della *politeia* ateniese dalle origini fino alla democrazia di IV secolo. Combinando le due fonti è possibile ottenere così la successione dei principali avvenimenti che dovevano essere sviluppati da Aristotele prima di esporre il sacrilegio ciloniano: in un'Atene originariamente governata dai re, dopo la creazione delle quattro tribù da parte di Ione e la στάσις determinata dalla divisione del potere tra i figli di Pandione, Teseo moderò la monarchia. In seguito alla morte di quest'ultimo, che aveva instaurato con un proclama condizioni di equità, la monarchia fu abolita, con la conclusione del regno di Ippomene, ultimo sovrano della dinastia di Codro.

Testo e traduzione

[1] *** Μύρωνος καθ' ἱερῶν ὁμόσαντες ἀριστίνδην. καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγους αὐτοὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, τὸ δὲ γένος αὐτῶν ἔφυγεν ἀειφυγίαν. Ἐ[π]ιμενίδης δ' ὁ Κρής ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν.

[1] *** (su accusa di) Mirone (trecento giudici) scelti per nascita, avendo giurato sulle vittime sacrificali. Ebbene, essendo stato riconosciuto il sacrilegio, questi (*scil.* i sacrileghi) furono esumati dalle tombe, mentre la loro stirpe fu condannata all'esilio perpetuo. Così Epimenide Cretese purificò la città in seguito a tali avvenimenti.

(Arist. *Ath.* 1)

Commento

Sebbene il resoconto su Cilone non sia giunto completo, dall'analisi del testo a noi pervenuto si possono desumere alcuni elementi interessanti. Innanzitutto Aristotele ci informa che il giudizio emesso ai danni del *genos* degli Alcmeonidi è stato pronunciato

¹⁵⁴ Arist. *Ath.* 41, 2.

da individui scelti nell'aristocrazia attica, come si evince dall'avverbio ἀριστίνδην¹⁵⁵. In secondo luogo, i giudici erano vincolati da un giuramento sacrale. Si osservi quindi come anche la "tradizione attica" sottolinei tutti quei particolari attinenti alla sfera del sacro, rimarcando in tale circostanza non tanto la gravità dell'iniziativa dei Ciloniani quanto l'*hybris* commessa dai loro uccisori. Non vengono però nominati qui i singoli responsabili, che erano poi già morti al tempo del processo (αὐτοὶ μὲν ἐκ τῶν τάφων ἐξεβλήθησαν, «questi furono esumati dalle tombe»¹⁵⁶), bensì l'intero *genos*: sono pertanto i discendenti ad essere condannati all'esilio perpetuo, una volta che il sacrilegio venne riconosciuto come effettivamente perpetrato.

Il testo di Aristotele introduce ora la figura di Epimenide¹⁵⁷, disponendo gli eventi in modo che la purificazione di Atene da parte del savio cretese segua la punizione degli Alcmeonidi: si noti il nesso dimostrativo ἐπὶ τούτοις a collegamento dei due momenti del nostro episodio¹⁵⁸. L'autore non esplicita però il rapporto di causalità tra i due avvenimenti né precisa l'interstizio temporale tra gli stessi. Si osservi difatti che il dativo retto dalla preposizione ἐπί può esprimere tanto un complemento di tempo («dopo questi avvenimenti») quanto uno di limitazione («a queste condizioni»)¹⁵⁹. Solamente il contesto precedente avrebbe potuto chiarire meglio la concisa affermazione su Epimenide. Sembra però evidente che la ricostruzione aristotelica della purificazione epimenidea non prevedesse una stretta relazione tra Epimenide e Solone, come vedremo invece in Plutarco e in parte in Diogene Laerzio.

¹⁵⁵ Tra fine VII e inizio VI secolo, periodo in cui Dracone redasse le sue leggi scritte, l'assegnazione delle cariche avveniva ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην, insieme per nascita e censo (cfr. Arist. *Ath.* 3, 1; 6, 4, 1). Dal momento che la stesura delle leggi in forma scritta si trovava ancora in uno stadio embrionale, tale restrizione non era formulata esplicitamente quanto piuttosto tramite una convenzione socialmente accettata (Rhodes 1981, pp. 97-98).

¹⁵⁶ Il racconto dell'esumazione delle salme dei sacrileghi è presente anche nel resoconto tucidideo *supra* analizzato (Thuc. I, 126, 12): ἤλασαν μὲν οὖν καὶ οἱ Ἀθηναῖοι τοὺς ἐναγεῖς τούτους, ἤλασε δὲ καὶ Κλεομένης ὁ Λακεδαιμόνιος ὕστερον μετὰ Ἀθηναίων στασιαζόντων, τοὺς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες ἐξέβαλον· κατήλθον μέντοι ὕστερον, καὶ τὸ γένος αὐτῶν ἔτι ἔστιν ἐν τῇ πόλει, «Dunque gli Ateniesi scacciarono questi sacrileghi, e poi li scacciò anche il lacedemone Cleomene insieme agli Ateniesi che erano in lotta, esiliarono i vivi e dopo aver dissotterrato le ossa dei morti le gettarono fuori dalla città; ciononostante in seguito essi fecero ritorno, e la loro stirpe si trova tuttora in città».

¹⁵⁷ Maggiori informazioni e considerazioni su questo criptico personaggio verranno fornite *infra* ai Capitoli 2.2 e 2.4, nei commenti ai resoconti rispettivamente di Plutarco e Diogene Laerzio.

¹⁵⁸ Federico 2001, pp. 80-82.

¹⁵⁹ Cfr. Rhodes 1981, pp. 83-84.

In ogni caso tali eventi sono collocati da Aristotele prima della legislazione di Dracone, cioè anteriormente al 624/623 a.C. Per questo motivo Lang ritiene che le leggi draconiane sull'omicidio siano il risultato del massacro e del processo contro gli Alcmeonidi¹⁶⁰.

Dopo aver analizzato l'esposizione aristotelica, occorre considerare brevemente il resoconto trasmesso dall'*Epitome* di Eraclide (Heraclid. *Pol.* I, 2):

[2] τοὺς μετὰ Κύλωνος διὰ τὴν τυραννίδα ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς θεοῦ πεφευγότας οἱ περὶ Μεγακλέα ἀπέκτειναν. καὶ τοὺς δράσαντας ὡς ἐναγεῖς ἤλαυνον.

[2] I compagni di Megacle uccisero i seguaci di Cilone, sebbene si fossero rifugiati presso l'altare della dea (*scil.* Atena), poiché avevano intenzione di instaurare una tirannide. E (gli Ateniesi) esiliarono coloro che avevano commesso ciò, in quanto sacrileghi.

Il compilatore sembra palesare un gusto per il patetico, presentando una contrapposizione tra due situazioni ugualmente drammatiche: da un lato τοὺς μετὰ Κύλωνος, i Ciloniani crudelmente sterminati, dall'altro οἱ περὶ Μεγακλέα, gli Alcmeonidi costretti ad un esilio perpetuo come giusta punizione per la loro empia iniziativa¹⁶¹. Nell'*excerptum* non si riscontra un particolare interesse per il colpo di stato in sé, quanto piuttosto per le conseguenze che dovrà subire il *genos* degli Alcmeonidi: pur non menzionando il processo che ha determinato la loro condanna, infatti, il compilatore sintetizza l'episodio focalizzandosi sul termine ἐναγεῖς¹⁶². È lecito supporre quindi che Aristotele dovesse soffermarsi su di esso, se del resto anche Plutarco, che deriva le sue notizie dalla tradizione dell'*Athenaion Politeia*, attribuisce una certa rilevanza alla portata simbolica dell'*agos* ciloniano, che comportò contrasti nella *polis* ateniese e un vero e proprio turbamento¹⁶³.

¹⁶⁰ Lang 1967, p. 248.

¹⁶¹ Polito 2001, pp. 26-27.

¹⁶² Cfr. Plut. *Sol.* 12, 2. Lo stesso Aristotele menziona il sacrilegio con l'espressione καταγνωσθέντος δὲ τοῦ ἄγους, «essendo stato riconosciuto il sacrilegio».

¹⁶³ Polito 2001, pp. 26-27.

2.2 LA VITA DI SOLONE DI PLUTARCO

Introduzione

La testimonianza plutarchea, a un'analisi approfondita, si rivela una versione varia ed eterogenea, una "sintesi" arbitraria tra svariate tradizioni: se da un lato gli Alcmeonidi sono criticamente presentati come impuri carnefici della fazione a loro avversa, d'altro canto l'intervento di Epimenide avrebbe garantito le condizioni sacre per la purificazione e l'espiazione del *miasma*, favorendo in un certo senso la politica di concordia sostenuta da Solone, nella cui biografia si inserisce per l'appunto l'episodio ciloniano¹⁶⁴.

Nell'approcciarsi ad una fonte non propriamente storiografica quale il *Solone* di Plutarco, è opportuno rammentare sin da ora una problematica sostanziale, che necessita pertanto di essere sottoposta a continua valutazione: la costante sovrapposizione tra luoghi comuni e realtà storica¹⁶⁵.

Plutarco, come altri autori della Seconda Sofistica, applica un'intera selezione di *loci communes*, i quali non erano privi di una qualche connessione con la realtà storica. Trattandosi però di espedienti letterari, essi rivelano indirettamente la prospettiva adottata da un autore e le sue aree d'interesse. Adoperati da retori, letterati e dal loro pubblico, fungono da tramite per interpretare realtà complesse. Di conseguenza, fatti e azioni erano sovra e sottosposti, inseriti in cornici di rimandi letterari o presentati anacronisticamente¹⁶⁶.

È in questo contesto di tradizionali luoghi comuni e impianti concettuali selettivi e leggermente anacronistici che, nelle biografie plutarchee, si intersecano le esposizioni degli avvenimenti storici. L'autore delle *Vite* si dimostra però una testimonianza affidabile: nonostante non sia sempre accurato nel fornire dettagli geografici o cronologici e sebbene alcuni episodi siano chiaramente ripresi in più punti di *Vite* differenti, sembra non manipolare volontariamente le vicende e l'utilizzo delle sue fonti avviene in maniera scrupolosa¹⁶⁷. Solamente la sovrastruttura retorica che governa l'organizzazione stessa della raccolta appare non sempre rispondente a intenti storici.

¹⁶⁴ Federico 2001, pp. 83-88; cfr. Ferrara 1964, p. 40.

¹⁶⁵ De Blois 2006, pp. 429-430.

¹⁶⁶ De Blois 2006, p. 429.

¹⁶⁷ De Blois 2006, pp. 429-430.

Questo è però perfettamente coerente con i propositi stessi dell'opera e con la tradizione letteraria della Seconda Sofistica¹⁶⁸.

Ora simili considerazioni si possono esprimere anche nel tracciare un'analisi generale del *Solone* plutarco. Per quanto riguarda il personaggio storico, egli nei primi capitoli della sua biografia viene ritratto secondo i canoni del perfetto uomo di stato e legislatore nonché come profondamente in relazione con i Sette Sapienti, secondo una tradizione già presente in Aristotele¹⁶⁹. Sebbene sia quindi riscontrabile l'utilizzo di luoghi comuni ed episodi aneddotici, in particolar modo nel dipingere il carattere del legislatore ateniese, dal confronto con i paralleli di Erodoto ed Aristotele si evince che la ricostruzione plutarca degli eventi sia senza dubbio fededegna¹⁷⁰.

Un'altra problematica fondamentale nello studio della *Vita di Solone* è rappresentata dalla questione delle fonti, la cui soluzione permette di cogliere l'atteggiamento dell'autore nei confronti del suo personaggio, ma anche di chiarire le linee di tendenza della storiografia ateniese di V e IV secolo, spesso determinate dalle contingenze politiche¹⁷¹.

Plutarco non si servì di una "fonte unica", più o meno fedelmente riassunta e solamente contaminata o interpolata con notizie tratte da altri scrittori, ma di una grande quantità di materiale¹⁷². Questa biografia, al pari delle altre, fu preceduta da un paziente

¹⁶⁸ D'altronde non si può annoverare Plutarco tra gli storici, come lo stesso biografo scrive nell'introduzione alle *Vite di Alessandro e Cesare* (Plut. *Comp. Alex. - Caes.* 1, 2): οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεις πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφρασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων, «Difatti noi non scriviamo *Storie*, ma *Vite*, e nei fatti più celebrati non vi è sempre una manifestazione di virtù o di vizio, ma spesso un breve episodio, una parola, un motto di spirito mettono in luce il carattere più di battaglie con innumerevoli morti, grandissimi schieramenti di eserciti, assedi di città».

¹⁶⁹ Vd. *supra* Capitolo 2.1. In realtà, stando a Plutarco, Solone non è paragonabile a statisti del calibro di Licurgo, in quanto l'efficacia del suo mandato è solo temporanea e il suo ruolo di mediazione tra le disparità sociali, nonché la volontà di mutare in meglio la mentalità dei concittadini ateniesi, non ottiene gli effetti attesi (tanto che poi si sfocerà nell'instaurazione della tirannide pisistratica). Pertanto la presentazione del personaggio non è del tutto stereotipata (De Blois 2006, pp. 433-437).

¹⁷⁰ De Blois 2006, pp. 437-439. E.g. cfr. Hdt. I, 29; Arist. *Ath.* 11, 1; Plut. *Sol.* 25, 6.

¹⁷¹ Piccirilli 1977, pp. IX-XV.

¹⁷² Si esclude una diretta e completa dipendenza da Aristotele e non può nemmeno essere accolta la tesi secondo cui Didimo di Alessandria fu la fonte unica su Solone non solo di Plutarco, ma anche di Diogene Laerzio e del nono libro della *Biblioteca* di Diodoro (Piccirilli 1977, pp. IX-XV, XIX).

lavoro di lettura, annotazione e raccolta di testimonianze e notizie che meglio si confacevano alla caratterizzazione dell'*ethos* del personaggio¹⁷³.

Le principali fonti utilizzate da Plutarco sono state identificate, oltre che nei carmi di Solone, in Didimo di Alessandria (grammatico vissuto probabilmente tra la seconda metà del I secolo a.C. e l'inizio del I d.C.) e, in particolare, negli scritti *Περὶ νομοθετῶν* (*Sui legislatori*) e *Περὶ (τῶν) ἑπτὰ σοφῶν* (*Sui Sette Sapianti*) di Ermippo di Smirne, il Callimacheo (biografo peripatetico fiorito intorno alla metà del III secolo a.C.). Più precisamente Plutarco si sarebbe avvalso dell'opera di Didimo (a sua volta risalente ad Aristotele) per la sezione relativa alle leggi, mentre per la parte concernente la gioventù, i viaggi e i rapporti con gli altri Sapianti si sarebbe giovato degli scritti di Ermippo, per tramite del quale avrebbe attinto all'*Atthis* di Androzio, la medesima fonte per la sezione storica dell'*Athenaion Politeia* di Aristotele¹⁷⁴. L'uso di una fonte comune spiegherebbe le affinità e le analogie esistenti tra alcuni capitoli della biografia plutarca di Solone e dell'*Athenaion Politeia* di Aristotele¹⁷⁵.

Quindi, per quanto concerne la fonte del nostro capitolo, è probabile che essa vada riconosciuta in Ermippo¹⁷⁶. Si comprenderebbero così i punti di contatto, oltre a quelli già menzionati con Aristotele, anche con Diogene Laerzio, in special modo le consonanze non solo formali circa le numerose notizie sulla venuta ad Atene di Epimenide¹⁷⁷.

Testo e traduzione

[12, 1] Τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος ἤδη μὲν ἐκ πολλοῦ διετάραττε τὴν πόλιν, ἐξ οὗ τοὺς συνωμότας τοῦ Κύλωνος ἰκετεύοντας τὴν θεὸν Μεγακλῆς ὁ ἄρχων ἐπὶ δίκη κατελθεῖν ἔπεισεν, ἐξάψαντας δὲ τοῦ ἔδους κρόκην κλωστήν καὶ ταύτης ἔχομένους, ὡς ἐγένοντο περὶ τὰς Σεμνάς θεὰς καταβαίνοντες, αὐτομάτως τῆς κρόκης ῥαγείσης, ὄρμησε συλλαμβάνειν ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες, ὡς τῆς θεοῦ τὴν ἰκεσίαν ἀπολεγομένης, καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν, μόνοι δ' ἀφείθησαν οἱ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἰκετεύσαντες. [2] ἐκ τούτου δὲ κληθέντες ἐναγεῖς ἐμισοῦντο, καὶ τῶν Κυλωνείων οἱ περιγεγόμενοι πάλιν ἦσαν ἰσχυροί, καὶ στασιάζοντες ἀεὶ διετέλουν πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ Μεγακλέους. [3] ἐν δὲ τῷ τότε χρόνῳ τῆς στάσεως ἀκμὴν λαβούσης

¹⁷³ Piccirilli 1977, pp. IX-XV.

¹⁷⁴ Vd. *supra* Capitolo 2.1.

¹⁷⁵ Piccirilli 1977, pp. IX-XV; Federico 2001, pp. 80-82.

¹⁷⁶ Jacoby 1949, p. 367 n. 81.

¹⁷⁷ Piccirilli 1977, pp. XXXV-XXXVI.

μάλιστα, καὶ τοῦ δήμου διαστάντος, ἤδη δόξαν ἔχων ὁ Σόλων παρήλθεν εἰς τὸ μέσον ἅμα τοῖς πρώτοις τῶν Ἀθηναίων, καὶ δεόμενος καὶ διδάσκων ἔπεισε τοὺς ἐναγεῖς λεγομένους δίκην ὑποσχεῖν καὶ κριθῆναι τριακοσίων ἀριστίνδην δικαζόντων. [4] Μύρωνος δὲ τοῦ Φλυέως κατηγοροῦντος ἐάλωσαν οἱ ἄνδρες, καὶ μετέστησαν οἱ ζῶντες, τῶν δ' ἀποθανόντων τοὺς νεκροὺς ἀνορύξαντες ἐξέρριψαν ὑπὲρ τοὺς ὄρους. [5] ταῦταις δὲ ταῖς ταραχαῖς καὶ Μεγαρέων συνεπιθεμένων, ἀπέβαλόν τε Νίσαιαν οἱ Ἀθηναῖοι, καὶ Σαλαμῖνος ἐξέπεσον αὐτῆς, [6] καὶ φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας ἅμα καὶ φάσματα κατεῖχε τὴν πόλιν, οἷ τε μάντις ἄγη καὶ μιασμοὺς δεομένους καθαρμῶν προφαίνεσθαι διὰ τῶν ἱερῶν ἠγόρευον. [7] οὕτω δὲ μετὰπεμπτος αὐτοῖς ἦκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος, ὃν ἕβδομον ἐν τοῖς σοφοῖς καταριθμοῦσιν ἔνιοι τῶν οὐ προσιεμένων τὸν Περίανδρον. ἐδόκει δὲ τις εἶναι θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν· διὸ καὶ παῖδα νύμφης ὄνομα Βλάστης καὶ Κούρητα νέον αὐτὸν οἱ τότε ἄνθρωποι προσηγόρευον. [8] ἐλθὼν δὲ καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλω, πολλὰ προὔπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας. καὶ γὰρ εὐσταλεῖς ἐποίησε ταῖς ἱερουργίαις καὶ περὶ τὰ πένθη πρῶτους, θυσίας τινὰς εὐθὺς ἀναμείξας πρὸς τὰ κήδη, καὶ τὸ σκληρὸν ἀφελὼν καὶ τὸ βαρβαρικόν, ὃ συνείχοντο πρότερον αἱ πλεῖσται γυναῖκες. [9] τὸ δὲ μέγιστον· ἰλασμοῖς τισὶ καὶ καθαρμοῖς καὶ ἰδρύσεσι κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν, ὑπήκοον τοῦ δικαίου καὶ μᾶλλον εὐπειθῆ πρὸς ὁμόνοιαν κατέστησε. [10] λέγεται δὲ τὴν Μουνυχίαν ἰδὼν καὶ καταμαθὼν πολὺν χρόνον, εἰπεῖν πρὸς τοὺς παρόντας ὡς τυφλὸν ἐστὶ τοῦ μέλλοντος ἄνθρωπος· ἐκφαγεῖν γὰρ ἂν Ἀθηναίους τοῖς αὐτῶν ὁδοῦσιν, εἰ προήδεσαν ὅσα τὴν πόλιν ἀνιάσει τὸ χωρίον. [11] ὅμοιον δὲ τι καὶ Θαλῆν εἰκάσαι λέγουσι· κελεῦσαι γὰρ αὐτὸν ἐν τινὶ τόπῳ τῆς Μιλησίας φαύλω καὶ παρορωμένῳ τελευτήσαντα θεῖναι, προειπὼν ὡς ἀγορά ποτε τοῦτο Μιλησίων ἔσται τὸ χωρίον. [12] Ἐπιμενίδης μὲν οὖν μάλιστα θαυμασθεῖς, καὶ χρήματα διδόντων πολλὰ καὶ τιμὰς μεγάλας τῶν Ἀθηναίων, οὐδὲν ἢ θαλλὸν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας αἰτησάμενος καὶ λαβὼν, ἀπῆλθεν.

[12, 1] Ebbene il sacrilegio ciloniano turbava profondamente la città ormai da molto tempo, ovvero da quando l'allora arconte Megacle aveva persuaso gli aderenti alla congiura di Cilone, che si erano posti supplici della dea (*scil.* Atena), a scendere (dall'acropoli) per presentarsi a giudizio. Allora essi legarono alla base della statua un filo di lana ritorta e si tennero ad esso, ma mentre stavano scendendo e furono nei pressi del tempio delle Dee Venerande, dal momento che il filo si spezzò da sé, Megacle e gli altri arconti si avventarono per afferrarli, sostenendo che la dea aveva respinto la loro supplica; lapidarono quelli che si trovavano fuori dal tempio, mentre quelli che si erano rifugiati presso gli altari furono sgozzati, e solamente coloro che avevano invocato la protezione delle mogli degli arconti furono risparmiati. [2] Perciò essi, chiamati sacrileghi per questo motivo, erano invisibili a tutti, e i superstiti tra i seguaci di Cilone erano nuovamente potenti ed erano sempre e continuamente in lotta contro i compagni di Megacle. [3] Dunque, dal momento che in quel tempo il contrasto era giunto al culmine e il popolo era diviso in fazioni, Solone, che godeva già di buona fama, si presentò come mediatore insieme ai più importanti tra gli Ateniesi e, ora pregando ora ammonendo, persuase i cosiddetti sacrileghi a sottoporsi a processo

e ad essere giudicati da trecento giudici scelti per nascita. [4] Ebbene, dopo che l'accusa venne sostenuta da Mirone di Flia, gli imputati furono giudicati colpevoli, e i vivi furono esiliati, mentre le salme dei morti, dopo che le esumarono, le gettarono oltre i confini. [5] Dal momento che i Megaresi approfittarono di questi disordini, gli Ateniesi non solo perdettero Nisea ma furono di nuovo cacciati forzatamente da Salamina. [6] Nel frattempo alcuni timori da superstizione insieme ad apparizioni atterrivano la città, e gli indovini dichiaravano che dall'esame delle vittime sacrificali risultavano sacrilegi e contaminazioni che necessitavano di purificazioni. [7] Così dunque, mandato a chiamare da loro, giunse da Creta Epimenide di Festo, che annoverano tra i Sette Sapianti alcuni di quelli che non vi ammettono Periandro. Aveva fama di essere un uomo caro agli dèi e sapiente nelle cose divine della sapienza ispirata e iniziatica; perciò i contemporanei lo chiamavano figlio di una ninfa di nome Blaste e novello Curete egli stesso. [8] Giunto allora (ad Atene) e stretta amicizia con Solone, gli predispose e avviò gran parte della sua legislazione. Rese infatti (gli Ateniesi) semplici nelle pratiche religiose e più contenuti nelle cerimonie funebri, introducendo subito nei funerali alcuni sacrifici ed eliminandone gli aspetti duri e barbari, ai quali in precedenza si attenevano soprattutto le donne. [9] Inoltre, cosa più importante di tutte, avendo consacrato e sacralizzato la città con certi riti espiatori, cerimonie propiziatriche e fondazioni sacre, la rese sottoposta alla giustizia e più disponibile alla concordia. [10] Si racconta per di più che (Epimenide), avendo visto Munichia e osservatola per lungo tempo, disse ai presenti che l'uomo è cieco riguardo al futuro; che infatti gli Ateniesi l'avrebbero divorata con i loro denti, se avessero potuto prevedere quanti affanni avrebbe arrecato alla loro città quella piazzaforte. [11] Dicono che anche Talete presagì qualcosa di simile: infatti ordinò di seppellirlo, una volta morto, in un sito modesto e trascurato di Mileto, predicendo che un giorno quel luogo sarebbe divenuto l'agorà dei Milesii. [12] Dunque Epimenide, oggetto di grandissima ammirazione, sebbene gli Ateniesi volessero donargli molte ricchezze e grandi onori, non pretese altro che un ramoscello dell'olivo sacro e, ottenutolo, se ne andò.

(Plut. *Sol.* 12)

Commento

L'analisi condotta sui resoconti di Erodoto e, in special modo, di Tuciddide ha evidenziato come la versione raccolta dai due storici di V secolo si riveli coerentemente orientata a suggerire un chiaro giudizio sull'accaduto. Trattandosi di testimonianze letterarie intrinsecamente immaginate per un uditorio, è infatti comprensibile che si riscontri una manifesta intenzionalità da parte degli autori di veicolare una precisa chiave

di lettura dell'episodio preso in considerazione. Anche il racconto di Plutarco contiene alcuni particolari che, ad un esame attento, necessitano di essere valorizzati in questa luce.

Innanzitutto Plutarco è la prima testimonianza a ricordare esplicitamente il coinvolgimento nel massacro da parte dell'esponente più importante del *genos* alcmeonide, l'arconte Megacle¹⁷⁸. Si rammenti infatti che la tradizione "anti-ciloniana" cita solamente il *genos*, mentre in Aristotele l'indicazione dell'arconte manca in quanto l'incipit dell'*Athenaion Politeia* è mutilo ed è supplito tramite l'*Epitome* di Eraclide.

Vittime dell'odio da parte dei concittadini, gli Alcmeonidi subirono un processo presieduto da trecento giudici. Ora Plutarco lascerebbe presupporre un minor intervallo di tempo tra l'eccidio e il verdetto rispetto ad Aristotele, per il quale, come abbiamo visto, all'epoca del processo e della condanna i responsabili della strage erano tutti morti¹⁷⁹.

L'aspetto sicuramente più singolare della trattazione plutarchea è rappresentato dalla menzione della lapidazione, un'esecuzione che merita una breve discussione prima di considerare il caso dei Ciloniani¹⁸⁰.

Si tratta di un fenomeno peculiare dell'età arcaica, che palesa fin dalle prime attestazioni un carattere bivalente. Da un lato infatti la lapidazione è un'esecuzione sommaria, compiuta da una folla ai danni di un inerme¹⁸¹, generalmente colpevole di un grave crimine; è una pena che trascende sempre la sfera del *nomos*, ovvero della legalità e della procedura giudiziaria, ed è caratteristica della vendetta familiare, pre-politica ed extra-politica¹⁸². D'altro canto invece la lapidazione era riservata ai colpevoli di sacrilegio, omicidio, parricidio, incesto, ma più frequentemente puniva il tradimento o qualsiasi attentato contro la sicurezza o gli interessi comuni (quale la tirannide) ed era pertanto una condotta legittima e legittimata¹⁸³.

¹⁷⁸ Il destino travagliato degli Alcmeonidi con i continui corsi e ricorsi all'interno della storia ateniese arcaica e classica, pur citato in più luoghi, non sarà oggetto approfondito del presente studio, per cui vd. Williams 1951, pp. 32-49; Williams 1952a, pp. 3-21; Williams 1952b, pp. 58-71; cfr. Giuliani 2001, pp. 11-24.

¹⁷⁹ Piccirilli 1977, pp. 148-153; ma vd. giustamente Federico 2001, p. 83 n. 24, secondo il quale la discrepanza tra le due fonti può essere dipesa da una diversa organizzazione del racconto.

¹⁸⁰ Per un analogo episodio che consente un interessante ed utile confronto con il nostro vd. *infra* al Capitolo 2.3.

¹⁸¹ Sia che si tratti di un singolo o di un gruppo ristretto, l'enfasi è posta sempre sull'inferiorità, non solamente numerica, di chi è costretto a subire questa punizione (Mastrocinque 1977, pp. 169-174; Gras 1984, pp. 77, 83).

¹⁸² Mastrocinque 1977, pp. 169-174.

¹⁸³ Cfr. Mastrocinque 1977, pp. 169-174. *E.g.* Hdt. V, 38, 1; IX, 5; Thuc. V, 60, 6; Diod. III, 47, 4; XII, 78, 5; XIII, 87, 5; Paus. IV, 22, 7; VIII, 5, 13; D.L. IX, 26.

Per quanto riguarda il primo aspetto, traspare il carattere sacrilego della lapidazione, da cui la frequente eroizzazione dei lapidati, a chiaro intento espiatorio del *miasma* che della violenta azione ne è diretta conseguenza¹⁸⁴. Il verbo greco per «lapidare», *λεύω*, da cui deriva il sostantivo *λευστήρ*, «lapidatore», è infatti carico di un profondo disprezzo per il sacrilego¹⁸⁵: l'uccisore si avventa su una persona indifesa senza toccarla, ma offendendola con armi ignobili quali le pietre, ed era conseguente che lo spirito dell'ucciso non trovasse pace¹⁸⁶. Un simile gesto, specialmente se commesso nei confronti di persone non colpevoli, determinava una contaminazione (che spesso si traduceva in pestilenza) e quindi una necessità di purificazione¹⁸⁷. Questa è spesso ventilata dall'oracolo delfico, che solitamente consigliava di dedicare un *temenos* o una statua.

Sebbene quindi la lapidazione fosse considerata un atto disumano, bestiale, chi ne moriva poteva meritare tale atrocità, in special modo se si trattava di un tiranno. Questi si collocava in una dimensione altra rispetto a quella della *polis*, una dimensione in cui non vi è più distinzione tra il sovrumano e l'infraumano, dove è annullata la distanza tra gli dèi e le bestie¹⁸⁸. Colpevole dei crimini più nefandi, il tiranno subisce un'eliminazione violenta in quanto *pharmakos*¹⁸⁹. Similmente a questa figura, la lapidazione si pone quindi al di fuori e contro la logica del *nomos* e assume una posizione "anti-politica", ma è comprensibile in quanto volta a ripristinare l'ordine naturale della vita poleica¹⁹⁰. Si aggiunga poi che i crimini puniti con tale esecuzione sono più o meno direttamente connessi con la sfera religiosa: l'eliminazione dei colpevoli è inevitabile¹⁹¹.

Dalla presentazione dei due aspetti di questa punizione, emerge chiaramente come siano entrambi riscontrabili nella descrizione dell'eccidio dei Ciloniani. La loro iniziativa

¹⁸⁴ Tale aspetto sarà affrontato ulteriormente nel corso del commento alla testimonianza di Pausania *infra* al Capitolo 2.3.

¹⁸⁵ Cfr. Hdt. V, 67.

¹⁸⁶ Mastrocinque 1977, pp. 167-169.

¹⁸⁷ Gras 1984, pp. 75-83. *E.g.* Hdt. I, 167; V, 82-87; Paus. II, 30, 4; 32, 2; VI, 6, 7-11; 9, 6-8; VIII, 23, 6-7.

¹⁸⁸ Detienne 1977a, p. 144.

¹⁸⁹ Mastrocinque 1977, pp. 169-174; Gras 1984, pp. 83-88.

¹⁹⁰ Mastrocinque 1977, pp. 169-174; Gras 1984, p. 75-83.

¹⁹¹ Gernet 1981, pp. 265-267.

tirannica desta una viva preoccupazione presso il popolo ateniese¹⁹² e ad uno stadio iniziale era quindi più che legittimo il ricorso alla più indesiderata delle pene.

La gravità dell'eccidio consisteva piuttosto nell'aver lapidato e sgozzato coloro che avevano ricevuto la promessa di un trattamento conforme ai *thesmoi*. Il fatto di sgozzare le persone su o presso un altare doveva essere percepito come un atto altamente sacrilego, da porre a confronto con le pratiche dell'omofagia e del cannibalismo, pratiche queste sempre in contrapposizione alle regole della vita poleica¹⁹³. Per quanto concerne la lapidazione, essa si configurava come la traduzione pratica dell'allontanamento di coloro che avevano attentato all'integrità della *polis*. Di conseguenza non si risolveva necessariamente nella morte e la sua esecuzione si concretizzava fuori dalla città¹⁹⁴.

A questo proposito è interessante notare che, da un punto di vista lessico-testuale, la proposizione plutarchea καὶ τοὺς μὲν ἔξω κατέλευσαν, οἱ δὲ τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες ἀπεσφάγησαν, «lapidarono quelli che si trovavano *fuori dal tempio*, mentre quelli che si erano rifugiati presso gli altari furono sgozzati», non consente di fornire un'interpretazione chiara ed evidente. L'avverbio ἔξω è solitamente posto in relazione al tempio delle Dee Venerande sopra menzionato (περὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς), in quanto gli Ateniesi si sarebbero macchiati della sacrilega messa a morte solo dopo l'allontanamento fisico dei Ciloniani dalla protezione religiosa, o perlomeno da quella considerata come unica significativa da parte degli aggressori¹⁹⁵. Rimangono comunque formalmente accettabili le proposte di un riferimento all'Acropoli o alla *polis* stessa¹⁹⁶. Ma ἔξω non può significare semplicemente “fuori dall'Acropoli” poiché gli Ateniesi potevano raggiungere solo coloro che vi erano già usciti, in quanto Plutarco ci informa che il filo si spezzò mentre i Ciloniani si trovavano nei pressi del tempio delle Dee Venerande¹⁹⁷. Se l'avverbio sottintendesse invece la città di Atene, si potrebbe parlare di un'esecuzione

¹⁹² Si comprende ora più chiaramente l'asserzione tucididea «gli Ateniesi, non appena se ne accorsero, sopraggiunsero in massa dalla campagna contro di loro e accampatisi tutt'intorno li assediaron», in cui sembra quasi percepibile lo sgomento dei concittadini alla notizia che era stato profanato il loro ordinamento politico.

¹⁹³ Mastrocinque 1977, pp. 169-174.

¹⁹⁴ Gernet 1981, pp. 265-267; Gras 1984, pp. 75-83.

¹⁹⁵ Non si scordi infatti che l'intero massacro avviene comunque all'interno dello spazio religioso e proprio per tale motivo i responsabili sono contrassegnati dal titolo infamante di ἐναγῆς.

¹⁹⁶ Gras 1984, p. 82. In tal caso una traduzione più appropriata alla seconda interpretazione reciterebbe così: «alcuni li lapidarono *fuori dalla città*, mentre quelli che si erano rifugiati presso gli altari furono sgozzati».

¹⁹⁷ Gras 1984, p. 82.

canonica e quindi legittima: non si spiegherebbe pertanto il carattere sacrilego che ha invece assunto l'azione condotta dagli Alcmeonidi e dai loro sostenitori. Mi pare evidente, quindi, che con τὸς μὲν ἔξω si designino piuttosto quanti erano rimasti all'esterno del tempio e di conseguenza il luogo dell'eccidio non può che essere il medesimo di quello descritto da Tucidide e implicitamente da Erodoto ed Aristotele, per tramite dell'*Epitome* di Eraclide¹⁹⁸.

Nel caso dei Ciloniani, la lapidazione non si conforma alla procedura consueta e il sangue viene sparso in un luogo sacro¹⁹⁹. Da potenzialmente legittima, l'esecuzione dei seguaci di Cilone si colora quindi di un carattere sacrilego e concorre a determinare, nella ricostruzione plutarchea, l'esilio forzato del *genos* degli Alcmeonidi.

Risulta ora opportuno chiedersi quanto possa essere attendibile la notizia della lapidazione nel corso della strage dei Ciloniani. Essa è affiancata infatti da altri due particolari, presenti unicamente nella testimonianza plutarchea, che da un punto di vista narrativo suscitano qualche perplessità, ovvero il dettaglio del filo ritorto legato alla base della statua e quello della supplica rivolta alle mogli dei carnefici che garantisce ad alcuni congiurati la salvezza.

Per quanto riguarda la prima menzione, il filo ricopre un valore quasi magico. Questo è testimoniato anche da un passo di Pausania, il quale richiama alla memoria l'intervento sacrilego di Epito, reo di aver tagliato il filo posto a protezione del santuario extra-urbano di Poseidone *Hippios* ai piedi del monte Alesio nei pressi di Mantinea e pertanto accecato dal dio con un flutto d'acqua salmastra:

«Ebbene, per impedire agli uomini l'accesso al santuario, non posero nessuna protezione davanti all'ingresso, ma vi tesero un filo di lana, ritenendo forse che in qualche modo anche questo sarebbe stato fonte di timore negli uomini di allora, che tenevano in rispetto le cose divine, o forse perché nel filo vi era anche una qualche forza. È noto ora che Epito di Ippotoo entrò nel santuario senza saltare sopra il filo e senza passarvi sotto, ma dopo averlo tagliato; compiuto il gesto sacrilego, fu accecato dopo che un flutto lo ebbe colpito agli occhi e subito un destino di morte lo raggiunse»²⁰⁰.

¹⁹⁸ Giuliani 1999, p. 29 n. 26.

¹⁹⁹ L'attenzione a questo particolare non può che rammentare l'analogo interesse tucidideo.

²⁰⁰ Paus. VIII, 10, 3: ἐσόδου δὲ ἐς αὐτὸ εἴργοντες ἀνθρώπους ἔρυμα μὲν πρὸ τῆς ἐσόδου προεβάλλοντο οὐδέν, μίτον δὲ διατείνουσιν ἔρεοῦν, τάχα μὲν που τοῖς τότε ἄγουσι τὰ θεῖα ἐν τιμῆι δεῖμα καὶ τοῦτο ἔσεσθαι νομίζοντες, τάχα δ' ἂν τι μετεῖη καὶ ἰσχύος τῷ μίτωι. φαίνεται δὲ καὶ Αἴπυτος ὁ Ἰππόθου μήτε πηδήσας ὑπὲρ τὸν μίτον μήτε ὑποδύς, διακόψας δὲ αὐτὸν ἐσελθὼν ἐς τὸ

Sebbene si sia tentato di riconoscere nel racconto dell'espedito del filo una sua storicità²⁰¹, mi sento di concordare con Alessandro Giuliani nel sostenere che non si tratta tanto di verificare la coerenza del resoconto plutarco con la mentalità religiosa arcaica quanto la sua reale probabilità ed affidabilità²⁰².

A tal proposito è poi decisamente interessante la scena in cui si descrive quasi una traslazione del gesto della supplica dalla dea Atena alle mogli dei sacrileghi. Risulta arduo non scorgere in questo particolare una volontà di far risaltare la componente patetica, di per sé già presente in un massacro perpetrato in un luogo di culto²⁰³.

Questi tre elementi (il filo spezzato, la lapidazione, la supplica alle mogli) concorrono a tratteggiare il profilo di una fonte particolarmente interessata a valorizzare l'aspetto religioso degli eventi e la dinamica dell'atto sacrilego. Innanzitutto, il tentativo fallito dei Ciloniani di mantenere il contatto fisico con la statua di Atena, così come la richiesta di intermediazione delle donne, drammatizza l'aspetto dell'assalto ai supplici. In secondo luogo, la lapidazione assume una particolare valenza sul piano sacrale: se da un lato essa si configura come una modalità di estirpare dalla città uno o più portatori di impurità, parallelamente questa condanna, evitando il contatto fisico, si presenta come fonte di contaminazione qualora venga compiuta ingiustamente.

Di conseguenza, sebbene non sia individuabile un unico orientamento ideologico per l'intero racconto plutarco, questi tre particolari sembrano presentare un'impronta chiaramente anti-alcmeonidea²⁰⁴, nonché fortemente tendenziosa ed orientata a veicolare un preciso punto di vista dell'episodio. Pertanto non mi trova concorde l'affermazione di Attilio Mastrocinque secondo cui la narrazione di Plutarco sarebbe la più attenta e fededegna per quanto riguarda l'uccisione dei Ciloniani²⁰⁵.

ιέρων· καὶ ποιήσας οὐχ ὅσια ἐτυφλώθη τε ἐμπροσθέντος ἐς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶι τοῦ κύματος καὶ αὐτίκα ἐπιλαμβάνει τὸ χρεὼν αὐτόν.

²⁰¹ Mastrocinque 1978, pp. 3-5. Lo studioso assume la medesima posizione circa il particolare della lapidazione.

²⁰² Giuliani 1999, p. 27 n. 22.

²⁰³ Giuliani 1999, pp. 27-28. Appare complesso immaginare che i Ciloniani avrebbero trovato modo di arrivare ad abbracciare le ginocchia di queste donne, che difficilmente erano presenti alla scena sin dall'inizio. Più improbabile ancora che i carnefici, disposti a non fermarsi di fronte agli altari delle *Semnai*, si siano arrestati alla semplice invocazione dei nomi delle loro mogli. La supplica rivolta alle mogli è infatti un *topos* ricorrente (cfr. Gould 1973, pp. 98-100).

²⁰⁴ Piccirilli 1977, pp. 148-153 e Giuliani 1999, pp. 27-30; *contra* Lang 1967, pp. 246-247 e Nenci 1994, pp. 263-265, per i quali il particolare del filo sarebbe volto a discolpare il *genos* di Pericle.

²⁰⁵ Mastrocinque 1978, pp. 3-5; *contra* giustamente Giuliani 1999, p. 27 n. 22.

Il biografo di Cheronea è poi l'unica fonte ad assegnare un ruolo significativo alla figura di Solone, che si sarebbe posto quale arbitro tra le parti. Tuttavia si nutrono seri dubbi sulla storicità di un intervento del legislatore ateniese: Luisa Prandi ritiene che si tratti di una costruzione a posteriori “sulla falsariga dell'intervento di mediazione tipico dell'esimnete arcaico”²⁰⁶. È probabile quindi che l'immagine di un Solone già attivo nell'episodio di Cilone nacque come effetto autoschediastico da parte di chi considerava veritiera la tradizione del legame tra Epimenide e Solone²⁰⁷. Nel racconto plutarco il soggiorno ateniese di Epimenide viene infatti presentato secondo il luogo comune dell'incontro tra Sapienti.

All'interno della testimonianza plutarca, un particolare interessante è rappresentato dalla figura del cretese Epimenide, di cui si fornisce una trattazione più ampia e ragionata della succinta informazione trasmessa dall'*Athenaion Politeia*. Annoverato come uno dei Sette Sapienti e originario di Cnosso o Festo, egli era appunto un veggente e poeta epico di età arcaica, la cui leggenda rimase strettamente connessa alla tradizione pitagorica. L'esperienza di Epimenide si colloca sullo stesso piano sociale e mentale caratteristico delle sette filosofico-religiose, degli indovini, dei magi, degli ispirati, degli individui dai comportamenti eccezionali, ovvero degli uomini che vivono ai margini del gruppo sociale della *polis*²⁰⁸. Secondo quanto riferito, è stato autore di una serie di opere poetiche e in prosa, la cui autenticità è stata talvolta messa in dubbio però anche dagli eruditi antichi²⁰⁹. Permangono riserve anche sulla storicità stessa del personaggio, molto spesso offuscata dalla leggenda del savio che ad essa si intreccia²¹⁰. Di conseguenza si evince come pure la cronologia sia alquanto oscura. Plutarco, Diogene Laerzio e la *Suda* ritengono la venuta ad Atene di Epimenide una diretta conseguenza dell'*agos* ciloniano²¹¹, mentre Platone²¹² pone il suo arrivo intorno al 500 a.C., in relazione a una prima spedizione persiana, che proprio grazie al cretese sarebbe stata

²⁰⁶ Prandi 2000, pp. 15-19.

²⁰⁷ Federico 2001, p. 83 n. 23; cfr. Rhodes 1981, p. 83. Epimenide appare quasi come una proiezione religiosa di Solone e del suo arcontato.

²⁰⁸ Detienne 1977b, pp. 79-110.

²⁰⁹ Ath. VII, 18, 282e.

²¹⁰ Cfr. West 1984, pp. 45-53.

²¹¹ Plutarco e Diogene Laerzio datano la purificazione della città ad opera di Epimenide alla XLVI Olimpiade, nel 596/595-593/592 a.C. (entrambi derivando forse dalla fonte comune, Ermippo), mentre la *Suda* (Suid. E 2471, s.v. Ἐπιμενίδης) la colloca nella XLIV Olimpiade, nel 604/603-601/600 a.C.

²¹² Pl. *Lg.* I, 642d.

differita di un decennio. Epimenide operò principalmente ad Atene e i più significativi avvenimenti politici di Atene arcaica sono a lui correlati. Non sorprende pertanto che la “tradizione attica” ascriva al savio cretese anche la purificazione a seguito dell’eccidio dei Ciloniani²¹³.

Da un punto di vista lessico-testuale, nel passo plutarcheo non risulta evidente chi abbia mandato a chiamare Epimenide: οὕτω δὴ μετάπεμπος αὐτοῖς ἦκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος, «Così dunque, mandato a chiamare *da loro*, giunse da Creta Epimenide di Festo». Se è plausibile che con αὐτοῖς si faccia riferimento a un legame privilegiato e ristretto tra gli indovini (i μάντιες sopra menzionati) e il purificatore cretese o a un diretto coinvolgimento degli stessi nella chiamata di Epimenide²¹⁴, si può senz’altro ritenere che con αὐτοῖς Plutarco potesse alludere alla comunità degli Ateniesi che beneficia dell’arrivo di Epimenide²¹⁵.

Risulta poi singolare la notizia riportata dal biografo di Cheronea secondo cui Epimenide sarebbe stato il principale promotore della politica soloniana. Questo particolare stride all’interno della struttura e dell’economia stessa della *Vita* plutarchea²¹⁶: oltre a una generale ispirazione che rende Epimenide quasi la proiezione religiosa di Solone²¹⁷, al savio cretese vengono attribuite anche iniziative che lo stesso Plutarco ascrive a Solone. Sembra pertanto che qui l’autore accolga, come già accennato, tradizioni varie ed eterogenee, senza ricercare una rigorosa coerenza interna²¹⁸.

Infine è necessario un breve appunto su errori e inesattezze in questa *Vita*. Gli avvenimenti riferiti nel nostro capitolo (conquista da parte dei Megaresi di Nisea e nuova perdita da parte degli Ateniesi di Salamina, condanna degli Alcmeonidi, arrivo di Epimenide) non possono seguire la conquista di Salamina ad opera di Solone, l’arbitrato spartano e la prima guerra sacra, ma devono precederli²¹⁹. Di tali errori e inesattezze è difficile stabilire la genesi e la paternità: difetti di memoria, la fonte (o le fonti) di cui Plutarco si serve, esigenze del compendio biografico o anche la tradizione manoscritta.

²¹³ Mazzarino 1966, pp. 29-31.

²¹⁴ Vd. rispettivamente Piccirilli 1977, p. 37 e Colli 1978, p. 49.

²¹⁵ Federico 2001, p. 84 n. 27. Si veda *infra* a confronto Diogene Laerzio, il quale riferisce che gli Ateniesi, travagliati da una pestilenza, inviarono a Creta una nave con Nicia figlio di Nicerato per convocare Epimenide (D.L. I, 110).

²¹⁶ Per alcune considerazioni vd. Federico 2001, pp. 119-126.

²¹⁷ Ferrara 1964, p. 40.

²¹⁸ Federico 2001, pp. 119-126.

²¹⁹ Piccirilli 1977, pp. XXXVI-XXXVII.

2.3 PAUSANIA

Introduzione

Gli scarni cenni contenuti in Pausania non aggiungono nulla di significativo alle fonti finora analizzate. L'antiquario greco menziona l'*agos* ciloniano in tre differenti passaggi della sua opera. Risulta complesso collocare questa testimonianza all'interno di una tradizione ben definita, in quanto si tratta sempre di esempi di quell'attitudine a narrare curiosità o vicende storiche di una qualche rilevanza che pervade interamente la *Periegesi*. Di conseguenza la scarsità di informazioni non consente di ricavare la posizione di Pausania sull'episodio, non espressa forse anche per l'abissale intervallo temporale con lo stesso. La menzione dell'eroizzazione di Cilone, su cui sì, come vedremo, l'autore fornisce una personale considerazione, mi sembra però avvicinare l'esposizione di Pausania alle altre incluse nella "tradizione attica".

I primi due passi si inseriscono a distanza di pochi capitoli all'interno della descrizione topografica dell'Attica, rispettivamente nella presentazione dei monumenti che adornano l'acropoli ateniese e nella descrizione della *polis* di Megara.

Il terzo resoconto si colloca invece nel libro dedicato all'Acaia e nello specifico all'interno della descrizione del totale annientamento della città di Elice a seguito di un maremoto congiunto a un terremoto avvenuto nell'inverno del 373 a.C.:

«Il fatto che l'ira di Zeus Icesio sia implacabile è insegnato dalla vicenda di Elice, insieme a molte altre; è noto che anche il dio di Dodona esorta a portare rispetto ai supplici. Infatti all'incirca al tempo di Afidante giunsero agli Ateniesi, da parte dello Zeus di Dodona, questi versi:

“Abbiate cura dell'Areopago e degli altari odorosi
delle Eumenidi, dove i Lacedemoni dovranno porsi supplici,
oppressi dalla guerra. Non uccideteli con il ferro,
e non arrecate danno ai supplici: i supplici sono sacri e degni di rispetto”.

Questi versi vennero alla memoria dei Greci, quando giunsero ad Atene alcuni Lacedemoni, al tempo in cui tra gli Ateniesi regnava Codro di Melanto. Dunque il restante esercito dei Lacedemoni si ritirò dall'Attica, quando apprese la morte di Codro e il modo in cui a lui sopraggiunse: infatti secondo l'oracolo di Delfi non potevano sperare di ottenere ancora la vittoria. Ma alcuni Lacedemoni, che nella notte si erano introdotti di nascosto entro le mura, al sorgere del giorno si accorsero che i loro compagni si erano allontanati e, mentre gli Ateniesi si

raccosero contro di loro, si rifugiarono sull'Areopago e presso gli altari delle dee che sono chiamate *Semnai*»²²⁰.

La distruzione di Elice, percepita come un avvenimento di grande rilievo, è qui attribuita all'ira di Icesio (Zeus "protettore dei supplici", cui si fa riferimento con il solo epiteto), mentre a VII, 24, 6 è considerata una punizione di Poseidone²²¹. Questo evento consente a Pausania di richiamare alcuni episodi di supplici che si erano posti sotto la protezione della divinità. Mentre il primo riguarda alcuni Spartani rimasti ad Atene dopo il ritiro dei loro compagni a seguito della morte del mitico re Codro e del responso delfico favorevole agli Ateniesi²²², il secondo è per l'appunto il resoconto dell'*agos* ciloniano. Segue poi un rimando all'uccisione di alcuni Lacedemoni rifugiatisi come supplici nel santuario di Poseidone sul Tenaro²²³. È interessante notare che, come i Ciloniani, i supplici protagonisti del primo esempio trovano rifugio presso gli altari delle *Semnai*²²⁴. Un'altra similitudine è costituita dalla presenza dell'oracolo, qui connesso a motivi bellici:

φράζω δ' Ἄρειόν τε πάγον βωμούς τε θυώδεις
Εὐμενίδων, ὅθι χρῆ Λακεδαιμονίους <σ'> ἰκετεῦσαι
δουρὶ πιεζομένους. τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρωι,

²²⁰ Paus. VII, 25, 1-2: Τὸ δὲ τοῦ Ἰκεσίου μῆνιμα πάρεστι μὲν τοῖς ἐς τὴν Ἑλίκην, πάρεστι δὲ καὶ ἄλλοις διδαχθῆναι πολλοῖς ὡς ἔστιν ἀπαραίτητον· φαίνεται δὲ καὶ ὁ θεὸς παραινῶν ὁ ἐν Δωδώνῃ νέμειν ἐς ἰκέτας αἰδῶ. Ἀθηναίους γὰρ ἐπὶ ἡλικίας μάλιστα τῆς Ἀφείδαντος ἀφίκετο παρὰ τοῦ ἐν Δωδώνῃ Διὸς τὰ ἔπη τάδε· φράζω δ' Ἄρειόν τε πάγον βωμούς τε θυώδεις / Εὐμενίδων, ὅθι χρῆ Λακεδαιμονίους <σ'> ἰκετεῦσαι / δουρὶ πιεζομένους. τοὺς μὴ σὺ κτεῖνε σιδήρωι, / μηδ' ἰκέτας ἀδικεῖν· ἰκέται δ' ἱεροὶ τε καὶ ἀγνοί. ταῦτα Ἑλλησιν ἦλθεν ἐς μνήμην, ὅτε ἀφίκοντο ἐπὶ Ἀθήνας Πελοποννήσιοι, τότε Κόδρου τοῖς Ἀθηναίοις τοῦ Μελάνθου βασιλεύοντος. ὁ μὲν δὴ ἄλλος στρατὸς τῶν Πελοποννησίων ἀπεχώρησεν ἐκ τῆς Ἀττικῆς, ἐπειδὴ ἐπύθοντο τοῦ Κόδρου τὴν τελευταίαν καὶ ὄντινα ἐγένετο αὐτῶι τρόπον· οὐ γὰρ εἶναι νίκην ἔτι σφίσι κατὰ τὸ ἐκ Δελφῶν μάντευμα ἤλπιζον. Λακεδαιμονίων δὲ ἄνδρες γενόμενοι μὲν ἐντὸς τείχους λανθάνουσιν ἐν τῇ νυκτί, ἅμα δὲ ἡμέραι τοὺς τε ἑαυτῶν ἀπεληλυθότας αἰσθάνονται καὶ ἀθροισμένων ἐπ' αὐτοὺς τῶν Ἀθηναίων καταφεύγουσιν ἐς τὸν Ἄρειον πάγον καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν αἱ Σεμναὶ καλοῦνται τοὺς βωμούς.

²²¹ Osanna 1996, pp. 217-225; cfr. Panessa 1991, pp. 374-392.

²²² Robertson 1988, pp. 224-230; cfr. Paus. I, 19, 5; 39, 4; VIII, 52, 1.

²²³ Cfr. Paus. IV, 24, 5-6. Qui Pausania deriva fundamentalmente da Tucidide (Thuc. I, 101, 1-103, 3; 128, 1), per cui anche in Paus. VII, 25, 3 dovrebbe trattarsi di iloti e non di Lacedemoni (Moggi – Osanna 2000, pp. 328-329; cfr. Musti – Torelli 1991b, p. 240).

²²⁴ Sebbene delle Erinni si sia già discusso *supra* al Capitolo 1.2, è qui opportuno aggiungere che, per quanto riguarda il rapporto tra *Semnai*, Eumenidi ed Erinni, si tratta probabilmente di un unico gruppo di divinità ctonie dal duplice carattere: esse sono venerate nel culto con l'epiteto eufemistico di Eumenidi e *Semnai*, ma comprendono anche un aspetto tetro e pericoloso, che nell'ambito del mito viene personificato dalle Erinni (Jameson – Jordan – Kotansky 1993, p. 79; Osanna 1996, pp. 228-231).

μηδ' ἰκέτας ἀδικεῖν· ἰκέται δ' ἱεροὶ τε καὶ ἄγνοί.

Esso, che consta di quattro versi esametrici, ammonisce gli Ateniesi a prestare rispetto e giuste condizioni ai Lacedemoni e ricorda che i supplici godono dell'immunità e della protezione divina²²⁵. Pausania sottolinea che in tale occasione ai supplici è concessa la vita: a ciò si contrappone invece il violento massacro dei Ciloniani.

Testo e traduzione

[28, 1] Κύλωνα δὲ οὐδὲν ἔχω σαφὲς εἰπεῖν ἐφ' ὅτῳ χαλκοῦν ἀνέθεσαν τυραννίδα ὅμως βουλευσάντα· τεκμαίρομαι δὲ τῶνδε ἔνεκα, ὅτι εἶδος κάλλιστος καὶ τὰ ἐς δόξαν ἐγένετο οὐκ ἀφανῆς ἀνελόμενος διαύλου νίκην Ὀλυμπικὴν καὶ οἱ θυγατέρα ὑπῆρξε γῆμαι Θεαγένους, ὃς Μεγάρων ἐτυράνησε.

[28, 1] Non posso dire con sicurezza per quale motivo (gli Ateniesi) abbiano innalzato una statua di bronzo a Cilone, nonostante questi avesse aspirato alla tirannide; suppongo per queste motivazioni: perché era bellissimo d'aspetto, perché godeva di una fama acclarata avendo riportato la vittoria nel diaulo a Olimpia, e perché aveva sposato la figlia di Teagene, che era tiranno di Megara.

(Paus. I, 28, 1)

[40, 1] Ἔστι δὲ ἐν τῇ πόλει κρήνη, ἣν σφισιν ὠικοδόμησε Θεαγένης, οὗ καὶ πρότερον τούτων ἐπεμνήσθη θυγατέρα αὐτὸν συνοικίσει Κύλωνι Ἀθηναίῳ. οὗτος ὁ Θεαγένης τυραννήσας ὠικοδόμησε τὴν κρήνην μεγέθους ἔνεκα καὶ κόσμου καὶ ἐς τὸ πλῆθος τῶν κίωνων θεᾶς Ἀξίαν· καὶ ὕδωρ ἐς αὐτὴν ῥεῖ καλούμενον Σιθνίδων νυμφῶν. τὰς δὲ Σιθνίδας νύμφας λέγουσι Μεγαρεῖς εἶναι μὲν σφισιν ἐπιχωρίας, μιᾷ δὲ αὐτῶν {θυγατρὶ} συγγενέσθαι Δία, Μέγαρόν τε παῖδα ὄντα Διὸς καὶ ταύτης δὴ τῆς νύμφης ἐκφυγεῖν τὴν ἐπὶ Δευκαλίωνός ποτε ἐπομβρίαν, ἐκφυγεῖν δὲ πρὸς τὰ ἄκρα τῆς Γερανίας, οὐκ ἔχοντός πω τοῦ ὄρους τὸ ὄνομα τοῦτο, ἀλλὰ – νήχεσθαι γὰρ πετομένων γεράνων πρὸς τὴν βοῆν τῶν ὀρνίθων αὐτόν – διὰ τοῦτο Γερανίαν τὸ ὄρος ὀνομασθῆναι.

[40, 1] Vi è in città una fontana, che costruì per loro (*scil.* i Megaresi) Teagene, il quale, come ho già ricordato prima, diede la figlia in sposa all'ateniese Cilone. Questo Teagene, dopo essere divenuto tiranno, costruì la fontana, che merita di essere vista per le dimensioni, la bella decorazione e il numero delle colonne; e vi scorre l'acqua chiamata "delle ninfe Sitnidi". I Megaresi dicono che le ninfe

²²⁵ Per un'esaustiva analisi degli oracoli nella *Periegesi* di Pausania vd. Juul 2010, part. pp. 23-103.

Sitnidi sono creature dei loro luoghi; con una di loro si unì Zeus, e Megaro, che è figlio di Zeus e di questa ninfa, si salvò dal diluvio dei tempi di Deucalione, rifugiandosi sulle vette della Gerania, monte che non aveva ancora questo nome, ma – poiché Megaro lo aveva raggiunto a nuoto seguendo il grido di alcune gru in volo – per questo motivo fu denominato Gerania.

(Paus. I, 40, 1)

[25, 3] Ἀθηναῖοι δὲ τότε μὲν διδῶσι τοῖς ἰκέταις ἀπελθεῖν ἀζημίους, χρόνῳ δὲ ὕστερον αὐτοὶ οἱ ἔχοντες τὰς ἀρχὰς διέφθειραν τῆς Ἀθηνᾶς ἰκέτας τῶν Κύλων ὁμοῦ τὴν ἀκρόπολιν κατειληφόντων· καὶ αὐτοὶ τε (οἱ) ἀποκτείναντες ἐνομίσθησαν καὶ οἱ ἐξ ἐκείνων ἐναγεῖς τῆς θεοῦ. Λακεδαιμονίοις δέ, ἀποκτείνανσι καὶ τούτους ἄνδρας ἐς τὸ ἱερόν καταπεφευγότας τὸ ἐπὶ Ταινάρῳ τοῦ Ποσειδῶνος, οὐ μετὰ πολὺ ἐσείσθη σφίσιν ἡ πόλις συνεχεῖ τε ὁμοῦ καὶ ἰσχυρῶι τῶι σεισμῶι, ὥστε οἰκίαν μηδεμίαν τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἀντισχεῖν.

[25, 3] In quell'occasione gli Ateniesi consentirono ai supplici di allontanarsi impuniti, mentre in un secondo momento gli stessi magistrati in carica uccisero i supplici di Atena, che erano tra quelli che avevano tentato di occupare l'acropoli insieme a Cilone; e sia i carnefici sia i loro discendenti furono denominati sacrileghi verso la dea. Quanto ai Lacedemoni, anche loro uccisero alcuni uomini che si erano rifugiati presso il santuario di Poseidone sul Tenaro; non molto tempo dopo la loro città fu scossa da un terremoto insieme continuo e violento, tanto che nessuna delle case nella Laconia gli resistette.

(Paus. VII, 25, 3)

Commento

Trattandosi per l'appunto di passaggi che non presentano tra loro una connessione logico-narrativa, così come avvenuto nell'introduzione al presente capitolo si procederà anche nel commento a considerare singolarmente i passi nel tentativo di sottolineare quegli aspetti che meritano una breve riflessione.

Pausania, a I, 28, 1, palesa una certa e comprensibile sorpresa nell'osservare tra i vari *anathemata* eretti ad Atene sull'acropoli anche una statua di un tiranno, seppur fallito, quale Cilone. Lo scrittore antico fornisce ora tre spiegazioni a lui plausibili: la bellezza del giovane, motivo topico special modo se si tratta di un vincitore olimpico²²⁶; la vittoria a Olimpia; il legame di parentela con Teagene di Megara. Come osservato nel corso del

²²⁶ Vd. *supra* Capitolo 1.1 per il parallelo con Filippo di Butacide.

commento alla *Vita di Solone* di Plutarco²²⁷, l'eroizzazione di un individuo o un gruppo di persone si può imputare sì a un qualche merito civico, sportivo o di altra natura, ma anche a una necessità di purificazione. Lo stesso *Kyloneion*, il "sacrario" in onore dei Ciloniani uccisi dai seguaci degli Alcmeonidi, ubicato sulle basse pendici occidentali dell'acropoli, avvalorata l'ipotesi che sia più giustificata una dedica espiatoria per il massacro dei seguaci di Cilone²²⁸. Difatti il valore propiziatorio ed apotropaico è individuabile chiaramente nel caso analogo della dedica delle due statue di bronzo di Pausania il reggente, che gli Spartani eressero su indicazione di Delfi ai lati dell'altare di Atena Calcieca, nel tempio in cui era stato lasciato morire di fame:

«Ebbene i Lacedemoni, adempiendo a un ordine delfico, eressero le statue di bronzo e onorano il nume Epidote, dicendo che Epidote allontana l'ira di Icesio riguardo a Pausania»²²⁹.

Anche in tale episodio è menzionato Icesio, il dio dei supplici, che i Lacedemoni necessitano di placare. Il raddoppiamento dell'immagine assume un valore religioso all'interno del procedimento espiatorio²³⁰, tanto che anche nel caso di Cilone si può ipotizzare una coppia di statue, delle quali una non risultò più visibile già nel II secolo d.C.²³¹

Interessanti assonanze si riscontrano poi confrontando il nostro episodio con un'altra vicenda narrata sempre da Pausania. Si tratta dell'eroizzazione del pugile Cleomede di Astipalea, il quale, durante le LXXI Olimpiadi nel 496 a.C.²³², a seguito dell'uccisione del suo avversario e della lapidazione ai suoi danni per aver causato il crollo di una scuola e la morte di sessanta ragazzi, si era rinchiuso in una cassa, posta nel tempio di Atena, da cui miracolosamente scomparve (Paus. VI, 9, 6-8):

[9, 6] Τῆι δὲ ὀλυμπιάδι τῆι πρὸ ταύτης Κλεομήδην φασὶν Ἀστυπαλαιέα ὡς Ἴκκωι πυκτεύων ἀνδρὶ Ἐπιδαυρίωι τὸν Ἴκκον ἀποκτείνειεν ἐν τῆι μάχῃ, καταγνωσθεὶς

²²⁷ Vd. *supra* Capitolo 2.2.

²²⁸ Beschi – Musti 1982, p. 366.

²²⁹ Paus. III, 17, 9: Λακεδαιμόνιοι δὲ ἐκτελοῦντες πρόσταγμα ἐκ Δελφῶν τὰς τε εἰκόνας ἐποίησαντο τὰς χαλκᾶς καὶ δαίμονα τιμῶσιν Ἐπιδώτην, τὸ ἐπὶ Πausανία τοῦ Ἴκεσίου μήνιμα ἀποτρέπειν τὸν Ἐπιδώτην λέγοντες τοῦτον.

²³⁰ Faraone 1991, pp. 185-187; Musti – Torelli 1991a, p. 231. Cfr. Paus. V, 15; VI, 14, 12.

²³¹ Giuliani 1999, p. 25 n. 14.

²³² Giuliani 1999, pp. 24-25. Un'altra datazione colloca l'evento nel 492 a.C., nel corso delle LXXII Olimpiadi (cfr. Maddoli – Nafissi – Saladino 1999, p. 241).

δὲ ὑπὸ τῶν ἑλληνοδικῶν ἄδικα εἰργάσθαι καὶ ἀφηρημένος τὴν νίκην ἔκφρων ἐγένετο ὑπὸ τῆς λύπης καὶ ἀνέστρεψε μὲν ἐς Ἀστυπάλαιαν, διδασκαλείῳ δ' ἐπιστὰς ἐνταῦθα ὅσον ἐξήκοντα ἀριθμὸν παίδων ἀνατρέπει τὸν κίονα ὃς τὸν ὄροφον ἀνεῖχεν. [7] ἐμπεσόντος δὲ τοῦ ὀρόφου τοῖς παισὶ, καταλιθούμενος ὑπὸ τῶν ἀστῶν κατέφυγεν ἐς Ἀθηνᾶς ἱερόν· ἐσβάντος δὲ ἐς κιβωτὸν κειμένην ἐν τῷ ἱερῷ καὶ ἐφελκυσσάμενος τὸ ἐπίθημα, κάματον ἐς ἀνωφελὲς οἱ Ἀστυपालαιεῖς ἔκαμνον ἀνοίγειν τὴν κιβωτὸν πειρώμενοι· τέλος δὲ τὰ ξύλα τῆς κιβωτοῦ καταρρήξαντες, ὡς οὔτε ζῶντα Κλεομήδην οὔτε τεθνεῶτα εὔρισκον, ἀποστέλλουσιν ἄνδρας ἐς Δελφοὺς ἐρησομένους ὅποια ἐς Κλεομήδην τὰ συμβάντα ἦν. [8] τούτοις χρῆσαι τὴν Πυθίαν φασίν·

ὔστατος ἡρώων Κλεομήδης Ἀστυपालαιεύς,
ὄν θυσίαις τιμᾶ(θ' ἄ)τε μηκέτι θνητὸν ἐόντα.

Κλεομήδει μὲν οὖν Ἀστυपालαιεῖς ἀπὸ τούτου τιμὰς {τε} ὡς ἦρωι νέμουσι.

[9, 6] Nell'Olimpiade precedente dicono che Cleomede di Astipalea, affrontando nel pugilato Icco, un uomo di Epidauro, lo uccise in combattimento; condannato dai giudici dei Giochi per aver commesso un'illegalità e privato della vittoria, divenne pazzo per il dolore e tornò ad Astipalea, e lì, fermandosi vicino ad una scuola in cui vi erano circa sessanta ragazzi, abbatté la colonna che sosteneva il tetto. [7] Dopo che il tetto cadde sui ragazzi, e mentre veniva lapidato dai concittadini, si rifugiò nel tempio di Atena. Dopo che fu entrato in una cassa riposta all'interno ed ebbe tirato su di sé il coperchio, nonostante i loro vani sforzi gli Astipalei si sfinirono nel tentativo di aprirla; dopo averne infine rotte le tavole, dal momento che non trovarono Cleomede né vivo né morto, inviarono degli uomini a Delfi per chiedere cosa gli fosse accaduto. [8] Dicono che la Pizia abbia vaticinato loro così:

«Cleomede Astipaleo è l'ultimo degli eroi,
e voi con sacrifici onoratelo, poiché non è più un mortale».

Dunque gli Astipalei da allora tributano a Cleomede onori come a un eroe.

La sparizione miracolosa di Cleomede appare in qualche modo analoga alla fuga di Cilone raccontata da Tucidide: è possibile che proprio una tale versione della fine di Cilone e della sua eroizzazione abbia influito sulla formazione della leggenda di Cleomede²³³. È anche plausibile che come Delfi si sia espresso nel favorire l'eroizzazione di Cleomede tramite un responso mantico²³⁴ ugualmente si possa ipotizzare un suo intervento nell'espiazione dell'*agos* ciloniano²³⁵. Infine si osservi che il Periegeta non

²³³ Giuliani 1999, p. 26 n. 19. Per il tema dell'eroizzazione di atleti cfr. Maddoli – Nafissi – Saladino 1999, pp. 216-218.

²³⁴ Parke – Wormell 1956, pp. 38-39 nr. 88; Fontenrose 1978, p. 323 Q166.

²³⁵ Giuliani 2001, pp. 11-24; cfr. Piccirilli 1977, pp. 155-159. Vd. *supra* Capitolo 1.2.

esprime nemmeno in riferimento a tale episodio alcuna considerazione di carattere morale, ma si limita ad esporre la vicenda, che si raccorda con τῆι δὲ ὀλυμπιάδι τῆι πρὸ ταύτης alla figura di Gelone, nell'ambito della descrizione della quadriga di bronzo dedicata dallo stesso tiranno di Siracusa per commemorare la sua vittoria ai LXXIII Giochi di Olimpia nel 488 a.C.

La figura del giovane vincitore olimpico viene ricordata qualche capitolo dopo nel medesimo libro (I, 40, 1), nel contesto della presentazione della città di Megara. Descrivendo la splendida fontana di Teagene²³⁶, situata sulla sella che collegava le pendici di due basse colline su cui sorgeva la *polis*, Pausania rammenta che il tiranno megarese è legato tramite vincolo matrimoniale all'ateniese Cilone. Con questa scarna annotazione si esauriscono qui le considerazioni dell'autore²³⁷.

Pausania rappresenta una testimonianza di quanto l'episodio ciloniano si prestasse a frequenti richiami. Gli attentati alle istituzioni civiche e la violazione fisica di una supplica sono episodi che occorrono con una certa frequenza nella vita poleica, non solo ateniese. Non sorprende pertanto che il massacro dei Ciloniani sia inserito dall'autore all'interno di alcuni episodi di supplici che si erano posti sotto la protezione della divinità.

A VII, 25, 3 il Periegeta si focalizza sulla strage compiuta dagli Alcmeonidi e sull'infamia di cui si macchiarono per aver ucciso i supplici di Atena, che in tale circostanza non coincidono totalmente con i seguaci di Cilone. Enfatizzando il dettaglio che la morte è occorsa in suolo sacro, si intende rimarcare l'empietà del gesto nefando. Nel Capitolo 1, in merito ai resoconti di Erodoto e Tuciddide, si era discusso su chi fossero

²³⁶ Pausania intende qui sottolineare l'eccezionalità del monumento architettonico (θέας ἄξιον, «meritevole di essere visto»), secondo un *topos* stilistico peculiare della letteratura geotografica e periegetica, in contesti più descrittivi che propriamente narrativi, frequentemente collegati alla rappresentazione di *mirabilia*, secondo la concezione erodotea per cui tesori e manufatti d'arte partecipano del memorabile non meno di avvenimenti politici e militari. Qui il criterio di selezione non è quindi tanto "ciò che appare degno di essere narrato", quanto "ciò che merita di essere visto" (Ferrucci 2007, s.v. ἄξιος, pp. 53-55, 58-59). Da un punto di vista lessico-testuale, è stato poi osservato che l'espressione θέας ἄξιον viene spesso adoperata da Pausania per motivazioni metriche: difatti, a fine periodo o dopo pausa forte (come in quest'occasione) e preceduta da sillaba lunga, essa costituisce una clausola dicretica (due piedi composti ciascuno da una sequenza di una sillaba lunga, una sillaba breve e una sillaba lunga). Questo espediente stilistico deriva al Periegeta anche da autori di età classica quali Erodoto e Tuciddide (Hutton 2005, p. 229).

²³⁷ Pausania, a conclusione della descrizione della fontana di Teagene, espone poi le vicende di Megaro, figlio di Zeus e di una delle ninfe Sitnidi, l'eroe locale che indirettamente diede il nome al monte Gerania, secondo un'eziologia che risale forse allo storico megarese di IV secolo Dieuchida (Frazer 1898, p. 523).

realmente i responsabili dell'eccidio, se i pritani dei naucrari o se invece i nove arconti. Ora, si noti che Pausania utilizza a riguardo un'espressione totalmente neutra, οἱ ἔχοντες τὰς ἀρχάς, «coloro che detenevano i pieni poteri». L'essenzialità dell'asserzione del Periegeta non sorprende, se si rammenta che l'episodio ciloniano doveva risultare oscuro già qualche decennio dopo l'eccidio stesso. Pausania poi non fornisce informazioni chiare nemmeno in relazione alla cronologia, collocando l'*agos* in un arco di tempo genericamente successivo alla morte del re Codro, non fornendo quindi alcun apporto significativo, ma testimoniando sostanzialmente l'importanza simbolica dell'episodio.

2.4 DIOGENE LAERZIO

Introduzione

La biografia laerziana di Epimenide presenta l'*agos* ciloniano solo incidentalmente, in quanto l'espiazione dell'eccidio dei Ciloniani concorre a delineare la figura del savio cretese, a cui la biografia è dedicata. Similmente all'opera plutarchea, lo scritto di Diogene Laerzio pertiene quindi al genere biografico e di conseguenza non ci si può e non ci si deve approcciare a questa fonte pretendendo di ricavare una ricostruzione storicamente certa, come d'altronde è risultato impossibile pure per la tradizione "anticiloniana" di Erodoto e Tuciddide²³⁸.

In merito alla *Vita* laerziana di Epimenide risulta poi opportuno ricordare che essa è giunta incompiuta, per cui è perlomeno comprensibile una prosa non elegante e talvolta ellittica e disordinata²³⁹. La curiosità e il piacere del raccontare, anche in funzione paideutica, particolari biografici caratterizzano poi il metodo di lavoro di Diogene Laerzio, secondo uno stile in parte assimilabile a quello di Plutarco e Pausania.

²³⁸ Dubitare della credibilità stessa della biografia laerziana di Epimenide è forse eccessivo (Gigante 2001, pp. 20-24; cfr. Burkert 1999, pp. 80-82, 107-110). Permangono comunque, a un livello generale di analisi, elementi non documentabili, quali la notizia della pestilenza, a proposito del soggiorno ad Atene, e le modalità di purificazione della città, che quanto meno evidenziano la presenza di diversi "punti di vista" e di vari tentativi di rilettura e strumentalizzazione cui fu soggetta la figura storica di Epimenide (Colli 1978, pp. 267-268).

²³⁹ Gigante 2001, pp. 7-8.

Il primo libro delle *Vite dei filosofi*, cui appartiene la biografia di Epimenide, è dedicato interamente alle vite dei Sette Sapienti ed è in un certo senso il monumento che Diogene Laerzio ha eretto alla Sapienza greca, che nasce insieme alla filosofia, creazione dei Greci. La vita di ogni sapiente è illustrata in tutta la ricchezza possibile (nascita, stirpe, *acmé*, morte), in una costante tensione tra accumulo e scelta di notizie, con il coinvolgimento, nei motivi biografici, di motivi culturali²⁴⁰.

Dopo aver esposto la leggenda del sonno durato cinquantasette anni, l'episodio di purificazione dalla pestilenza e la disputa circa la veneranda età a cui si spense, Diogene Laerzio menziona uno scambio epistolare tra Solone ed Epimenide²⁴¹, a ulteriore testimonianza di un noto rapporto tra i due savi, già conosciuto a Plutarco²⁴².

La *Vita di Epimenide* si differenzia dalle altre dei Sette Sapienti in quanto non presenta né massime né sentenze né precetti né iscrizioni né canti²⁴³. L'eccentricità dello scritto è speculare a quella dell'esistenza stessa del Savio cretese, di cui Diogene Laerzio ricorda la nutrizione divina, la divinizzazione a lui rivolta e le predizioni, sempre avverate. Di queste meraviglie e prodigi Diogene Laerzio non sembra però stupirsi e per mezzo di un racconto piano e disincantato ci restituisce una biografia che tende a una diseroicizzazione del personaggio²⁴⁴. Questi, su cui solo si concentra l'attenzione dell'autore, sembra godere di una fama di ininterrotta resurrezione e si presenta pertanto come una figura quasi onnipresente nella storia arcaica greca: Diogene Laerzio riporta che una parte della tradizione collegava l'operato di Epimenide anche agli eventi connessi alla figura di Cilone.

Testo e traduzione

[110] ὅτε καὶ Ἀθηναίους τότε λοιμῶ κατεχομένοις ἔχρησεν ἡ Πυθία καθῆραι τὴν πόλιν· οἱ δὲ πέμπουσι ναῦν τε καὶ Νικίαν τὸν Νικηράτου εἰς Κρήτην, καλοῦντες τὸν Ἐπιμενίδην. καὶ ὃς ἐλθὼν Ὀλυμπιάδι τεσσαρακοστῇ ἔκτη ἐκάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον. λαβὼν πρόβατα μελανὰ τε καὶ λευκὰ ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον· κάκειθεν εἶασεν ἰέναι οἷ βούλοιτο,

²⁴⁰ Gigante 2001, pp. 8-9.

²⁴¹ Cfr. D.L. I, 64-66; 113.

²⁴² Vd. *supra* Capitolo 2.2.

²⁴³ Gigante 2001, p. 14.

²⁴⁴ Questo aspetto è testimoniato anche dall'utilizzo di verbi che in generale sono di una dimensione piuttosto comune (Gigante 2001, pp. 16-20).

προστάξας τοῖς ἀκολούθοις ἔνθα ἂν κατακλιῆ αὐτῶν ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν. ὅθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὔρεϊν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμους, ὑπόμνημα τῆς τότε γενομένης ἐξιλάσεως. οἱ δὲ τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγὴν· καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας, Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον, καὶ λυθῆναι τὴν συμφορὰν.

[110] Ora, anche agli Ateniesi allora travagliati da una pestilenza la Pizia vaticinò di purificare la città; così essi inviano una nave e Nicia di Nicerato a Creta, per convocare Epimenide. E questi, giunto nella quarantaseiesima Olimpiade, purificò la loro città e pose fine alla peste in questo modo. Dopo aver preso delle pecore nere e bianche, le condusse sul colle di Ares; e di lì le lasciò andare dove volessero, avendo ordinato a coloro che le seguivano che, là dove ciascuna si fosse fermata, lì fosse sacrificata al dio corrispondente: e così ebbe fine il morbo. Per questo motivo ancora oggi è possibile trovare nei demi ateniesi altari eretti a dèi anonimi, a ricordo dell'espiazione avvenuta a quel tempo. Altri raccontano che (Epimenide) attribuì la causa della pestilenza al sacrilegio ciloniano e indicò il modo per allontanarla: per questo motivo furono mandati a morte due giovani, Cratino e Ctesibio, e fu espiata la sventura.

(D.L. I, 110)

Commento

La catarsi di Atene si presenta nella tradizione antica come l'episodio "storico" più significativo all'interno di una biografia in cui prevalgono gli elementi mitico-legendari²⁴⁵. Essa rivestì grande importanza religiosa e politica, ma rivela anche presupposti culturali di estremo interesse: le tradizioni rituali di catarsi sono ben conservate presso tutti i popoli e la religione è elemento per eccellenza conservativo nella fenomenologia della cultura²⁴⁶. Perciò è verosimilmente credibile, anche se non documentabile, un punto importante del procedimento catartico attribuito ad Epimenide, ovvero il fatto che il suo rito si fosse svolto a partire dall'Areopago, sede del tribunale per i delitti di sangue, nelle cui vicinanze si trovavano sia il tempio delle Erinni sia il *Kyloneion*²⁴⁷. La concezione che soggiace alla catarsi epimenidea è la convinzione che i

²⁴⁵ Federico 2001, pp. 77-79.

²⁴⁶ Mazzarino 1966, pp. 29-31.

²⁴⁷ In questa versione del procedimento catartico i tratti sciamanico-divinatori sono solamente presupposti all'arrivo e all'operato di Epimenide ad Atene: la purificazione avviene senza l'esibizione di doti e poteri sovrumani (Federico 2001, pp. 92-97).

mali presenti della città possano guarirsi solo esaminando ed espiando le colpe passate²⁴⁸. Questa però non è propriamente la spiegazione che Diogene Laerzio fornisce ai suoi lettori²⁴⁹: risulta infatti assente nella *Vita* laerziana il tema dell'interpretazione della divinazione del passato, che si ritrova piuttosto in Aristotele e Plutarco. La purificazione è certamente posta in relazione con una pestilenza, e quindi con un fattore naturale, ma Diogene non ne specifica la causa.

In ogni caso l'intervento di Epimenide non si presenta come un atto punitivo connesso alla sanzione politica, ovvero l'esilio dei vivi e l'esumazione dei morti, come invece in Plutarco: la purificazione non rientra nelle misure penali imposte ai rei. La nozione di *miasma* presupposta dalla venuta di Epimenide sembra non rientrare nella sfera e nelle competenze della giurisdizione pubblica in materia di omicidio: la contaminazione provocata dagli Alcmeonidi colpisce interamente la comunità ed è espiata presupponendo la loro condanna ed espulsione dallo spazio poleico e prescindendo dal destino determinato per loro dalle leggi civili²⁵⁰.

È ora opportuno riflettere sul procedimento catartico, che presenta dei curiosi punti di raccordo con quanto ci testimonia Tucidide. La pratica di liberare a partire dall'Areopago contemporaneamente pecore bianche e nere e di sacrificarle dove ciascuna si fosse fermata appare in rapporto con le cerimonie di purificazione. Le pecore venivano sacrificate a Zeus *Meilichios* e Ctesio e sul vello delle vittime con il piede sinistro si ponevano coloro che venivano purificati²⁵¹. Negli ultimi dieci giorni del mese di *Maimakterion*, legato al culto di Zeus *Meilichios* e impiegato per cerimonie purificatrici, il vello della pecora veniva portato in processione durante la festività dei *Pompaia*²⁵². La

²⁴⁸ Questa caratteristica, la purificazione attraverso l'indagine sul passato, ha origine orientale (Mazzarino 1966, pp. 29-31, 540 n. 72). La Verità sul passato si rivela necessaria all'intendimento di presente e futuro (Mazzarino 1966, pp. 46-52).

²⁴⁹ Si noti infatti che l'asserzione secondo cui la causa della pestilenza è da imputare all'eccidio dei Ciloniani è introdotta da οἱ δὲ, a sottolineare evidentemente che vi erano più versioni circa la venuta di Epimenide ad Atene, ma che arbitrariamente l'autore non accoglie. Probabilmente questa era l'opinione di Neante di Cizico, in Ateneo (Neanth. *ap.* Ath. XIII, 78, 602c-d = *FGrH* 84 F 16). Stando a tale tradizione, l'espiazione si ottenne mediante il sacrificio cruento di due giovani ateniesi (cfr. su questo tema Federico 2001, pp. 88-92).

²⁵⁰ Federico 2001, p. 109.

²⁵¹ Sempre il vello veniva utilizzato durante la processione degli *Skirophoria*, poi dal *dadouchos* a Eleusi e altri officianti durante cerimonie di purificazioni stendevano i velli delle pecore sacrificate sotto i piedi degli ἐναγείζ (Hsch. Δ 1930, s.v. Διὸς κῶδιον; Suid. Δ 1210, s.v. Διὸς κῶδιον).

²⁵² Hsch. M 74, s.v. Μαμμάκτης.

prassi rituale epimenidea pare quindi non dissimile dagli schemi catartici arcaici con i suoi caratteri “straordinari”, ma normativi in una situazione d'emergenza: sacrificio di pecore a una divinità di natura ctonia ed elevazione di steli aniconiche e anepigrafe²⁵³. Rimane problematico determinare se il rapporto tra sacrificio delle pecore e cerimonie espiatorie avesse un qualche legame con la purificazione di Epimenide²⁵⁴.

Strettamente correlata a questa prassi sacrificale sembra essere l'elevazione nello stesso luogo del sacrificio di “altari anonimi” (τῷ προσήκοντι θεῷ) nei vari demi ateniesi a ricordo dell'avvenuta e riuscita propiziazione.

Diogene Laerzio è poi l'unica fonte a testimoniare una correlazione tra la venuta di Epimenide ad Atene e l'intervento delfico: è la Pizia infatti a ordinare la necessità della catarsi, ma la purificazione del savio cretese non è necessariamente inquadrabile all'interno di una logica filo- o anti-delfica²⁵⁵.

All'interno della biografia epimenidea, un dato interessante è l'enfasi che l'autore palesa nel sottolineare quegli aspetti che concorrono a delineare una figura mistica e sempre operante nella sfera religiosa delle *poleis* che godevano della sua venuta, quasi a manifestare una sorta di primato religioso da parte del savio cretese (D.L. I, 112):

[112] ἰδρύσατο δὲ καὶ παρ' Ἀθηναίους τὸ ἱερόν τῶν Σεμνῶν θεῶν, ὡς φησι Λόβων ὁ Ἀργεῖος ἐν τῷ Περὶ ποιητῶν (Lobon fr. 16 Crönert). λέγεται δὲ καὶ πρῶτος οἰκίας καὶ ἀγρῶς καθῆραι καὶ ἱερά ἰδρύσασθαι.

[112] Eresse anche presso gli Ateniesi il tempio delle Dee Venerande, come dice Lobone Argivo nell'opera *Sui poeti*. Si narra anche che sia stato il primo a purificare le case e i campi e a costruire templi.

Si osservi che al purificatore di età arcaica è ascritta pure l'erezione del tempio delle *Semnai*, luogo nevralgico in molte delle testimonianze finora analizzate. Questa iniziativa, la fondazione (o rifondazione) del santuario delle Dee Venerande, si pone a completamento del processo di formazione di uno spazio civico e sacro, dopo che lo

²⁵³ Federico 2001, pp. 111-116.

²⁵⁴ Federico 2001, p. 112 n. 130.

²⁵⁵ Federico 2001, pp. 92-97. Per usi e abusi della figura di Epimenide e del suo operato vd. Federico 2001, pp. 97-107.

stesso era stato profanato nel contesto della lotta intestina tra Alcmeonidi e la fazione a loro avversa, capeggiata da Cilone²⁵⁶.

Per quanto riguarda infine il dato cronologico, Diogene Laerzio colloca la purificazione di Atene nella XLVI Olimpiade, ovvero nel 596/595-593/592 a.C., secondo una ricostruzione che risale alla *Cronologia* di Apollodoro Ateniese²⁵⁷. Il dato trasmesso da Diogene è coerente con la sua rappresentazione del rapporto di Epimenide con Solone, arconte nel 594/593 a.C.

2.5 ALCUNE CONCLUSIONI

I resoconti degli autori inclusi nella “tradizione attica” presentano, come visto, delle caratteristiche comuni, e in particolar modo forniscono una medesima lettura dell’episodio ciloniano. Se infatti la congiura di Cilone non viene inserita all’interno di schermaglie politiche come avviene in Erodoto e Tuciddide, è innegabile che anche Aristotele, Plutarco, Pausania e Diogene Laerzio percepissero il sacrilegio ciloniano come fortemente simbolico. Le loro esposizioni risentono infatti della strumentalizzazione politica degli eventi che contrapposero Ciloniani e Alcmeonidi.

Questa seconda versione della congiura di Cilone presenta il coinvolgimento di grandi personalità storiche o pseudo-mitiche, quali Solone o Epimenide, nelle fasi successive al massacro dei seguaci di Cilone, ovvero nelle procedure di purificazione del sacrilegio.

Nello specifico la figura di Epimenide viene variamente descritta secondo l’immagine del purificatore e consigliere politico²⁵⁸, la cui condotta e il cui operato si rendono necessari a seguito dei profondi turbamenti che pervadono Atene e della pestilenza che affligge la città, la cui causa andrebbe ricercata nella condanna al *genos* degli Alcmeonidi per il *miasma* che li perseguita²⁵⁹. Non sono però presenti in questi

²⁵⁶ Federico 2001, pp. 117-118.

²⁵⁷ Gigante 2001, pp. 22-23.

²⁵⁸ Federico 2001, pp. 77-79.

²⁵⁹ Piccirilli 1977, pp. 155-159.

resoconti, special modo in Diogene Laerzio, descrizioni che evidenzino tensioni politiche che precedono o accompagnano l'azione di Epimenide.

Ecco pertanto che si profilano delle esposizioni che rimarcano il coinvolgimento dei Sapienti, tramite il cui solo intervento è possibile placare la contaminazione²⁶⁰. Se Aristotele, anche per la brevità stessa del racconto, narra gli avvenimenti in un unico contesto, giungendo fino alle conseguenze ultime (la purificazione di Epimenide) e quindi non rispettando alcun ordine cronologico, in Plutarco confluisce una tradizione affine a quella di Diogene Laerzio, la quale, annoverando sia pur dubitativamente Epimenide tra i Sette Sapienti, considera il savio cretese contemporaneo di Solone²⁶¹.

Nelle fonti prese in considerazione, inoltre, è stata riscontrata una tendenza a valorizzare e talvolta a drammatizzare l'aspetto religioso e sembra individuabile una più o meno evidente impronta anti-alcmeonidea. L'ostilità al *genos* di Pericle si riscontra in particolar modo nelle trattazioni di Aristotele e Plutarco²⁶²: la menzione dell'arconte Megacle, in entrambi gli autori, e la presenza dei patetici dettagli del filo spezzato e della lapidazione, nel biografo di Cheronea, lasciano intuire un'avversione nei confronti di un operato empio e quasi dispotico. L'eccidio dei Ciloniani è presentato nella "tradizione attica" come una vera e propria carneficina: i supplici vengono sgozzati, come le vittime sacrificali, e lapidati, al pari dei peggiori attentatori all'integrità della *polis*. Difatti in queste esposizioni un elemento essenziale è rappresentato dalla necessità di un processo che determinasse l'espulsione dei *pharmakoi*, loro stessi che avevano "espulso" con le pietre i loro rivali, e di riti espiatori per allontanare il *miasma* in maniera definitiva.

In conclusione, è opportuno tener presente anche che l'Attidografia non è un genere uniforme e sono pertanto riscontrabili tendenze tra loro differenti²⁶³. Questo aspetto è ben rintracciabile nella presenza di più versioni, talvolta anche diverse tra loro, nei resoconti dei nostri autori. Le loro tradizioni, che appaiono contorte e manipolate, special modo quella plutarchea, risentono dell'ambiguità che l'*agos* ciloniano ha assunto

²⁶⁰ Piccirilli 1977, pp. 155-159.

²⁶¹ Levi 1968, p. 14.

²⁶² Levi 1968, pp. 16-17.

²⁶³ Rhodes 1990, p. 81. Cfr. Matijašić 2012, pp. 516-520. Se Jacoby evidenziava soprattutto un atteggiamento politico da parte degli autori delle *Atthides* (Jacoby 1949, pp. 71-79), su un piano diametralmente opposto Harding intravede una semplice volontà di descrivere in modo esatto la storia ateniese (Harding 1977, pp. 148-160).

parzialmente anche per la sua stessa antichità²⁶⁴. Pertanto la confusione e alcuni elementi che agli occhi degli studiosi moderni vengono percepiti come storicamente inattendibili possono derivare dall'inserimento di dettagli eruditi, a loro volta dipendenti dalla costante permanenza della questione della contaminazione del *genos* degli Alcmeonidi nella storia ateniese e delle sollecitazioni che essa produsse.

²⁶⁴ Levi 1968, pp. 17-19.

CAPITOLO 3. L'APPORTO DEGLI SCOLII E DELLE FONTI LESSICOGRAFICHE

Nel mondo greco antico, così come nelle altre civiltà mediterranee e vicino-orientali, ad una produzione letteraria in senso stretto si affianca tutta una serie di materiale erudito che mira ad una comprensione linguistica, contestuale e testuale delle opere antiche o comunque precedenti l'età di chi le studiava²⁶⁵.

Le prime tracce di erudizione greca si collocano nel V secolo, quando filosofi e retori iniziano a palesare un certo interesse per gli aspetti linguistici e la conservazione della *facies* testuale delle più grandi opere poetiche e tragiche²⁶⁶. Dal IV secolo poi, ad Atene, si assiste alla formazione di un'identità storica e culturale, che tende di conseguenza a considerare criticamente il passato e i principali avvenimenti di cui si conserva memoria²⁶⁷. Lo sviluppo di questi studi raggiunge però la sua *acmé*, nonché una sua organizzazione e sistematizzazione, con la fondazione della biblioteca e del Museo di Alessandria d'Egitto a inizio III secolo: è in questa *polis* ellenistica che per secoli bibliotecari ed eruditi saranno i custodi del sapere. Da Zenodoto di Efeso ad Apollonio Rodio, da Callimaco ad Eratostene di Cirene, da Aristofane di Bisanzio fino ad Aristarco di Samotracia l'erudizione raggiungerà risultati straordinari anche per l'enorme quantità di materiale disponibile per la consultazione²⁶⁸. I loro lavori sono fondamentali per uno studio dei problemi testuali, interpretativi e storici dei principali testi antichi. Dal I secolo, poi, grammatici, lessicografi e critici testuali opereranno anche in altre località del mondo

²⁶⁵ Sull'erudizione antica in generale vd. Montanari – Matthaios – Rengakos 2015, mentre sulla storia dell'erudizione vd. anche Montanari 2020.

²⁶⁶ Dickey 2007, pp. 3-4.

²⁶⁷ Cfr. Luraghi 2018, pp. 21-43 e Ma 2018, pp. 277-297.

²⁶⁸ Dickey 2007, pp. 4-6.

greco-romano, affermandosi come figure di alto spessore nei circoli di intellettuali e letterati e preziose fonti di trasmissione dell'erudizione alessandrina²⁶⁹.

Un processo di estrema rilevanza è costituito dalla trasformazione dei commenti antichi (*hypomnemata*) in *scholia*, ovvero nei commenti scritti a margine di un testo, in un arco di tempo tra IV e X secolo d.C. A tal proposito, nell'approcciarsi a questa tipologia di fonti, è opportuno rammentare che non sempre gli *scholia* corrispondono ai *marginalia*, ovvero ai commenti e alle note a margine nella loro forma originaria, in quanto molto spesso i copisti non trascrivevano tutto l'immane materiale a loro disposizione e pertanto parte di esso è andato perduto²⁷⁰. In secondo luogo gli scolii possono aver subito abbreviazioni, trasposizioni ed errori di copiatura, dal momento che ricevevano ovviamente minor attenzione rispetto al testo principale che di tali annotazioni era corredato, per cui a volte *scholia* ad un medesimo autore appaiono radicalmente diversi a seconda del manoscritto preso in considerazione. A ciò si aggiunge il fatto che a volte i dotti bizantini fornivano dei propri commenti al testo, senza differenziarli da quelli precedenti, ossia da quelli antichi²⁷¹. Perciò nella trattazione di queste testimonianze occorre distinguere tra *scholia vetera* e scolii bizantini. I primi si rivelano utili per la presenza di informazioni storiche e lessicali, mentre i secondi più per una ricostruzione della tradizione testuale e dell'erudizione antica.

L'altro grande periodo di splendore per quanto riguarda l'erudizione greca è costituito appunto dall'età bizantina, a partire da personalità quali Giorgio Cherobosco, Michele Sincello e Fozio. Areta di Cesarea, Giovanni Tzetze, Eustazio, Massimo Planude, Manuele Moscopulo, Tommaso Magistro e Demetrio Triclinio hanno tutti redatto numerosi commenti di una certa rilevanza su svariati autori classici²⁷².

Durante l'età bizantina si è assistito poi al fiorire di un prodotto di erudizione che si rileva talvolta essenziale nella ricostruzione di un avvenimento storico o del contesto sociale: i lessici. Se già al V o VI secolo si può ascrivere il lessico di Esichio²⁷³, tra X e XIII secolo vengono compilati opere importanti e monumentali quali l'*Etymologicum*

²⁶⁹ Dickey 2007, pp. 3-4, 6-14. Tra gli eruditi di età romana si distingue per ampiezza di interessi e di produzione Didimo Calcentero.

²⁷⁰ Dickey 2007, pp. 11-17.

²⁷¹ Dickey 2007, pp. 14-17.

²⁷² Dickey 2007, pp. 14-17.

²⁷³ Il lavoro di Esichio dipende a sua volta dal lessico di Diogeniano (II secolo).

genuinum, la *Suda*, l'*Etymologicum Gudianum*, l'*Etymologicum Magnum* e il cosiddetto lessico di Zonara.

L'erudizione antica nel suo insieme fornisce quindi un apporto notevole per la comprensione delle opere più antiche, sebbene il contributo delle singole fonti lessicografiche e degli *scholia* sia differente: informazioni accurate sulla lingua, notizie sulla storia dell'erudizione antica o sulla tradizione testuale, dettagli antiquari o storici. Sia che questi elementi provengano da una testimonianza ellenistica sia che derivino da un autore bizantino, la loro affidabilità non è imputabile alla loro antichità ma deve essere costantemente ponderata, anche in base alle fonti che vengono consultate dai lessici e dai commentatori²⁷⁴.

3.1 GLI *SCHOLIA* AI *CAVALIERI* DI ARISTOFANE

Introduzione

I gruppi a cui si può ascrivere la maggior parte degli scolii di Aristofane sono essenzialmente quattro: gli *scholia vetera*, solitamente i più validi, gli *scholia* di Tzetze, di Tommaso Magistro e di Demetrio Triclinio.

Gli *scholia vetera* dipendono da una notevole varietà di fonti, che risalgono anche agli albori dell'erudizione alessandrina: Callimaco, Eratostene e Licofrone (un contemporaneo di Zenodoto) sono tutte personalità che hanno lavorato sul testo di Aristofane; commenti alle commedie sono stati prodotti da Eufronio, Callistrato, Aristarco e Timachida di Rodi; Aristofane di Bisanzio ne ha curato un'edizione, fornendo anche un'introduzione per ciascuna opera²⁷⁵.

Un primo lavoro di raccolta di questi studi su Aristofane fu operato tra il tardo I secolo a.C. e l'inizio del I d.C. da Didimo Calcentero nel suo commento, seguito da quello di Simmaco, in parte dipendente dal precedente. È da tali scritti che derivano poi gli scolii nella forma a noi pervenuta.

²⁷⁴ Dickey 2007, pp. 14-17.

²⁷⁵ Dickey 2007, pp. 28-31.

Affine agli *scholia* è il commento in versi ad opera di Eliodoro, datato attorno al I secolo d.C. e fondamentale soprattutto per una comprensione della metrica antica.

Per quanto riguarda invece l'erudizione bizantina, gli studi si focalizzarono principalmente sulla triade composta da *Pluto*, *Nuvole* e *Rane*: esemplificativo è a tal proposito il commento di Tommaso Magistro, mentre Tzetze e Demetrio Triclinio curarono varie edizioni commentate anche delle altre commedie, che ci permettono tra l'altro di ricostruire alcuni *scholia vetera* non più esistenti. Altri commenti sono stati redatti da Eustazio, Manuele Moscopulo e Massimo Planude²⁷⁶.

Per quanto concerne più nello specifico gli scolii ai *Cavalieri*, la tradizione diretta comprende quattro famiglie principali che si costituiscono attorno a uno o più testimoni: R (Ravennas 429), VEGΘ (Venetus Marcianus 474, Estensis α. U. 5. 10, Laurentianus plut. 31. 15, Laurentianus conv. soppr. 140), M (Ambrosianus L 39 sup.) e VatLh²⁷⁷ (Vaticanus gr. 1294, Holkhamensis gr. 88). A questi manoscritti si affianca poi la *Suda*, che rappresenta la tradizione indiretta e che riproduce sostanzialmente le lezioni dei codici.

Ora è interessante analizzare brevemente il contesto in cui si inserisce il commento antico. Nei *Cavalieri*²⁷⁸, ai versi 445-446, Paflagone si rivolge al salsicciaio con tali parole: ἐκ τῶν ἀλιτηρίων σέ φημι γεγονέναι τῶν τῆς θεοῦ, «io affermo che tu discendi dai trasgressori contro la dea». In questo modo il personaggio, dietro al quale si individua ovviamente l'autore, attiva una serie di rimandi interni alla storia ateniese più arcaica che dovevano essere colti dagli spettatori. L'oracolo, d'altro canto, nella fantasmagoria comica, propone una successione di una triade di capipopolo fino al colpo di stato del salsicciaio, che interrompe la dinastia dei mercanti. Il salsicciaio riceve la promessa da parte degli schiavi di Paflagone di diventare *taghès* degli ateniesi e *archelàs* dei porti, dell'agorà e della Pnice, fino al motteggio del linguaggio assembleare. Sembra pertanto

²⁷⁶ Dickey 2007, pp. 28-31.

²⁷⁷ Questa famiglia si fa risalire alla mano di Demetrio Triclinio. La prima parte del suo commento dipende a sua volta da quello di Eliodoro.

²⁷⁸ La commedia (datata al 424 a.C.) è ambientata ad Atene, davanti alla casa del vecchio Demos. Due suoi servi, i generali Demostene e Nicia, lamentano la tirannia di Paflagone, personificazione del demagogo Cleone. Essi, appreso da un oracolo che a Paflagone succederà un individuo ancor più sordido, un salsicciaio, decidono di portare a compimento la profezia e affidano la salvezza della città a un salsicciaio, aiutato dai cavalieri e dagli onesti. Dopo vari scontri Paflagone viene sconfitto. A questo punto Demos da vecchio torna giovane e accoglie con entusiasmo una tregua di trent'anni, impersonata da una splendida ragazza. Paflagone è condannato invece al mestiere di salsicciaio.

di intravedere in Aristofane la parodia di una strumentalizzazione “politico-religiosa” della lotta tra fazioni in un contesto ormai di cattiva democrazia, ma che risale forse alla tradizione dell’episodio di Cilon²⁷⁹. Difatti il commediografo ateniese presenta il sacrilegio arcaico quale esempio di un uso distorto della parola politica, a richiamo delle accuse infamanti mosse agli Ateniesi dagli Spartani allo scoppio della guerra del Peloponneso. La memoria dell’episodio storico riaffiora tramite la riattualizzazione, nell’ultimatum spartano, dell’*agos* ciloniano. Quest’ultimo infatti costituisce l’inizio della storia patria per Aristofane, l’*arché* della storia documentata attica, ed è significativo che coincida con il primo evento testimoniato anche dalla tradizione storiografica²⁸⁰.

Testo e traduzione

[445a] (I) ἐκ τῶν ἀλιτηρίων: τῶν μετεχόντων τοῦ Κυλωνείου ἄγους, ὅπερ εἰς τὴν Ἀθηνᾶν δοκεῖ γενέσθαι ἀσέβημα, ἐπειδὴ περ οἱ συγκατακλεισθέντες τῷ Κύλωνι ἐν τῇ ἀκροπόλει εἰς τὴν κρίσιν κατέβησαν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ἐκ τοῦ ἔδους τῆς θεοῦ ἐξάπαντες τὴν ἰκετηρίαν. ἧς διαρρυσίης λίθοις αὐτοὺς ἔβαλλον οἱ Ἀθηναῖοι. ἀλιτηρίων δὲ ἀντὶ τοῦ ἐναγῶν.

(II) ἄλλως: ἐκ τῶν ἀλιτηρίων: τῶν ἀμαρτόντων εἰς τὴν Ἀθηνᾶν. Κύλων γὰρ Ἀθηναῖος ἀνὴρ, Μεγαρίδα γυναῖκα γήμας, Θεαγένους θυγατέρα, θέλων τυραννεῖν ἔλαβε χρησμὸν τῇ μεγάλῃ ἑορτῇ τοῦ Διὸς ἐπιθέσθαι τῇ πόλει. ἐν Ὀλυμπίοις δὲ ἐπιθέμενος, νομίζων ταύτην εἶναι (τὴν) μεγάλην ἑορτήν, δύναμιν προσλαβὼν παρὰ Θεαγένους, μὴ γνοὺς ὅτι τὰ Διάσια ἦν ἡ μεγάλη ἑορτή, ἐπελθὼν τῇ ἀκροπόλει ἐλήστευε καὶ ἀλίσκεται. ἐλήφθη δὲ καὶ σὺλῶν τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς. καὶ αὐτὸς μὲν ὁ Κύλων φεύγει, τοὺς δὲ ἄλλους φονεύουσι, τινὰς δὲ καὶ ἰκέτας ἐκ τῶν βωμῶν ἀποσπᾶσαντες ἀπέκτειναν. τοὺς δὲ ἀμαρτόντας εἰς τοὺς ἰκέτας ἀλιτηρίους ἔφασκον: οὗς καὶ ἐξέβαλον τῆς πόλεως, ὅτι ἐκ τῶν ἀρχαίων νόμων παρέβησαν τοὺς ἰκέτας φονεύσαντες.

(III) ἄλλως: Κύλων τὴν ἀκρόπολιν κατέλαβεν ἐπὶ τυραννίδι, καὶ ἐλήφθη ποτὲ σὺλῶν τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς, καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἐκλείσθη. καὶ οὕτως ἐκεῖνος εὐρῶν καιρὸν φυγῆς ἐχρήσατο, καὶ οἱ φίλοι ἔφυγον εἰς τοὺς βωμοὺς τῶν θεῶν. οὗς οὗτοι ἀποσπᾶσαντες ἀπέκτειναν, ὅθεν ἀλιτήριοι ἐκλήθησαν.

²⁷⁹ Schirripa 2013, pp. 65-67. Si rammenti che la parodia comica cela sempre un riutilizzo grottesco ed esasperato di motivi reali. Ciò sarebbe confermato dal fatto che, al verso 476, Paflagone minaccia di rivelare la trama della congiura del salsicciaio e degli altri, con un interessante uso del plurale, che sembra prefigurare un gruppo armato, similmente al caso dei Ciloniani. Si ricordi poi che le allusioni dovevano essere accessibili alla maggior parte degli spettatori, a testimonianza di una conoscenza della storia passata presso il pubblico e quindi di una costante presenza dell’*agos* ciloniano nella vita poleica, in quanto primo episodio di liberazione di Atene dai tiranni (Bertelli 2001, pp. 41-44).

²⁸⁰ Bertelli 2001, p. 59.

[445a] (I) *ek ton aliterion*. I responsabili del sacrilegio ciloniano, il quale sembra essere stato un sacrilegio nei confronti di Atena, dal momento che coloro che erano assediati insieme a Cilone sull'acropoli scesero nell'Areopago per sottoporsi a processo, dopo aver legato la supplica alla statua della dea. Dal momento che essa (*scil.* la supplica) venne meno, gli Ateniesi li colpirono con le pietre. *aliterion* nel senso di *enagon*.

(II) altra versione: *ek ton aliterion*. I colpevoli nei confronti di Atena. Cilone infatti era un cittadino ateniese, che aveva sposato una donna megarese, la figlia di Teagene, e desiderando diventare tiranno ricevette il responso oracolare di occupare la città durante la grande festa di Zeus. Ebbene, dopo averla assalita durante i giochi olimpici, ritenendo che quelli fossero la grande festa, e dopo aver ottenuto delle forze militari da Teagene, non sapendo che erano le Diasie la grande festa, giunse sull'acropoli, la saccheggiò e la occupò. Depredò e spogliò il tempio di Atena. E lo stesso Cilone fuggì, mentre gli altri morirono; alcuni supplici li uccisero dopo averli trascinati via dagli altari. Chiamarono sacrileghi i colpevoli nei confronti dei supplici, e li esiliarono dalla città, poiché avevano violato le leggi antiche uccidendo i supplici.

(III) altra versione: Cilone occupò l'acropoli con l'intenzione di instaurare una tirannide, e in quell'occasione depredò e spogliò il tempio di Atena, e fu assediato dagli Ateniesi. E così egli, cogliendo un momento propizio, fuggì, mentre i suoi compagni si rifugiarono presso gli altari delle dee (venerande). Quelli (*scil.* gli Ateniesi) li uccisero dopo averli trascinati via, e per questo motivo furono chiamati sacrileghi.

(*Schol. ad Ar. Eq. 445a*)

Commento

In merito all'*agos* ciloniano, lo scolio al verso 445 dei *Cavalieri* di Aristofane fornisce tre versioni, separate semplicemente dall'avverbio ἄλλως, a indicare che il materiale pertinente a una diversa spiegazione proviene da fonti differenti²⁸¹.

Difatti il primo resoconto riprende i principali elementi che contraddistinguono la testimonianza plutarchea, ovvero la supplica "legata" alla statua di Atena²⁸² e il particolare della lapidazione. Viene poi segnalata una corrispondenza lessicale tra i termini ἀλιτήριος ed ἐναγής.

La seconda esposizione invece è di matrice tucididea: vengono ricordati il rapporto di parentela con Teagene nonché l'aiuto militare da questo garantitogli, il

²⁸¹ Dickey 2007, pp. 108-109.

²⁸² Si noti che in tale circostanza non viene menzionato il filo di lana ritorta: ciò è imputabile a una modalità narrativa estremamente succinta, peculiare di molti lemmi della tradizione scoliastica.

risponso mantico e l'ambiguità circa l'occasione del tentato colpo di stato²⁸³. Un elemento singolare, estraneo al racconto di Tucidide, è la descrizione del saccheggio del tempio ad opera del giovane vincitore olimpico, quasi si trattasse di un espediente narrativo volto a rendere giustificabile l'empia uccisione sua e dei suoi compagni per mano del sacrilego *genos* alcmeonide²⁸⁴. In tal modo i colpevoli si sarebbero in una certa misura immolati per purificare un precedente attentato allo spazio sacro, per l'appunto la spoliazione del tempio.

Infine la terza versione riassume l'ultima parte della precedente, aggiungendo però che la morte dei Ciloniani è imputabile all'intera comunità ateniese²⁸⁵. Secondo Jacoby lo scolio deriva forse le sue notizie da un'opera attidografica²⁸⁶. Certamente avvalorata quest'ipotesi la presenza della versione plutarchea, a sua volta dipendente, come visto, da autori di *Atthides*. In secondo luogo, poi, il particolare della spoliazione del tempio, nello scolio "tucidideo", può essere considerato, a mio avviso, un elemento dal gusto patetico che, sebbene restituisca un resoconto infamante nei confronti di Cilone (diversamente da quanto avviene nella "tradizione attica"), è non dissimile dai dettagli "tragici" del filo, della lapidazione e della supplica alle mogli riportati dallo stesso Plutarco. Si può quindi osservare una valorizzazione di quegli aspetti collaterali all'episodio storico vero e proprio, secondo una tendenza culturale di età altoimperiale ma di per sé già riscontrabile nella letteratura attidografica. Allo stesso modo la notizia di una colpevolezza collettiva può sottintendere una conoscenza della tradizione che coinvolgeva nell'*agos* ciloniano la figura di Epimenide quale purificatore dell'intera *polis*. L'espiazione ad opera del savio cretese è per l'appunto centrale nei racconti "attici" di Aristotele, Plutarco e Diogene Laerzio, per cui è alquanto probabile che lo scoliasta attingesse, seppur con mediazioni, alla medesima tradizione di questi autori.

²⁸³ È interessante osservare che qui l'anonimo scoliasta sembra prendere posizione sulla decisione di Cilone, sostenendo che la congiura avrebbe dovuto attuarsi in occasione delle feste di Zeus *Meilichios* e non durante i giochi olimpici.

²⁸⁴ Andrewes 1982, p. 370. Il coinvolgimento esplicito degli Alcmeonidi è in realtà assente nel testo.

²⁸⁵ Anche in questo caso il carattere sintetico del lemma è tale da non consentire di preferire la notizia della colpevolezza di tutta la *polis* alla canonica condanna alla stirpe di Pericle. È però possibile cogliere un rimando all'espiazione di Epimenide, che aveva individuato la colpa nell'intera collettività ateniese, organizzando una *performance* rituale che coinvolgeva tutto il corpo civico e l'intero territorio dell'Attica, comprendendo probabilmente anche il richiamo degli esuli Alcmeonidi e fondando il culto delle *Semnai* (Reggiani 2015, pp. 71-81).

²⁸⁶ Jacoby 1949, p. 369 n. 88.

3.2 GLI SCHOLIA ALL'EDIPO A COLONO DI SOFOCLE

Introduzione

Gli scolii di Sofocle si possono suddividere in *scholia vetera* e scolii bizantini, ma la classificazione non è sempre così netta²⁸⁷.

I primi si fondano sul commento di Didimo, a sua volta dipendente da fonti Alessandrine, oltre che su materiale di eruditi di età romana quali Pio, Salustio, Erodiano e Diogeniano.

Similmente a quanto si riscontra negli *scholia* di Aristofane, gli scolii di Sofocle di età bizantina pertengono alla cosiddetta triade bizantina, in tal caso comprendente i drammi *Aiace*, *Elettra* ed *Edipo Re*. Questi scolii derivano dai commenti degli eruditi Manuele Moscopulo, Tommaso Magistro, Demetrio Triclinio e Massimo Planude. Essi includono anche materiale più antico, tra cui *scholia vetera* altrimenti non ricostruibili.

Ora, considerando specificamente gli *scholia* all'*Edipo a Colono*, per quanto riguarda la tradizione diretta, essi sono trasmessi dalle medesime famiglie degli scolii alle *Trachinie*, e quindi la Laurenziana, la Romana, la Tricliniana e la famiglia *a*²⁸⁸. La tradizione indiretta invece si esaurisce sostanzialmente con la *Suda*, che si data al X secolo, esattamente come il manoscritto L, il più antico testimone della tradizione diretta, e che riproduce alcuni degli scolii in maniera fededegna mentre altri presentano un testo alterato. Infatti, parimenti al caso degli *scholia* all'*Elettra*, alcune delle varianti del lessico sembrano derivare da una copia degli scolii, da cui si sono ricavati degli *excerpta*²⁸⁹.

Testo e traduzione

[489c] ἄπυστα φωνῶν: τοῦτο ἀπὸ τῆς δρωμένης θυσίας ταῖς Εὐμενίσι φησί. μετὰ γὰρ ἠσυχίας τὰ ἱερὰ δρῶσι καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς, καθάπερ Πολέμων (Polem. Hist. fr. 49 Preller) ἐν τοῖς Πρὸς Ἐρατοσθένην φησὶν, οὕτως· «τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν γένος οὐ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης». εἶτα (τὰ) ἐξῆς· «τῆς

²⁸⁷ Dickey 2007, pp. 34-35.

²⁸⁸ Xenis 2018, pp. 3-6; cfr. Xenis 2010b, pp. 13-16.

²⁸⁹ Xenis 2018, pp. 19-23; cfr. Xenis 2010a, pp. 76-80. La fonte utilizzata dalla *Suda* pare essere contaminata e non appartenere quindi ad una specifica famiglia.

δὲ πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαί, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνάς θεάς, [καὶ] τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι. καὶ προθύονται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχῳ (ιερόν ἥρωος), τοῦτον οὕτω καλοῦντες διὰ τὴν εὐφημίαν. οὗ τὸ ἱερόν ἐστι παρὰ τὸ Κυλώνειον ἐκτὸς τῶν ἑννέα πολῶν». καὶ Ἀπολλόδορος (Apollod. *FGrH* 244 F 101) δὲ ἐν τῇ *Περὶ θεῶν* ιζ' περὶ τοῦ τῶν Ἡσυχιδῶν γένους καὶ τῆς ἱερᾶς <****> φησι. καὶ Καλλίμαχος (Call. *Fr.* 681 Pfeiffer)

*νηφάλια καὶ τῆσιν ἀεὶ μελιθεῖας ὄμπας
λήττειραι καίειν ἔλλαχον Ἡσυχίδες.*

[489c] *apusta phonon*. Così dice dal sacrificio offerto alle Eumenidi. Infatti celebrano i riti in silenzio e per questo motivo a loro sacrificano i discendenti di *Hesychos*, come dice Polemone nei (discorsi) *Contro Eratostene*: «La stirpe degli Eupatridi non partecipa a questo sacrificio». E poi: «Gli Esichidi, il *genos* che è legato alle Dee Venerande, guidano anche questa processione. E prima del sacrificio consacrano un capro a *Hesychos* (l'eroe sacro), che chiamano così a causa del silenzio. Il suo santuario si trova presso il *Kyloneion*, fuori dalle Nove Porte». E Apollodoro poi nel diciassettesimo libro del *Peri Theon* parla del *genos* degli Esichidi e del loro sacerdozio. E Callimaco (scrive):

*«e quelle a cui, sobrie, sempre impasti dolci come il miele
ebbero in sorte di bruciare le sacerdotesse Esichidi».*

(*Schol. vet. ad S. OC* 489c)

Commento

Lo scolio al verso 489 dell'*Edipo a Colono* di Sofocle non fornisce una versione della congiura di Cilone, ma menziona il “sacrario” a lui eretto. In realtà Κυλώνειον è congettura moderna di Κυδώνιον, lezione trasmessa dai manoscritti, tra loro dipendenti, L (Laurentianus 32, 9, della famiglia Laurenziana) e T (Parisinus graecus 2711, della famiglia Tricliniana), ma è generalmente accolta. Questa informazione topografica conferma quanto riportato da Pausania circa la presenza di un santuario a espiazione del sacrilegio ciloniano²⁹⁰. Esso era ubicato nei pressi dell'Areopago, nelle vicinanze del

²⁹⁰ Greco 2010, pp. 221-222. Vd. *supra* Capitolo 2.3.

tempio delle *Semnai* e del luogo dove Epimenide fece radunare le pecore per la purificazione²⁹¹.

Lo scoliasta focalizza però la sua attenzione sul culto delle *Semnai*, delle cui officianti si offrono le notizie più interessanti.

Le Esichidi erano una stirpe di sacerdotesse che si occupavano del culto delle Erinni, nei confronti delle quali, essendo divinità ctonie, era preferibile osservare un rispettoso silenzio²⁹²: è per l'appunto dall'espressione ἄπυστα φωνῶν, «parla silenziosamente», che deriva l'interesse dello scoliasta nell'approfondire la questione. Non sempre infatti il rapporto degli antichi con gli dèi si articolava sulla mistica del suono. Nell'*Edipo a Colono* pertanto il coro di vecchi Ateniesi avverte il protagonista che, secondo il rituale corretto, la sua supplica alle *Semnai* dovrà essere silenziosa (ἄπυστα φωνῶν μηδὲ μῆκύνων βοήν)²⁹³: ciò sarebbe attribuibile alla tradizione che aveva assegnato il culto delle Dee Venerande al *genos* degli Esichidi, i discendenti dell'eroe *Hesychos*, il “Silenzioso”²⁹⁴.

²⁹¹ Mazzarino 1966, pp. 29-31; vd. *supra* Capitolo 2.4. La tradizione testuale sull'episodio ciloniano sembra suggerire che il tempio delle Erinni esistesse già prima del massacro (Thuc. I, 126, 11; Plut. *Sol.* 12, 1; *schol. ad Ar. Eq.* 445a).

²⁹² Cfr. S. *OC* 129-131. Il silenzio è caratteristico delle cerimonie purificatorie e iniziatiche e, unitamente all'innominabilità delle tre dee, è connesso con l'atmosfera di reverente timore che esse suscitavano. È poi interessante osservare che il silenzio è concettualmente analogo alla lapidazione (elemento caratteristico della versione plutarchea) e, parimenti ad essa, era applicato ad Atene come punizione per i delitti di sangue, di competenza areopagica (Reggiani 2015, pp. 71-81).

²⁹³ Il santuario delle Eumenidi, introdotto già ai versi 39-42, si configura come uno degli spazi sacri principali della tragedia sofoclea. Al pari delle divinità a cui è dedicato, questo luogo presenta una duplice natura: da un lato la vegetazione lussureggiante in cui è immerso rivela la presenza del divino, dall'altro l'accesso al santuario è interdetto in quanto dimora di entità di cui non si deve nemmeno pronunciare il nome (Jouanna 1995, pp. 39-44). È poi interessante osservare che la ritualità della supplica rivolta da Edipo alle Eumenidi è in parte non dissimile da quella riscontrata nel caso dei Ciloniani: la posizione seduta assunta dai supplici, l'invito da parte di terzi a lasciare lo spazio sacro e la garanzia, non rispettata, di immunità (Jouanna 1995, pp. 51-58).

²⁹⁴ Sul culto di *Hesychos* vd. Reggiani 2015, pp. 71-81. Il nome di questo non altrimenti noto “eroe” viene solitamente spiegato con il sacro silenzio che accompagnava il rito, ma nessuna eziologia viene avanzata a proposito. La dimensione sonora della voce e del suo opposto, il silenzio, evocano però la sfera di competenze di Hermes, signore della parola, dotato della facoltà di concederla o di toglierla a seconda delle circostanze. È stato pertanto ipotizzato che *Hesychos* non fosse altro che un'epiclesi cultuale, improntata sul “tema” del silenzio, dell'araldo divino (Reggiani 2015, pp. 71-81).

Le officianti sono poi denominate “sobrie” nel frammento di Callimaco in quanto il culto delle divinità inferi, le Erinni così come Zeus *Meilichios*, non comportava libagioni di vino²⁹⁵.

La presenza delle divinità ctonie in ambito letterario è peculiare del mondo tragico. Basti pensare alle opere incentrate attorno alla figura di Oreste, per mezzo del quale si assisterà alla “metamorfosi” delle Erinni in Eumenidi. È interessante notare a questo proposito un parallelo tra la vicenda di Oreste e quella di Cilone. In entrambe le circostanze vi è la necessità di purificare un sacrilegio, che aveva determinato nel primo caso la persecuzione da parte delle *Semnai*, mentre nel secondo la condanna tramite esilio dei colpevoli, sempre secondo il diritto genetico tradizionale. Segue poi da un lato il giudizio areopagitico, dall’altro l’intervento di Epimenide²⁹⁶, che garantirono l’assoluzione o la reintegrazione dei colpevoli, secondo il tema della giustizia distributiva. Infine si assiste a una riconciliazione collettiva, a seguito della trasformazione eufemistica delle Erinni o dei rituali di rifondazione poleica²⁹⁷.

3.3 LE FONTI LESSICOGRAFICHE: LA *SUDA*

Introduzione

Il lessico *Suda* viene compilato a fine X secolo ad opera di uno o più autori anonimi. L’opera consiste di circa 30.000 voci di diversa tipologia: alcuni lemmi presentano una definizione sintetica, altri palesano un processo di epitomazione a partire da opere antecedenti più o meno estese²⁹⁸. Essi sono organizzati in un ordine alfabetico adattato alla pronuncia del greco bizantino. Questo lavoro mostra chiaramente il suo debito nei confronti dell’erudizione precedente, tra cui Arpocrazione e Diogeniano, e in particolare verso i lessici suoi predecessori, specialmente quello di Fozio.

²⁹⁵ Cfr. Aesch. *Eu.* 107.

²⁹⁶ Se si presta fede alla “tradizione attica”, dalla quale attingevano sia gli scoliasti antichi sia i lessicografi bizantini.

²⁹⁷ Cfr. Reggiani 2015, pp. 71-81.

²⁹⁸ Dickey 2007, pp. 90-91.

La presentazione della storia greca offerta dalla *Suda* risulta caratterizzata da una sostanziale assenza di organicità complessiva e di equilibrio nelle proporzioni interne. Per la natura stessa del lessico, il gran numero di notizie eterogenee non viene ricomposto in un quadro sistematico. Ciò è motivato sia dall'estemporaneità dei riferimenti sia dall'aneddoticità dei contenuti, nonché da una decontestualizzazione spesso assoluta che contraddistingue buona parte dei lemmi²⁹⁹.

L'episodio ciloniano è rappresentativo dell'età arcaica, che in realtà nella *Suda* assume una scarsa rilevanza, eccezion fatta per le figure dei legislatori (quali Dracone, Solone, Licurgo, Pittaco e Zaleuco), di cui viene evidenziato principalmente il rapporto con i Sette Sapienti, come osservato nella "tradizione attica", e per quelle dei tiranni³⁰⁰. Sebbene la tirannide non sia un fenomeno necessariamente negativo, si riscontra nella *Suda* una riproposizione di quello che è una sorta di sentimento comune nel mondo greco, per lo meno a partire dal V secolo, ovvero di convenzionale opposizione alla figura del tiranno. Sembra non fare eccezione l'esposizione della congiura di Cione, che, come vedremo, riprende complessivamente il resoconto di Tucidide, dal carattere marcatamente "anti-ciloniano".

Per quanto concerne ora le fonti, la storia greca viene ricostruita nella *Suda* principalmente tramite la scoliastica aristofanea per l'età arcaica e il V secolo, e con l'apporto del lessico di Arpocrazione per il IV secolo³⁰¹. Va segnalata comunque una presenza varia ed eterogenea di molteplici testimonianze che contribuiscono alla composizione dei singoli lemmi³⁰². Analizzando infatti le voci pertinenti all'episodio di

²⁹⁹ Bearzot 1999, pp. 35-37.

³⁰⁰ Bearzot 1999, pp. 37-42.

³⁰¹ Bearzot 1999, pp. 73-74. Rispetto al lessico di Arpocrazione, nella *Suda* i lemmi conservano la tipica e riconoscibile struttura asciutta ed essenziale ma mancano dei rimandi originali agli oratori e agli storiografi, lasciando pensare ad un'azione epitomatoria, sebbene non rigorosa (cfr. Adler 1931, s.v. *Suidas*, cc. 692-693).

³⁰² Si citano qui per importanza la *Synagoge* e l'*Onomatologos* di Esichio di Mileto, un erudito di età giustiniana (VI secolo), da non confondere con il lessicografo Esichio di Alessandria (per cui vd. *supra*). L'*Onomatologos*, per noi perduto, è testimoniato da un'*Epitome* (anch'essa perduta), che presentava il testo originale in forma abbreviata o comunque selezionata, ad opera di un anonimo, il quale nel IX secolo (precisamente tra l'829 e l'857 d.C.) ha compendiato gli articoli bio-bibliografici, modificandone l'originaria disposizione per categorie letterarie e ordinandoli alfabeticamente, e ha aggiunto un'ampia serie di *vitae* di autori cristiani. A sua volta il redattore della *Suda* sottopose questo materiale ad un processo di ulteriore epitomazione. In ogni caso lo scritto di Esichio doveva raccogliere diverse centinaia di lemmi relativi ad altrettanti autori antichi, prevalentemente greci, raggruppati in generi letterari: poeti, filosofi, *historikoi*, *rhetores* e *sophistai*, grammatici, medici e infine autori di scritti speciali o tecnici. All'interno di queste

Cilone, a una tendenza ateniese ma anti-periclea, ravvisabile nella polemica sull'operato del celebre statista, si affianca una posizione comunque ateniese ma più democratica e che dipende chiaramente dal resoconto di Tucidide. La storia greca tratteggiata dalla *Suda* appare come una presentazione dei principali avvenimenti che concorrono a garantire l'affermazione e la difesa della libertà greca contro varie minacce, tra cui i tiranni³⁰³. In sostanza traspare una sorta di "classicismo" non dissimile da quello presente nell'opera di Pausania: il modello culturale che il lessico riflette è in qualche modo il frutto di una selezione già impostata, nelle sue linee principali, in età altoimperiale³⁰⁴.

Testo e traduzione

[314] Ἄγος· μίασμα, ἢ ἀγκών. λέγεται δὲ ἄγος καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄξιον σεβάσματος, ἐξ οὗ καὶ αἱ ἱέρειαι παναγεῖς, καὶ ἄλλα τινά. Θουκυδίδης· πέμπσαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι πρέσβεις ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαύνειν τῆς θεοῦ. ἦν δὲ τὸ κατὰ Κύλωνα τὸν Ὀλυμπιονίκην τὸν Ἀθηναῖον τὸν πάλαι. καὶ ἤλασαν τοὺς ἐναγεῖς (Thuc. I, 126, 2-3; 12). Ἄγος δὲ ὀξυτόνως ὁ ἡγεμών.

[314] *Agos*. Contaminazione, o gomito. È chiamato *agos* anche ciò che è onorevole e degno di venerazione, motivo per cui anche le sacerdotesse (sono chiamate) sacrosante, e una serie di altre cose. Tucidide (scrive): "Dopo aver inviato ambasciatori, i Lacedemoni intimarono agli Ateniesi di espiare il sacrilegio commesso contro la dea (*scil.* Atena). Il sacrilegio era quello ai danni di Cilone, vincitore olimpico ateniese di un'epoca antica. E scacciarono i sacrileghi". Ma *agos* quando è ossitono (significa) comandante.

(Suid. A 314, s.v. Ἄγος)

categorie gli autori erano disposti in ordine cronologico. Nei lemmi, al nome dell'autore seguivano l'etnico e il genere letterario, poi i dati biografici sulla famiglia e talora sulla posizione sociale, sui maestri e i discepoli, sulla cronologia e la collocazione geografica, sui rapporti personali con i contemporanei, sui successori, su particolari circostanze ed episodi biografici, sulla morte, e infine un elenco delle opere, con i titoli e spesso il numero dei libri (Giangiulio 1999, p. 91). La dipendenza delle *vitae* della *Suda* da Esichio è tanto stretta quanto mediata, pertanto le varie questioni connesse con il loro rapporto esulano dai propositi del nostro studio (per una sintesi sulla bibliografia moderna vd. Giangiulio 1999, pp. 90-91 con note e Landucci Gattinoni 1999, pp. 101-102 con note; cfr. Costa 2010, pp. 43-55).

³⁰³ Bearzot 1999, p. 74.

³⁰⁴ Bearzot 1999, p. 74; cfr. Beschi – Musti 1982, pp. XXIV-XXXV e Bearzot 1992, pp. 283-286.

[2673] Κυλώνειον ἄγος· ἀπὸ Κύλωνος. ὃν καταφυγόντα ἐπὶ τὰς σεμνάς θεὰς ἀποσπάσαντες αὐτὸν οἱ περὶ τὸν Περικλέα τὸν Ἀθηναῖον ἀπέκτειναν.

[2673] *Kyloneion agos*. Da Cilone. Questi, rifugiatosi presso il tempio delle Dee Venerande, dopo averlo trascinato via lo uccisero i compagni dell'ateniese Pericle.

(Suid. K 2673, s.v. Κυλώνειον ἄγος)

[1179] Περικλῆς, Ἀθηναῖος. ἐπὶ τούτου ἤρξατο ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος. ἐπὶ τούτου τὸ Κυλώνειον ἄγος ἠλαύνετο παρὰ Ἀθηναίων, ᾧ ἐνείχετο Περικλῆς· Κύλωνα γὰρ ἄνδρα Ἀθηναῖον, Ὀλύμπια νενικηκότα, γαμβρὸν Θεαγένους τοῦ Μεγαρέων τυράννου, ἐπιθέμενον τυραννίδι τῶν Ἀθηναίων, παραχρῆμα φυγόντα, καταφυγόντα δὲ ἐπὶ τὰς Σεμνάς θεὰς ἀποσπάσαντες οἱ περὶ Περικλέα ἀπέκτειναν. οἱ δὲ ἀντεπέταττον. Περικλῆς δὲ οὐκ εἶα πείθεσθαι. ὃς ἦν Ξανθίππου παῖς, στρατηγοῦ Ἀθηναίων, Ἀναξαγόρου δ' ὁμιλητής. φασὶ δέ, ὅτι μέλλουσα τὸν Περικλέα τίκτειν ἡ μήτηρ ὄναρ εἶδεν ὡς λέοντα τέκοι. οὗτος κεραυνοῦ ποτε γενομένου καὶ θορυβηθέντων Ἀθηναίων, ὡς ἐξήεσαν ἐς μάχην ὑπ' αὐτῷ στρατηγῷ, δύο λίθους συγκρούσας καὶ πῦρ ἐξ αὐτῶν ἐκκόψας, τοῦτο, εἶπεν, ἐστὶν ὁ κεραυνός. ἔγημε δὲ Ἀσπασίαν τὴν Μιλησίαν, ἐξ ἧς ἔσχε παῖδας Ξάνθιππον καὶ Πάραλον· ὃν παρὰ τὰ πάτρια ὠνόμασεν, ἥρωος ἐπιθείς ὄνομα, οὐκ ἐξόν.

[1179] *Pericle, Ateniese*. Al suo tempo iniziò la guerra del Peloponneso e venne espiato dagli Ateniesi il sacrilegio ciloniano, in cui era implicato Pericle. Ora Cilone era un cittadino ateniese che era stato vincitore ai giochi olimpici ed era genero di Teagene, tiranno di Megara; dopo aver tentato di instaurare la tirannide presso gli Ateniesi, ma fuggito poco dopo, si rifugiò presso il tempio delle Dee Venerande; i compagni di Pericle lo uccisero dopo averlo trascinato via. Essi (*scil.* gli Spartani) intimavano (di espiare il sacrilegio), ma Pericle non permetteva che (gli Ateniesi) si lasciassero persuadere. Questi era figlio di Santippo, stratego degli Ateniesi, e discepolo di Anassagora. Dicono che quando stava per partorire Pericle la madre sognò di aver partorito un leone. Un giorno, quando vi furono tuoni e fulmini e gli Ateniesi erano disturbati dal fragore, mentre stavano marciando in battaglia sotto il suo comando, Pericle, dopo aver battuto insieme due pietre e averne fatto fuoco, disse: “Questi sono tuoni e fulmini”. Sposò Aspasia la Milesia, dalla quale ebbe i figli Santippo e Paralo; quest'ultimo lo chiamò contravvenendo alle tradizioni patrie, avendogli assegnato il nome di un eroe, cosa non consentita.

(Suid. Π 1179, s.v. Περικλῆς)

Commento

Il lessico *Suda*, raccogliendo informazioni sul *genos* degli Alcmeonidi, protagonisti della lotta anti-tirannica, uno degli avvenimenti più significativi dell'Atene arcaica, fornisce l'interessante e singolare notizia secondo cui si attribuisce il sacrilegio ciloniano non tanto agli Alcmeonidi "antichi", quanto ai loro discendenti, e cioè a Pericle.

Alla voce ἄγος (Suid. A 314) il lessicografo riporta un estratto del passo di Tucidide in cui si ricorda la richiesta spartana della consegna dei responsabili del sacrilegio ai danni di Cilone. Di conseguenza, poiché dipendente dallo storico ateniese, il lessico definisce il giovane congiurato τὸν πάλαι, «di un'epoca antica». In ogni caso, tralasciando l'intera esposizione tucididea ma concludendo il lemma con il richiamo alla successiva espiazione (καὶ ἤλασαν τοὺς ἐναγεῖς)³⁰⁵, l'anonimo autore pare cogliere la frattura cronologica tra quest'ultima e l'*agos*³⁰⁶.

È però alle voci adespote Κυλώνειον ἄγος (Suid. K 2673) e Περικλῆς (Suid. Π 1179)³⁰⁷, che si attribuisce l'eccidio di Cilone³⁰⁸ a Pericle e ai suoi compagni. Se il primo lemma sembra palesare un fraintendimento di Tucidide, in realtà nel secondo si afferma che il sacrilegio ciloniano fu espiato dagli Ateniesi al tempo di Pericle stesso, che in esso vi era implicato, e quindi anche in questo caso sembra di poter evidenziare una distanza temporale tra la strage avvenuta in età antica e le implicazioni politiche che si ripercuotono nella vita poleica in momenti successivi. Nonostante ciò è sicuramente curiosa l'asserzione secondo la quale furono i compagni di Pericle (e non Megacle) a trascinare Cilone fuori dal tempio delle Dee Venerande e a ucciderlo. Il lessico bizantino seguita poi affermando che Pericle non permetteva ai suoi concittadini di lasciarsi intimidire dalle recriminazioni degli Spartani, riprendendo una non dissimile proposizione tucididea³⁰⁹. Anche il verbo qui adoperato per indicare la contro-richiesta

³⁰⁵ Quest'omissione di una porzione testuale può essere fuorviante ai fini di una comprensione della ricostruzione logica dell'intero episodio e dei suoi effetti venturi.

³⁰⁶ Cfr. Bearzot 1999, pp. 37-42.

³⁰⁷ Il testo di quest'ultima sembra richiedere uno scambio di posizione tra la prima e la seconda parte, che avrebbero una collocazione più logica, anche da un punto di vista temporale, se invertite. Si tratta quindi di un lemma composito, per cui risulta difficile, e metodologicamente inopportuno, giudicare la sua provenienza (Prandi 1999, pp. 22-24 e n. 58).

³⁰⁸ Mi pare interessante sottolineare come la *Suda* qui non menzioni una presenza dei seguaci di Cilone (sebbene sia chiaramente presupponibile), come avviene in tutte le altre fonti. Il contrasto è notevole soprattutto se tale resoconto viene raffrontato con quello tucidideo, in cui si menziona la fuga, e quindi la salvezza, di Cilone, che lasciò morire i suoi compagni.

³⁰⁹ οἱ δὲ ἀντεπέταττον. Περικλῆς δὲ οὐκ εἶα πείθεσθαι; cfr. καὶ οὐκ εἶα ὑπέικειν (Thuc. I, 127, 3).

degli Ateniesi di espiare il sacrilegio del Tenaro, ἀντεπιτάττω, non differisce nella sostanza da quello tucidideo, ἀντικελεύω³¹⁰.

È ora lecito interrogarsi sulle motivazioni che possono aver indotto l'autore dei lemmi a sostituire anacronisticamente Megacle con il suo discendente Pericle. Se è del tutto plausibile, alla voce Περικλῆς, una semplice corruttela attribuibile alla presenza reiterata del nome Pericle nel medesimo passo, paiono ravvisabili ragioni più profonde. La sovrapposizione è imputabile a un orientamento anti-pericleo che appare altrove nel lessico e che la *Suda* trae, per canali diversi, dalla tradizione ascrivibile alla contemporanea opposizione a Pericle e che ripropone i termini dell'acceso dibattito politico³¹¹.

Da un punto di vista lessico-testuale, la corrispondenza pressoché perfetta tra la frase del lemma Περικλῆς (καταφυγόντα δὲ ἐπὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς ἀποσπάσαντες οἱ περὶ Περικλέα ἀπέκτειναν) con il testo della voce Κυλώνειον ἄγος (ὄν καταφυγόντα ἐπὶ τὰς σεμνὰς θεὰς ἀποσπάσαντες αὐτὸν οἱ περὶ τὸν Περικλέα τὸν Ἀθηναῖον ἀπέκτειναν) incoraggia a ritenere quest'ultima un riadattamento del primo lemma³¹². Si tratterebbe di un esempio del fenomeno del reimpiego, peculiare dei lemmi adespoti, per cui parti di una voce vengono utilizzate per costituirne un'altra con entrata autonoma e diversa, testimoniando, già ad un livello redazionale del lessico, la tendenza a favorire la fruizione, la conservazione e l'autonomia del materiale³¹³.

Ora, è interessante osservare che la sovrapposizione tra Megacle e Pericle quale responsabile della morte di Cilone si ritrova precedentemente in Aristodemo (Aristodem. *ap. Schol. Max. Plan. ad Hermog. Inv. 2, 5* [p. 117, 22 Rabe], V, 387, 4 Walz = *FGrH* 104 F 2):

[F 2] τὸ Κυλώνειον ἄγος. Κύλων εἷς ἦν τῶν ἐνδόξων Ἀθηναίων, ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης. ἐπιθυμήσας τυραννῆσαι τῶν Ἀθηναίων παρεγένετο ἐπὶ θεοῦ

³¹⁰ Cfr. Thuc. I, 128, 1.

³¹¹ Bearzot 1999, pp. 37-42. Cfr. Suid. A 4202, s.v. Ἀσπασία; Δ 243, s.v. Δέον; Φ 246, s.v. Φειδίας; T 34, s.v. Τάλαντον. Alla ricostruzione della figura di Pericle contribuiscono temi diversi della propaganda avversaria contemporanea: sia le vicende del rapporto con Aspasia sia i reiterati sospetti di corruzione denunciano una pesante interferenza dell'interesse privato nella vita pubblica, proponendo così un'immagine eticamente non positiva. Questa tradizione, fortemente stratificata, è prevalentemente legata alla commedia e alla scoliastica aristofanea (vd. *supra* Capitolo 3.1).

³¹² Bearzot 1999, p. 40 n. 33.

³¹³ Prandi 1999, pp. 24-25.

χρηστήριον καὶ ἐπιηρώτα. τοῦ δὲ θεοῦ ἐπιχρήσαντος ἐν τῇ μεγάλῃ ἐορτῇ ἐπιθέσθαι τῇ τυραννίδι, ἀγομένων τῶν Ὀλυμπίων, δόξας ταύτην εἶναι τὴν μεγάλην ἐορτήν, ἐπέθετο καὶ κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν τῶν Ἀθηναίων. Περικλῆς ἔχων σὺν ἑαυτῶι τοὺς συμπράττοντας ἐπανεῖστη. ὁ δὲ Κύλων δείσας τὸν Περικλέα συνέθετο, ὅπως ὑπόσπονδος σὺν ἀδείαι κατέλθοι, καὶ γενομένων τῶν σπονδῶν κατήκει ἐκδησάμενος ἀπὸ τοῦ ναοῦ τῆς Ἀθηνᾶς μῆρινθον, ὡς δὴ ἰκέτης τῆς θεοῦ. οἱ δὲ περὶ τὸν Περικλέα οὐ κατασχόντες τὴν ὀργὴν ἀπέκτειναν αὐτὸν κατερχόμενον. τοῦτό ἐστι τὸ Κυλώνειον ἄγος.

[F 2] Il sacrilegio ciloniano. Cilone apparteneva all'élite ateniese ed era un vincitore olimpico. Aspirando a diventare tiranno degli Ateniesi, si recò all'oracolo del dio e lo interrogò. Dal momento che il dio rispose che avrebbe dovuto instaurare la tirannide durante una grande festa, quando si tennero le Olimpiadi, credendo che quella fosse la grande festa, assalì e occupò l'acropoli degli Ateniesi. Pericle, affiancato dai suoi sostenitori, gli si oppose. Allora Cilone, temendo Pericle, si accordò per poter scendere con la sicurezza di una tregua e, quando furono stipulati gli accordi, scese dopo aver legato un filo al tempio di Atena, così che era davvero un supplice della dea. I compagni di Pericle, tuttavia, non trattenendo la loro violenza lo uccisero mentre scendeva. Questo è il sacrilegio ciloniano.

Aristodemo è uno storico di II secolo d.C., di cui è pressoché impossibile ricostruire una biografia³¹⁴, e pure l'attribuzione a questo frammento non è certa³¹⁵. In ogni caso l'autore sembra derivare direttamente le sue informazioni da fonti lessicografiche dipendenti da una tradizione filo-ateniese o da un'*Atthis*, quale quella di Filocoro³¹⁶.

Questo resoconto sul fallito colpo di stato di Cilone dipende principalmente da Tucidide (si rammenti il richiamo all'oracolo e alla più grande festa in onore di Zeus), sebbene il particolare del filo sia chiaramente desunto da Plutarco. Si possono tuttavia sottolineare alcune differenze rispetto alle esposizioni da cui è tratta la testimonianza di Aristodemo. Innanzitutto non viene menzionato alcun legame con Teagene di Megara. Rispetto a Tucidide poi, in questa fonte, così come in tutte le altre, si narra della morte di Cilone, che condivide pertanto con i suoi seguaci il violento destino. Sebbene sia ricordato il dettaglio del filo poi, diversamente da Plutarco non è presente un richiamo alla lapidazione.

³¹⁴ Cfr. Doenges 1981, pp. 445-446.

³¹⁵ Il passo è riproposto nelle *Paroemiae* di Michele Apostolio, dotto, insegnante e copista bizantino di XV secolo (Apostol. X, 19).

³¹⁶ Doenges 1981, pp. 448-452.

L'aspetto sicuramente più singolare è il riferimento anacronistico a Pericle quale responsabile diretto della strage di Cilone. Si tratta, come visto, di un'ovvia sovrapposizione con il contesto di V secolo in cui Tucidide inserisce l'episodio ciloniano, ovvero la richiesta spartana poco prima dello scoppio della guerra del Peloponneso che gli Ateniesi esiliassero Pericle, poiché, in quanto alcmeonide per parte di madre, aveva ereditato il *miasma* di cui si era macchiato il suo antenato Megacle. Questo stesso errore viene commesso appunto anche dal lessico *Suda*, sebbene non concordi con questo estratto in altri dettagli.

Non è dato sapere se Aristodemo costituisse una fonte diretta della *Suda*. Ada Adler sostiene che nessuna fonte storica sia stata consultata direttamente da chi assemblò il lessico³¹⁷, ma risulta comunque che siano stati realizzati lemmi nominali anche a partire da narrazioni storiografiche e non solo da materiale già caratterizzato in senso lemmatico, com'era quello scoliastico o lessicografico precedente alla *Suda*³¹⁸. Adler stessa, per le voci Σπέρχης καὶ Βοῦλις (Suid. Σ 924) e Φιλίππιδης (Suid. Φ 347), propone come fonte comune proprio Aristodemo. È poi curioso che il singolare resoconto tramandato dal lessico bizantino sia presente unicamente nel frammento dello storico tardo. Ritengo quindi per lo meno plausibile una dipendenza, seppur forse mediata (tramite *excerpta* o lavori di commento), tra le due fonti circa la trattazione della congiura di Cilone.

3.4 ALCUNE CONCLUSIONI

L'analisi delle fonti scoliastiche e lessicografiche consente, a mio avviso, di riflettere su alcuni aspetti interessanti circa la trattazione della congiura di Cilone.

In primo luogo, i resoconti compilati dallo scoliasta dei *Cavalieri* di Aristofane testimoniano come ancora in età alessandrina fosse possibile distinguere due antitetiche tradizioni, quella "anti-ciloniana", di stampo erodoto-tucidideo, e quella "attica", avversa invece alla fazione alcmeonide. Lo stesso scolio è però foriero di un'altra considerazione, ovvero di come l'esposizione dell'episodio ciloniano nel corso dei secoli si sia stratificata

³¹⁷ Adler 1931, s.v. *Suidas*, cc. 700-706.

³¹⁸ Prandi 1999, pp. 11-14.

in singole azioni che concorrono poi a costituire gli avvenimenti nel loro insieme. Di conseguenza risulta inevitabile che coloro che ci hanno restituito un personale racconto del colpo di stato arcaico lo abbiano intessuto di particolari di cui è ora impossibile verificare l'attendibilità storica e che possono differire da quelli presenti nella fonte prima. Il dettaglio della spoliatura del tempio da parte di Cilone, riferito ancora una volta dallo scolio aristofaneo, è in questo senso emblematico.

Inoltre, la natura stessa degli *scholia* e delle fonti lessicografiche determina una certa asistematicità e mancanza di organicità nella trattazione della congiura di Cilone. Pertanto vi confluiscono elementi pertinenti a tradizioni tra loro divergenti, come nel caso del frammento di Aristodemo, in cui in un racconto di matrice tucididea viene inserito il particolare plutarco del filo legato alla statua di Atena.

Infine è opportuno segnalare come sia evidente in questa tipologia di testimonianze una consapevolezza della strumentalizzazione politica dell'*agos* ciloniano. Ciò si evince innanzitutto da una manifestazione della conoscenza del passo in cui Tucidide espone le recriminazioni spartane allo scoppio della guerra del Peloponneso³¹⁹. Quanto il *miasma* che affliggeva la città di Atene fosse poi indissolubilmente connesso alla situazione politica di età classica è attestato dalla sovrapposizione, operata dalla *Suda* e da Aristodemo, tra Megacle e il suo discendente Pericle quale responsabile dell'eccidio dei Ciloniani³²⁰.

In conclusione, si può sostenere come l'erudizione antica palesasse un certo interesse non tanto nei confronti dell'evento storico in sé, una cui ricostruzione doveva apparire alquanto nebulosa già per autori ad esso relativamente prossimi, quanto per le conseguenze dirette che la strage dei seguaci di Cilone comportò nella vita poleica³²¹. È già stato illustrato come la commedia attica, della cui trasmissione la scoliastica è parte integrante, provocasse il suo pubblico tramite rimandi ad eventi quotidiani di una qualche

³¹⁹ Questo si riscontra, oltre che nelle testimonianze prese in esame, anche in altre fonti, quali il lessico di Esichio (Hsch. K 4522, s.v. Κυλώνειον ἄγος) o Ermogene, un retore di II-III secolo d.C. (Hermog. *Inv.* 2, 5). Cfr. anche Plut. *Per.* 33, 1.

³²⁰ L'*agos* ciloniano costituiva per l'appunto una delle "ombre" all'interno della storia del *genos* alcmeonide. Tutti i componenti più illustri dovettero affrontare questa sventura: uno scolio ad Elio Aristide (retore di II secolo d.C.) ci informa che, come Pericle, anche Clistene veniva contrassegnato come membro della stirpe degli ἐναγῆς (*schol. ad Aristid.* I, 120, 6 [Dindorf], III, 117, 20 Dindorf).

³²¹ Questo risulta interessante poiché scoli e lessici offrono una lettura della commedia attica attraverso la prospettiva degli antichi e una visione di quelli che potevano essere considerati temi rilevanti da illustrare nelle scuole e in altri contesti educativi.

rilevanza. Tra di essi si può sicuramente includere un sacrilegio “cristallizzato” come quello ciloniano, che, al pari di altri episodi denigratori, veniva strumentalizzato dagli avversari. È infatti interessante notare come gli Alcmeonidi siano denominati ἐναγείς ed ἀλιτήριοι, «sacrileghi» e «trasgressori», da quasi tutte le fonti prese in considerazione. La seconda versione degli *scholia* ai *Cavalieri* di Aristofane, però, si riferisce ad essi con il termine ἀμαρτόντες, participio aoristo da ἀμαρτάνω. Dal verbo deriva poi il sostantivo ἀμάρτημα, che assume qui la valenza di “colpa morale”, di ἀδίκημα, «azione ingiusta»³²². Questa sfumatura lessicale è indice di quanto l’*agos* ciloniano venisse percepito come un’ingiustizia eticamente intollerabile e ingiustificabile e pertanto come un *miasma* perpetuo ed indelebile ai danni del *genos* degli Alcmeonidi.

³²² È questo il significato consueto per quanto riguarda il V secolo e la prima metà del IV. In altri contesti il termine può indicare un “errore involontario”, un ἀτύχημα (Dognini 2007, s.v. ἀμάρτημα, p. 33).

CAPITOLO 4. PRIME CONSIDERAZIONI

L'analisi delle varie fonti letterarie ha dimostrato, a mio avviso, che i resoconti sull'episodio della congiura di Cione sono caratterizzati da un'evidente polarità. A una tradizione "anti-ciloniana" erodoto-tucididea, che condanna le aspirazioni tiranniche del giovane vincitore olimpico ateniese, si affianca un filone opposto, avverso alla violenta reazione del *genos* degli Alcmeonidi.

La valorizzazione di alcuni aspetti "patetici", quali la fuga di Cione e di suo fratello nel racconto di Tucidide o i particolari del filo, della lapidazione e della supplica alle mogli dei carnefici in quello plutarceo, è indice di esposizioni inevitabilmente tendenziose. Nel tracciare un bilancio per quanto possibile conclusivo sulla complessa tradizione testuale relativa all'*agos* ciloniano sono quindi necessarie anche ulteriori riflessioni sul lessico adoperato dai vari autori. Evidenziare gli elementi comuni e contrastanti delle varie versioni e la loro importanza nelle singole testimonianze è fondamentale ai fini di una comprensione storica dell'episodio.

Da un confronto tra i diversi autori emerge come le uniche certezze siano il verificarsi del tentato colpo di stato da parte di Cione, la posizione di supplici assunta dai Ciloniani a seguito del fallimento della congiura e l'accusa di sacrilegio mossa agli Alcmeonidi. Ulteriori dinamiche e il coinvolgimento di altri fattori sono difficilmente ricostruibili a causa della nebulosità della fallita esperienza tirannica³²³.

La lettura e l'esame dei testi considerati hanno fatto emergere infatti un dato interessante: l'estrema arcaicità dell'episodio ha impedito, in antico, un'oggettiva

³²³ A proposito della tradizione "anti-ciloniana", Lang indica come sospetto anche il tema della conquista della città in occasione di una festa (sia festa religiosa che banchetto), segnalando vari luoghi erodotei in cui ricorre il motivo tipico della "*capture by festival*": Hdt. I, 106; 150; 191; 211; II, 100 (Lang 1967, p. 243 e n. 6).

ricostruzione evenemenziale ed è così risultata evidente una focalizzazione sulle conseguenze tangibili o implicite che il sacrilegio ha comportato.

Un termine particolarmente centrale è αἰτία, che appare nel lessico greco solamente nel V secolo. Il sostantivo assume un duplice significato, quello “giuridico” di “responsabilità, colpa, accusa”, che è anche quello originale³²⁴, e quello “logico” di “causa, motivo”³²⁵. Nella tradizione testuale presa in esame il termine greco viene adoperato solamente nella prima accezione. Difatti in Erodoto compare l’espressione “giuridica” αἰτίαν ἔχειν, «essere accusato». Già dal VII e VI secolo, nel contesto della crisi politico-sociale dell’universo poleico, l’aggettivo αἴτιος viene a contaminarsi con la sfera lessicale della giustizia e dell’ingiustizia, δίκη e ἀδικία³²⁶. Ben si comprende pertanto il suo utilizzo con tale accezione nell’esposizione di vicende inerenti ai conflitti tra gruppi gentilizi nobiliari, quali Alcmeonidi e Ciloniani: l’ἀδικία commessa dai primi comporta come diretta conseguenza l’αἰτία che grava ai loro danni. A partire dal V secolo poi, ovvero nel momento in cui la *polis* raggiunge il suo massimo sviluppo, si assiste a una definitiva strutturazione della giustizia civica e quindi anche a una miglior definizione di αἰτία come azione che contravviene alle disposizioni di δίκη. Questo è particolarmente evidente se si prende in considerazione la tragedia, che, sviluppatasi in pieno V secolo, risponde alle medesime sollecitazioni del racconto storiografico. È emblematica la sventurata vicenda di Edipo nella trasposizione scenica di Sofocle, da un confronto con la quale traspaiono interessanti analogie con l’episodio di Cilone³²⁷. Comuni denominatori sono una condizione di impurità sacrale e il significato che a questa si attribuiva nella *polis* ateniese. Molti elementi che nel dramma si riferiscono a Tebe sono perfettamente applicabili ad Atene e proprio alla città periclea in seguito alle recriminazioni mosse dagli Spartani con allusione alla contaminazione di cui era macchiato lo stesso Pericle in quanto alcmeonide e dunque sacrilego. Nello specifico i Tebani, sedutisi come supplici al cospetto del loro re, lamentano sofferenti le loro sventure, ovvero un’epidemia di peste che devasta la città. L’oracolo delfico, interrogato da Creonte, ordina espressamente di liberare la città dall’impurità e l’espiazione dovrà

³²⁴ Frede 1980, pp. 226-227.

³²⁵ Salvaneschi 1979, pp. 19-24.

³²⁶ Darbo-Peschanski 2004, s.v. αἰτία, pp. 27-29.

³²⁷ Levi 1968, pp. 19-20. L’analisi degli *scholia* all’*Edipo a Colono* aveva palesato alcune affinità con un altro eroe tragico, Oreste (vd. *supra* Capitolo 3.2).

avvenire con l'esilio del colpevole della morte di Laio, il precedente sovrano. I cittadini invocano così l'intervento di Edipo, che aveva già salvato Tebe dal tributo della Sfinge. In entrambe le circostanze si evince come un qualsiasi tipo di violenza all'integrità dei valori della *polis* determina una precarietà insostenibile, per cui è necessaria una restaurazione della condizione di giustizia prima vigente³²⁸. I richiami all'epidemia di peste, alla purificazione tramite esilio, nonché alla posizione di supplici e all'intervento mantico, sono indice di quanto l'*agos* ciloniano fosse insito nella tradizione culturale ateniese e fungesse quasi da monito ai cittadini di Atene³²⁹. Difatti l'infelice Edipo, che l'ironia tragica di Sofocle rende congiuntamente purificatore e sacrilego, è in un certo senso "doppio" di Pericle, a cui molti imputano le sciagure delle prime fasi della guerra del Peloponneso³³⁰. Anche lo statista alcmeonide è dunque costretto a subire impotente l'*αἰτία* che grava sulla sua famiglia.

Tornando al resoconto della congiura di Cilone, Erodoto e Tuciddide distinguono chiaramente l'accusa mossa a Megacle e ai suoi compagni, pur non giustificando un'azione comunque esecrabile, da quello che è a tutti gli effetti il vero gesto condannabile, ovvero l'assalto all'Acropoli e quindi alle istituzioni civiche. Nonostante i Ciloniani fossero alla fine stremati da una condizione di *ἀπορία*, di «mancanza» di viveri³³¹, emerge infatti un sentimento comune nel mondo greco, ovvero una convenzionale opposizione alla figura del tiranno. I due storici di V secolo ci trasmettono una prospettiva che esalta, seppur non esplicitamente, il *genos* degli Alcmeonidi, campioni della democrazia, e condanna di conseguenza le aspirazioni del giovane vincitore olimpico. Sebbene la fuga ignominiosa e il rapporto con un altro tiranno, Teagene di Megara, non siano così sicuri, in quanto riflesso della situazione politica contemporanea, le informazioni principali della tradizione erodoto-tucididea appaiono sostanzialmente accettabili.

³²⁸ Darbo-Peschanski 2004, s.v. *αἰτία*, pp. 27-29. Si rammenti che il ruolo di ripristino dell'ordine generale del cosmo viene assunto anche dalle Erinni, già più volte menzionate nel corso dello studio e peculiari proprio dell'universo tragico.

³²⁹ Si rammenti che alla figura di Cilone è accostabile anche un altro protagonista della guerra tra Sparta e Atene e "nemico" della democrazia quale Alcibiade, anch'egli vincitore olimpico e aspirante alla tirannide.

³³⁰ Cfr. Ehrenberg 1959, part. pp. 77-162.

³³¹ Si tratta del significato più frequente, per quanto riguarda le attestazioni negli storici, come è testimoniato dal caso tucidideo (Santoni 2007, s.v. *ἀπορία*, pp. 78-79).

Il filone che è stato identificato dalla denominazione “tradizione attica” si pone invece su di un piano diametralmente opposto. Elemento fondante delle esposizioni di Aristotele, Plutarco e Diogene Laerzio è il processo a cui vengono sottoposti gli Alcmeonidi, in seguito condannati all’esilio perpetuo. Del tutto prevedibile quindi l’assenza del termine αἰτία, a conferma di una versione degli avvenimenti avversa al *genos* di Pericle. Le motivazioni che inducono a sottolineare le violenze ai danni dei seguaci di Cilone, in primo luogo la violazione della supplica e la lapidazione, si evincono dalla documentazione offerta dalla scoliastica aristofanea, che attesta una netta opposizione a Pericle. È infatti nel pieno svilupparsi della guerra del Peloponneso che la stirpe degli Alcmeonidi è vittima dell’odio più profondo. “Tradizione attica”, scoli e lessici attingono tutti, seppur in maniera diversa, alla letteratura attidografica ed è nell’acceso dibattito politico che deve ricercarsi la posizione ideologica che soggiace a questi resoconti. Caso limite, limite anche perché fornisce una notizia chiaramente anacronistica e dunque storicamente inesatta, è la sovrapposizione tra Megacle e Pericle quale colpevole del massacro dei Ciloniani, tramandata dalla *Suda*.

È possibile chiarire ora le nette divergenze tra le due versioni analizzate nei capitoli precedenti. Entrambi i filoni narrativi sembrano denunciare un problema di fondo, ovvero la lontananza temporale della congiura, che impedisce una più precisa ricostruzione evenemenziale. Sebbene non venga mai utilizzato dalle nostre fonti, l’*agos* ciloniano ben si adatta ad essere definito «antico», se Erodoto lo colloca prima del tempo di Pisistrato e Pausania addirittura poco dopo il regno del mitico re Codro. Ἀρχαῖος è un termine strettamente attinente al campo della ricerca storica, a indicare il passato più lontano, le cui coordinate cronologiche rimangono assai incerte. Spesso ἀρχαῖος è privo di riferimenti cronologici puntuali, alludendo così a un passato imprecisato³³². A questo passato è così inevitabile approcciarsi con una prospettiva che è influenzata dalla situazione contemporanea: la versione erodoto-tucididea risente ancora dello “spirito” dell’età d’oro di Pericle, rappresentante illustre del *genos* anti-tirannico per antonomasia, mentre alle fasi avanzate della guerra del Peloponneso, con le evidenti condizioni di malessere anche emotivo e psicologico da essa causate, si ascrive il filone “anti-alcmeonide”.

³³² Bettalli 2007, s.v. ἀρχαῖος, pp. 82-84.

Queste considerazioni evidenziano ancora una volta la strumentalizzazione politica dell'episodio ciloniano. Essa si esplica in una dualità più volte richiamata: Ciloniani e Alcmeonidi sono destinati a condividere eternamente un destino congiunto, in quanto la congiura di Cillone è, per tutta la durata dell'esperienza poleica ateniese, foriera di espressi rimandi e tacite riprese.

PARTE II

I CULTI EPICORICI
DI ZEUS *MEILICHIOS* E *OLYMPIOS*

CAPITOLO 5. IL CULTO ATTICO DI ZEUS *MEILICHIOS*

Risulta superfluo rammentare che il nume tutelare della *polis* di Atene sia la dea che, a seguito della contesa con Poseidone, le ha conferito anche il nome³³³. Sarà comunque utile rimarcare l'importanza delle altre divinità del *pantheon* greco. In particolar modo, il padre degli dèi gode ad Atene di una notevole fortuna e di una certa longevità per quanto riguarda i culti a lui attribuiti. La presenza di una varietà di epiclesi, alcune più note ed altre strettamente epicoriche, e di attestazioni capillari su tutto il suolo attico sono indice di quanto Zeus fosse costantemente presente nella vita della *polis*, sia pubblica ma anche privata.

Zeus *Polieus* sull'Acropoli, Zeus *Hypatos* sull'Eretteo, e poi le epiclesi di *Epakrios*, *Astrapaios*, *Kataibates*, *Agoraios*, *Boulaios*, *Eleutherios*, *Phratrios*, *Horios* testimoniano un'importanza culturale notevole³³⁴.

Il resoconto tucidideo, come visto, si è rivelato attestazione di un'ulteriore manifestazione di Zeus, venerato appunto come *Meilichios*. Nell'esposizione della congiura di Cilone, la sua menzione si inserisce all'interno dell'ambiguo responso mantico circa la più importante festività in onore del padre degli dèi. Con un sottile velo di ironia Tucidide lascia intendere che l'*hybris* di Cilone ha impedito al giovane vincitore olimpico di riconoscere che l'allusione si riferiva non allo Zeus più noto, quello olimpico, ma al suo principale culto epicorico attico, e quindi a quello di Zeus *Meilichios*.

La devozione nei suoi confronti è un fenomeno antico e consolidato, come testimoniato dalla continua presenza del dio nelle fonti antiche, sia letterarie che epigrafiche, che meritano alcune considerazioni.

³³³ Cfr. Apollod. 3, 14.

³³⁴ Wycherley 1964, pp. 175-179.

5.1 LE FONTI LETTERARIE

Nel fornire una breve disamina delle principali testimonianze letterarie antiche circa l'importanza del culto attico di Zeus *Meilichios*, è necessario soffermarsi in primo luogo su origine e significato dell'epiclesi del dio.

Il termine *μειλίχιος*, così come *μείλια* e *μειλίσσω*, in greco antico sarebbe stato inteso in origine all'interno di una sfera semantica connessa con i concetti di "calmare", "ammansire", "rendere propizio"³³⁵, assumendo così un carattere quasi "eufemistico". È interessante notare infatti che le Erinni sono spesso accompagnate dall'epiteto *ἀμείλιχος*, "implacabili" o "senza pietà"³³⁶. Traspare così chiaramente la sfera di pertinenza delle due divinità: nel caso del *Meilichios* si percepisce una natura propiziatrice e purificatrice, nel caso delle *Semnai* invece un'indole spettrale e intimidatoria.

Trattandosi di entità ctonie, sia il dio sia le dee erano soliti ricevere tra le varie offerte anche «impasti dolci come il miele», così come viene testimoniato dallo scolio all'*Edipo a Colono*³³⁷. Similmente alle Erinni, il cui culto, come visto, era prerogativa delle Esichidi, anche le divinità enunciate dall'epiclesi *μειλίχιος* ricevevano offerte a base di miele. Sebbene non vi siano legami fonetici e semantici tra i termini *μειλίχιος* e *μέλι*, un'associazione tra di essi, sul piano religioso, è indubbia³³⁸.

Prendendo ora in esame nello specifico le fonti, la rilevanza del culto di Zeus *Meilichios* ad Atene è testimoniata in primo luogo da Tucidide, nella breve digressione all'interno del resoconto sull'episodio ciloniano³³⁹. Lo storico illustra al lettore che le principali festività in onore del dio, le Diasie, si svolgevano «al di fuori della *polis*» e coinvolgevano l'intera comunità³⁴⁰. I luoghi generalmente proposti come idonei allo svolgimento delle celebrazioni coincidono con la presenza dei due fiumi che scorrevano nella città di Atene: l'Ilisso e il Cefiso. La prima ipotesi appare forse più accettabile³⁴¹:

³³⁵ Chantraine 1968-1980, s.v. *μείλια*, *μειλίχιος*.

³³⁶ E.g. Hom. *Il.* IX, 572.

³³⁷ Vd. *supra* Capitolo 3.2.

³³⁸ Chantraine 1968-1980, s.v. *μείλια*, *μειλίχιος*; Cusumano 1991, pp. 21-23.

³³⁹ Vd. *supra* Capitolo 1.2.

³⁴⁰ Πανδημεί significa appunto che le famiglie e i singoli individui portavano nell'area sacra i loro animali sacrificali o altre offerte (Jameson 1965, pp. 159-166). Il coinvolgimento di tutto il popolo rendeva chiaramente il culto di Zeus *Meilichios* una festività non strettamente aristocratica.

³⁴¹ Cfr. Daux 1963, pp. 624-625; Jameson 1965, pp. 159-162; Parke 1977, pp. 120-122; Parker 2005, pp. 50-78.

nella zona sud-orientale della città è attestato un altro culto di Zeus, venerato con l'epiclesi di *Olympios*³⁴²; le caratteristiche geomorfologiche della regione sarebbero favorevoli ad accogliere i partecipanti alle festività³⁴³; il calendario sacro del demo di Erchia indica come ubicazione delle Diasie la località di Agrae, sull'Ilisso³⁴⁴. La proposta di localizzazione al di là del corso del Cefiso, invece, deriva dalle notizie di Plutarco e Pausania, relative alla purificazione di Teseo dall'uccisione del ladrone Sinis e all'esistenza di un altare di Zeus *Meilichios* presso quei luoghi³⁴⁵.

L'aspetto sicuramente più singolare è costituito dalla notizia secondo cui durante le feste non si sarebbero sacrificate vittime, ma offerte locali non cruente, o meglio vittime insieme a offerte di pani a forma di animali.

È ora opportuno esprimere alcune considerazioni sui sacrifici rivolti alla divinità. L'esposizione tucididea contiene più elementi che presentano una certa ambiguità e dualità, in particolar modo l'oracolo delfico e conseguentemente l'occasione della congiura di Cillone. Anche le notizie su Zeus *Meilichios* riflettono la sua duplice natura: entità ctonia da un lato, carattere "eufemistico" dall'altro. Considerando altre fonti letterarie, un'interpretazione della festa in chiave conviviale e gioiosa sembra trasparire da due passaggi delle *Nuvole* di Aristofane³⁴⁶, ma la lettura degli stessi da parte degli studiosi non ha ricevuto pareri unanimi³⁴⁷. D'altra parte "un olocausto di porcellini secondo le norme ancestrali" celebrato da Senofonte durante il ritorno in Grecia della spedizione dei Diecimila sembrerebbe essere connesso al carattere infero del dio e quindi veicolare un'atmosfera più "cupa"³⁴⁸. L'olocausto, ovvero un sacrificio di "distruzione" in cui le vittime erano consumate interamente dalla divinità, è senza dubbio consono a una divinità purificatrice quale Zeus *Meilichios*³⁴⁹. Tuttavia si osservi che l'episodio senofonteo, svoltosi in Asia Minore e rispondente a necessità specifiche (risoluzione di difficoltà finanziarie), si distanzia nettamente da quella che doveva essere l'occasione e la consuetudine delle Diasie ateniesi. È stato giustamente osservato che risulta complesso

³⁴² Vd. *infra* Capitolo 6.

³⁴³ Cfr. *Schol. ad Ar. Nu.* 408d.

³⁴⁴ Vd. *infra* Capitolo 5.2.

³⁴⁵ Cfr. *Plut. Thes.* 12; *Paus.* I, 37, 4. Vd. Cusumano 1991, pp. 23-30.

³⁴⁶ Cfr. *Ar. Nu.* 408-409, 864. Vd. Cusumano 1991, pp. 23-30.

³⁴⁷ Cfr. Grotta 2010, p. 151 n. 80.

³⁴⁸ Cfr. *X. An.* VII, 8, 1-6; *schol. ad Luc. Icar.* 24 [p. 304, 15 Macleod], p. 107, 15 Rabe.

³⁴⁹ Cfr. Cusumano 1991, pp. 31-33; Grotta 2010, pp. 138-158 e nota 93, 168-175.

appurare se le varie informazioni possano intendersi come aspetti originari e contemporanei della festività o se debbano essere interpretate quali elementi accessori nel processo evolutivo della celebrazione³⁵⁰.

Un elemento interessante dei rituali all'interno delle Diasie è costituito dal Διὸς κώδιον, la pelle di una delle vittime immolate a Zeus *Meilichios*. Esichio ci informa che l'espressione era riferita a un rito catartico in cui coloro che intendevano essere purificati venivano fatti sostare con il piede sinistro sul «vello di Zeus»³⁵¹. La procedura era testimoniata anche per il culto di Zeus Ctesio e per il *dadouchos*. È stata così ipotizzata una connessione con gli iniziandi e con la catarsi necessaria per l'accesso ai Misteri eleusini³⁵².

In questo senso è possibile analizzare un documento epigrafico, la cosiddetta “legge sacra” in onore di Omero (Fig. 1)³⁵³. Si tratta di una piccola lastra di marmo bianco e azzurro, rinvenuta presso la chiesa di San Theodotos a Ios nelle Cicladi e ora conservata al Museo di Syros, il cui aspetto più interessante è l'iconografia, costituita primariamente da due serpenti striscianti. L'archeologo tedesco Ludwig Ross, primo editore dell'epigrafe, aveva identificato il terzo elemento della decorazione plastica come una farfalla³⁵⁴. Margherita Guarducci, invece, la identifica come un'offerta, specificando che potrebbe trattarsi della composizione di tre di quei caratteristici dolci a forma di piramide che non raramente compaiono nelle scene di tipo funerario³⁵⁵. Infine Maria Barbara Savo ha proposto una diversa analisi dell'iconografia della stele ieta, ritenendo che l'elemento verso cui i due serpenti sono entrambi protesi sia un fiore stilizzato a tre petali³⁵⁶. Questo potrebbe essere un riferimento alla viola, fiore magico utilizzato nelle pratiche religiose antiche, il cui antico termine greco, ἴον, stando all'etimologia fornita da Plutarco, avrebbe dato il nome all'isola³⁵⁷. Appare suggestivo un rimando sia all'aspetto infero

³⁵⁰ Grotta 2010, pp. 148-158.

³⁵¹ Hsch. Δ 1930, s.v. Διὸς κώδιον; Suid. Δ 1210, s.v. Διὸς κώδιον. Vd. *supra* Capitolo 2.4.

³⁵² Jameson 1965, p. 161; Parker 1983, p. 373.

³⁵³ IG XII, 5 15.

³⁵⁴ Ross 1848, pp. 331-333.

³⁵⁵ Guarducci 1987, pp. 251-252. Vd. *supra* Capitolo 1.2.

³⁵⁶ Savo 2004, pp. 22-32. La rappresentazione del fiore è naturalmente connessa al ciclo vegetativo.

³⁵⁷ Plut. *Sert.* 1, 7: δυεῖν δ' ὁμωνύμων τοῖς εὐωδισταῖσι φυτοῖσι πόλεων, Ἴου καὶ Σμύρνης, τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ἐν ἧ μὲν γενέσθαι λέγουσιν, ἐν ἧ δ' ἀποθανεῖν, «Vi sono due città che portano lo stesso nome delle piante tra le più odorose, Ios e Smirne, in cui in una dicono che il poeta Omero sia nato, nell'altra che sia morto».

dell'iscrizione, e nello specifico alla festività delle Tesmoforie e al culto demetriaco, sia al nome dell'isola in cui la stessa è stata rinvenuta. Per quanto riguarda la resa differente dei due rettili, se la presenza di due animali può rispondere ad un semplice gusto per la simmetria, la loro diversa caratterizzazione induce a pensare a due entità distinte: il serpente di sinistra si protende in tutta la sua lunghezza verso la sommità della stele, mentre quello di destra si avvolge su se stesso nella parte centrale del corpo, a richiamo delle antiche rappresentazioni dello Zeus Ctesio o *Philios* o *Meilichios*. Il serpente di destra, inoltre, presenta tre brevi segni sulla parte sinistra del muso a imitazione di quella che si crede una "barba"³⁵⁸. Nella riproduzione della lastra Hiller von Gaertringen attribuisce anche all'altro serpente questi tre segni³⁵⁹, che però, se sono mai esistiti, oggi non sono più evidenti.

A questo punto si evince che il culto di Zeus *Meilichios* si configura come alquanto complesso, ma dalle caratteristiche ben definite e riconosciute nel mondo greco. Dio purificatore, connesso ad entità infere e spettrali come le Erinni, assimilabile ad altri culti come quello demetriaco o i Misteri eleusini, viene onorato in Attica da tempi remoti, presentandosi quasi come un riferimento all'interno del panorama culturale attico. Il culto di Zeus *Meilichios*, arcaico e di tradizione secolare, cesserà di essere percepito come costitutivo quando giungerà al termine l'esperienza poleica vera e propria, ovvero dall'età ellenistica in poi, quando verranno meno le premesse che avevano favorito il proliferare di numerosi culti epicorici nelle varie *poleis* greche. Nello specifico il *Meilichios* verrà soppiantato definitivamente in età imperiale, quando l'imperatore Adriano dedicherà un tempio a Zeus *Olympios*, nella medesima regione di Atene in cui era venerato il *Meilichios* stesso, ovvero lungo il corso dell'Ilisso nella periferia sud-orientale della città³⁶⁰.

³⁵⁸ Vd. *infra* Capitolo 5.2.

³⁵⁹ IG XII, 5 15.

³⁶⁰ Vd. *infra* Capitolo 6.



Fig. 1. “Legge sacra” in onore di Omero (da Guarducci 1987, p. 252 fig. 77).

5.2 LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA

Per quanto concerne le fonti letterarie relative al culto attico di *Zeus Meilichios* è stato osservato che molti autori antichi si focalizzano sulle modalità di svolgimento delle Diasie. D'altronde pratica e prestazioni rituali costituiscono gli aspetti di maggior interesse circa le caratteristiche e gli sviluppi di un determinato culto. Pertanto, tra le iscrizioni, merita alcune considerazioni una serie di calendari sacri, indicanti le date in cui avevano luogo le celebrazioni e le prescrizioni rituali ad esse correlate³⁶¹. È opportuno precisare che questi documenti pertengono alla realtà dei demi attici e sono databili lungo un arco cronologico compreso tra la fine del V e la metà del IV secolo, in un periodo in cui le varie unità territoriali svilupparono un'articolata coscienza religiosa e una complessa organizzazione dei propri culti, qualificandosi al pari di comunità religiose autonome con proprie feste e propri sacrifici³⁶².

I calendari sacri costituiscono una testimonianza notevole in quanto il rituale, quale combinazione di parole e azioni, è un elemento centrale ed essenziale nell'universo religioso del mondo greco antico³⁶³. Possedendo una natura eminentemente performativa e in un certo senso drammatica, il rituale permette una riflessione circa le caratteristiche e la percezione del culto di una divinità, nonché una miglior comprensione della cultura greca in generale.

Tutti i calendari testimoniano la seconda fase di un sacrificio, ovvero l'atto vero e proprio che segue la processione che accompagna gli animali sacrificali all'altare dell'area sacra e precede la divisione della carne tra funzionari civici e religiosi e tutti i partecipanti³⁶⁴. In questi documenti epigrafici si prescrivono preghiere, libagioni, offerte di cereali o torte, sgozzamento degli animali, olocausti, interpretazione dei presagi, consumazione delle viscere.

³⁶¹ Nell'Appendice al presente capitolo, sebbene qui saranno trattate altre testimonianze epigrafiche, nello specifico alcune dediche votive, verranno presentati esclusivamente i calendari sacri, in quanto sono stati oggetto, da parte della critica, di un aggiornamento bibliografico. Per le altre iscrizioni si rimanda invece a Jameson – Jordan – Kotansky 1993, pp. 82-83 nrr. f-u; Grotta 2010, pp. 280-282 nrr. 5-20.

³⁶² Mikalson 1977, pp. 424-435; Parker 1987, pp. 137-147. Sui demi attici vd. anche Whitehead 1986, part. pp. 149-208.

³⁶³ Jameson 1998, pp. 321-340.

³⁶⁴ Jameson 1998, pp. 321-340.

Un primo documento epigrafico che attesta il culto attico di Zeus *Meilichios* proviene da Agrae (CGRN 21; **Appendice nr. 1**). L'autorità precisa che ha emesso questo piccolo calendario è sconosciuta³⁶⁵. Il calendario, in forma frammentaria, presenta una sequenza cronologica singolare: viene menzionato prima, nel rigo 3, Targelione, l'undicesimo mese attico, e poi, nel rigo 16, Gamelione, il settimo mese. Sarebbe quindi che la sequenza dei mesi qui presentata non sia completa e, aspetto più importante, che il punto di partenza di questo calendario non fosse Ecatombeone, come era consueto ad Atene. Il calendario quindi presenterebbe un ordine atipico e coprirebbe solo un numero limitato di ricorrenze e mesi tradizionali. Entrambi questi elementi suggeriscono che si tratti del calendario di un gruppo "subcivico", forse di un *genos*, il cui calendario potrebbe essere iniziato in un mese precedente Targelione ma successivo a Gamelione, ovvero in Antesterione, Elafebolione o Munichione³⁶⁶.

Dal momento che la stele di marmo pentelico si presenta in forma frammentaria, integra sul solo lato sinistro, non è chiaro quanta parte del calendario potrebbe mancare nella parte superiore e, di conseguenza, se la nuova voce qui rappresenta quella del mese di Targelione. In ogni caso i sacrifici sembrano essere stati piuttosto elaborati, poiché non sono menzionate altre date fino al rigo 16, a meno che alcune siano piuttosto brevi o si trovassero nella parte oggi lacunosa. Per quanto riguarda l'attestazione di Zeus *Meilichios*³⁶⁷ rimane del tutto singolare che i riti ad esso dedicati siano qui connessi a Targelione (più di due mesi dopo Antesterione), o meglio durante le Targelie, una festa per Apollo. Questo può portare a dubitare della restaurazione ἐν Ἀγραις, «ad Agrae»³⁶⁸. L'iscrizione non fornisce informazioni specifiche sul culto di Zeus *Meilichios* sia per quanto riguarda le modalità sia in riferimento alla tipologia di animali sacrificati.

Alcune osservazioni interessanti, a tal proposito, sono presenti nel calendario sacro del demo di Torico (CGRN 32; **Appendice nr. 2**). Dato il ritrovamento e le regolari

³⁶⁵ Non è convincente l'ipotesi che il testo fosse un calendario sacro civico ateniese, poiché, sebbene la pietra sia stata trovata sull'Acropoli e contenga riferimenti a sacrifici abbastanza estesi, alcuni dei quali corrispondenti a celebri riti pubblici, è noto che alcuni gruppi erano talvolta autorizzati a pubblicare i loro documenti sull'Acropoli (CGRN 21: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/21/>).

³⁶⁶ CGRN 21: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/21/>.

³⁶⁷ Dal punto di vista linguistico-testuale, si segnala che la forma Μιλίχιος, presente in questa iscrizione così come in quelle di Torico ed Erchia, è peculiare dell'Attica (e della Beozia), forse esito finale di una trasformazione per iotacismo del corrispettivo ionico (Chantraine 1968-1980, s.v. μείλια, μείλιχος).

³⁶⁸ CGRN 21: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/21/>.

menzioni dell'eroe Thorikos (linee 18, 28) e del toponimo ("le Eroine di Thorikos", linee 18, 30), la provenienza di questo calendario sacrificale è quasi certa. Tutti i mesi sono conservati nell'ordine ateniese consueto, ma le voci differiscono notevolmente in lunghezza: a Boedromione sono prescritti molti sacrifici, mentre per alcuni mesi invernali (Posideone e Gamelione) i riti sono in numero decisamente inferiore. Come nei calendari sacri degli altri demi, vi è una commistione di riti locali specifici e feste ateniesi e attiche, e non è chiaro se i sacrifici di questo calendario si svolgano proprio a Torico o rappresentino contributi e partecipazioni ad attività localizzate ad Atene³⁶⁹. In ogni caso è opportuno segnalare che ci sono due tipi di riferimenti alle festività: Boedromione alle Proerosie (rigo 13) e Posideone alle Dionisie (rigo 31) sono espressi al nominativo e non sono specificati sacrifici, mentre le Pianepsie (rigo 27), lo *Hieros Gamos* (rigo 32), le Diasie (linee 34-35) e la Plinteria (linee 52-53) sono indicate al dativo e in occasione delle ultime due feste sono menzionati uno o più sacrifici.

Il contesto per l'iscrizione del calendario non è completamente chiaro. È possibile che il rigo 1, che inizia con poche parole prima del nome del mese Ecatombeone, contenga un commento sul carattere del calendario, ma è più probabile un titolo breve o una "formula decreto"³⁷⁰.

Per quanto riguarda il mese Antesterione, viene citato in primo luogo Dioniso, onorato con un capro maturo, animale che il dio era solito ricevere, ma che qui è qualificato come di colore scuro, fulvo o nero (πυρρόν ἢ μέλανα). La seconda grande celebrazione del mese sono le Diasie in onore di Zeus *Meilichios*. È interessante notare che la carne della vittima sacrificata è da destinarsi alla vendita³⁷¹. Nel documento è singolare che la vittima sia sempre singola e non appartenente ad un gruppo: questo spiegherebbe la necessità di vendere l'animale e non di consumarlo, in quanto non sufficiente a sfamare i numerosi partecipanti alle celebrazioni³⁷². In tal caso lo scopo precipuo dell'organizzazione religiosa preposta al culto era economico-finanziario, ovvero garantire delle entrate con cui sostenere le spese di futuri sacrifici. In realtà, poi, non vi è alcuna testimonianza certa che la consumazione collettiva della carne a seguito

³⁶⁹ Parker suppone un contributo del demo di Torico alla celebrazione ad Agrae (Parker 1987, p. 140; cfr. Jameson 1998, pp. 321-340. *Contra* NGSL 1).

³⁷⁰ CGRN 32: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/32/>.

³⁷¹ Cfr. IG I³ 244. L'uso di *πρατός* in riferimento ad animali sacrificali è unico (Jameson 1998, pp. 321-340).

³⁷² Jameson 1998, pp. 321-340.

del sacrificio fosse la norma³⁷³. Difatti il calendario di Torico, così come i calendari sacri degli altri demi, si prefiggeva principalmente di fornire delle specifiche prescrizioni rituali per quanto concerne i sacrifici veri e propri. La partecipazione da parte dei cittadini era in un certo senso un elemento collaterale, non primario. Risultava invece fondamentale che il rito fosse effettuato nel momento e luogo opportuno e con le vittime appropriate³⁷⁴.

Se queste due prime testimonianze hanno fornito informazioni relative al sacrificio da compiere in onore del *Meilichios*, per quanto concerne la localizzazione del culto l'indicazione tucididea ἔξω τῆς πόλεως ha trovato una sua esplicazione grazie al rinvenimento del calendario sacro di Erchia (CGRN 52; **Appendice nr. 3**), che attesta la celebrazione delle Diasie nel demo di Agrae. Questo calendario sacro è stato elaborato essenzialmente come un documento finanziario. Il prezzo delle offerte è accuratamente tabulato per facilitare i conti: è stata concepita una serie di cinque colonne numerate in modo da rendere divisibile per quel numero la spesa per l'intero ciclo annuale di sacrifici. Ogni singola colonna tratta cronologicamente l'intero anno, ma nel caso in cui si verificano più sacrifici significativi nello stesso giorno dell'anno, questi vengono riportati sulle cinque colonne. Per comprendere le prescrizioni rituali di un determinato giorno, è necessario quindi consultare tutte le colonne. Si può presumere pertanto che l'obiettivo primario di questo metodo di suddivisione in cinque colonne con importi più o meno uguali fosse quello di rendere le somme facilmente gestibili da un corpo di funzionari del demo³⁷⁵. Inoltre, i prezzi degli animali offerti sono standardizzati: pecore e capre adulte di 12 dracme (l'offerta più costosa in questo calendario) sono in genere offerte a divinità maschili, mentre gli stessi animali che costano 10 dracme sono solitamente immolati alle dee; 7 dracme è il prezzo per gli agnelli, mentre 3 dracme quello per i maialini, i meno costosi. Nel complesso, si può valutare come le offerte siano alquanto modeste.

Sebbene una motivazione primaria per l'iscrizione dei calendari del IV secolo a.C. in Attica sembra essere stata il finanziamento e il bilancio dei costi per i riti, queste considerazioni sul carattere finanziario dell'iscrizione non escludono il mantenimento della sua funzione primaria di calendario³⁷⁶. Nonostante la stele sia di dimensioni

³⁷³ Jameson 1998, pp. 321-340.

³⁷⁴ Jameson 1998, pp. 321-340.

³⁷⁵ CGRN 52: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/52/>.

³⁷⁶ CGRN 52: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/52/>.

piuttosto ridotte, sono stati forniti infatti vari strumenti per assicurare un'adeguata consultazione: ogni data è facilmente identificabile, trovandosi all'inizio di un determinato rigo, e quindi l'accuratezza rituale rimase una prerogativa. Nel complesso, il calendario rivela come alcuni riti di Erchia corrispondessero a quelli che si svolgevano nella città di Atene, ma le limitate possibilità economiche del demo (circa 550 dracme annuali da destinare ai sacrifici) non consentivano l'esecuzione dei rituali durante i mesi invernali, come invece nella *polis* ateniese, e le offerte erano per l'appunto più modeste.

Per quanto riguarda ora l'attestazione di Zeus *Meilichios*, questo risulta essere uno dei pochi casi in cui una festa, ovvero le Diasie, viene menzionata in modo specifico nel calendario, senza l'indicazione di una data precisa³⁷⁷. Il calendario di Erchia conferma la partecipazione del demo a questa celebrazione che si svolgeva ad Agrae, similmente a quanto sembra verificarsi nel caso di Torico. Il rituale qui prescritto è quello di una «libagione senza vino fino alle viscere», cioè fino a quando le interiora non vengono arrostiti dopo una parte della macellazione dell'animale sacrificale³⁷⁸. Le libagioni potevano essere eseguite quindi solo dopo questa fase rituale e l'assenza di vino è peculiare del culto delle divinità inferi³⁷⁹.

Zeus *Meilichios* viene citato infine nel calendario sacro di Atene, il cosiddetto “calendario di Nicomaco” (CGRN 45; **Appendice nr. 4**). Tuttavia una connessione con Zeus *Meilichios* è tutt'altro che certa, in quanto la figura di *Melichos* è qui chiamata “eroe” e la forma Μελίχιος è insolita in Attica³⁸⁰.

In ogni caso, è ampiamente accettato che i frammenti del calendario, rinvenuti per lo più durante gli scavi dell'Agorà, costituiscano parte del codice giuridico di Atene. Una revisione di questo insieme di leggi sembra aver avuto luogo in due fasi-chiave della storia dell'Atene democratica: dopo il rovesciamento del Consiglio dei Quattrocento alla fine della guerra del Peloponneso e dopo il regime dei Trenta. Su questo processo di revisione le maggiori informazioni provengono dal discorso di Lisia contro uno dei membri della commissione incaricata di redigere le leggi, Nicomaco³⁸¹.

³⁷⁷ CGRN 52: <http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/52/>.

³⁷⁸ Cfr. Mikalson 1975, p. 117; Parker 2005, pp. 74-77.

³⁷⁹ Vd. *supra* Capitolo 3.2.

³⁸⁰ Lambert 2002, pp. 377-380.

³⁸¹ Cfr. Lys. 30.

Prendendo in esame la struttura del testo epigrafico, i prezzi erano elencati in una colonna separata a sinistra e i totali sono stati contati per ogni mese³⁸². Tuttavia, sebbene fosse incentrato chiaramente sulla contabilizzazione delle spese delle feste e delle altre celebrazioni, il documento nel suo complesso assume la forma di un calendario sacrificale, come nel caso del demo di Erchia³⁸³. Nella sua faccia posteriore (A), il calendario era organizzato in periodi o sequenze differenti: vi era una sequenza annuale, seguita da due sequenze biennali per gli elementi finanziati dallo stato ad anni alterni, e altre sequenze appaiono ora perdute³⁸⁴. Altre intestazioni fornivano il mese e la data di diverse festività. Seguivano poi le indicazioni per le offerte e, come è stato constatato anche negli altri documenti epigrafici finora analizzati, a Zeus *Meilichios* veniva immolata una pecora.

I calendari sacri hanno manifestato alcune delle caratteristiche del culto pratico della divinità presa in considerazione. La devozione nei suoi confronti e la rilevanza nel territorio e all'interno della società è testimoniata però da un'altra categoria epigrafica, le dediche votive. Queste, rinvenute in località distanti le une dalle altre e databili lungo un arco cronologico compreso tra la fine del V e il III secolo, ricorrono per lo più su stele ed edicole figurate. All'aspetto strettamente epigrafico se ne affianca quindi uno storico-artistico. Le iscrizioni sono ascrivibili all'ambito votivo e appartengono alla tipologia degli *ex voto* con dedica, la cui formula presenta sempre il nome del dedicante al nominativo e quello della divinità al dativo³⁸⁵.

Un gruppo di dediche, datate tra il IV e il II secolo, proviene dall'agorà di Atene³⁸⁶. Il formulario è quello consueto. Le iscrizioni sono graffite su stele ed edicole rappresentanti Zeus *Meilichios* anguiforme da solo o venerato da coppie o gruppi di adoranti. È interessante la presenza dell'elemento femminile, attestato o tramite la dedica stessa o tramite la rappresentazione della donna con il capo velato.

All'interno della *polis* di Atene un'area che ha attratto una certa attenzione è il Pireo. Le edicole e le stele qui rinvenute, tutte figurate, sono datate nel corso del IV secolo e sono decorate a bassorilievo³⁸⁷. In due rilievi Zeus *Meilichios* presenta le sembianze di

³⁸² Lambert 2002, p. 396-397.

³⁸³ Lambert 2002, pp. 353-357.

³⁸⁴ Lambert 2002, p. 355-357.

³⁸⁵ Grotta 2010, pp. 148-158.

³⁸⁶ Lalonde 2006, ZM 3-ZM 7.

³⁸⁷ Lalonde 2006, ZM 31-35, 38.

una divinità in trono e in entrambi la committenza potrebbe essere riconducibile all'ambito familiare³⁸⁸. Nel primo, rinvenuto nei pressi del teatro *Tsocha*, il dio è seduto con una *phiale* nella mano destra e uno scettro nella sinistra, al centro si trova un altare quadrangolare, mentre da destra sopraggiungono tre personaggi, un uomo e una donna, che compiono un gesto di adorazione, e un bambino³⁸⁹. La donna potrebbe essere la dedicante, dal momento che il nome che figura nell'iscrizione è femminile³⁹⁰. Nel secondo rilievo il dio regge nella mano destra una *phiale* e cinge con il braccio sinistro una cornucopia, al centro si trovano un altare quadrangolare e una figura, erasa (forse un sacerdote), mentre da destra avanzano cinque adoranti (un uomo, una donna e tre fanciulli) dietro i quali una fanciulla (unica figura frontale) regge un oggetto (forse una canefora) al di sopra del capo (Fig. 2)³⁹¹. Tra le offerte votive è da rilevare la presenza di un maiale in prossimità dell'altare. Qui un rimando evidente è al passo senofonteo circa l'olocausto di porcellini durante il viaggio di ritorno della spedizione dei Diecimila.

Nell'area del Pireo, accanto alla rappresentazione antropomorfa di Zeus *Meilichios*, è attestata anche quella zoomorfa: il campo figurato dei rilievi è infatti occupato da un serpente con una barba, arrotolato sulle proprie spire e con testa e collo eretti (Fig. 3)³⁹².

La presenza di serpenti con cresta e barba è riscontrabile in iconografie di ambito sia greco che italiota³⁹³. In particolar modo un esempio spettacolare proviene dalla parete sinistra della camera della tomba 9 “della Quadriga Infernale” nella necropoli delle Pianacce di Sarteano (nella Val di Chiana, nell'Appennino umbro-marchigiano), databile al IV secolo (Fig. 4). È raffigurato, su tutta la parete, un enorme serpente a tre teste su lunghi colli che si uniscono al corpo avvolto in un'unica grande spira centrale, dalla quale fuoriesce la coda arrotolata e con terminazione assottigliata rivolta verso l'alto. Le teste sono munite di una cresta rossa e di una lunga barba triangolare resa da sei linee curve affiancate, marginate da una spessa linea scura che delinea in maniera caratteristica anche il contorno degli occhi, in un contrasto netto con il rosso fiammante della pupilla che

³⁸⁸ Grotta 2010, pp. 148-158.

³⁸⁹ Lalonde 2006, ZM 33.

³⁹⁰ Grotta 2010, pp. 148-158.

³⁹¹ Lalonde 2006, ZM 31.

³⁹² Lalonde 2006, ZM 32-35, 38.

³⁹³ Minetti 2006, p. 43 e note 48, 49. Si rammenti anche il caso della stele ieta in onore di Omero *supra* analizzato.

spicca sull'iride bianca. La prima testa è più piccola e abbassata e ha le fauci chiuse, mentre le altre due hanno lo sguardo rivolto in avanti e la bocca aperta con file di denti triangolari digrignanti. Il corpo di colore verde chiaro presenta motivi a denti di lupo alternati a tratti resi con pennellate più scure, mentre il ventre è giallo con linee verdi orizzontali che rendono le rigide pieghe della pelle squamata del rettile³⁹⁴. Questa raffigurazione, splendido esempio dell'arte etrusca di IV secolo, si inserisce all'interno di un ambiente funerario. Il tema è "demonico", del mondo dell'Oltretomba, ma risulta mediato dal mondo greco, e nello specifico dall'arte ionica e attica. È infatti una delle numerose manifestazioni di una nuova simbologia dell'ultraterreno, affollato di demoni, serpenti e divinità che non hanno però nulla di terribile e mostruoso, ma assumono atteggiamenti quasi accoglienti verso il defunto³⁹⁵.

È evidente un paragone con la figura di Zeus *Meilichios*, dio purificatore ed entità ctonia ma dal carattere "eufemistico". Le consonanze riscontrabili nell'iconografia (il serpente avvolto in una spira centrale e la presenza della barba), e una riflessione sull'indubbia importanza di un'area portuale come il Pireo quale veicolo di usanze anche religiose, testimoniano la rilevanza di un culto nello stesso tempo epicorico e di più ampio respiro. Lo scambio culturale potrebbe poi aver favorito una commistione di elementi provenienti da altre esperienze, greche o orientali: basti pensare alle affinità tra il culto del *Meilichios* e quello di Asclepio, il dio guaritore. Una delle cure prescritte ad Epidauro era difatti proprio il sonno insieme ad alcuni serpenti. Analogie si riscontrano anche in relazione alle figure di purificatori, quali il cretese Epimenide, che per placare il *miasma* ateniese aveva compiuto sacrifici di pecore, esattamente come viene prescritto in onore del *Meilichios* e in maniera non dissimile dal racconto di Senofonte, e taumaturghi che si avvalevano di serpenti addomesticati, di cui la posizione arrotolata era una caratteristica riconosciuta e riconoscibile.

³⁹⁴ Minetti 2006, pp. 33-35.

³⁹⁵ Minetti 2006, pp. 38-40.



Fig. 2. Rilievo votivo con rappresentazione di Zeus con gli attributi della regalità e un gruppo di adoratori con offerte votive, tra cui un maiale (da Lalonde 2006, fig. 27).

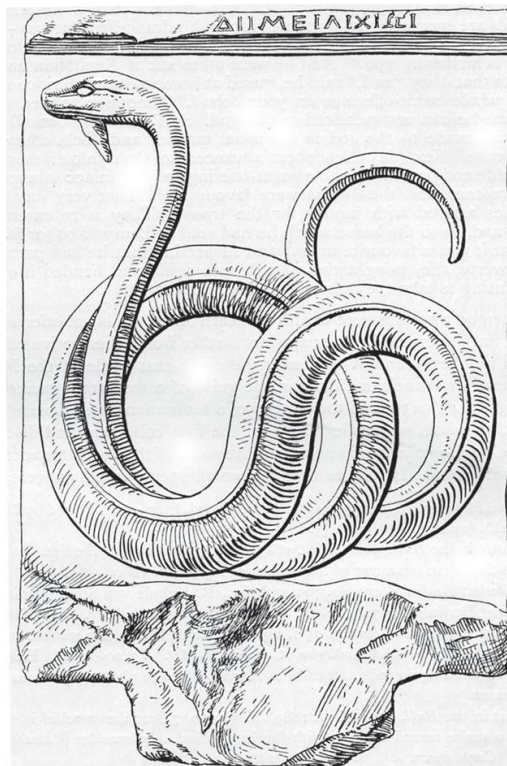


Fig. 3. Rilievo votivo frammentario con rappresentazione di un serpente (da Lalonde 2006, fig. 29).



Fig. 4. Serpente a tre teste con cresta e barba sulla parete sinistra della camera della tomba 9 “della Quadriga Infernale” nella necropoli delle Pianacce di Sarteano (da Minetti 2006, fig. 39).

APPENDICE. TESTIMONIA EPIGRAPHICA

Nella seguente Appendice si è scelto di trascrivere e tradurre parzialmente le iscrizioni, in quanto frammentarie o contenenti un riferimento isolato o indiretto a Zeus *Meilichios* e al suo culto.

Per quanto concerne la trattazione dei singoli documenti, si è deciso di non presentare una completa scheda epigrafica: non verranno quindi forniti il lemma, l'apparato critico e notizie circa la scrittura e la lingua, ma saranno riportate invece informazioni su tipologia del testo, supporto (le misure sono espresse in cm e nell'ordine sono indicate altezza, larghezza e profondità), luoghi di ritrovamento e conservazione, cronologia e una breve bibliografia di riferimento.

1) Calendario sacro di Agrae (CGRN 21, faccia A)

[**Calendario sacro**] Rinvenuta ad Atene, probabilmente sull'acropoli, dove era anticamente ubicata; conservata al Museo epigrafico di Atene (n. inv. **6559**). Stele opistografa frammentaria di marmo pentelico, 35×23×14, integra sul solo lato sinistro. Andamento progressivo. ca. 480-460 (o 475-450) a.C.

IG I² 840; LSCG 1; IG I³ 234; Georgoudi 1988, pp. 75-82; Jameson – Jordan – Kotansky 1993, p. 81 nr. b; Lalonde 2006, ZM 23; **CGRN 21** (<http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/21/>).

Faccia A

[..?..]

[.4...]Δ[.?.?..]

[...]οις : [..?.. τ]-

[έλ]εον : Θαρ[γελιο..?.. Δι]

[Μι]λιχίοι : Ε[.?.?.. και τὰ]-

[ἄ]λλα : Μετρι : ἐ[ν Ἄγρας (?) ..?..]

5

[.]σπυριχεια[.?.?.. τῶ τρ]-

[ί]τοι ἔτει : ΔΙ[.?.?..]

[.]ON : hόταν : h[.?.?..]

[.]ΙΣ : γαλαθενὰ[.?.?.. Κο]-

[ρ]οτρόφοι : ἐμ π[όλει (?) ..?.. χο]-

10

[ῖ]ρος : ἥεροι : ΠΑ[.?.?..]

[h]εροίνει : ἐμ π[όλει (?) ..?.. πτ]-

[ό]ρθια : χοῖρος [..?.. Χά]-

[ρ]ισιν : γαλαθε[νὰ (?)] [...?...] - N : Ἀρτέμιδι : ΔΕΜ[...?...] 15
Γαμελιῶνος : με[νὸς ...?... φθί]- νοντος : Διονύσ[οι ...?...] 20
ἔριφος : κριτὸς : [...?... Σεμέλ]- ει (?) : τράπεζα : ηερ[...?...] 20
ἥροι : παραγνε[...?... Δ]- ὶ : ἡεραῖοι : χοῖ[ρος ...?...] 20
ΕΙ : ἀρὲν : κριτὸ[ς ...?... τ]- [ρ]άπεζα : hE[...?...] 20
[...?...] 20

[...] un animale adulto. Nel mese di Targelione (o: durante la Targelie): [...] a Zeus *Meilichios* [...] e il (5) resto; a *Meter* ad Agrae (?) [...] *spyricheia* (?) [...] nel secondo anno; a [...] ogni volta che [...] animali lattanti; (10) a *Kourotrophos*, sull'Acropoli (?) [...] un maialino; all'eroe [...]; all'eroina, sull'Acropoli (?) [...] (animali) con le corna in boccio, un maialino [...] alle Cariti che allattano (?) [...] (15) ad Artemide [...]. Nel mese di Gamelione: al (?) calante, a Dioniso [...] un capretto scelto [...], a Semele (?) una tavola, [...] (20) all'eroe [...], a Zeus *Heraios* un maialino, a [...] un agnello scelto [...], una tavola [...].

2) Calendario sacro del demo di Torico (CGRN 32, ll. 33-35)

[**Calendario sacro**] Rinvenuta a Torico in Attica; conservata al Museo epigrafico di Atene (n. inv. **13537**). Stele, 131×56×18, iscritta su una faccia anteriore lucida; l'angolo superiore sinistro è stato spezzato durante il riutilizzo; il retro è ora consumato. Andamento progressivo. ca. 440-430 (o 380-375) a.C.

Daux 1983, pp. 150-174; SEG 33, 1983, 147; Jameson – Jordan – Kotansky 1993, p. 81 nr. c; Jameson 1998, pp. 321-340; NGSL 1; Lalonde 2006, ZM 22; Osborne – Rhodes, GHI nr. 146; **CGRN 32** (<http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/32/>).

Ἄνθεστηριῶνος, Διονύσῳ, δω[δεκάτη], αἶγα λειπεγνώμονα πυρρὸν ἢ [μέλανα, Δ]- ιασίῳ, Δὶ Μιλίχῳ οἶν πρα[τόν vacat] 35

Nel mese di Antesterione: a Dioniso il dodicesimo giorno, un capretto fulvo o nero, che ha perso i denti da latte; durante le (35) Diasie, a Zeus *Meilichios*, un montone disponibile per la vendita.

3) Calendario sacro del demo di Erchia in Attica (CGRN 52, col. A ll. 37-43)

[**Calendario sacro**] Rinvenuta ad Erchia (l'odierna Spata) in Attica; conservata al Museo epigrafico di Atene (n. inv. **13163**). Stele sagomata di marmo di piccole dimensioni, 70×45×10, rotti inferiormente e un po' usurata sui lati. Andamento progressivo. ca. 375-350 a.C.

Daux 1963, pp. 603-634; Jameson 1965, pp. 159-172; SEG 21, 1965, 541; LSCG 18; Jameson – Jordan – Kotansky 1993, p. 82 nr. d; Lambert 2000, nr. 2; Bremmer 2005, pp. 155-165; Lalonde 2006, ZM 21; Takeuchi 2010-2013, pp. 90-91 nr. 4; Pirenne-Delforge 2011, pp. 117-147; **CGRN 52** (<http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/52/>).

Ἀνθεστηριῶνο-
ν ζ, Διασίσις, ἐν
ν ἄστε(ι) ἐν Ἄγρας,
ν Διὶ Μελίχιοι,
ν οἷς, νηφάλιος
ν μέχρι σπλάγγ-
ν [ν]ων, ΔΗΗ. vacat

40

Nel mese di Antesterione, durante le Diasie, nella città, ad Agrae, (40) a Zeus *Meilichios*, un montone, libagione senza vino fino alle viscere, 12 dracme.

4) Calendario sacro di Atene (CGRN 45, faccia A fr. 3 col. 3 l. 66)

[**Calendario sacro**] Rinvenuti ad Atene nei pressi dell'Agorà, forse ubicati originariamente nella Stoà Basileios; conservati ad Atene, tre al Museo epigrafico (nn. inv. **8001** [fr. 1a], **6721** [fr. 1b], **286** [fr. 6]), undici nella Stoà di Attalo sull'Agorà (nn. inv. **I 4310** [fr. 2], **I 727** [fr. 3], **I 7471** [fr. 4], **I 7577** [fr. 5], **I 251** [fr. 8], **I 687** [fr. 9a], **I 1026a** [fr. 9b], **I 1026b** [fr. 9b], **I 591** [fr. 10], **I 945** [fr. 11], **I 3732** [fr. 13]). Stele frammentaria e mal conservata. Andamento progressivo. ca. 403/402-400/399 a.C.

IG II² 1357; Graf 1974, pp. 139-144; Lambert 2002, pp. 362-367; Lalonde 2006, ZM 48; **CGRN 45** (<http://cgrn.philo.ulg.ac.be/file/45/>).

ΔΓ Μελίχιοι ἥ[ρωϊ οἷς]

15 dracme per l'eroe *Melichos* una pecora.

CAPITOLO 6. IL CULTO ATTICO DI ZEUS *OLYMPIOS*

Venerato principalmente in Elide e a Olimpia, Zeus accompagnato dall'epiclesi di *Olympios* gode di una certa fortuna anche ad Atene e in Attica. Trattandosi di un culto locale e relativamente secondario, era lecito attendersi una documentazione non particolarmente ricca³⁹⁶. Le testimonianze letterarie, congiuntamente a quelle epigrafiche, attestano però un'attività religiosa secolare. Un tempio dedicato al dio, l'*Olympieion*, sembra risalire ad un'epoca pre-pisistratide e suoi tesoriere operano sicuramente nel V e IV secolo. L'attività del santuario gode di una certa longevità, come testimoniano contratti d'affitto risalenti sempre al IV secolo e una dedica votiva di funzionari del culto databile a inizio III secolo. Considerando poi le vicende pertinenti ad un arco cronologico successivo, il culto di Zeus *Olympios* è indissolubilmente connesso alle fasi evolutive del suo tempio. Perdendo però quella connotazione epicorica che anche la posizione geografica, lungo il corso dell'Ilisso, tra sacelli di altre divinità e figure mitologiche, ha contribuito a conferire, il dio venne sempre più percepito come appartenente ad un mondo altro, non più poleico, prima ellenistico e poi imperiale. Difatti al momento della definitiva consacrazione dell'*Olympieion*, in età adrianea, le festività in onore di Zeus *Olympios* si sono sostituite ad altre celebrazioni che godevano di altrettanta antichità e di importanza ancor maggiore, ovvero le Diasie di Zeus *Meilichios*.

³⁹⁶ In ambito numismatico non vi sono occorrenze, dal momento che le raffigurazioni monetarie prediligono riferimenti alla divinità poleica o comunque ad elementi che identifichino immediatamente l'autorità emittente. È però interessante osservare che sebbene, come vedremo, Zeus *Olympios* non trovi attestazione in territorio attico ma esclusivamente ad Atene, a Calcide in Eubea (quindi in una località di influenza ionica) la divinità principale era proprio Zeus *Olympios*, a cui era dedicato un santuario (cfr. IG I³ 40; l'iscrizione non verrà presa in esame tra le testimonianze epigrafiche, distanziandosi quanto a tematiche e termini geografici dalla restante documentazione, vd. *infra* Appendice).

6.1 LE FONTI LETTERARIE

Per quanto concerne la documentazione letteraria relativa al culto di Zeus *Olympios* in Attica, non si riscontrano dettagliati riferimenti a specifiche celebrazioni o procedure rituali. L'interesse precipuo di autori ed eruditi antichi è rivolto all'*Olympieion*, il santuario ubicato a sud-est dell'acropoli di Atene, lungo il corso dell'Ilisso. Di conseguenza in questa sede le testimonianze verranno presentate seguendo le fasi evolutive del monumento e non necessariamente secondo le coordinate cronologiche dei singoli autori.

Una prima notizia generica viene fornita da Tucidide, il quale, in una digressione esplicativa, colloca l'edificio sacro nel quartiere meridionale della *polis*³⁹⁷.

A testimonianza dell'antichità e della costante attività del tempio nel contesto poleico lungo il corso dei secoli, Pausania attribuiva la sua prima costruzione al mitico Deucalione (Paus. I, 18, 8):

[18, 8] τοῦ δὲ Ὀλυμπίου Διὸς Δευκαλίωνα οἰκοδομησαὶ λέγουσι τὸ ἀρχαῖον ἱερόν, σημεῖον ἀποφαίνοντες ὡς Δευκαλίον Ἀθήνησιν ὄκησε τάφον τοῦ ναοῦ τοῦ νῦν οὐ πολὺ ἀφεστηκότα.

[18, 8] Dicono che Deucalione abbia costruito il tempio primitivo di Zeus *Olympios*, indicando come prova del fatto che Deucalione visse ad Atene la sua tomba, non molto distante dal tempio attuale.

Lo stesso autore ricorda poi che il luogo sacro fu dedicato dall'imperatore Adriano, a distanza di ben sei secoli dalle prime fasi di costruzione³⁹⁸.

Uno scarno riferimento ad uno stadio pisistratide è presente nella *Politica* di Aristotele³⁹⁹, ma le informazioni maggiori riguardano la sua condizione di incompletezza⁴⁰⁰. Difatti dopo la caduta della tirannide ad Atene nel 510 a.C. si assiste ad un completo abbandono architettonico del sito, e il rammarico per lo stato fatiscente traspare dalle parole di Eraclide il Critico, il quale, nello scritto *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἑλλάδι*

³⁹⁷ Thuc. II, 15, 4.

³⁹⁸ Paus. I, 18, 6.

³⁹⁹ Arist. *Pol.* V, 1313b.

⁴⁰⁰ Cfr. Hsch. O 652, s.v. Ὀλύμπιον.

πόλεων (*Sulle città in Grecia*), include tra le meraviglie della città ateniese (il teatro, il Partenone, il ginnasio) anche l'*Olympieion* (Heraclid. Crit. fr. 1, 1)⁴⁰¹:

[fr. 1, 1] Ὀλύμπιον, ἡμιτελὲς μὲν, κατάπληξιν δ' ἔχον τὴν τῆς οἰκοδομίας ὑπογραφὴν, γενόμενον δ' ἂν βέλτιστον, εἶπερ συνετελέσθη.

[fr. 1, 1] Un *Olympieion*, incompiuto, ma che provoca ammirazione per il tracciato generale dell'edificio, dal momento che sarebbe un monumento eccellente, se solo fosse stato completato.

Nel corso del regno di Antioco IV Epifane, dinasta seleucide, si assiste ad una ripresa dei lavori, tanto che l'aspetto attuale è dovuto agli interventi ellenistici iniziati nel 174 a.C. ad opera dell'architetto romano Cossuzio. Questa fase di rinnovamento artistico-architettonico viene documentata in primo luogo da Polibio (Plb. XXVI, 1, 10-11)⁴⁰²:

[1, 10] ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὰς πόλεις θυσίαις καὶ ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς πάντας ὑπερέβαλλε τοὺς βεβασιλευκότας. [11] τοῦτο δ' ἂν τις τεκμήραιτο ἔκ τε τοῦ παρ' Ἀθηναίοις Ὀλυμπιείου καὶ τῶν περὶ τὸν ἐν Δήλῳ βωμὸν ἀνδριάντων.

[1, 10] Nei sacrifici pubblici e nelle feste in onore degli dèi (Antioco) superò tutti i re precedenti. [11] Questo è testimoniato dall'*Olympieion* di Atene e dalle statue consacrate nei pressi dell'altare di Delo.

Strabone, poi, all'interno della sua presentazione della Grecia⁴⁰³ e, nello specifico, della *polis* ateniese⁴⁰⁴, fornisce un'interessante considerazione (Str. IX, 1, 17):

[1, 17] Ἔχουσι δὲ κἄν εἰ μὴ πάντες οἱ γε πολλοὶ μυθοποιίας συχνὰς καὶ ἱστορίας [...], καὶ ἔτι τὸ Λεωκόριον καὶ τὸ Θη[σεῖον μύθο]υς ἔχει, καὶ τὸ Λύκειον καὶ τὸ Ὀλυμπικὸν ... ὃ τὸ Ὀλύμπιον, ὅπερ ἡμιτελὲς κατέλιπε τελευτῶν ὁ ἀναθεὶς βασιλεύς.

⁴⁰¹ La datazione dell'autore, e di conseguenza di questa fase evolutiva dell'*Olympieion*, è discussa (l'autore viene ora collocato nel III secolo, vd. Pfister 1951, pp. 44-48): il termine ἡμιτελής, «incompiuto», lascerebbe presupporre una fase di costruzione architettonica, e quindi già databile all'epoca di Antioco IV, mentre ὑπογραφὴ, «abbozzo», si adatterebbe meglio a delle magnifiche rovine di età arcaica (Wycherley 1978, pp. 155-174).

⁴⁰² Cfr. Liv. XLI, 20, 8-9; Ath. V, 21, 194a.

⁴⁰³ Str. VIII-X.

⁴⁰⁴ Str. IX, 1, 16-20.

[1, 17] Molti demi, se non tutti, vantano numerosi racconti dal carattere sia mitico sia storico [...], e inoltre anche il *Leocorium* e il *Theseium* vantano racconti mitici, e così il *Lyceium*, e l'*Olympicum* (o *Olympium*), che il sovrano che lo ha dedicato (*scil.* Antioco), una volta morto, lo ha lasciato incompiuto.

Sfortunatamente la riflessione del geografo, benché sia significativa e testimoni quanto l'Attica fosse percepita come “possedimento degli dèi, che l'hanno occupata quale proprio santuario, e degli eroi ancestrali”⁴⁰⁵, non contiene informazioni dettagliate circa peculiarità mitologiche di *Zeus Olympios* in rapporto al territorio attico. In ogni caso documenta un'attestazione epicorica fin da tempi remoti, consentendo di riconoscere una certa importanza del suo culto. Strabone sottolinea poi come la costruzione sacra non sia stata completata in epoca ellenistica. In questo senso si legge il commento plutarco (Plut. *Sol.* 32, 2):

[32, 2] ὡς γὰρ ἡ πόλις τῶν Ἀθηναίων τὸ Ὀλυμπίειον, οὕτως ἡ Πλάτωνος σοφία τὸ Ἀτλαντικὸν ἐν πολλοῖς (καὶ) καλοῖς μόνον ἔργον ἀτελὲς ἔσχηκεν.

[32, 2] Come la città degli Ateniesi lasciò incompiuto l'*Olympieion*, così la produzione filosofica di Platone, tra le numerose e belle opere, lasciò incompiuto solo il racconto su Atlantide.

Anche Luciano di Samosata, nell'*Icaromenippo*, lamenta, nelle veci dello stesso Zeus, l'incompletezza del santuario ateniese (Luc. *Icar.* 24):

[24] μετὰ δὲ ἡρώτα εἴ τις ἔτι λείπεται τῶν ἀπὸ Φειδίου καὶ δι' ἣν αἰτίαν ἐλλείπειν Ἀθηναῖοι τὰ Διάσια τοσοῦτων ἐτῶν, καὶ εἰ τὸ Ὀλυμπίειον αὐτῷ ἐπιτελέσαι διανοοῦνται, καὶ εἰ συνελήφθησαν οἱ τὸν ἐν Δωδώνη νεῶν σεσυληκότες.

[24] (Zeus) mi domandava poi se rimanesse ancora qualcuno dei discendenti di Fidia, per quale ragione gli Ateniesi trascurassero le Diasie da tanti anni, se avessero intenzione di portare a compimento il suo *Olympieion* e se fossero stati catturati coloro che avevano depredato il tempio a Dodona.

Il tempio fu ultimato proprio al tempo della giovinezza di Luciano, nel 131/132 d.C., per volere dell'imperatore Adriano, che lo dedicò insieme alla statua crisoelefantina di Zeus e ad una sua effigie ed eresse un arco trionfale quasi a ingresso monumentale

⁴⁰⁵ Str. IX, 1, 16.

dello spazio sacro in onore della divinità più importante. Il completamento di questo edificio rientra difatti nel programma panellenico del sovrano romano ed è testimoniato oltre che, come visto, da Pausania, anche da Cassio Dione (D.C. LXIX, 16, 1)⁴⁰⁶:

[16, 1] Ἀδριανὸς δὲ τὸ τε Ὀλύμπιον τὸ ἐν ταῖς Ἀθήναις, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς ἴδρυται, ἐξέποιήσε, καὶ δράκοντα ἐς αὐτὸ ἀπὸ Ἰνδίας κομισθέντα ἀνέθηκε.

[16, 1] Adriano poi completò l'*Olympieion* di Atene, nel quale è collocata anche una sua effigie, e vi dedicò un serpente importato dall'India.

A tal proposito l'appunto luciano «per quale ragione gli Ateniesi trascurassero le Diasie da tanti anni» è sintomo del fatto che Zeus *Olympios* si impose come nume principale nella *polis* di Atene e soppiantò culti arcaici e di tradizione secolare quale quello ctonio di Zeus *Meilichios*⁴⁰⁷. Ora, si possono fornire alcune considerazioni. Entrambe le divinità erano venerate lungo le sponde dell'Ilisso ed entrambe le festività venivano celebrate durante il periodo primaverile: il 23 Antesterione (febbraio-marzo) il *Meilichios* e il 19 Munichione (aprile-maggio) l'*Olympios*. Non stupisce pertanto che, in un periodo storico in cui si erano inevitabilmente affievoliti i presupposti religiosi che avevano favorito il proliferare dei culti epicorici, abbia riacquisito il favore del popolo il dio universalmente più noto, l'omerico signore di dèi e uomini, sebbene in territorio attico per secoli avesse goduto di meno fortuna del dio purificatore⁴⁰⁸.

Ciononostante è indubbia l'importanza di Zeus *Olympios* anche nell'Atene arcaica, come si evince dal già citato passo tucidideo in cui si documenta la presenza dell'*Olympieion* nella città pre-sinecistica, ovvero anteriore alla monarchia di Teseo. A questo punto è opportuno considerare uno scolio al resoconto tucidideo della congiura di Cilone (*schol. ad Thuc. I, 126, 5*)⁴⁰⁹:

[126, 5] τὰ ἐν Πελοποννήσῳ: τοῦτο προσέθηκεν, ἐπειδὴ ἔστιν Ὀλύμπια καὶ ἐν Μακεδονίᾳ καὶ ἐν Ἀθήναις.

[126, 5] *Ta en Peloponneso*. Questo fu aggiunto perché vi sono *Olympieia* anche in Macedonia e ad Atene.

⁴⁰⁶ Cfr. Philostr. *VS I*, 25, 6; St.Byz. *XV*, 59, s.v. Ὀλυμπιεῖον.

⁴⁰⁷ Wycherley 1978, pp. 155-174; Simon 1983, pp. 15-16.

⁴⁰⁸ Vd. *supra* Capitolo 5.

⁴⁰⁹ Cfr. Hsch. O 651, s.v. Ὀλύμπια; St.Byz. *X*, 66, s.v. Καπετώλιον.

Il lemma sembra confermare la rilevanza delle festività ateniesi, se viene percepita la necessità di distinguerle dalle omonime peloponnesiache e macedoni. La natura scoliastica dell'informazione nonché il richiamo alla Macedonia, però, lascia pensare che la precisazione sia stata fornita per i fruitori del commento antico e non per il pubblico di V secolo, nonostante il tempo aoristo del verbo προστίθημι, «aggiungere», potrebbe riferirsi anche alla fase redazionale dello stesso Tucide.

In ogni caso ci si è già soffermati sulla continuità del culto di Zeus *Olympios* e si avrà occasione di fornire ulteriori considerazioni, ma, a testimonianza del lustro conferito alla regione di Atene in cui il dio era venerato, è opportuno rammentare che Pausania ricorda all'interno del recinto sacro in cui è ubicato l'*Olympieion* la presenza di ἀρχαῖα, «monumenti antichi», tra cui pure una statua bronzea di Zeus⁴¹⁰.

6.2 LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA

La testimonianza principale che attesta l'esistenza di un culto strutturato di Zeus *Olympios* in Attica è la presenza dell'*Olympieion* lungo il corso dell'Ilisso a sud-est dell'acropoli di Atene (Fig. 5)⁴¹¹.

Il luogo sacro, come visto, è stato dedicato dall'imperatore Adriano sei secoli dopo le prime fasi di costruzione. La sua iniziale promozione si deve per l'appunto a Pisistrato

⁴¹⁰ Paus. I, 18, 7.

⁴¹¹ Nell'Appendice al presente capitolo, in cui sono stati analizzati i principali documenti relativi al culto attico di Zeus *Olympios*, sono state tralasciate alcune attestazioni epigrafiche che, per quanto concerne le tematiche o i termini cronologici, si distanziano da quello che risulta essere il campo d'indagine del nostro studio. Si tratta nello specifico di: il trattato di alleanza tra Atene e Calcide (IG I³ 40); il trattato di alleanza con le città peloponnesiache a seguito della battaglia di Mantinea (IG II² 112); un decreto relativo ai santuari in Attica (IG II² 1035; SEG 26, 1976, 121; 33, 1983, 136); un decreto in onore dell'imperatore Adriano (IG II² 1075); un documento che menziona un funzionario di culto di età adrianea (IG II² 5025); un'iscrizione che cita un *phaidyntes* di Zeus *Olympios* ἐν ἄσται, uno speciale sacerdozio introdotto sul modello del culto olimpico dopo la consacrazione dell'*Olympieion* da parte di Adriano (IG II² 5072); un *carmen epigraphicum* che celebra il ritorno trionfale di Erode Attico da Sirmio (IG II² 3606); una dedica, su una base di marmo pentelico, di una statua per Aelia Epilampsis, sacerdotessa di Demetra e Kore del tardo II secolo d.C. (IG II² 3687; I.Eleusis 523); due epigrafi sepolcrali che citano Iulius Musonius, *agonothetes* dei Giochi olimpici e sacerdote di Zeus *Olympios* ad Atene (IG II² 4075; IG II² 4083; Clinton, *Sacred Officials*, pp. 79-80 nr. 9, p. 124 nr. VII; I.Eleusis 633); una dedica votiva (IG II² 4848).

o ai suoi figli, in una regione, quella sud-orientale, di veneranda antichità in quanto a culti e mitologia⁴¹². Sito, scala, proporzioni e caratteristiche generali rimasero sostanzialmente inalterati nel corso dei secoli, anche perché in seguito alla caduta dei tiranni il progetto venne in parte abbandonato⁴¹³. Si tratta di un diptero octastilo⁴¹⁴, con esatta orientazione est-ovest, a imitazione dei grandi templi arcaici di Efeso, Samo e Mileto. Le indagini archeologiche hanno evidenziato un luogo di culto antecedente alla fase pisistratide, i cui limiti di fondazione si possono collocare all'interno della cella e su parte del colonnato esterno del tempio più tardo (Fig. 6)⁴¹⁵. La datazione del tempio primitivo non è certa, ma è evidente che esso venne abbattuto prima dell'edificazione del monumento commissionato da Pisistrato ed è plausibile che questo santuario di Zeus *Olympios* fosse presente nello scenario culturale al momento della congiura di Cione.

Anche a seguito dell'abbandono in epoca post-pisistratica, alla definitiva distruzione in occasione dell'incendio persiano e a mancate ricostruzioni e nuove edificazioni del tempio, il culto continuò ad essere praticato, a testimonianza di una sua rilevanza dall'età arcaica fino a quella imperiale⁴¹⁶. Si ritiene che almeno un altare fosse stato innalzato in luogo del santuario distrutto⁴¹⁷. Avvalora decisamente questa teoria l'*horos* rinvenuto nei pressi dell'Agorà e datato alla prima metà del IV secolo a.C. (Agora XIX, H 13; **Appendice nr. 2**). Risulta infatti del tutto plausibile che questo cippo provenga dall'*Olympieion* e in tal caso il documento epigrafico confermerebbe la sostanziale continuità del tempio tra i periodi di lavorazione sui monumenti di età

⁴¹² Wycherley 1978, pp. 155-174; Greco 2011, pp. 369-396, 459-465.

⁴¹³ La motivazione è duplice: odio nei confronti di un'opera "tirannica", ma soprattutto costi eccessivi a causa delle enormi dimensioni. Difatti pure in età periclea gli sforzi economici e di manodopera furono concentrati sull'Acropoli e non su questo sito (cfr. Wycherley 1978, pp. 155-174). Per quanto riguarda l'aspetto dell'edificio, in realtà alcune modifiche vengono apportate grazie alla munificenza del sovrano seleucide Antioco IV Epifane: nuovo splendore viene conferito tramite l'utilizzo dell'ordine corinzio e del più pregiato marmo pentelico in luogo della pietra locale.

⁴¹⁴ La critica ha a lungo dibattuto se l'ordine fosse ionico oppure dorico, con una preferenza per la seconda ipotesi. In ogni caso l'edificio misurava 107,7×42,9 m e aveva probabilmente otto colonne sulla fronte e ventuno sul lato (Wycherley 1978, pp. 155-174).

⁴¹⁵ Penrose 1888, p. 82 e fig. 11; Welter 1922, p. 66.

⁴¹⁶ Parke 1977, p. 144.

⁴¹⁷ È stata anche avanzata la proposta che fosse adibita a spazio sacro la cella del tempio pisistratide (Jongkees 1957, pp. 154-155). Quest'ultima ipotesi è però debole, in quanto basata sull'interpretazione di un passo di Aristofane che sembra alludere al tempio di Zeus *Olympios* (Wycherley 1978, pp. 155-174).

pisistratica ed ellenistica⁴¹⁸. D'altronde questa è attestata anche da una dedica votiva, forse pertinente ad un altare, rinvenuta nelle miniere del Laurio e datata tra IV e III secolo. Essa viene offerta dagli officianti del culto, gli *hieropoioi*, responsabili delle offerte votive e gestori delle spese e dei proventi del santuario (IG II³, 4 648; **Appendice nr. 5**).

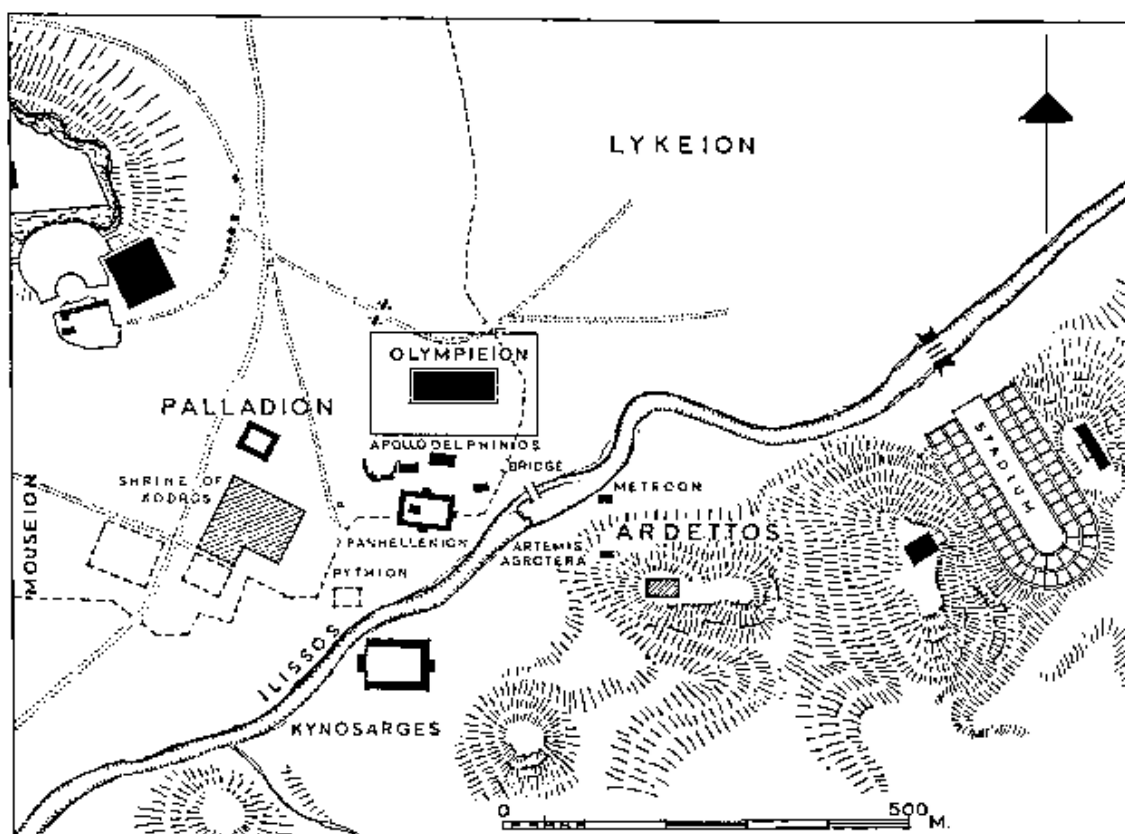


Fig. 5. Atene sud-orientale (da Travlos 1974, p. 510).

⁴¹⁸ Wycherley 1978, pp. 155-174.

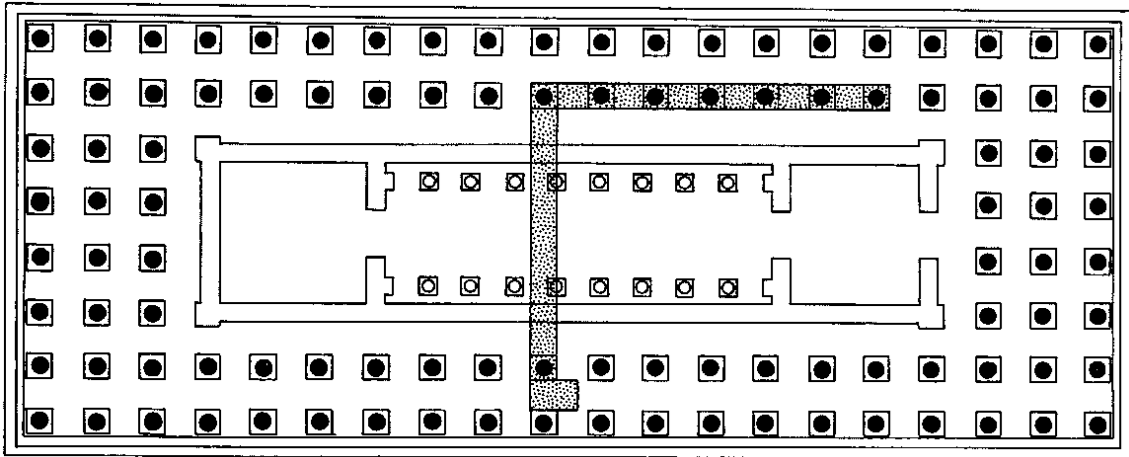


Fig. 6. Pianta dell'*Olympieion* (in età ellenistica); l'area contrassegnata dai puntini è testimonianza del tempio pre-pisistratide (da Boersma 1970, p. 199).

Sebbene l'*Olympieion* abbia subito una brusca interruzione conseguente alla cacciata dei tiranni sul finire del VI secolo, da parte dell'organo poleico fu evidente una volontà di garantire l'esecuzione del culto e il prosieguo delle attività del santuario. Difatti Zeus *Olympios* compare in un inventario dei tesori degli "altri dèi" di Atene, databile ai primi anni della guerra del Peloponneso (IG I³ 383; **Appendice nr. 1**). I ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν erano funzionari dell'amministrazione religiosa, istituiti dal primo decreto di Callia⁴¹⁹, datato al 434/433 o 422/421 o 418/417 a.C., e adibiti alla raccolta dei tributi dei vari santuari, poi accumulati sull'Acropoli⁴²⁰. È verosimile che parte dei tesori sacri, nello specifico oggetti di culto e offerte votive, rimasero ugualmente nei santuari locali anche durante la guerra del Peloponneso, mentre solo una parte venne destinata come riserva economica nell'Acropoli⁴²¹.

⁴¹⁹ IG I³ 52. Sul noto documento epigrafico vd. Linders 1975, part. pp. 38-57; Samons 1996, pp. 91-102. Sulla politica finanziaria nel periodo compreso tra il trasferimento del tesoro della lega delio-attica sull'Acropoli di Atene e la fine della guerra del Peloponneso vd. Blamire 2001, pp. 99-126. Sulla figura di Callia vd. Marginesu 2016, part. pp. 13-40.

⁴²⁰ Sulla loro funzione vd. Linders 1975, part. pp. 1-18; Marcaccini 2015, pp. 515-532. Chiaramente i culti degli "altri dèi" esistevano anche prima della promulgazione del decreto di Callia. La maggior parte di essi, tra cui pure quello di Zeus *Olympios*, sembrano essere infatti di una certa antichità (Linders 1975, pp. 12-16).

⁴²¹ La formula probuleumatica del prescritto e la presenza dei vasi, che evidentemente non sono considerati moneta corrente, si spiega proprio con il tentativo di destinare un'ulteriore riserva di denaro in caso di necessità bellica (Linders 1975, pp. 16-32).

La stele, frammentaria e iscritta originariamente sui quattro lati, riporta nel prescritto che i *tamiai* degli altri dèi dell'anno 429/428 a.C. (cinque e un segretario, o eventualmente sei *tamiai*) hanno rilevato gli oggetti di culto elencati dai funzionari uscenti e li trasmettono ora ai loro successori⁴²². È stato spesso osservato che il documento corrisponde sotto molteplici punti di vista agli inventari annuali, di cui il primo decreto di Callia ha prescritto la compilazione, ma con una forte componente finanziaria⁴²³: infatti non si riscontrano nell'iscrizione indicazioni di spese e proventi connessi a culti e cerimonie religiose. L'inventario comprende proprietà di circa trenta divinità, elencate separatamente: ad esse vengono destinate monete d'argento attiche, monete di oro ed elettro straniere, oro non coniato, monete d'argento straniere e vasi d'argento⁴²⁴. Il denaro è conteggiato, non pesato. Sulla parte sinistra di ogni colonna è indicata la somma, mentre sulla destra le restanti informazioni (tipologia di nominale e destinatario dell'offerta). La forma mutila in cui si presenta la stele non consente una piena comprensione di alcuni aspetti: in particolar modo non è chiaro se le proprietà registrate fossero interamente appartenenti alle divinità o se lo fossero solamente in parte⁴²⁵. La seconda ipotesi appare più plausibile, data la natura del documento, che non si configura come un inventario canonico, ma piuttosto come un registro di proprietà da utilizzare in prospettiva futura per scopi primariamente bellici. L'iscrizione non fornisce quindi informazioni specifiche sul culto di Zeus *Olympios*.

Diversamente alcune osservazioni interessanti sono presenti in due documenti ascrivibili alla seconda metà del IV secolo, e nello specifico all'attività politica di Eubulo e Licurgo.

La prima iscrizione registra una serie di affitti di proprietà sacre ubicate in varie località dell'Attica (Agora XIX, L 6; **Appendice nr. 3**). La stele, frammentaria e rinvenuta in zone sparse sull'agorà di Atene, presenta una sezione incipitaria non integra di due righe. La dicitura Ἀθηνᾶς Πολιάδος, integrabile con καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, lascia intendere che le diverse proprietà di cui il documento epigrafico riporta i contratti di

⁴²² La raccolta di proprietà religiose è pertanto iniziata almeno a partire dal 430/429 a.C. (Linders 1975, pp. 35-38).

⁴²³ Thompson 1967, p. 233 n. 77. Per l'ipotesi secondo cui nella stele sarebbero state registrate offerte non solo di un anno, ma di due o più cfr. Linders 1975, pp. 19-32.

⁴²⁴ Questi ultimi, registrati in lotti e non singolarmente, erano equiparati alle ricchezze monetarie, in contrasto con la consuetudine degli inventari (Linders 1975, pp. 19-32).

⁴²⁵ Linders 1975, pp. 19-32.

affitto sono inerenti a divinità secondarie, secondarie in rapporto alla città di Atene, in quanto non trova qui menzione *Atena Polias*⁴²⁶. Le proprietà di quest'ultima erano gestite probabilmente dal suo santuario più importante, quello nell'Eretteo sull'Acropoli, e pertanto distinte da quelle qui esaminate.

Nessuno dei sei frammenti risulta essere contiguo a uno dei rimanenti, per cui è pressoché impossibile ricostruire un contesto coerente e a maggior ragione completo. In ogni caso appare chiara nei suoi tratti essenziali la struttura del testo, piuttosto semplice: le proprietà sono raggruppate per proprietario (il santuario di una divinità) e identificate da indicazioni geografiche; per ogni proprietà è presente la menzione del locatario, della tassa annuale e del garante⁴²⁷. Di ogni proprietà non si offrono informazioni dettagliate circa dimensioni o caratteristiche più specifiche, ma viene precisato piuttosto se si tratta, ad esempio, di un *temenos* o un *chorion*. In ogni caso questi affitti venivano concessi dallo Stato, presumibilmente per conto delle autorità di culto, a singoli cittadini ateniesi, nonché a determinati meteci⁴²⁸. Essi sembrano rappresentare un tentativo da parte dello Stato sia di razionalizzare l'allora vigente sistema di locazione delle proprietà pubbliche sia di garantire che gli affitti così concessi fossero in futuro soggetti a revisione periodica, probabilmente ogni dieci anni⁴²⁹. La stele, databile al 343/342 a.C., documenta una parte non marginale degli sforzi finanziari sostenuti dallo Stato ateniese negli anni '40 e '30 del IV secolo e connessi in particolar modo con il processo di riorganizzazione promosso da Eubulo e Licurgo⁴³⁰.

Ora, per quanto concerne le attestazioni di Zeus *Olympios*, nel frammento *d* (colonna II) la divinità figura quale proprietaria di una casa affittata da un meteco del demo di Agryle o Ankyle, di un'abitazione vicino al *Dionysion* e di un gruppo di due (o

⁴²⁶ Gli dèi e le dee citati sono comunque le principali divinità venerate in Attica (Walbank 1983a, pp. 115-116).

⁴²⁷ I garanti sono tutti cittadini ateniesi e pertanto identificati da nome personale, patronimico e demotico; tra i locatari vi è qualche meteco, riconoscibile da nome personale, patronimico, professione e residenza in Attica. Tra i meteci vi sono poi gli isoteli, meteci ammessi ai diritti civili, ma non ai politici, senza bisogno di *prostates* e non paganti *metoikion*, però sottoposti agli oneri dei cittadini. L'identificazione dei vari locatari e garanti, oltremodo complessa, non sarà oggetto del presente commento.

⁴²⁸ Il magistrato preposto era probabilmente l'arconte *basileus* e di conseguenza la stele era collocata nei pressi della Stoà Basileios (Walbank 1983b, pp. 225-227).

⁴²⁹ Walbank 1983a, pp. 100-101. Termini e condizioni specifiche erano forse illustrate in un decreto apposito (Walbank 1983b, pp. 216-217).

⁴³⁰ Su Eubulo e la sua carriera politica vd. Cawkwell 1963, pp. 47-67; su Licurgo vd. Mitchel 1970 e De Martinis 2013, pp. 24-35.

più) case. L'unico santuario di Zeus *Olympios* in Attica era l'*Olympieion*. Di conseguenza risulta più che plausibile che da esso dipendessero le proprietà qui menzionate, ubicate nelle vicinanze, probabilmente a Kollytos o Agryle o Ankyle⁴³¹. Per quanto riguarda il *Dionysion* vicino all'*Olympieion*, è difficoltoso proporre un'identificazione certa: diversi sono i santuari eretti a Dioniso, sia ad Atene sia in altre località in Attica. Le ipotesi migliori risultano essere il *Dionysion* a Limnai e il teatro di Dioniso *Eleutheros*⁴³².

Nel frammento *c* (colonna III), dopo la menzione delle proprietà nel Pireo e a Salamina di un'ignota divinità, Zeus *Olympios* compare nuovamente quale proprietario di un bene immobile, in tal caso un *temenos* che include una *skene* e un vestibolo di un teatro. Si noti che questa proprietà non è raggruppata insieme alle altre intestate alla medesima divinità: ciò è imputabile o a una successiva registrazione nell'elenco o a una disattenzione da parte dei compilatori dei contratti d'affitto⁴³³. Pertanto è del tutto plausibile che il presente *temenos* fosse ubicato nelle medesime località delle proprietà del frammento *d*. Se così fosse il teatro qui citato non può essere altro che quello di Dioniso *Eleutheros*, a conferma di quanto ipotizzato circa il *Dionysion*, una cui ricostruzione venne promossa da Licurgo nel terzo quarto del IV secolo. L'Eubulo qui menzionato potrebbe di conseguenza essere il *tamias* precedente Licurgo⁴³⁴. Ciò è conferma del fatto che l'iscrizione si inserisce all'interno del programma di riforme di Eubulo e Licurgo, che comprende anche una riorganizzazione delle finanze e una revisione dell'amministrazione religiosa.

È da tale contesto storico che proviene l'ultima testimonianza epigrafica presa in esame. Si tratta di una norma rituale incorporata in un decreto promulgato da Licurgo (IG II³, 2 445; **Appendice nr. 4**). Il documento pertiene al programma politico inerente a riforme e disposizioni religiose⁴³⁵. Dal momento che Licurgo sembra essere stato prefetto

⁴³¹ Walbank 1983a, pp. 115-124. La condizione frammentaria in cui si presenta l'iscrizione non consente particolari considerazioni circa il valore delle proprietà di Zeus *Olympios* e il rapporto con quello dei beni degli altri santuari e di conseguenza circa l'effettiva rilevanza del dio nel tessuto poleico di IV secolo.

⁴³² Walbank 1983a, pp. 115-124.

⁴³³ Walbank 1983a, pp. 115-124.

⁴³⁴ Walbank 1983a, pp. 115-124.

⁴³⁵ Cfr. Plut. 852b.

dell'erario dall'anno 338/337 a.C. e che le riforme proposte dalla norma furono attuate a partire dal 334/333 a.C., è verosimile che il documento sia databile al 335/334 a.C.⁴³⁶.

La problematica principale in cui si incorre nel proporre un commento all'iscrizione è costituita dalla forma lacunosa e frammentaria in cui la norma è pervenuta: difatti risulta complesso stabilire se i frammenti *c*, *e*, *f* debbano essere collocati subito dopo i frammenti *a*, *b* o se siano a sé stanti⁴³⁷. In ogni caso essi illustrano dettagli specifici delle normative da attuare. Nella sezione incipitaria del frammento ricostruito trova menzione un *surplus* o una somma di denaro⁴³⁸ da destinarsi forse alla processione citata al rigo 26, a sua volta riferibile alle grandi festività menzionate nel rigo successivo⁴³⁹. Le linee 30-52 si riferiscono a singole divinità. Ciò che è possibile ricavare dal documento, nonostante l'assenza di un contesto coerente, è una serie di dediche da offrire a vari dèi con il denaro riservato a questo scopo: i beneficiari sono Zeus *Soter*, a cui sembrano connesse anche cinquanta egide, in aggiunta a una dedica annuale; Atena *Sotera*; due dee (probabilmente Demetra e Kore, menzionate anche al rigo 47), in relazione alle quali sono citati un collegio di uomini, gli *epistates* (i sovrintendenti) e un fondo sacro; Zeus *Olympios*, al quale sono riservati annualmente due ornamenti sacri, la cui realizzazione è prerogativa di un collegio di uomini e del tesoriere del popolo; Dioniso, per il quale l'offerta viene stanziata ogni quattro anni⁴⁴⁰; Atena Itonia, le cui offerte provengono dalle primizie dei suoi recinti sacri; Agathe Tyche, alla quale provvedono i tesoriere del fondo sacro e gli *epistates* del santuario; Artemide Munichia; i Dodici Dèi; Anfiarao⁴⁴¹; Asclepio. Viene poi prescritto nelle linee seguenti di incidere su ogni offerta il nome della divinità di pertinenza, il peso e probabilmente, come era d'uso negli inventari, anche il nome di chi avrebbe realizzato l'*anathema*⁴⁴². Dopo la menzione di pelli delle vittime sacrificali e dei santuari di Artemide Brauronia, viene chiesto al dio (probabilmente

⁴³⁶ Schwenk, *Athens Alex.* 21, p. 122; cfr. IG II² 1496. Vd. anche Lambert 2005, pp. 138-140 per alcune considerazioni sulla cronologia.

⁴³⁷ Schwenk, *Athens Alex.* 21, pp. 122-123.

⁴³⁸ Come in altri luoghi corrotti dell'epigrafe anche qui la lettura è incerta: in luogo di περιόντα, generalmente accolto, si potrebbe leggere παρόντα (Schwenk, *Athens Alex.* 21, p. 123).

⁴³⁹ Dal momento che le divinità menzionate nel documento sono numerose, non è dato sapere se si tratta delle Panatenee o di altre feste (Lambert 2005, pp. 140-144).

⁴⁴⁰ Da questa informazione si può desumere che la norma rituale prevede la creazione di alcuni collegi sacerdotali di durata quadriennale.

⁴⁴¹ È stato però notato che di quest'ultimo è attestato un culto ad Oropo, ma non ad Atene (Petropoulou 1981, p. 61).

⁴⁴² Lambert 2005, pp. 140-144.

l'oracolo delfico di Apollo⁴⁴³) se gli Ateniesi debbano rendere più grandi e più belli gli oggetti di culto sacri ad Artemide e a Demetra e Kore oppure se debbano lasciarli inalterati.

Da tale documento, pur frammentario, si possono trarre alcune considerazioni interessanti. Culti e festività costituiscono da sempre nel mondo greco un essenziale fattore di aggregazione: per mezzo della restaurazione dei santuari e della disposizione di feste regolari e solenni Licurgo aspirava quindi ad ottenere non solo un generale consenso ma anche una valorizzazione degli altri aspetti del suo programma politico⁴⁴⁴. Per il raggiungimento di tale scopo risultava fondamentale rivolgere una particolare attenzione alle divinità tutelari di Atene, che governano tutte le fasi della vita poleica, pubblica e privata, ed è significativo che in tale *pantheon* sia incluso Zeus *Olympios*, a testimonianza dell'importanza del suo culto anche in Attica, ovvero al di fuori dei luoghi di maggiore e più devota venerazione.

APPENDICE. *TESTIMONIA EPIGRAPHICA*

Nella seguente Appendice si è scelto di trascrivere e tradurre parzialmente le iscrizioni frammentarie o che contengono un riferimento isolato o indiretto a Zeus *Olympios* e al suo culto.

Per quanto concerne la trattazione dei singoli documenti, si è deciso di non presentare una completa scheda epigrafica: non verranno quindi forniti il lemma, l'apparato critico e notizie circa la scrittura e la lingua, ma saranno riportate invece informazioni su tipologia del testo, supporto (le misure sono espresse in cm e nell'ordine sono indicate altezza, larghezza e profondità), luoghi di ritrovamento e conservazione, cronologia e una breve bibliografia di riferimento.

Le iscrizioni sono qui elencate secondo un ordine cronologico e non di presentazione nel capitolo.

⁴⁴³ Schwenk, *Athens Alex.* 21, pp. 123-124.

⁴⁴⁴ Cfr. De Martinis 2013, pp. 30-31. Da un punto di vista economico e militare, questi provvedimenti possono essere equiparati a quelli periclei, con i quali Atene si prefiggeva di consolidare e rafforzare la sua economia. Difatti, come l'oro e l'avorio delle statue di Atena *Parthenos* e delle *Nikai*, è più che plausibile che anche le offerte votive che Licurgo ordina di destinare nei santuari poleici potessero fungere da fondo monetario in caso di necessità (vd. *supra*).

ΔΔΔ††††	ἀργύριο[ν]	
XXXXH	Θεσέος	
H ^π ΔΔ	ἀργύρι[ον]	75
HHHΔ	Δατύλλ[ο]	
ΔΔΔΓ†	ἀργύρ[ιον]	
XXXX ^π H HHHΔΔΔ†	Διὸς [Ὀλυμπ]-	
	ίο ἀρ[γύριον]	
††C IIII	Κυ[ζικενῶ χρ]-	80
	υσ[ίο ἕκται]	
-----	φ -----	
lacuna		

2) *Horos* del tempio di Zeus *Olympios* (Agora XIX, H 13)

[**Horos**] Rinvenuta il 24 maggio 1951 (non *in situ*) tra blocchi di marmo nell'angolo sud-occidentale dell'*Odeion* di Agrippa; conservata ad Atene nella Stoà di Attalo sull'Agorà (n. inv. **I 6373**). Stele di marmo pentelico rotta su entrambi i lati, 34×10×17. Andamento progressivo. ante med. IV sec. a.C.

Meritt 1957, p. 91 nr. 39; Agora III, pp. 124-125; SEG 16, 1959, 148; Wycherley 1978, pp. 155-174; Agora XIX, H 13.

[hó]ρο[ς]
[τε]μέν[ος]
[Δι]ὸς [Ὀλ]-
[υμ]πί[ο]

Termine del recinto sacro di Zeus *Olympios*.

3) Affitti di proprietà sacre in Attica (Agora XIX, L6, fr. d col. II, fr. c col. III)

[**Mistos**] Rinvenuti tra la metà dell'Ottocento e il maggio 1970 in zone sparse sull'Agorà; conservati ad Atene, due frammenti al Museo epigrafico (nn. inv. **280** [fr. a], **8014** [fr. b]), quattro nella Stoà di Attalo sull'Agorà (nn. inv. **I 7062** [fr. c], **I 7123** [fr. d], **I 7117** [fr. e], **I 4133** [fr. f]). Stele frammentaria di marmo grigio scuro dell'Imetto, 26×27×12 (fr. a), 28×29×12 (fr. b), 31×22×12 (fr. c), 16×23×12 (fr. d), 28×60×12 (fr. e), 26×28×12 (fr. f), suddivisa probabilmente in tre colonne. Andamento progressivo. ca. 343/342 a.C.

[ροῦ, μισθῶ:9.....]ς Ἀλεξίου ἐξ Ο-

[ἴ :17.....]τος Χαρίσο[v]

[.....20.....]πεδιε[.....]

[.....21.....]ετ[...6...]

150

lacuna (ca. 5-6 linee)

[...] (?) [...], locatario: Apemone di (Adimanto o Adeisto?) [...], isotele, (135) che vive nel Pireo; (affitto): +2 dracme; garante: Filagro di Leonte (di Ale?). Dal muro a Salamina [...] Callicrate ha dedicato una proprietà, locatario: Forusco di (?), che vive ad Alopeke; (affitto): 90 dracme; garante: Stefano (140) di (?) di (Peania o Peone?). *Telma* vicino all'*heroon* di Neania fuori dal muro [...] che conduce alla *telma* [...], locatario: Timocle di Timocrate di (Icario?); garante: Ippeo di (Cefisodoro o Cefisodoto?) (145) di Cidatene. *Temenos* di Zeus *Olympios* [...] *skene* Eubulo [...] vestibolo del teatro, locatario: (?) di Alessia di Eo; (garante): (Teodoto?) di Cariso (di Sfetto?) (150) [...] (Pedion o Pedieo?) [...] (?) [...].

4) Norma rituale su un decreto di Licurgo (IG II³, 2 445, frr. c+e, f)

[**Norma rituale**] Rinvenuti in zone sparse sull'Acropoli; conservati ad Atene, sette frammenti al Museo epigrafico (nn. inv. **7148** [fr. a], **7151** [fr. b], **7150** [fr. c], **7149** [fr. d], **7147** [fr. e], **7077** [fr. f], **2459** [fr. h]), uno nella Stoà di Attalo sull'Agorà (n. inv. **I 4664** [fr. g]). Stele frammentaria di marmo Imetto, 24×42×11 (frr. a+b), 37×38×16 (frr. c+e), 30×31×16 (fr. f), 145×12×3 (fr. d), 76×94×8 (fr. g). Andamento progressivo. ca. 335/334 a.C.

IG II² 333; Schwenk, *Athens Alex.* 21; Lambert 2005, pp. 137-144; **IG II³, 2 445**.

frr. c+e, f

[.....23.....]I[-----]
-----] 20

[.....22.....]I[-----]
-----]

[.....22.....]ΛΙ[.5...]ΩΚΟΣ[-----]
-----]

[.....22.....]ΛΚ[.]ΑΓΕΙΤΟΥ[-----]
-----]

[.....21.....] ἐπειδὴ δ' ἐκ τοῦ

[.....32.....]ΛΙ[.....15.....]

[.....14..... τὰ περί]ντα τούτων τῶν χρη[μάτων

.....24.....]ΕΚΑΝ[.....13.....] 25

[.....18..... πρ]οδεδανεισμένα ΕΞΑ[.....26.....
πο]μπέα[.]Α[.....12.....]
[.....20.....]ΙΑ τὰ μεγάλα μερίζεσθ[αι20..... πο]μπείων
ΕΝΔΕ[.....10.....]
[.....19.....]λακτικὸν εἰς τὰ προδεδ[ανεισμένα16.....] ἐκ τῆς
διοικῆ[σεως]
[.....13..... κόσμ]ον τὸν κανηφορικόν, ὅπως ἄ[ν25.....]ος
καὶ ταμειυ[....8....]
[.....17.....]ΑΙ πεντήκοντα αἰγίδ[α]ς κα[.....22.....τῶι Δι]ἰ τῶι
Σωτήρι κα[ἰ τῆι Ἀ]- 30
[θηνᾶ τῆι Σωτεΐραι π]έντε τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστο[ν27.....] καὶ
τοῦ ταμίου [....]
[.....15.....]ων τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος· πο[ή]σασθαι δὲ καὶ τοῖν θεοῖν : :
κόσμον] τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάσ[το]-
[ν ἐν τῆι τετραετί]αι τοὺς αὐτοὺς μετὰ τῶν ἐπι[στατῶν12..... ἐκ τῶν ἱερῶ]ν
χρημάτων τοῖν θεοῖν· [π]-
[οή]σασθαι δὲ κα[ἰ τῶι Δι]ἰ τῶι Ὀλυμπίωι : : κόσμ[ους τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστο]υ τοὺς
αὐ]τοὺς μετὰ τῶν τοῦ Λ ΙΜΕ[.]
[...9.... κα]ἰ τοῦ ταμίου τοῦ δήμου ἐκ τῶν ἱερῶν χρημάτων ... ποιήσασθαι δὲ]
καὶ τῶ[ι] Διονύσωι κόσμον 35
[ἐκάστο]υ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐν τῆι τετραετία ἐκ [τῶν ἱερῶν χρημάτων· ποιή]σασθαι
δὲ] καὶ τῆι Ἀθηνᾶ τῆι Ἰτωνί-
[αι : : : κόσ]μους ἐκ τῆς ἀπαρχῆς τῆς ἀπὸ τῶν τε[μενῶν
.....22.....]σθαι δὲ τοῦτο τὸ τέλος ΕΙ//
[...6... π]οήσασθαι δὲ καὶ τῆι Ἀγαθῆι Τύχηι κ[όσμον τοῦ]ς [ταμίας τῶν ἱερῶν
χρημά]των τῆς Ἀγαθῆς Τύχης με-
[τὰ τῶν ἐπι]στατῶν τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης· πο[ή]σασθαι δὲ ..5... τῆι
Ἀρτέμιδι] τῆι Μουνιχίαι καὶ το[ῖς]
[Δώδεκα Θε]οῖς καὶ τῶι Ἀμφιαράωι καὶ τῶ[ι] Ἀσκληπιῶ[ι]
κεκ[.....25.....]ο[.]ου· ἐπιγρά[ψαι] 40
[δὲ ἐπὶ τὸν κ]όσμον ἕκαστον, ὅτου ἂν ᾗ τῶν θεῶν ἱερὸς καὶ τὸ στ[αθμὸν
.....19.....]ΟΥΤΟΥ ποιου[...]
[...6...]ος τῶν θεῶν τὸ ἀργύριον [τ]ὸ ἐκ τοῦ δερματικοῦ γ[ιγνόμενον
.....12.....]Ι [..]της· περὶ δὲ [....]
[...6...] τῶν ἱερῶν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Βραυρωνίας καὶ τῶν
[.....21.....]Ε[..]ους καὶ ἐπε[ρέσθ]-
[αι τὸν θ]εόν, «εἰ λῶον καὶ ἄμεινον [τ]ῶι δήμωι τῶι Ἀθηναίων π[οιησαμένωι] τοὺς
κόσμους ἱε[ρ]οὺς τῆι Ἀρτέμιδι]
[μείζου]ς καὶ καλλίους ἢ ἔδωντι ὥσπερ νῦν ἔχει· ἐπερέσθαι [δὲ καὶ
.....20.....]ρου δὲ ΚΕ[....] 45
[. τὰ κα]τὰ μικρὰ [ἰ]στάμενα καὶ ὅσα μὴ ἐμ παραδόσει ἐστί[ν,«εἰ λῶιον καὶ
ἄμεινον ποιησαμέν]ωι τῶι δή[μωι τ]-
[οὺς κό]σμους ἱεροὺς τῆι Δήμητρ[ι] καὶ τῆι Κόρηι μείζο[υς καὶ καλλίους : : ἢ
ἔδωντι ὥσπερ νῦν ἔ]χει· ἐπερ[έσθ]-
[αι δὲ καὶ π]ερὶ τῶν ἐν τοῖς ἄλλο[ι]ς ἱεροῖς τῶν κατὰ μι[κρὰ ἰσταμένων
.....22..... ἀ]ργυρι[.]

[...8....]Ο[.]ΤΟΙ[.]ΟΝ[...][....]τα κατὰ ταυτὰ τὸν
 Δ[.....37.....] κόσμο-
 [.....12.....]ου[.....11.....] μ[ε[ί]ζους καὶ κ[αλλίους ἢ ἐῶντι ὥσπερ νῦν ἔχει
15.....] τ]ῶν ἱερ- 50
 [ῶν χρημάτων
22.....]ΣΙΩΙ[.....46.....]
 [.....33.....]Ο[-----
 -----]
 [-----
 -----]

... ma poiché dal ... (25) ... il rimanente di questo denaro ... prestatò in anticipo ... vasi processionali (?) ... la grande [nome della festività] sarà assegnata ... dei vasi processionali (?) ... riscattare (?) per ciò che è stato prestatò in anticipo ... dall'amministrazione finanziaria ... l'oggetto di culto per i portatori di canestri, in modo che ... e l'amministrazione (?) ... (30) ... cinquanta egide e ... a Zeus *Soter* e Atena *Sotera* cinque ogni anno ... e del tesoriere ... di Zeus *Soter*; e questi realizzeranno anche per le due dee un oggetto di culto ogni anno nel quadriennio con gli epistati ... dal fondo sacro delle due dee; e realizzeranno anche per Zeus *Olympios* oggetti di culto ogni anno con i ... del (35) ... e il tesoriere del popolo dal fondo sacro ... e realizzerà anche per Dioniso un oggetto di culto ogni anno nel quadriennio dal fondo sacro; e realizzeranno per Atena Itonia oggetti di culto dalle primizie dei recinti sacri ... questo fine ... e i tesoriere del sacro fondo di Agathe Tyche realizzeranno anche per Agathe Tyche oggetti di culto con gli epistati del santuario di Agathe Tyche; e faranno ... per Artemide Munichia e i (40) Dodici Dèi e Anfiarao e Asclepio ...; e di incidere su ogni oggetto di culto, qualunque degli dèi a cui è sacro e il peso ... degli dèi il denaro ricavato dalla vendita delle pelli delle vittime sacrificali ...; e a proposito di ... dei santuari di Artemide Brauronia e di ... e domandare al dio, «se è meglio e preferibile per il popolo degli Ateniesi rendere più grandi e più belli gli oggetti di culto sacri ad Artemide (45) o lasciarli come sono ora»; e chiedere anche ... i piccoli oggetti in posizione stante e simili non sono inclusi nella *paradosis*, «se è meglio e preferibile per il popolo rendere più grandi e più belli gli oggetti di culto sacri a Demetra e Kore o lasciarli come sono ora»; e per informarsi anche su quei piccoli oggetti in posizione stante negli altri santuari ... denaro ... oggetti di culto (50) ... più grandi e più belli o lasciarli come sono ora; ... del fondo sacro ...

5) Dedicata votiva da parte di officianti del culto (IG II³, 4 648)

[Dedicata votiva] Rinvenuta durante gli scavi nella miniera *Asklepiakon* a Souriza (Laurio) nel 1976-1978; conservata al Museo di Laurio (n. inv. 439/440). Lastra di marmo, 23×30×2, forse pertinente ad un altare. Andamento progressivo. IV-III sec. a.C.

SEG 32, 1982, 269; IG II³, 4 648.

[. . .]ποιὸι ἀνέθεσαν

vacat

[Διὸς]λυμπ[ίω]-

----- ^ I -----

Gli officianti (del culto) dedicarono (questo) a Zeus *Olympios*.

CONCLUSIONI

L'episodio della congiura di Cione e il sacrilegio ad essa connesso costituiscono un evento significativo sotto molteplici punti di vista.

Si tratta del primo avvenimento della "memoria" storica ateniese, nonché la prima esperienza di tirannide per la *polis* di Atene. Entrambi i filoni narrativi che tramandano la congiura ciloniana, come visto, sottolineano quest'aspetto. Essa costituisce infatti un'azione riprovevole, esattamente al pari dell'uccisione dei supplici. L'*agos* ciloniano, anche a causa delle modalità della sua espiazione, un esilio perpetuo nella teoria ma non nei fatti, si presenta come una colpa "cristallizzata". Come tale esso viene percepito quasi come un racconto della tradizione storica fondativa di Atene. È tramite il pericolo scampato della congiura di Cione che si costituisce quel sentimento tipicamente ateniese di lotta alla tirannide che consentirà di rovesciare poi il governo autarchico di Pisistrato, che è in un certo senso la realizzazione del tentativo fallimentare di Cione. In entrambi gli avvenimenti protagonisti indiscussi sono gli Alcmeonidi, uno dei *gene* più potenti e influenti ad Atene, specie a partire proprio dalla fine dell'età arcaica. La loro forte presenza nelle fasi principali della politica ateniese di V secolo è uno dei fattori determinanti per il costante riemergere dell'*agos* ciloniano nel dibattito sia "cittadino" che "internazionale".

L'analisi delle fonti letterarie ha teso a evidenziare, tramite una traduzione il più possibile fedele al testo greco e un soffermarsi su alcune scelte lessicali, quanto la percezione del sacrilegio ciloniano avesse coinvolto anche personalmente i cittadini ateniesi, quasi costretti a una presa di posizione ideologica. Gli attentati alle istituzioni civiche e la violazione fisica di una supplica sono episodi che occorrono con una certa frequenza nella vita poleica non solo ateniese. Ad essi il corpo cittadino risponde sempre con una pronta reazione: in questo senso si comprende l'avverbio tucidideo πανδημεῖ per

indicare il supporto agli Alcmeonidi nel fronteggiare l'attacco dei Ciloniani. Una violenza, pur legittima, però, comporta sempre una necessità di ristabilire la situazione precedente. La città è infatti travagliata da un *miasma*, espiabile solamente per mezzo del volere divino. Quest'ultimo impone l'espulsione dei colpevoli, così come questi avevano "espulso" i Ciloniani. Allo stesso modo in cui i seguaci di Cilone non possono più tornare, in quanto hanno trovato la morte nel massacro a seguito dell'assedio dell'Acropoli, anche la stirpe di Megacle subirà una sorte non dissimile: i suoi discendenti dovranno affrontare costantemente questa condanna, Clistene e Pericle su tutti.

La complessa tradizione testuale riflette quindi la percezione della rilevanza sociale della contaminazione che travagliò la città di Atene a partire dall'età arcaica. In questo senso un ruolo centrale è svolto dalla propaganda ateniese e, durante la guerra del Peloponneso, da quella spartana. La scena politica era infatti dominata sì dalle grandi personalità, ma in particolar modo dai gruppi gentilizi nobiliari, che con le loro luci e le loro ombre influenzavano l'opinione pubblica. Le vicende di Ciloniani ed Alcmeonidi hanno decretato vincitori della feroce lotta intestina i secondi, nonostante la loro pesante punizione. È interessante osservare che ignoriamo a quale *genos* nobiliare appartenesse Cilone⁴⁴⁵, quasi che la tradizione avesse voluto occultare la memoria di entrambi i protagonisti di una delle pagine più oscure della storia greca.

La seconda parte del presente studio ha inteso analizzare uno degli elementi che evidenziano la dualità dell'episodio ciloniano, nello specifico l'occasione del colpo di stato. Dal resoconto di Tucidide si apprende infatti che esso si verificò nel corso dei Giochi olimpici, in quanto Cilone interpretò l'ambiguo oracolo delfico accecato dalla sua *hybris*: l'allusione alla più grande festa di Zeus non poteva che ricordare a un vincitore olimpico le Olimpiadi stesse. Con un'ironia sottile e velata Tucidide rammenta però l'esistenza delle Diasie, le festività in onore di Zeus *Meilichios*.

È stato quindi analizzato il culto attico del *Meilichios*, focalizzandosi sugli aspetti rituali e sulla sua diffusione presso la comunità poleica. Il dio gode di una venerazione antica e consolidata, se è vero che è collegabile alla purificazione di Teseo in seguito all'uccisione del ladrone Sinis. In quanto dio purificatore e dal carattere "eufemistico" è comprensibile la sua fortuna nel corso dei secoli. La natura conviviale e gioiosa del culto sembra testimoniata dalla notizia tucididea di offerte di pani a forma di animali in luogo

⁴⁴⁵ Mazzarino 1966, pp. 31-32.

di sacrifici più cruenti. I calendari sacri dei demi di Agrae, Torico, Erchia e poi della stessa Atene attestano però anche la presenza di elementi ctoni, riscontrabili nell'offerta di vittime sacrificali. Infatti i rituali in onore di Zeus *Meilichios*, celebrati ad Agrae il 23 Antesterione, prevedevano principalmente un sacrificio di pecore di sesso maschile. Qualora presente, il loro costo è di 12-15 dracme, a testimonianza di una certa accessibilità del culto. Quest'ultima è confermata anche dalla possibilità di sostituire gli animali con pani a forma di animale e dalle numerose attestazioni, tra i dedicanti dei rilievi votivi, di figure femminili. Le dediche al *Meilichios* consentono anche una riflessione sull'iconografia: il dio è spesso raffigurato nelle sembianze di un serpente con la barba, avvolto in un'unica spira centrale. Queste rappresentazioni sono frequenti sia in altre aree del mondo greco, quale la piccola isola cicladica di Ios, ma anche in contesto italiota, in ambiente etrusco, a ulteriore conferma di quanto un culto epicorico potesse godere di una fortuna culturale notevole e diffusa.

È stato in seguito considerato il secondo elemento dell'oracolo delfico riportato da Tucidide. Sebbene si sia sempre accolta la notizia dello storico ateniese, ovvero del verificarsi del colpo di stato ciloniano in occasione delle feste olimpiche in Elide, si è ritenuto opportuno prendere in esame il culto epicorico di Zeus *Olympios*. Nonostante si tratti di una presenza relativamente secondaria nel pantheon attico, al dio era dedicato un tempio, l'*Olympieion*, nell'Atene sud-orientale, risalente ad un'età pre-pisistratide e quindi compatibile con gli eventi esaminati. Ciò è indice di una venerazione comunque antica e importante. Sebbene le fonti letterarie si concentrino quasi esclusivamente sulle fasi evolutive del santuario, la documentazione epigrafica consente di evidenziare una strutturazione del culto dall'età arcaica a quella imperiale. L'assenza di informazioni sulla tipologia di sacrifici non permette però un confronto con quanto è stato riportato in merito al *Meilichios*, ma il numero ridotto di dediche votive può presumere, seppur sempre dubitativamente, una minor popolarità dell'*Olympios* in suolo attico. Il collegamento di quest'ultimo dio a contesti tirannici o monarchici (si pensi all'ambiente agrigentino o al santuario di Dion in Macedonia, nonché appunto alla vicenda di Cilone) può essere indice di una non ampia diffusione in Attica e ad Atene, *polis* dalle solide tradizioni democratiche.

Se quindi l'ironia di Tucidide lascia intendere che Cilone avrebbe dovuto organizzare il colpo di stato in occasione delle celebrazioni di Zeus *Meilichios*, è possibile, a mio avviso, ipotizzare che la congiura si sia verificata nel corso delle feste attiche di Zeus *Olympios*, il 19 Munichione. Sebbene questa proposta si scontri con il dato evidente della testimonianza tucididea, l'analisi delle fonti letterarie ha dimostrato quanto la stessa tradizione testuale sull'episodio ciloniano sia oltremodo complessa e quanto risulti difficoltosa una comprensione storica degli avvenimenti. È interessante notare per lo meno che l'ironia tucididea sarebbe più comprensibile con un coinvolgimento dell'*Olympios* attico. Se infatti da un punto di vista panellenico è indubbio che Zeus *Meilichios* subisse il maggior lustro delle feste olimpiche in Elide, non si può asserire lo stesso in rapporto alle omonime celebrazioni attiche. Se quindi l'occasione della congiura fossero state le Olimpiadi più note, Cilone avrebbe in un certo senso interpretato correttamente l'oracolo. Il tragico esito della sua esperienza permette di ipotizzare invece che la più grande festa di Zeus fosse da intendersi in un contesto strettamente epicorico. Risulta pertanto più comprensibile anche l'*hybris* di Cilone: egli ha interpretato il responso dalla sua prospettiva, considerando un punto di vista panellenico e non attico. Ad Atene invece risulta evidente la maggior importanza delle Diasie se rapportate con le celebrazioni di Zeus *Olympios*.

La presente ricerca ha testimoniato come sia le attestazioni letterarie che quelle archeologiche ed epigrafiche possono essere oggetto di nuove e continue valutazioni che facciano emergere aspetti mai considerati o valorizzino elementi trascurati. L'episodio della congiura di Cilone si caratterizza per un'intrinseca complessità da qualunque prospettiva lo si consideri, tanto da un punto di vista meramente storico quanto da uno culturale e religioso, per cui pare appropriato considerarlo effettivamente una delle pagine più oscure della storia greca.

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

FIG. 1. LA “LEGGE SACRA” IN ONORE DI OMERO.....	98
FIG. 2. RILIEVO VOTIVO CON RAPPRESENTAZIONE DI ZEUS CON GLI ATTRIBUTI DELLA REGALITÀ E UN GRUPPO DI ADORATORI CON OFFERTE VOTIVE, TRA CUI UN MAIALE.....	107
FIG. 3. RILIEVO VOTIVO FRAMMENTARIO CON RAPPRESENTAZIONE DI UN SERPENTE	107
FIG. 4. SERPENTE A TRE TESTE CON CRESTA E BARBA SULLA PARETE SINISTRA DELLA CAMERA DELLA TOMBA 9 “DELLA QUADRIGA INFERNALE” NELLA NECROPOLI DELLE PIANACCE DI SARTEANO.....	108
FIG. 5. ATENE SUD-ORIENTALE.....	119
FIG. 6. PIANTA DELL’ <i>OLYMPIEION</i> IN ETÀ ELLENISTICA	120

FONTI EPIGRAFICHE

Per i *corpora* e le pubblicazioni epigrafiche si veda:

- **SEG** = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Sijthoff, Lugduni Batavorum/J.C. Gieben, Amsterdam 1923-.

Agora III = R.E. Wycherley, *The Athenian Agora, III, Literary and epigraphical testimonia*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1957.

Agora XIX = G.V. Lalonde – M.K. Langdon – M.B. Walbank, *The Athenian Agora, XIX, Inscriptions. Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1991.

CGRN = J.-M. Carbon – S. Peels – V. Pirenne-Delforge, *Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège 2015- (<http://cgrn.ulg.ac.be>, consultato nel 2021).

Clinton, Sacred Officials = K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1974.

I.Eleusis = K. Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, I-II (Bibliothèque des érudits en Athenais Archaiologikes Hetaireias 236, 259), The Archaeological Society at Athens, Athens 2005-2008.

IG = *Inscriptiones Graecae. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussicae editae* poi *Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Germanicae editae* poi *Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae*, de Gruyter, Berlin 1873-

IG I² = *Inscriptiones Graecae I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores. Editio minor. Consilio et auctoritate Academiae litterarum Borussicae*, edidit F.H. de Gaertringen, de Gruyter et socii, Berolini 1924.

IG I³ = *Inscriptiones Graecae I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores. Editio tertia. Fasciculus prior. Decreta et tabulae magistratuum. Consilio et auctoritate Academiae scientiarum Rei Publicae democraticae Germanicae*, edidit D. Lewis, de Gruyter et socii, Berolini 1981.

IG II² = *Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Editio minor. Pars prima. Decreta continens. Fasciculus prior. Decreta annorum 403/2-230/29. Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, edidit I. Kirchner, de Gruyter et socii, Berolini 1913.

IG II³, 2 = *Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Editio tertia. Pars prima fasciculus alter. Leges et decreta annorum 352/1-322/1. Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis*, edidit S.D. Lambert, de Gruyter, Berlin-Boston 2012.

IG II³, 4 = *Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Editio tertia. Pars quarta. Dedications et tituli sacri. Fasciculus prior. Dedications publicae. Consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis*, edidit J. Curbera. Choregicas edidit A.K. Makres, de Gruyter, Berlin-Boston 2015.

IG XII, 5 = *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones graecae insularum maris Aegaei praeter Delum. Fasciculus quintus pars prior. Inscriptiones Cycladum praeter Tenum. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussicae*, edidit F.H. de Gaertringen, Georgium Reimerum, Berolini 1903.

LSCG = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (École française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants 18), Éditions E. De Boccard, Paris 1969.

NGSL = E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (Religions in the Graeco-Roman World 152), Brill, Leiden-Boston 2005.

Osborne – Rhodes, GHI = R. Osborne – P.J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions, 478-404 B.C.*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Schwenk, Athens Alex. = C.J. Schwenk, *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws & Decrees of "the Lykourgan era", 338-322 B.C.*, Ares, Chicago 1985.

FONTI LETTERARIE

Per la citazione degli autori antichi e delle rispettive opere, mi avvalgo delle seguenti abbreviazioni:

per gli autori greci

- H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek English Lexicon* (LSJ), Oxford University Press, Oxford 1925-;

per gli autori latini

- *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL), B.G. Teubner, Lipsiae 1900-.

AUTORI GRECI

Aesch. Eu. = Aesch(ylus Tragicus) *Eu(menides)*

Aeschyli Eumenides, edidit M.L. West, B.G. Teubner, Stutgardiae 1991.

Apollod. = Apollod(orus Mythographus)

Apollodori Bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus, edidit R. Wagner, Teubner, Stutgardiae 1965.

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrH), #244, Weidmann-Brill, Berlin-Leiden 1923-.

Apostol. = Apostol(ius Paroemiographus)

Corpus paroemiographorum Graecorum, ediderunt E.L. von Leutsch et F.G. Schneidewin, II, G. Olms, Hildesheim 1958.

Ar. = Ar(istophanes Comicus)

Aristophanis fabulae, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit N.G. Wilson, I-II, Oxford University Press, Oxford 2007.

Arist. Ath. = Arist(oteles Philosophus) *Ath(enaion Politeia)*

Aristoteles, *Athanaion Politeia*, edidit M. Chambers, Teubner, Leipzig 1986.

Arist. Pol. = Arist(oteles Philosophus) *Pol(itica)*

Aristotelis Politica, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W.D. Ross, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1957.

Arist. Rh. = Arist(oteles Philosophus) *Rh(etorica)*

Aristotelis Ars rhetorica, edidit R. Kassel, apud de Gruyter et socios, Berolini 1976.

Aristid. = Aristid(es Rhetor)

Aristides, ex recensione G. Dindorfii, I, G. Olms, Hildesheim 1829.

Aristodem. = Aristodem(us Historicus)

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)*, #104, Weidmann-Brill, Berlin-Leiden 1923-.

Ath. = Ath(enaeus Grammaticus)

Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri XV, recensuit G. Kaibel, I-III, B.G. Teubner, Lipsiae 1887-1890.

Call. Fr. = Call(imachus Epicus) *Fr(agmenta)*

Callimachus, I, *Fragmenta*, edidit R. Pfeiffer, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1949.

D.C. = D(io) C(assius Historicus)

Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt, edidit U.P. Boissevain, I-V, Weidmann, Berolini 1895-1931.

Diod. = Diod(orus Siculus Historicus)

Diodori Bibliotheca historica, post I. Bekker et L. Dindorf, recognoverunt Fr. Vogel et C.Th. Fischer, I-V, B.G. Teubner, Lipsiae 1888-1906.

D.L. = D(iogenes) L(aertius)

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Eus. = Eus(ebius Caesariensis Scriptor Ecclesiasticus)

Eusebii chronicorum liber prior [et secundus], edidit A. Schöne. Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos. Recensuit J.H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit appendices chronograficas sex adiecit A. Schöne, Weidmann, Berolini 1875.

Harp. = Harp(ocratio Grammaticus)

Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos, ex recensione G. Dindorfii, I-II, e Typographeo Academico, Oxonii 1853.

Hdt. = Hdt. (Herodotus Historicus)

Herodoti Historiae, edidit H.B. Rosén, I-II, Teubner, Leipzig 1987-1997.

Hellanic. = Hellanic(us Historicus)

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)*, #323a, Weidmann-Brill, Berlin-Leiden 1923-.

Heraclid. Pol. = Heraclid(es Historicus *Peri*) *Pol(iteion)*

Excerpta Politiarum, edited and translated by M.R. Dilts, Duke University, Durham 1971.

Heraclid. Crit. = Heraclides Crit(icus Periegeta)

F. Pfister, *Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar mit einer Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 227), R.M. Rohrer, Wien 1951.

Hermog. Inv. = Hermog(enes Rhetor *De Inventione*)

Hermogenis Opera, edidit H. Rabe (Rhetores Graeci 6), B.G. Teubner, Lipsiae 1913.

Hom. Il. = Hom(erus Epicus) *Il(ias)*

Homeri Ilias. Volumen prius Rhapsodias I-XII continens, recensuit, testimonia congegessit M.L. West, Teubner, Lipsiae 1998.

Hsch. = Hsch. (Hesychius Lexicographus)

Hesychii Alexandrini Lexicon, recensuit et emendavit K. Latte, I-II (A-O), Munksgaard, Hauniae 1953-1966; editionem post K. Latte continuans recensuit et emendavit P.A. Hansen, III (Π-Σ), de Gruyter, Berlin-New York 2005; editionem post K. Latte continuantes recensuerunt et emendaverunt P.A. Hansen, I.C. Cunningham, IV (Τ-Ω), de Gruyter, Berlin-New York 2009.

Lobon = Lobon

W. Crönert, *De Lobone Argivo*, in *Charites. Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht*, Weidmann, Berlin 1911, pp. 123-145.

Luc. Icar. = Luc(ianus) *Icar(omenippus)*

Luciani Opera, I, *Libelli 1-25*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit M.D. Macleod, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1972.

Lys. = Lys(ias Orator)

Lysiae Orationes cum fragmentis, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Carey, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 2007.

Neanth. = Neanth(es Historicus)

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH)*, #84, Weidmann-Brill, Berlin-Leiden 1923-.

Paus. = Paus(anias Periegeta)

Pausaniae Graeciae descriptio, edidit M.H. Rocha-Pereira, I-III, Teubner, Leipzig 1973-1981.

Philostr. VS = Philostr(atus Sophista) *V(itae) S(ophistarum)*

Flavii Philostrati opera auctiora, edidit C.L. Kayser, II, B.G. Teubneri, Lipsiae 1871.

Pl. Lg. = Pl(ato Philosophus) *Lg. (Leges)*

Platonis Opera, V, *Minos. Leges. Epinomis. Epistulae. Definitiones. Spuria*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1907.

Plb. = Plb. (Polybius Historicus)

Polybii Historiae, editionem a L. Dindorfio curatam, retractavit et instrumentum criticum addidit Th. Büttner-Wobst, I-V, B.G. Teubner, Lipsiae 1962-1963.

Plut. = Plut(archus Biographus et Philosophus)

Plutarchi Vitae parallelae, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, I-IV, Teubner, Leipzig 1960-1973.

Plutarchi moralia, V, 2, 1, edidit J. Mau, Teubner, Leipzig 1971.

Polem. Hist. = Polem(o) Hist(oricus)

Polemonis Periegetae Fragmenta, collegit, digessit, notis auxit L. Preller. Accedunt De Polemonis vita et scripsit et De historia atque arte periegetarum commentationes, G. Engelmann, Lipsiae 1838.

Poll. = Poll(ux Grammaticus)

Pollucis Onomasticon, e codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit E. Bethe, I-III, B.G. Teubner, Lipsiae 1900-1937.

S. OC = S(ophoclis) *O(edipus) C(oloneus)*

Sophoclis Fabulae, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1990.

Schol. ad Ar. Eq. = *Schol(ia) ad Ar(istophanis Comici) Eq(uites)*

Scholia vetera in Aristophanis Equites, edidit D.M. Jones; *Scholia triciniana in Aristophanis Equites*, edidit N.G. Wilson, Wolters-Noordhoff, Groningen; Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1969.

Schol. ad Ar. Nu. = *Schol(ia) ad Ar(istophanis Comici) Nu(bes)*

Scholia vetera in Nubes, edidit D. Holwerda, cum duabus appendicibus, quas subministravit W.J.W. Koster, Boumas Boekhuis, Groningen 1977.

Schol. ad Aristid. = *Schol(ia) ad Aristid(em) Rhetorem*

Aristides, ex recensione G. Dindorfii, III, G. Olms, Hildesheim 1829.

Schol. Max. Plan. ad Hermog. Inv. = *Schol(ia) Max(imi) Plan(udis) ad Hermog(enis) Rhetoris De Inventione*

Rhetores Graeci ex codicibus Florentinis Mediolanensibus Monacensibus Neapolitanis Parisiensibus Romanis Venetis Taurinensibus et Vindoboniensibus, emendatiores et auctiores edidit suis aliorumque annotationibus instruxit indices locupletissimos adiecit Ch. Walz, J.G. Cottae – Black, Young et Young – Firmin Didot, Stuttgartiae-Londini-Lutetiae 1832.

Schol. ad Luc. Icar. = *Schol(ia) ad Luc(iani) Icar(omenippum)*

Scholia in Lucianum, edidit H. Rabe, Teubner, Stutgardiae 1971.

Schol. vet. ad S. OC = *Schol(ia) vet(era) ad S(ophoclis) O(edipum) C(oloneum)*

Scholia vetera in Sophoclis Oedipum Coloneum, edited by G.A. Xenis, de Gruyter, Berlin-Boston 2018.

Schol. ad Thuc. = *Schol(ia) ad Thuc(ydidem)*

Scholia Graeca in Thucydidem. Scholia vetustiora et Lexicon Thucydideum Patmense, edidit A. Kleinlogel. Aus dem Nachlass unter Mitarbeit von S. Valente. Herausgegeben von K. Alpers, de Gruyter, Berlin-Boston 2019.

St.Byz. = *St(ephanus) Byz(antius)*

Stephani Byzantii ethnicorum quae supersunt ex recensione A. Meinekii, Akademische Druck Verlagsanstalt, Graz 1958.

Str. = *Str(abo) Geographus*

The Geography of Strabo. In Eight Volumes, with an English Translation by H.L. Jones, Harvard University Press, Cambridge 1960-1967.

Suid. = Suid(as Lexicographus)

Suidae lexicon, edidit A. Adler, I-V, B.G. Teubner, Lipsiae 1928-1938.

Thuc. = Thuc(ydides Historicus)

Thucydidis Historiae, I.B. Alberti recensuit, I-III, Typis Officinae Polygraphicae, Romae 1972-2000.

X. An. = X(enophon Historicus) *An(abasis)*

Xenophontis Opera omnia, III, *Expeditio Cyri*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E.C. Marchant, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1981.

AUTORI LATINI

Liv. = (Titus) Liv(ius Patavinus)

Livy. With an English Translation in Fourteen Volumes, XII, *Books XL-XLII* (Loeb Classical Library 332), translated by the late E.T. Sage and A.C. Schlesinger, W. Heinemann Ltd.-Harvard University Press, Cambridge-London 1964.

Tac. ann. = (P. Cornelius) Tac(itus) *ann(alium ab excessu divi Augusti quae exstant)*

The Annals of Tacitus. Books 5 and 6, edited with a commentary by A.J. Woodman, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

BIBLIOGRAFIA

Le riviste sono citate tra virgolette e secondo le abbreviazioni de *L'Année Philologique. Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco-latine*, Les Belles Lettres, Paris 1923 – in corso.

Adler 1931 = A. Adler, in *RE* IV.1 A (1931), s.v. *Suidas*, cc. 675-717.

Andrewes 1982 = A. Andrewes, *The growth of the Athenian state*, in J. Boardman – N.G.L. Hammond (ed. by), *The Cambridge Ancient History. Vol. 3.3. The Expansion of the Green World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 360-391.

Bearzot 1992 = C. Bearzot, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Il cardo, Venezia 1992.

Bearzot 1999 = C. Bearzot, *La storia greca nella Suda*, in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio, Milano 29 aprile 1998* (Munera 14), Edipuglia, Bari 1999, pp. 35-74.

Bertelli 2001 = L. Bertelli, *La memoria storica di Aristofane*, in *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica. Bologna 16-18 dicembre 1999. Atti del Congresso*, Edizioni New Press, Como 2001, pp. 41-99.

Beschi – Musti 1982 = L. Beschi – D. Musti, *Commento a Pausania, Guida della Grecia. Libro I: l'Attica*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1982.

Bettalli 2007 = M. Bettalli, s.v. ἀρχαῖος, in C. Ampolo – U. Fantasia (a cura di), *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum* (LHG&L), II, αλ-αφ, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 81-88.

Billigmeier – Sutherland Dusing 1981 = J.-C. Billigmeier – A. Sutherland Dusing, *The Origin and Function of the Naukraroi at Athens: An Etymological and Historical Explanation*, «TAPhA» 111 (1981), pp. 11-16.

Biraschi 1994 = A.M. Biraschi, *Tradizioni di ghene e Athenaion Politeia*, in G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni*

di studi. Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 167-187.

Blamire 2001 = A. Blamire, *Athenian Finance. 454-404 B.C.*, «Hesperia» 70 (2001), pp. 99-126.

Bloch 1940 = H. Bloch, *Herakleides Lembos and His Epitome of Aristotle's Politeiai*, «TAPhA» 71 (1940), pp. 27-39.

Boersma 1970 = J.S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* (Scripta archaeologi Groningana 4), Wolters-Noordhoff Publishing, Groningen 1970.

Bremmer 2005 = J.N. Bremmer, *The Sacrifice of Pregnant Animals*, in R. Hägg – B. Alroth (ed. by), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997* (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in VIII, 18), P. Åströms förlag, Stockholm 2005, pp. 155-165.

Burkert 1999 = W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Marsilio, Venezia 1999.

Cagnazzi 1975 = S. Cagnazzi, *Tavola dei 28 Logoi di Erodoto*, «Hermes» 103 (1975), pp. 385-423.

Cawkwell 1963 = G.L. Cawkwell, *Eubulus*, «JHS» 83 (1963), pp. 47-67.

Chantraine 1968-1980 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I-IV, Klincksieck, Paris 1968-1980.

Colli 1978 = G. Colli, *La sapienza greca*, II, *Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito, Teofrasto*, Adelphi, Milano 1978.

Costa 2010 = V. Costa, *Esichio di Mileto, Johannes Flach e le fonti biografiche della Suda*, in G. Vanotti (a cura di), *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti. Atti dell'incontro internazionale. Vercelli, 6-7 novembre 2008*, Tored, Tivoli 2010, pp. 43-55.

Culasso Gastaldi 1996 = E. Culasso Gastaldi, *I Filaidi tra Milziade e Cimone. Per una lettura del decennio 490-80 a.C.*, «Athenaeum» 84 (1996), pp. 493-526.

Cusumano 1991 = N. Cusumano, *Zeus Meilichios*, «Mythos» 3 (1991), pp. 19-47.

- Darbo-Peschanski 2004** = C. Darbo-Peschanski, *s.v. αἰτία*, in M. Bettalli (a cura di), *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum* (LHG&L), I, α-ακ, Edizioni della Normale, Pisa 2004, pp. 22-32.
- Daux 1963** = G. Daux, *La grande démarchie. Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, «BCH» 87 (1963), pp. 603-634.
- Daux 1983** = G. Daux, *Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty*, «AC» 52 (1983), pp. 150-174.
- De Blois 2006** = L. de Blois, *Plutarch's Solon: a Tissue of Commonplaces or a Historical Account?*, in J.H. Blok – A.P.M.H. Lardinois (ed. by), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches* (Mnemosyne. Supplementum 272), Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 429-440.
- De Martinis 2013** = L. De Martinis, *Licurgo fra tradizione e innovazione*, in *Nuova Secondaria* 8 (aprile 2013), pp. 24-54.
- De Vido 2012** = S. De Vido, *Definizione e natura dell'εὐγένεια. Riflessioni tra V e IV secolo*, in «Incontri di Filologia Classica» 10 (2010-2011), pp. 97-120.
- De Vido – Mondin 2012-2013** = S. De Vido – L. Mondin, *Com'è fatto il libro I di Tucidide: una lettura unitaria*, in «Incontri di Filologia Classica» 12 (2012-2013), pp. 293-323.
- Detienne 1977a** = M. Detienne, *Dionysos mis a mort* (Les essais 195), Gallimard, Paris 1977.
- Detienne 1977b** = M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica. Traduzione di A. Fraschetti* (Biblioteca di cultura moderna 798), Laterza, Bari 1977.
- Develin 1985** = R. Develin, *Herodotus and the Alkmeonids*, in J.W. Eadie – J. Ober (ed. by), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*, University Press of America, Lanham 1985, pp. 125-139.
- Dickey 2007** = E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period* (American Philological Association. Classical Resources Series 7), Oxford University Press, Oxford 2007.
- Doenges 1981** = N.A. Doenges, *The Letters of Themistokles*, Arno Press, New York 1981.

- Dognini 2007** = C. Dognini, *s.v. ἀμάρτημα*, in C. Ampolo – U. Fantasia (a cura di), *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum* (LHG&L), II, αλ-αφ, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 32-35.
- Ehrenberg 1959** = V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle* (Studi storici 3), Morcelliana, Brescia 1959.
- Ellis 1994** = J.R. Ellis, *Thucydidean Method in the Kylon, Pausanias and Themistokles Logoi*, «Arethusa» 27, No. 2 (Spring 1994), pp. 165-191.
- Fantasia 2016** = U. Fantasia, *Erodoto e Tucidide nell'Atene di Pericle*, in L. Reverberi (a cura di), *Atti del Corso di Formazione per docenti e studenti universitari "Intellettuali e Potere" (gennaio-marzo 2015)*, Monte Università Parma Editore, Parma 2016, pp. 65-89.
- Faraone 1991** = C.A. Faraone, *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece*, «ClAnt» 10, No. 2 (October 1991), pp. 165-220.
- Federico 2001** = E. Federico, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in *Epimenide cretese* (Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università "Federico II" di Napoli 2), Luciano editore, Napoli 2001, pp. 77-128.
- Ferrara 1964** = G. Ferrara, *La politica di Solone* (Istituto italiano per gli studi storici 17), Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1964.
- Ferrucci 2007** = S. Ferrucci, *s.v. ἄξιτος*, in C. Ampolo – U. Fantasia (a cura di), *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum* (LHG&L), II, αλ-αφ, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 52-59.
- Fontenrose 1978** = J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley 1978.
- Frazer 1898** = J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece. Translated with a Commentary*, II, *Commentary on Book I*, MacMillan and Co., London-New York 1898.
- Frede 1980** = M. Frede, *The Original Notion of Cause*, in M. Schofield – M. Burnyeat – J. Barnes, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 217-249.
- Frisone 2000** = F. Frisone, *Le ΘΥΣΙΑΙ dei Segestani sulla tomba di Filippo di Butacide (Hdt. 5, 47) alla luce della "lex sacra" selinuntina*, in *Terze giornate internazionali di*

studi sull'area elima. Gibellina-Erice-Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997. Atti, I, Scuola Normale Superiore, Pisa 2000, pp. 499-515.

Gehrke 1994 = H.-J. Gehrke, *La storia politica ateniese arcaica e l'Athenaion Politeia*, in G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi. Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 189-215.

Gehrke 2006 = H.-J. Gehrke, *The Figure of Solon in the Athenaion Politeia*, in J.H. Blok – A.P.M.H. Lardinois (ed. by), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches* (Mnemosyne. Supplementum 272), Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 276-289.

Georgoudi 1988 = S. Georgoudi, ΓΑΛΛΑΘΗΝΑ. *Sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne*, in L. Bodson (éd. par), *L'Animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix. Actes du colloque international de Liège, 26-29 novembre 1986* (Anthropozoologica 2 spécial), Muséum d'histoire naturelle. Laboratoire d'anatomie comparée, Paris 1988, pp. 75-82.

Gernet 1981 = L. Gernet, *The Anthropology of Ancient Greece. Translated by J. Hamilton and B. Nagy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1981.

Ghinatti 1970 = F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane* (Pubblicazioni dell'Istituto di storia antica 8), L'Erma di Bretschneider, Roma 1970.

Giangiulio 1989 = M.angiulio, *Ricerche su Crotona arcaica* (Pubblicazioni della Classe di lettere e filosofia, Scuola Normale Superiore, Pisa 6), Scuola Normale Superiore, Pisa 1989.

Giangiulio 1999 = M.angiulio, *Storici greci di età arcaica e classica*, in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio, Milano 29 aprile 1998* (Munera 14), Edipuglia, Bari 1999, pp. 89-99.

Gigante 2001 = M. Gigante, *Il Bios laerziano di Epimenide*, in *Epimenide cretese* (Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore" dell'Università "Federico II" di Napoli 2), Luciano editore, Napoli 2001, pp. 7-24.

Giuliani 1999 = A. Giuliani, *Il sacrilegio ciloniano: tradizioni e cronologia*, «Aevum» 73, Fasc. 1 (Gennaio-Aprile 1999), pp. 21-42.

- Giuliani 2000** = A. Giuliani, *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, «Aevum» 74, Fasc. 1 (Gennaio-Aprile 2000), pp. 5-20.
- Giuliani 2001** = A. Giuliani, *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica* (Scienze storiche 78), Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Gomme 1956** = A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. Vol. I. Introduction and Commentary on Book I*, Clarendon Press, Oxford 1956.
- Gould 1973** = J. Gould, *Hiketeia*, «JHS» 93 (1973), pp. 74-103.
- Graf 1974** = F. Graf, *Zum Opferkalender des Nikomachos*, «ZPE» 14 (1974), pp. 139-144.
- Gras 1984** = M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982)*, École Française de Rome, Rome 1984, pp. 75-89.
- Greco 2010** = E. Greco (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., I, Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, (SATAA 1), Pandemos, Paestum 2010.
- Greco 2011** = E. Greco (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., II, Colline sud-occidentali, Valle dell'Ilisso* (SATAA 1), Pandemos, Paestum 2011.
- Grotta 2010** = C. Grotta, *Zeus Meilichios a Selinunte* (Historica 9), Bretschneider, Roma 2010.
- Guarducci 1987** = M. Guarducci, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, Roma 1987.
- Harding 1977** = P. Harding, *Atthis and Politeia*, «Historia» 26 (1977), pp. 148-160.
- Hornblower 1991** = S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Vol. I. Books I-III*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Hornblower 1992** = S. Hornblower, *Thucydides' Use of Herodotus*, in J.M. Sanders (ed. by), *Philolakon. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, The British School at Athens, London 1992, pp. 141-154.
- How – Wells 1928** = W.W. How – J. Wells, *A Commentary on Herodotus. Vol. II. Books V-IX*, Clarendon Press, Oxford 1928.

- Hutton 2005** = W. Hutton, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Jacoby 1949** = F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford University Press, Oxford 1949.
- Jameson 1965** = M.H. Jameson, *Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia*, «BCH» 89 (1965), pp. 154-172.
- Jameson 1998** = M.H. Jameson, *The Spectacular and the Obscure in Greek Religion*, in S. Goldhill – R. Osborne (ed. by), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 321-340.
- Jameson – Jordan – Kotansky 1993** = M.H. Jameson – D.R. Jordan – R.D. Kotansky, *A lex sacra from Selinous* (Greek, Roman and Byzantine Monographs 11), Duke University Press, Durham 1993.
- Jongkees 1957** = J.H. Jongkees, *Aristophanes, Nubes 401 sq. and the Olympieum*, «Mnemosyne» 10 (1957), pp. 154-155.
- Jordan 1970** = B. Jordan, *Herodotos 5.71.2 and the Naukraroi of Athens*, «California Studies in Classical Antiquity» 3 (1970), pp. 153-175.
- Jordan 1986** = B. Jordan, *Religion in Thucydides*, «TAPhA» 116 (1986), pp. 119-147.
- Jordan 1992** = B. Jordan, *The Naukraroi of Athens and the Meaning of ΝΕΜΩ*, «AC» 61 (1992), pp. 60-79.
- Jouanna 1995** = J. Jouanna, *Espaces sacrés, rites et oracles dans l'Oedipe à Colone de Sophocle*, «REG» 108 (1995), pp. 38-58.
- Juul 2010** = L.O. Juul, *Oracular Tales in Pausanias. Translated from the Danish by J. Kendal* (University of Southern Denmark Classical Studies 23), University Press of Southern Denmark, Odense 2010.
- Lalonde 2006** = G.V. Lalonde, *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus* (Monumenta Graeca et Romana 11), Brill, Leiden-Boston 2006.
- Lambert 1986** = S.D. Lambert, *Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the ΠΡΥΤΑΝΕΙΣ ΤΩΝ ΝΑΥΚΡΑΡΩΝ*, «Historia» 35 (1986), pp. 105-112.
- Lambert 2000** = S.D. Lambert, *Two Notes on Attic Leges Sacrae. II. Erchiana*, «ZPE» 130 (2000), pp. 75-80.
- Lambert 2002** = S.D. Lambert, *The Sacrificial Calendar of Athens*, «ABSA» 97 (2002), pp. 353-399.

- Lambert 2005** = S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1-322/1. Religious Regulations*, «ZPE» 154 (2005), pp. 125-159.
- Landucci Gattinoni 1999** = F. Landucci Gattinoni, *Storici greci da Eforo agli autori del tardo ellenismo*, in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio, Milano 29 aprile 1998* (Munera 14), Edipuglia, Bari 1999, pp. 101-112.
- Lang 1967** = M. Lang, *Kylonian Conspiracy*, «CPh» 62, No. 4 (October 1967), pp. 243-249.
- Legon 1981** = R.P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-state to 336 B.C.*, Cornell University Press, Ithaca-London 1981.
- Levi 1968** = M.A. Levi, *Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele. Vol. I* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 19), Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1968.
- Linders 1975** = T. Linders, *The Treasurers of the Other Gods in Athens and their Functions* (Beiträge zur klassischen Philologie 62), Hain, Meisenheim am Glan 1975.
- Llyod-Jones 1989** = H. Llyod-Jones, *Les Erinyes dans la tragédie grecque*, «REG» 102, No. 485/486 (Janvier-Juin 1989), pp. 1-9.
- Luraghi 2018** = N. Luraghi, *Stairway to Heaven. The Politics of Memory in Early Hellenistic Athens*, in M. Canevaro – B. Gray (ed. by), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 21-43.
- Ma 2018** = J. Ma, *Whatever Happened to Athens? Thoughts on the Great Convergence and Beyond*, in M. Canevaro – B. Gray (ed. by), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 277-297.
- Maddoli 1994** = G. Maddoli, *Cronografia e storiografia nell'Athenaion Politeia di Aristotele*, in G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi. Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 129-147.

- Maddoli – Nafissi – Saladino 1999** = G. Maddoli – M. Nafissi – V. Saladino, *Commento a Pausania, Guida della Grecia. Libro VI: l'Elide e Olimpia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1999.
- Marcaccini 2015** = C. Marcaccini, *The Treasurers of Athena in the Late 5th Century B.C.: When Did They Take Office?*, «Hesperia» 84, No. 3 (July-September 2015), pp. 515-532.
- Marginesu 2016** = Giovanni Marginesu, *Callia l'Ateniese. Metamorfosi di un'élite, 421-371 a.C.*, Franz Steiner, Stuttgart 2016.
- Marinatos 1981** = N. Marinatos, *Thucydides and Oracles*, «JHS» 101 (1981), pp. 138-140.
- Mastrocinque 1977** = A. Mastrocinque, *Ricerche sulla storia greca arcaica, I: Clistene lapidatore di Sicione*, «RIL» 111 (1977), pp. 167-174.
- Mastrocinque 1978** = A. Mastrocinque, *Ricerche sulla storia greca arcaica, II: la lapidazione dei Ciloniani*, «RIL» 112 (1978), pp. 3-9.
- Matijašić 2012** = I. Matijašić, *Recensione a C. Bearzot – F. Landucci (a cura di), Storia di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia* (Contributi di Storia antica 8), Vita e Pensiero, Milano 2010, «Klio» 94 (2012), pp. 516-520.
- Mazzarino 1966** = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico, I*, Laterza, Bari 1966.
- Meister 1994** = K. Meister, *Politeiai, Atthis e Athenaion Politeia*, in G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi. Incontri perugini di storia della storiografia antica e sul mondo antico*, Acquasparta, Palazzo Cesi, 27-29 maggio 1991, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994, pp. 113-127.
- Mele 1973** = A. Mele, *La lotta politica nell'Atene arcaica*, «RFIC» 101 (1973), pp. 385-395.
- Meritt 1957** = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, «Hesperia» 26 (1957), pp. 24-97.
- Mikalson 1975** = J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton University Press, Princeton 1975.
- Mikalson 1977** = J.D. Mikalson, *Religion in the Attic Demes*, «AJPh» 98, No. 4 (Winter 1977), pp. 424-435.
- Minetti 2006** = A. Minetti, *La tomba della quadriga infernale nella necropoli delle Pianacce di Sarteano* (Quaderni archeologici 6), L'Erma di Bretschneider, Roma 2006.

- Mitchel 1970** = F.W. Mitchel, *Lykourgan Athens: 338-322* (Lectures in Memory of Louise Taft Semple 2), University of Cincinnati, Cincinnati 1970.
- Moggi – Osanna 2000** = M. Moggi – M. Osanna, *Commento a Pausania, Guida della Grecia. Libro VII: l'Acacia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 2000.
- Montanari 2020** = F. Montanari (ed. by), *History of Ancient Greek Scholarship. From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, Brill, Leiden-Boston 2020.
- Montanari – Matthaios – Rengakos 2015** = F. Montanari – S. Matthaios – A. Rengakos (ed. by), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, I-II, Brill, Leiden-Boston 2015.
- Moulinier 1946** = L. Moulinier, *La nature et la date du crime des Alcmonides*, «REA» 48 (1946), pp. 182-202.
- Müller 1848** = C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG), II, A. Firmin Didot, Paris 1848.
- Musti – Torelli 1991a** = D. Musti – M. Torelli, *Commento a Pausania, Guida della Grecia. Libro III: la Laconia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1991.
- Musti – Torelli 1991b** = D. Musti – M. Torelli, *Commento a Pausania, Guida della Grecia. Libro IV: la Messenia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1991.
- Nenci 1994** = G. Nenci, *Commento a Erodoto, Le Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1994.
- Nenci 1998** = G. Nenci, *Commento a Erodoto, Le Storie. Libro VI: la battaglia di Maratona*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1998.
- Osanna 1996** = M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acacia antica* (Aucnus 5), Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.
- Panessa 1991** = G. Panessa, *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1991.
- Parke 1977** = H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Thames and Hudson, London 1977.
- Parke – Wormell 1956** = H.W. Parke – D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, II, *The Oracular Responses*, B. Blackwell, Oxford 1956.

- Parker 1983** = R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Parker 1987** = R. Parker, *Festivals of the Attic Demes*, in T. Linders – G. Nordquist (ed. by), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985* (Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas 15), Almqvist & Wiksell, Uppsala 1987, pp. 137-147.
- Parker 2005** = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Penrose 1888** = F.C. Penrose, *Principles of Athenian Architecture*, Macmillan, London 1888.
- Petropoulou 1981** = A. Petropoulou, *The Eparche Documents and the Early Oracle at Oropus*, «GRBS» 22, pp. 39-63.
- Pfister 1951** = F. Pfister, *Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar mit einer Übersicht über die Geschichte der griechischen Volkskunde* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 227), R.M. Rohrer, Wien 1951.
- Piccirilli 1977** = L. Piccirilli, *Commento a Plutarco, La vita di Solone*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1977.
- Pirenne-Delforge 2011** = V. Pirenne-Delforge, *Les codes de l'adresse rituelle en Grèce. Le cas des libations sans vin*, in V. Pirenne-Delforge – F. Prescendi (éd. par), «Nourrir les dieux?». *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VIe rencontre du Groupe de recherche européen «FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine»* (Université de Liège, 23-24 octobre 2009) (Kernos. Supplement 26), Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 2011, pp. 117-147.
- Polito 2001** = M. Polito (a cura di), *Dagli scritti di Eraclide sulle Costituzioni: un commento storico* (Quaderni del Dipartimento di scienze dell'antichità 26), Arte tipografica, Napoli 2001.
- Porciani 1999** = L. Porciani, *Tre cronologie arcaiche: una discussione*, «Athenaeum» 87 (1999), pp. 539-550.
- Powell 1960** = J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, G. Olms, Hildesheim 1960.
- Prandi 1999** = L. Prandi, *Tipologia e struttura dei lemmi di argomento greco nella Suda*, in G. Zecchini (a cura di), *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio. Atti della giornata di studio, Milano 29 aprile 1998* (Munera 14), Edipuglia, Bari 1999, pp. 9-28.

- Prandi 2000** = L. Prandi, *I Ciloniani e l'opposizione degli Alcmeonidi in Atene*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico* (Scienze storiche 71), Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 3-20.
- Reggiani 2015** = N. Reggiani, *La voce del silenzio. Il culto ateniese di Hesychos e il dio Hermes*, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli dèi. Divos Audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico*, II, *L'antichità classica e cristiana*, Quasar, Roma 2015, pp. 71-81.
- Rhodes 1981** = P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Rhodes 1990** = P.J. Rhodes, *The Attidographers*, in H. Verdin, – G. Schepens – E. De Keyser (ed. by), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C. Proceedings of the International Colloquium Leuven, 24-26 May 1988* (Studia Hellenistica 30), Lovanii 1990, pp. 73-81.
- Rhodes 2013** = P.J. Rhodes, *The Organization of Athenian Public Finance*, «G&R» 60, No. 2 (October 2013), pp. 203-231.
- Robertson 1988** = N. Robertson, *Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: Ritual Myth as Athenian History*, «GRBS» 29 (1988), pp. 201-261.
- Ross 1848** = L. Ross, *Der Monat Homereon auf Ios*, in *Archäologische Zeitung* 21 (1848), pp. 331-333.
- Salvaneschi 1979** = E. Salvaneschi, *Sui rapporti etimologici del greco ἄτιος*, «Sandalion» II (1979), pp. 19-65.
- Samons 1996** = L.J. Samons, *The "Kallias Decrees" (IG I³ 52) and the Inventories of Athena's Treasure in the Parthenon*, «CQ» 46 (1996), pp. 91-102.
- Santoni 1979** = A. Santoni, *Aristotele, Solone e l'Athenaion Politeia*, «ASNP» III, 9, No. 3 (1979), pp. 959-984.
- Santoni 2007** = A. Santoni, s.v. ἀπορία, in C. Ampolo – U. Fantasia (a cura di), *Lexicon historiographicum Graecum et Latinum* (LHG&L), II, αλ-αφ, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 77-80.
- Savo 2004** = M.B. Savo, *Culti, sacerdozi e feste delle Cicladi. Dall'età arcaica all'età romana. Io, Nasso, Sifino, Serifo, Citno, Siro* (Ricerche di filologia, letteratura e storia 2), Tored, Tivoli 2004.

- Schirripa 2013** = P. Schirripa, *Spazi sacri violati: epigrafi e storie di asebeia e prodosia*, in A. Inglese (a cura di), *Epigrammata 2. Definire, descrivere, proteggere lo spazio. In ricordo di André Laronde. Atti del Convegno di Roma (Roma, 26-27 ottobre 2012)*, Tored, Tivoli 2013, pp. 61-100.
- Simon 1983** = E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, The University of Wisconsin Press, Madison 1983.
- Takeuchi 2010-2013** = K. Takeuchi, *Ten Notes on Inscriptions from Attic Demes*, «Horos» 22-25 (2010-2013), pp. 85-106.
- Thompson 1967** = W.E. Thompson, *Notes on Athenian Finance*, «Classica et Mediaevalia» 28 (1967), pp. 216-239.
- Travlos 1974** = J. Travlos, *The lawcourt ἐπι Παλλαδίῳ*, «Hesperia» 43 (1974), pp. 500-511.
- Wade-Gery 1931** = H.T. Wade-Gery, *The Financial Decrees of Kallias*, «JHS» 51 (1931), pp. 57-85.
- Walbank 1983a** = M.B. Walbank, *Leases of Sacred Properties in Attica. Part I*, «Hesperia» 52, No. 1 (January-March 1983), pp. 100-135.
- Walbank 1983b** = M.B. Walbank, *Leases of Sacred Properties in Attica. Part IV*, «Hesperia» 52, No. 2 (April-June 1983), pp. 207-231.
- Wallinga 2000** = H.T. Wallinga, *The Athenian Naukraroi*, in H. Sancisi-Weerdenbur (ed. by), *Peisistratos and the Tyranny: a Reappraisal of the Evidence* (Publications of the Netherlands Institute at Athens 3), Gieben, Amsterdam 2000, pp. 131-146.
- Welter 1922** = G. Welter, *Das Olympieion in Athen*, «MDAI(A)» 47 (1922), pp. 61-71.
- West 1984** = M.L. West, *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Whitehead 1986** = D. Whitehead, *The Demes of Attica, 508-7-ca. 250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Williams 1951** = G.W. Williams, *The Curse of the Alkmaionidai. I. The Origin and Early History*, «Hermathena» 78 (1951), pp. 32-49.
- Williams 1952a** = G.W. Williams, *The Curse of the Alkmaionidai. II. Kleisthenes and the Persian Wars*, «Hermathena» 79 (1952), pp. 3-21.
- Williams 1952b** = G.W. Williams, *The Curse of the Alkmaionidai. III. Themistokles, Perikles, and Alkibiades*, «Hermathena» 80 (1952), pp. 58-71.

Wycherley 1964 = R.E. Wycherley, *The Olympieion at Athens*, «GRBS» 5 (1964), pp. 161-179.

Wycherley 1978 = R.E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, Princeton 1978.

Wüst 1957 = F.R. Wüst 1957, *Zu den πρωτάνιες τῶν ναυκράρων und zu den alten attischen Trittyen*, «Historia» 6 (1957), pp. 176-191.

Xenis 2010a = G.A. Xenis (ed. by), *Scholia vetera in Sophoclis Electram* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 12), de Gruyter, Berlin-Boston 2010.

Xenis 2010b = G.A. Xenis (ed. by), *Scholia vetera in Sophoclis Trachinias* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 13), de Gruyter, Berlin-Boston 2010.

Xenis 2018 = G.A. Xenis (ed. by), *Scholia vetera in Sophoclis Oedipum Coloneum* (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 18), de Gruyter, Berlin-Boston 2018.