

NICOLA CUSUMANO
Università di Palermo

POLIVALENZE FUNZIONALI E FIGURATIVE
OSSERVAZIONI SU ZEUS MEILICHIOS¹

Il culto in Attica

Una parte significativa della documentazione su Zeus Meilichios² (d'ora in poi ZM) è fornita da Atene, dove il 23 del mese Antesterione — a cavallo tra febbraio e marzo — erano celebrati i Διάσια, la ἑορτὴ μεγύστη di ZM, come ci fa sapere Tucideide nel contesto dell'episodio di Cilone³. Molti aspetti, soprattutto quelli normativi del rito, restano oscuri. Sappiamo che la festa si svolgeva ἔξω τῆς πόλεως. La sua localizzazione ha sollevato un dibattito, da cui emergono due punti di vista:

1. Le pagine che seguono sviluppano una ricerca su Zeus Meilichios svolta circa 20 anni fa, ma pubblicata poco prima dell'edizione della *Lex Sacra* di Selinunte che ha fornito un contributo essenziale per la comprensione di questo culto. Non avrei probabilmente ripreso il soggetto se Françoise Frontisi-Ducroux non me l'avesse proposto e se, insieme a François Lissarrague, non mi avesse invitato ad esporre i risultati nell'ambito di un seminario tenuto al Centre Louis Gernet nel maggio 2005. A loro esprime la mia gratitudine anche per la disponibilità e cortesia di cui mi hanno fatto dono con il loro incoraggiamento e le loro osservazioni. Ho cercato di fame tesoro pur restando il solo responsabile di quanto scritto. Non ho qui approfondito alcuni aspetti legati al tema, ma mi auguro di poterlo fare in altra sede.

2. Sugli aspetti etimologici e pareimologici dell'epiclesi Μεύλιχος (e per la bibliografia di riferimento) rinvio al mio precedente lavoro, « Zeus Meilichios », *Mythos*, 3, 1991, pp. 19-48). Per un primo approccio, cf. P. Chantraine, « Grec μεύλιχος », in *Mélanges Boisacq*, Paris 1937 (*Annuaire Instit. Philol. et Hist. orient. et slave*), pp. 169-174. *Idem*, *Dictionnaire étymologique*, III, s.v. μεύλια, μεύλιχος; H. Friisk, *Griechische Wörterbuch*, s.v. μεύλιχος; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, s.v. μεύλιχος; Liddell-Scott, μεύλιχος. Cf. M. Detienne, « Orphée au miel », *QUCC*, 12, 1971, pp. 13-14.

3. I, 126, 6. Cf. anche Erodoto, V, 71.

a) la celebrazione si svolgeva a NO di Atene, appena dopo il Cefiso, sulla Via Sacra che conduceva ad Eleusi⁴;

b) il luogo di culto si trovava a SE, nella zona dell'Ilisso⁵.

Comunque sia, tracce della sua presenza sono state trovate in entrambi i luoghi (e in altri ancora). La molteplicità ad Atene delle aree di culto di ZM è un elemento davvero interessante per riflettere sul rapporto tra dimensione pubblica e privata della pratica cultuale, come si cercherà di vedere meglio anche a proposito del contesto selinuntino. Plutarco e Pausania, rinviiandoci ad un contesto demetriaco, collocano l'episodio più antico sulla Via Sacra: su un altare arcaico (βωμός ἐστὶν ἀρχαῖος) presso il Cefiso si sarebbe svolta la purificazione di Teseo, che aveva versato il sangue del brigante *Sinis*, suo cugino⁶. Vorrei intanto sottolineare il particolare dell'altare « arcaico », su cui tornerò, ma soprattutto evidenziare che la sfera d'azione del dio appare legata, nella tradizione, alla purificazione per delitti di sangue (nell'ambito del *genos*, ma al contempo della *polis*, come si vedrà per Argo, *infra*).

Uno degli elementi centrali per la comprensione dei *Diasia* è il Διὸς κῶδιον⁷, la pelle di una vittima sacrificata a ZM, precisamente un montone⁸: una pelle riservata ad un uso catartico, verisimilmente connessa all'episodio di Teseo e di cui troviamo forse delle allusioni in Esichio e nella Suda. Un'altra vittima che appare particolarmente appropriata al dio è il χοῖρος, il porcellino, sulla scorta di un passo prezioso dell'Anabasi, laddove Senofonte per tornare finalmente in patria deve riacquistare i favori di ZM grazie ad un olocausto di porcellini, nel rispetto dei *patrioi*

nomoi. Il sacrificio apre le porte alla benevolenza e alla protezione del dio (fino ad allora trascurato e perciò Ἐμπόδιος) e una situazione che appariva disperata viene così ribaltata:... ἔθυετο καὶ ὠλοκαύτει χοίρους τῷ πατρῷ νόμῳ, καὶ ἐκαλλέγει. Un episodio che conferma la particolare posizione del Μευλίχιος ad Atene⁹.

Quel che conta qui mettere in rilievo è che le testimonianze disponibili ci mostrano un'importante festa pubblica caratterizzata da significativi elementi di ambivalenza. Le offerte sacrificali avevano in realtà una doppia natura: sia animali, come si è visto, sia i cosiddetti *thymata epichoria*, a quanto pare pani e dolci in forma di animali, i *penmata tetypomena* (τινὰ πέμματα εἰς ζώων μορφᾶς τετυπωμένα ἔθουον)¹⁰, che in effetti sono a loro volta e al tempo stesso il doppio e il sostituto degli animali sacrificati come *hieria*. In occasione dei *Diasia* ai fanciulli erano donati giocattoli e forse gli stessi *penmata*, ai partecipanti erano offerti pasti collettivi e la festa prevedeva anche agoni poetici¹¹. Una glossa di Esichio c'informa che la festa presentava, accanto a quello gioioso, anche un aspetto cupo e triste, segnalato dall'aggettivo σκυθρωπός, lo stesso che indica nei *Thesmophoria* il giorno più triste, trascorso dalle donne a digiuno presso la dea¹². Un aspetto che ci riporta ad un'altra festa importante, gli *Anthesteria*, alla metà del mese, la festa *archaia* di Dioniso *en limnais*¹³, anch'essa fortemente segnata da una forte ambivalenza: *koinonia* e « isolamento » s'intrecciano intorno ad Oreste, figura paradigmatica della purificazione relativa ai crimini di sangue perpetrati in ambito familiare, una contaminazione che coinvolge la comunità intera¹⁴. Gli aspetti

9. Senofonte, *Anabasi*, VII, 8, 4-6. Cf. J. Gould, « On making sense of Greek Religion », in P. E. Easterling - J. V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, pp. 1-33, in particolare pp. 9-14.

10. *Schol. Tucidide*, I, 126, 6. Sul doppio carattere delle offerte vedi anche *Schol. Luciano, Icaromenippo*, 24, ed. Rabe, p. 107. *Suda*, s. v. Διάσια.

11. Aristofane, *Navole*, 409 e 863-864. (Ps.) Luciano, *Charidemus*, 1.

12. Esichio, s. v. Διάσια: ἐορτὴ Ἀθήνησι, καὶ σκυθρωποῦς ἀπὸ τῆς ἐορτῆς ἢ ἐπετέλουσιν μετὰ τινὸς συγγόντητος θύοντες Διὶ Μευλίχιῳ. Plutarco, *Demostene*, XXX, 5.

13. *Tucidide*, II, 15, 3.

14. Non posso qui soffermarmi sui legami tra ZM, i *Thesmophoria* e gli *Anthesteria*. In particolare il contesto demetriaco e tesmoforico sembra connotare in diversi casi il culto di ZM. Cf. M. Detienne, « Orphée au miel », *art. cit.*, p. 14. Per un inquadramento approfondito, cf. G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986, in particolare pp. 223 *sgg.* Ugualmente sarebbe interessante riflettere sui *Maimakteria*, la festa di Zeus *Maimaktres* (tempestoso, violento), la cui documentazione è problematica. Cf. Esichio, s. v. μαιμάκτριος, καθάρασιος e s. v. μαίμαξ, ταραχώδης. Apocrazione, s. v. Μαίμακτριῶν... μαίμακτρις δ' ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτακός. L. Preller.

4. Ch. Picard, « Sur les Diasia d'Athènes », *CRAI*, 1943, p. 159.

5. A. B. Cook, *Zeus. A Study in ancient Religion*, Cambridge, 1914-1940, vol. II, 2, app. M, pp. 1139-1142 (d'ora in poi Cook, *Zeus*). Cf. J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975, p. 117.

6. Pausania, I, 37, 4; Plutarco, *Teseo*, XII, 1. Nel testo plutarcoo i sacrifici espiatori, μελύχια, sarebbero stati eseguiti dai *Phyalides*, *genos* sacerdotale d'Eleusi, il cui nome è legato al processo generatore delle piante (*phytalizo*) e alla narrazione demetriaca: la dea avrebbe dato a *Phyalos*, in compenso dell'ospitalità, la pianta del fico. Anche Dioniso Melichios è connesso nella tradizione ad una maschera di legno di fico. Cf. L. Gernet, *Polyvalence des Images. Textes et fragments sulla leggenda greca*, Pisa, 2004, p. 112 *sgg.* F. Frontisi-Ducroux, *Le Dieu-Masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris-Rome, 1991, p. 192.

7. Cook, *Zeus*, pp. 1140 *sgg.*; Ch. Picard, « Sur les Diasia d'Athènes », *art. cit.*, p. 169; M. Jameson, « Notes on the sacrificial calendar from Erchia », *BCH*, 89, 1965, pp. 154-172, p. 161. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 28-29.

8. Κῶδιον da κῶσις, « vello di montone ». Cf. Aristofane, *Pluto*, 166.

purificatori connessi ai delitti di sangue, miticamente stabiliti dalla storia di Teseo, dovevano essere al centro dei Διάσια e giustificare l'ambivalenza delle cerimonie insieme alla dimensione collettiva e pubblica del culto di ZM. Ambivalenza e tensione che emergono dalle prescrizioni rituali di un calendario sacrificale del demo di Erchia, del IV secolo: alle ll. A 37-43 si indica il sacrificio di montoni per i *Diasia*, accompagnato dall'interdizione νηφάλιος μέχοι σπλάγγων¹⁵.

In Attica il dio è presente anche in altre aree. Quella del Pireo fornisce una serie di informazioni notevoli, sia sul piano epigrafico che iconografico. Si tratta di edicole e stele con bassorilievi non anteriori al IV secolo, per quanto ne so. Il formulario epigrafico è omogeneo e consiste nel nome del dedicante seguito da quello della divinità. Desta interesse la presenza femminile: sia come personaggi raffigurati che come dedicanti le donne sembrano inserite in un contesto familiare, anche se forse è preferibile mantenersi prudenti al riguardo. In genere all'interno di una cornice architettonica, il dio è raffigurato intronizzato, con lo scettro nella mano sinistra e una patera nella destra, oppure con una fiave e una grande cornucopia (figura 1)¹⁶. Al centro è spesso collocato un altare quadrangolare, più o meno elaborato, e il rilievo è completato da figure umane, sacerdote e offerenti (adulti, donne e fanciulli). Anche la zona dell'Iliaso ha restituito analoghi materiali, in particolare un rilievo che mostra al centro un grosso altare di pietra: la dedica è del V secolo, anche se sfortunatamente non è ben leggibile, e non siamo sicuri se si tratta di ZM o di Zeus Naios o Philios (figura 2)¹⁷.

La rappresentazione antropomorfa coesiste significativamente con quella zoomorfa, un serpente generalmente barbuto e artrotolato, testa e collo ben dritti: si tratta di un gruppo di rilievi, in parte iscritti, provenienti da un'area all'ingresso al porto di Munichia, anch'essi databili a partire

Griechische Mythologie (bearb. v. C. Robert), Berlin, 1894 sqq., s.v. *mainaktes*. R. Parker, *Miasma*, op. cit., p. 28. F. Graf, « Gli dèi greci e i loro santuari », in S. Settis (a cura), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2 *Una storia greca I. Formazione*, Torino, 1996, pp. 343-380, pp. 373-374.

15. Il dato è confermato da altri calendari attici. G. Daux, « La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *BCH*, 87, 1963, pp. 603-634. M. Jamesson, « Notes on the sacrificial Calendar from Erchia », art. cit. Cf. Fr. Sokolowski, *LSCG*, I A, 11. 3-5, e G. Daux, « Le calendrier de Thorikos », *AC*, LII, 1983, pp. 150-174.

16. Cook, *Zeus*, p. 1106.

17. Cook, *Zeus*, p. 1117. Cf. A. C. Woodhead, « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 1959, p. 283, n. 12.

dal IV secolo (figura 3)¹⁸. Nei pressi dell'agorà la presenza culturale è attestata da un altro gruppo di rilievi con dediche: il dio compare come un grande serpente barbuto¹⁹. Accanto alle raffigurazioni antropomorfe e zoomorfe è forse possibile riconoscere, sia pur con cautela, una traccia di presenza « aniconica »²⁰: un'iscrizione Δὺ Μειλιχίω su un pilastro rotondo; un'altra in cui ZM è associato ad *Helios* sulla superficie di un *tetragonos lithos*²¹; una dedica della fine del V secolo su una rozza stela quadrangolare di marmo (un altro *tetragonos lithos*?) che intitola un santuario a ZM, *Ge* e Atena²². Su queste forme rinvio alle osservazioni finali.

Prima di andare avanti, vorrei proporre fin d'ora alcune osservazioni che, pur partendo dalla documentazione attica, presentano un valore più generale:

1) I *Diasia* sono una festa aggregativa importante e complessa, anche sul piano dell'articolazione territoriale, ma non esauriscono la funzione e la presenza culturali del dio.

2) Pubblico e privato si ritrovano strettamente intrecciati²³. È fin troppo semplice individuare l'uno nella εὐορτή dei Διάσια e l'altro nelle numerose dediche e offerte votive, anche se tutte le dediche note ad Atene sembrano espressione dell'iniziativa privata, con l'eccezione degli *horoi*. L'incisiva

18. P. Foucart, « Bas-relief du Pirée. Culte de Zeus Meilichios », *BCH*, 1883, pp. 507-514, p. 508, n. 1 e p. 509, n. 7. CIA, II-3, 1579b. Cook, *Zeus*, p. 1105, fig. 943, p. 1108, fig. 944. Rilievi votivi simili, privi di iscrizioni, sono stati trovati anche tra Zea e Munichia, all'interno di nicchie scavate nella roccia (Cook, *Zeus*, p. 1104).

19. Sono presenti donne nel ruolo di fedeli. Datazione tra il IV e il III secolo. A. E. Raubitschek, « Three Dedications to Zeus Meilichios », *Hesperia*, 12, 1943, pp. 48-52. Cf. G. Daux, « Notes de lecture », *BCH*, 82, 1958, p. 366.

20. Il termine « aniconico » ha un carattere radicalmente problematico, come si cercherà di mostrare *infra* (senza alcuna pretesa esaustiva). D'ora in poi, pertanto, il suo uso è implicitamente da considerarsi sempre tra virgolette.

21. Alle pendici della cosiddetta « Collina delle Ninfe », non molto lontano dal Pireo. Nell'agorà è stato trovato un *horos* del dio e frammenti di rilievi votivi. G. Daverio Rocchi, « I segni di confine nello spazio della polis: gli horoi dell'Agorà di Atene », *Atti Ce.R.D.A.C.*, XI (N.S. I), 1980-81, Roma 1984, pp. 281-292. Cf. E. D. Merritt, « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 32, 1963, p. 45, n. 58. *Idem*, « Greek Inscriptions », *Hesperia*, 21, 1952, pp. 377-378, n. 33. A. E. Raubitschek, *Hesperia*, 12, 1943, pp. 49-50, n. 9. *IG*, II-2, 4, 678. Cook, *Zeus*, p. 1114.

22. Demo di *Alopeke*, vicino al monte *Lykabettos*. La lettura segue l'integrazione di Kirchoff, *CIA*, IV-3, 528. Cf. S. Reinach, « Le sanctuaire d'Athènes et de Zeus Meilichios à Athènes », *BCH*, 1892, pp. 411-417.

23. Cf. H. Jeanmaire, *Dioniso*, Torino, 1972, p. 89. A proposito dell'impossibilità di una distinzione netta tra culti pubblici e privati, cf. Licurgo, *Contro Leocrate*, XXV.

partecipazione femminile e dei fanciulli deve far riflettere sull'orizzonte sociale e psicologico in cui agisce il *Meilichios*, non solo ad Atene.

3) Sul versante della documentazione letteraria, la fonte più antica è Tucidide. Su quello archeologico e iconografico sembra che non disponiamo (per l'Attica) di rappresentazioni di ZM anteriori alla fine del v secolo. La cronologia ci indica che le differenti modalità iconografiche coesistono e non sono fasi « evolutive » differenziate²⁴.

4) L'associazione epigrafica di ZM con altre divinità non ha, a mia conoscenza, riscontro iconografico²⁵.

Il culto di ZM nel resto del mondo greco

Numerose sono le tracce del culto al di fuori dell'Attica. I rilievi votivi antropomorfi e zoomorfi — simili a quelli attici — sono meno frequenti e si concentrano in età ellenistica, con la significativa eccezione di una rappresentazione zoomorfa di età arcaica (vi secolo) a Pellene. Ricco è il quadro aniconico: semplici stele, *horoi*, comunque *lithoi* più o meno grossolani, in parte iscritti, per un periodo che si estende dalla fine dell'arcaismo fino alla piena età ellenistica, sono testimoniati, per esempio, a Perachora, Megara Nisea, Calcide, Andro, Amorgo, Delo, Chio, Samo, in Acarnania, a Tebe Ftotide, a Cnido²⁶.

A Sicione è rappresentato da una piramide priva di attributi antropomorfi, secondo la notevole testimonianza di Pausania (II, 9, 6): ἔστι δὲ Ζεὺς Μεγάλιος καὶ Ἄρτεμις ὀνομαζομένη Πατρόφα, σὺν τέχνῃ πεποιημένα οὐδεμιᾶ· πυρραμίδι δὲ ὁ Μεγάλιος, ἢ δὲ κίονι ἔστιν εἰκασμένη.

È una modalità figurativa per nulla rara, di cui ci danno notizia sia le fonti letterarie che i dati archeologici, anche a proposito di altre divinità, come Ermete e Apollo Liceo²⁷.

A Lebedea, in Beozia, sono state trovate un gruppo di dediche, di cui

24. Cf. F. Frontisi-Ducroux. « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », in *Le corps des dieux* (sous la direction de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant), Paris, 2003, pp. 266-268.

25. È un dato non trascurabile che occorrerà tener presente per una valutazione delle « stèle doppie » di Selinunte.

26. Cook, *Zeus*, p. 1157, n. 5. Per un quadro d'insieme della documentazione e della bibliografia rimando al mio precedente lavoro (*art. cit.*, n. 1, pp. 33-42).

27. A Tegea, in Arcadia, un *agalma tetragonon* rappresenta Zeus *Telaios*: Pausania VIII, 48, 6. *IG*, V-2, 90. Cook, *Zeus*, p. 1147, e F. Frontisi-Ducroux. « Les limites de l'anthropomorphisme », *art. cit.* Cf. S. Broc, « L'hermès d'Hiéron à Delphes et le nom de l'hermès en grec », *REG*, 76, 1963, pp. 45-46. *Infra* per il sito di *Pharai*.

quattro su pilastri quadrangolari, sormontati da un *omphalos* e dotati di un fallo in rilievo: la datazione oscilla tra la fine del iii e l'inizio del ii secolo a. C. Accanto al nome di Zeus leggiamo anche un *Daimon Meilichios* (figura 4)²⁸. Osserviamo ancora una volta come l'aniconismo non sia specifico di un'epoca particolare. Sempre nella cornice di questa capacità di fornire salvezza, soccorso, benevolenza rispetto ai bisogni individuali e collettivi, ZM interviene anche nel dominio della navigazione e dei suoi rischi, come altre divinità *epilimenioi*, *epi* o *apobaterioi* e soprattutto *euploioi*. Un apparente *tetragonos lithos* (più probabilmente un frammento d'ancora) ritrovato fortuitamente sulla spiaggia a Crotonè, databile tra la fine del vi e l'inizio del v secolo, presenta la dedica del ben noto *Phayllos*²⁹.

Sono egualmente attestati diversi casi di unione culturale di ZM con altre divinità, generalmente ma non esclusivamente femminili: Era *Milichia*, Afrodite *Milichia*, i *Theoi Agathoi*³⁰; a Larisa un'iscrizione pubblica lo lega a *Enodia* e alla *Polis*. I *Theoi Meilichioi* à Myania, nella Locride occidentale, sono caratterizzati da cerimonie notturne³¹. Nessuno dei dati disponibili è anteriore al iv secolo. Inoltre, i casi di associazione culturale, fino a prova contraria, appaiono circoscritti al documento epigrafico (in assenza di una fonte letteraria), e non sembrano implicare necessariamente una condivisione permanente del santuario. Al riguardo l'uso esegetico dell'epigrafe dovrebbe, a mio avviso, essere limitato all'epigrafe stessa, salvo esplicite indicazioni differenti, come nel caso del santuario di ZM, *Ge* e *Atena*, ad Atene.

Pochi sono i dati sull'organizzazione dello spazio nei santuari di ZM: sembra tuttavia esercitare un ruolo particolarmente determinante la presenza rituale di acqua per i bisogni dei fedeli³². Come già osservato in

28. Cf. J. Jannoray, « Nouvelles Inscriptions de Lébadée », *BCH*, 64-65, 1940-41, pp. 49-54 (nn. 17, 12, 15 e 16), secondo il quale potrebbe trattarsi di un ringraziamento per un atto di affrancamento *epi bomon* da parte di una schiava (*IG*, VII, 3081).

29. T. J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford, 1948, p. 85, n. 3. G. Maddoli, « I culti di Crotonè », Atti del XXIII Convegno St. Magna Grecia, Taranto, 1984, pp. 313-343, in particolare pp. 332-334. P. A. Gianfroita, « Le ancore votive di Sostrato di Egina e di Faillo di Crotonè », *PaP*, 30, 1975, pp. 311-318.

30. *IG*, IV, 1272. *IG*, IX, 693 (cf. Plutarco, *De Iside*, 370d). Cf. L. Lerat, *Les Locriens de l'Ouest*, II, Paris, 1952, pp. 145-149.

31. Larisa: *IG*, IX-2, 578. Una non meglio identificata *Milichia* è letta, a fianco del dio, a Tespie, in Beozia: A. Plassart, « Fouilles de Thespies. Inscriptions », *BCH*, 1926, pp. 422-423 (*IG*, VII, 1814). Myania: Pausania, X, 38, 8.

32. Orcomeno di Beozia: Fr. Sokolowski, *LSCG*, 75. Cook, *Zeus*, p. 1149. Tespie: M. Feyel, « Études d'épigraphie béotienne », *BCH*, 60, 1936, p. 182, 1.27, e *Idem*, *BCH*,

Attica, non è raro che il santuario sia un agglomerato di nicchie scavate nella roccia, per esempio a Tera³³. A Cirene, *apoikia* di Tera, nicchie scavate all'esterno della *polis* e consacrate al dio e alle Eumenidi sono accompagnate da una fontana³⁴.

La pluralità della tipologia archeologica, in particolare delle offerte votive, pone anche la questione di una possibile connotazione economica. Senza dubbio i rilievi votivi non sono oggetti devozionali alla portata di chiunque. Viceversa, sembra altrettanto evidente che numerose offerte sono costituite da grossolani *argoi lithoi*, talvolta provvisti di qualche elemento figurativo, un serpente o un *omphalos*, e/o di una dedica molto semplice: oggetti alla portata di tutti. Tuttavia, come cercherò di chiarire, la diffusione di *argoi lithoi* e di altre forme d'aniconismo non può ridursi ad una questione puramente economica, specie laddove tali oggetti sono scelti *intenzionalmente* da gruppi e comunità politiche, in grado di procurarsi espressioni devozionali più « raffinate ».

* * *

Il quadro fin qui sinteticamente esposto non sarebbe completo se non valorizzassimo una notizia di Pausania (II, 20, 1-2) che ci consente, in un certo senso, di chiudere questa prima esplorazione tornando al punto di partenza. Il Periegeta descrive una *stasis* ad Argo, che si conclude (negli ultimi anni del V secolo) con una cerimonia di purificazione di tutta la comunità e l'offerta di una statua di ZM seduto: ... ὕστερον δὲ ἄλλα τε ἐπιγάγοντο καθάρσια ὡς ἐπὶ αἵματι ἐμφυλλῶ καὶ ἄγαλμα ἀνέθηραν Μελαίχου Διός. Il caso di Argo è una testimonianza chiara del ruolo giocato dal dio al centro stesso della sfera pubblica: l'episodio coinvolge tutta la collettività « politica » e i καθάρσια, insieme all'offerta votiva, si prefiggono lo scopo di ristabilire l'ordine civico e la *philia* spezzata.

60. 1936, p. 413. Cf. Ch. Picard, « Jardins sacrées », *RA*, 12, 1938, pp. 245-246. Alesa, in Sicilia: *IG*, XIV, 352, I, II, 15-18.

33. Iscrizioni databili tra il IV e il III secolo, che dichiarano la proprietà del dio rispetto alla nicchia, oppure che si tratta del *Melitchios* di un individuo o di un gruppo (clan, *thiasos*?). *IG*, XII-3, 406; *IG*, XII-3, 1316 (post n. 401); cf. *IG*, XII-3, 1328 (post n. 413). *Supra*, nota 16.

34. S. Ferri, *Contributi di Cirene alla Storia della religione greca*, Roma, 1923, pp. 13-22 (con l'indispensabile recensione di G. De Sanctis, *RFICL*, 1923, p. 379). K. Forbes, « Some Cyrenaean Dedications », *Philologus*, 100, 1956, pp. 240-243. Da ultimo M. L. Lazzarini, « Zeus Melitchios e le Eumenidi: alcune considerazioni », in E. Catani-S. M. Marcengo (a cura), *La Cirenaica in età antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Macerata, 1995, Macerata, 1998, pp. 311-317.

Alcune conclusioni preliminari

L'eco rifratta di queste molteplici espressioni culturali si riflette nella natura dell'epiclesi Μελαίχιος: la benevolenza che lo caratterizza mette in gioco e fa interagire tutti gli aspetti fin qui sottolineati, dalla sfera della prosperità e della protezione fino alla purificazione per delitti di sangue e soprattutto fino alla *philia*. Questo dispiegamento di competenze e di capacità d'intervento, il loro grado di coesione, d'omogeneità e d'interazione, ci permettono di meglio valutare le testimonianze pervenute. La rappresentazione antropomorfa avvicina ZM a Zeus *Philiios* (figura 5)³⁵ o *Naios*, Zeus *Soter*, che scioglie le situazioni di crisi, o ancora Zeus *Hikesios*, che interviene a sua volta nelle procedure di purificazione per delitti di sangue e nella protezione dei supplici, Zeus *Eposios*, anch'egli protettore dei supplici e vendicatore delle morti empie, fino a Zeus *Ktesios*, protettore del patrimonio familiare³⁶. La modalità zoomorfa colloca ZM in buona compagnia, di nuovo Zeus *Philiios* e Zeus *Ktesios*, *Asklepios* e Zeus *Asklepieios*, *Trophonios* e altri: d'altronde nei rilievi anepigrafi è praticamente impossibile decidere con sicurezza un'attribuzione (figura 6)³⁷. Riflessioni simili sorgono anche dalle rappresentazioni aniconiche, come si cercherà di chiarire meglio tra breve.

In ogni caso questa situazione figurativa *plurale* è « buona » per sottolineare certe significative aree di omogeneità funzionale condivise da questo gruppo di epiclesi di Zeus. In tal modo è messa in evidenza l'assenza di una personalità-funzione rigidamente definita e specificata: gli elementi che la compongono, per contro, si ritrovano disseminati in un campo al tempo stesso denso e molteplice, circoscritto tuttavia da un insieme di divinità intimamente e reciprocamente connesse. Non mi sembra infatti superfluo osservare come certe funzioni si combinino intorno al principio amalgamante di una figura divina, e viceversa come questa plurifunzionalità aggregi più divinità all'interno di campi ad alta densità simbolica e sociale. Emerge un sistema fluido, strutturato e insieme « liquido », dotato di spazi interstiziali di comunicazione e « respirazione », un sistema che produce fenomeni tanto di diffrazione che d'interferenza. In questo quadro di *condominium* e di collegialità, ZM si colloca su un orizzonte di media-

35. Cook, *Zeus*, p. 1162.

36. Cornuto (*Theologia*, XI, p. 12,2 Lang sqq.) pone *Melitchios* nella sfera della supplica, in associazione a *Hikesios* (su cui Antonino Liberale, VI, 2). Zeus *Ktesios* è rappresentato come serpente a Tespie e aniconicamente a Tegea, cf. L. Lerat, *Les Locriens de l'Ouest*, II, *op. cit.*, p. 158.

37. Cook, *Zeus*, p. 1176.

zione e di comunicazione, al cui interno occorre comprendere anche la pluralità di rappresentazioni figurative, dall'antropomorfia alla zoomorfia e all'aniconica.

Non vi è elemento sociale, dal *centro* al *marginale*, che non abbia più di un motivo per rivolgersi a ZM nella sua qualità di dio protettore di tutto l'arco esistenziale della vita, con l'obiettivo di un'esistenza più sicura e regolata, all'insegna dell'abbondanza e della prosperità, ma anche della purezza rituale e sociale, tutte condizioni fondamentali dell'esistenza in un cosmo ben ordinato. Una divinità, dunque, che come le altre *soteres* ed *epekooi* risolve armoniosamente le aporie apparenti e superficiali tra il politico e il domestico, il pubblico e il privato, tra la comunità e gli individui, tra la salvaguardia degli interessi generali e civili e le preoccupazioni legate agli affari quotidiani e individuali.

Zeus Meilichios a Selinunte

Una riflessione a parte è richiesta dal culto di ZM a Selinunte, il caso più ricco e interessante accanto al dossier attico, tanto più oggi grazie alla nota *Lex Sacra*. Rimando ad altra sede una discussione più approfondita e completa, limitandomi a segnalare alcuni aspetti³⁸.

A Selinunte, fondata tra il 650 e il 625 da coloni megaresi, ZM arriva sicuramente da Megara *Nisaia*³⁹, dove, su una stele del V secolo, è stata trovata una dedica al dio, opportunamente messa in relazione con il Meilichios selinuntino⁴⁰. Per quanto ne sappiamo fino ad oggi, il culto è localizzato nell'area extraurbana occidentale della *polis* selinuntina: un settore (adiacente ad uno dei due porti) ad altissima presenza di strutture culturali, non ancora tutte portate alla luce, il cui perno sembra essere il santuario di Demetra *Malophoros*⁴¹. L'area di ZM si trova in effetti in una relazione di intima contiguità spaziale e religiosa con il lato N del *temenos*

38. Per quanto riguarda la tesi di Ch. Picard, « Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios », *RHR*, 1942-43, pp. 97-127, che vede (a partire da Selinunte) in ZM un dio delle necropoli, ho cercato di mostrarne l'inconsistenza nel mio precedente lavoro, *art. cit.*, al quale rimando (considerato anche il consenso a lungo riscosso dalla tesi del Picard). Cf. I.-P. Vernant, « Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del "doppio": il *kolossós* », *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia sociale*, Torino, 1978, pp. 343-358, in particolare p. 346.

39. Verisimilmente anche da Megara Iblea, ma non abbiamo dati.

40. N. K. Hanell, *Megarischen Studien*, Lund, 1934, pp. 177-178. *Nisaia* è l'area portuale di Megara.

41. Del resto sappiamo da Pausania (I, 44, 3) che anche nella madre patria Megara il santuario della *Malophoros* si trovava nell'area portuale.

della *Malophoros*: uno sguardo alla planimetria rivela che siamo in presenza di un contesto tesmoforico (figura 7)⁴². Vale la pena sottolineare che l'area della *Malophoros* e del *Meilichios* era lambita da un fiume (il Modione, oggi ben più distante e di modeste dimensioni), che si gettava subito dopo nel mare. Le prime tracce di culto risalgono alla fine del VII o all'inizio del VI, per continuare fino alla fine del V secolo. Si trattava di un santuario a cielo aperto, come d'altronde tanti altri luoghi di culto di ZM. I resti oggi visibili di un *naiskos* sono posteriori alla caduta di Selinunte nel 409 e appartengono perciò al cosiddetto « periodo punico », compreso un altare *betilico* o bipartito, che trova il suo termine di confronto prossimo in quello di Solunto (III secolo a. C.)⁴³.

* * *

I soli elementi d'identificazione del santuario restano dunque le stele, per lo più *argoi lithoi* e *tetragonoï lithoi*, così numerose da parlare di un vero e proprio « campo di stele » (figura 8)⁴⁴. Non è presente nessuna rappresentazione zoomorfa né interamente antropomorfa. La cronologia delle stele anepigrafi è inevitabilmente ipotetica e solo nel caso di iscrizione è possibile proporre una datazione⁴⁵.

Un'iscrizione bustrofedica, incisa su un *argos lithos*, dichiara: « Appartengo a ZM e sono l'offerta preminente (*prota*) di *Eumenides* figlio di *Pediarchos* »⁴⁶. Su un altro *argos lithos* molto deteriorato (500-450 circa)

42. G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, op. cit. M. L. Famà-V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, Padova, 2000, tav. I.

43. M. L. Famà-V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, op. cit., p. 12 e M. L. Famà, « L'area sacra con altare "a tre betili" di Solunto », *Sicilia Archeologica*, 13, 1980, pp. 7-42.

44. È opportuno sottolineare che in età punica anche la vicina struttura templare attribuita ad Era subisce una ristrutturazione e sembra parzialmente riutilizzata: essa ci ha restituito un gruppo di stele triangolari anepigrafi, che presentano una forte somiglianza con quelle moziensi.

45. Tranne poche lasciate *in situ*, esse oggi si trovano al Museo Archeologico Regionale A. Salinas di Palermo, in parte esposte in una sala e in parte depositate nei magazzini sotterranei. È possibile che in qualche caso si tratti di frammenti d'ancora, considerate la collocazione dell'area sacra e la funzione epilitica di ZM.

46. Le dediche mostrano un formulario diversificato. Le varianti dialettali ci restituiscono l'immagine di una *polis* che ha accolto nel tempo Greci di diversa provenienza.

47. M. T. Manni Piraino, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo*, Palermo, 1972 (d'ora in poi *IGLMP*), n. 60. Cf. R. Arena, *Iscrizioni Greche Arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia*, I. *Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte* (seconda edizione), Pisa, 1996 (d'ora in poi *IGASMG*), n. 50.

si legge: « *Euris* ha dedicato al *Meilichios* »⁴⁷. Un'iscrizione datata intorno al 550 ci testimonia la devozione di un *genos*: la stele stessa si proclama « Il *Meilichios* dei *Kleuidai* »⁴⁸. Altre iscrizioni sono molto deteriorate, eccetto un'altra stele di tufo (550-500): « Sono il *Meilichios* di *Lykiskos* »⁴⁹. L'epigrafe più interessante, a mio avviso, è incisa su una stele della metà del v secolo: « Il *Meilichios* della *patria* delle figlie di *Hermios* e della *patria* delle figlie di *Eukleas* » (figura 9)⁵⁰. La dedica ha suscitato molte discussioni. In ogni caso attesta una presenza femminile mediata da un'articolazione sociale, la *πατριά*, di non facile comprensione, che qui non è possibile discutere⁵¹.

* * *

Diversa è la questione delle numerose stele doppie (si tratta sempre di una coppia di teste uomo/donna), al centro di molte discussioni. Ho già sottolineato prima che nel resto del mondo greco le associazioni di ZM con altre divinità non hanno prodotto rappresentazioni iconiche, ma solo enunciati epigrafici: ci mancano dunque elementi di confronto. Condivido l'opinione degli archeologi sulla « punicità » di questi oggetti: alcune di queste stele hanno tratti ellenizzanti, altre mostrano un *allure* decisamente orientale e ricordano le stele puniche di Mozia e Lilibeo. Nessuna è iscritta, ma questo piuttosto che complicare la questione può essere d'aiuto. Comunque gli studiosi le datano in linea generale tra il 409 e il 250 (figura 10)⁵². Qualche altro argomento può forse essere aggiunto se spostiamo per un momento l'attenzione da Selinunte alla *polis* « sicula » di *Halaesa*, fondata vicino alla costa tirrenica nel 403 circa, dunque poco dopo la distruzione di Selinunte. Il *Meilichieion* di *Halaesa* potrebbe essere la spia della presenza di un gruppo di Selinuntini sfuggiti al massacro. Ciò che noi sappiamo di questa *krisis* legittima questa ipotesi. Anche questo *Meilichieion*, menzionato solo in un documento epigrafico catastale, è extraurbano, poco distante dalla *polis* e collegato ad un corso d'acqua (*supra*, nota 30). Proprio

47. *IGLMP* n. 66. *IGASMG* n. 48.

48. *IGLMP* n. 58. *IGASMG* n. 41.

49. *IGLMP* n. 61. *IGASMG* n. 43.

50. *IGLMP* n. 68. *IGASMG* n. 51. L. Famà-V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, *op. cit.*, tav. XV, n. 11.

51. Per esempio Erodoto (III, 75) utilizza il termine nel senso di « linea paterna di discendenza », mentre in I, 200 indica un gruppo sociale che si distingue per particolari usi alimentari. Cf. anche *IGLMP*, p. 99.

52. Per la storia degli studi, cf. M. L. Famà-V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selinunte*, *op. cit.*, pp. 52-54.

come a Selinunte, anche quest'area appare a cielo aperto ed egualmente inserita in un contesto ricco di altre aree di culto, tra le quali quella adiacente del dio siculo *Hadrans*, anch'egli legato alla sfera della purezza⁵³.

Se c'interrogiamo sulle ragioni che hanno condotto a conservare e sviluppare l'area del *Meilichios* a Selinunte dopo la distruzione della *polis*, sembra possibile proporre due risposte, non alternative ma al contrario interagenti:

1) in primo luogo, la natura sotterrica del culto (salvezza, prosperità, sicurezza, superamento della crisi), un aspetto che lo rende particolarmente attraente nel quadro di un *pantheon* caduto insieme alla sua città. Sotto questo aspetto il santuario di ZM può essere stato percepito come un luogo di permeabilità culturale e culturale e di mediazione tra i (pochi) sopravvissuti greci e i nuovi signori.

2) è anche possibile (mi sembra anzi verisimile) che ZM svolgesse questo ruolo già prima del 409. Vorrei ricordare ancora che non disponiamo di dati cronologici sicuri per le stele doppie e che nessuna di loro risulta iscritta. Alcune di queste stele potrebbero essere anche anteriori al 409, senza con ciò essere greche: vista la sua posizione topograficamente privilegiata sul piano della comunicazione e dell'interazione e dello scambio, il santuario potrebbe essere stato frequentato fin dall'inizio anche da elementi anellenici. Viceversa è egualmente possibile che qualcuno degli *argoi lithoi* sia stato dedicato dopo il 409 da Selinuntini sopravvissuti alla caduta della città.

* * *

Rimane da considerare il grande elemento di novità apportato dalla *Lex Sacra*. Non intendo, e non potrei, affrontare qui né l'enorme ricchezza di problemi che il documento presenta né la massa crescente di pubblicazioni e l'animato dibattito che ne sono derivati. Mi limito ad indicare alcuni elementi che considero « propedeutici », in un certo senso, ad una migliore comprensione delle stele e del loro eventuale rapporto con la *Lex*⁵⁴.

53. N. Cusumano, « I culti di Adrano e di Efesto. Politica, religione e acculturazione in Sicilia tra v e iv secolo », *Kokalos*, 38, 1992 (1995), pp. 151-189.

54. M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinunte*, in *GRB Monographs* 11, Durham, 1993. Cf. le discussioni e recensioni che sono seguite, tra le quali: G. Nenci, « La KYPBIS selinuntina », *ASNP*, 1994, 24, pp. 459-466. J. A. North, « Pollution and Purification at Selinunte », *Scripta Classica Israelica*, 15, 1996, pp. 293-301; L. Moscati Castelnovo, *RBP*, 74, 1996, pp. 214-218; R. Arena - F. Cordano, « Società e cultura nella Sicilia antica », *PdP*, 52, 1997, pp. 423-439; A. Brugnone, « Riti di purificazione a Selinunte », *Kokalos*, 45, 2003, pp. 11-26 (con bibliografia aggiornata).

Come è noto si tratta di un documento che contiene due testi, considerato proveniente da Selinunte, ma (a mio giudizio) non certo dall'area del *Meilichios*, se è vero che il santuario era a cielo aperto. È darabile — con una certa oscillazione — alla metà del v secolo, forse un po' prima. Descrive due riti purificatori differenti, ma chiaramente correlati, che si riferiscono a delitti di sangue, sembra nell'ambito del *genos*. Il primo testo (A) descrive la procedura alla quale devono ricorrere gli *homosepyoi* (l. 3, forse un gruppo gentilizio)⁵⁵ per neutralizzare una situazione di contaminazione. Il sacrificio prescritto deve svolgersi prima delle feste *Korythia* e della tregua olimpica (ll. 7-8): già in questa avvertenza si scorge uno « spazio omeostatico » tra pubblico e privato. Tra i destinatari ZM si colloca al terzo posto dopo Zeus *Eumenes* e le *Eumenides*. Il primo è atteso con la prima volta, le seconde ci riconducono a Cirene (*supra*), con la quale Selinunte aveva rapporti intensi. Segue un *Meilichios en Mysko* (l. 9). Il dio ritorna alla fine di questo testo, questa volta come *Meilichios en Euthydamo* (l. 17), al quale sacrificare un *krios*. Tra la prima e la seconda prescrizione s'inserisce un sacrificio ai *Tritopatores* impuri (l. 10), molto verisimilmente spiriti ancestrali⁵⁶. Le formule *Meilichios en Mysko* e *Meilichios en Euthydamo* restano enigmatiche, ma sicuramente sono in una qualche relazione con gli *homosepyoi*. Mi limito a ricordare un'iscrizione sepolcrale selinuntina: « Io sono il *sema* di *Myskos* figlio di *Menepolemos* », datata al vii secolo, ossia al momento della fondazione o quasi⁵⁷. Nulla sappiamo di *Euthydamos*, ma potrebbe trattarsi di un caso simile. Non mi sembra del tutto impossibile ritenere che ci troviamo di fronte a due *gene* che detenevano il sacerdozio di ZM, con il compito forse di dirigere la procedura purificatoria, mentre compiti diversi avrebbero potuto essere affidati alle *patriai* prima menzionate.

55. Cf. Aristotele, *Politica*, 1252b14. Esichio, s.v. *homosepyoi* e *homotrapezoi*. A. Brugnò, « Una laminetta iscritta da Selinunte », *Sicilia Archeologica*, 30, 1997, pp. 121-130.

56. Sui *Tritopatores*, oltre alla bibliografia citata in *A Lex Sacra from Selinunte* e ai lavori summenzionati, cf. anche P. Kretschmer, « Mythische Namen: 6. Trigoneia und die Tritopatoren », *Glotta*, 10, 1920, pp. 38-45 (trascritto nella bibliografia de *A Lex Sacra from Selinunte cit.*), e da ultimo S. Georgoudi, « "Ancêtres" de Selinunte et d'ailleurs: le cas des Tritopatores », in G. Hoffmann (éd.), *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zürich, 2001, pp. 152-163, in particolare p. 155, che ribadisce in modo argomentato il rapporto tra Cirene e Selinunte. Altre indicazioni in S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, 1999, pp. 46 sqq.

57. IGASMG n. 16 (=IGLMP n. 76).

È stato giustamente sottolineato⁵⁸ che sul rapporto tra ZM e i *Tritopatores* si proietta lo sforzo di consolidare i rapporti comunitari dopo la ferita inferta dal *miasma*. Ne sarebbe espressione simbolica il taglio praticato sulla vittima, dalla quale si asporta la nona parte destinata a bruciare per i *Tritopatores* impuri. Questa sospensione della continuità religiosa e sociale trova poi nel testo la sua soluzione nel passaggio ai *Tritopatores* puri (l. 13).

Il testo (B) sembra invece riguardare un individuo che vuol procedere ad un rito di purificazione per allontanare la collera di un *elasteros*, ossia lo spirito vendicatore di un morto che perseguita il suo assassino⁵⁹. È previsto in primo luogo un digiuno seguito da un'asperzione rituale, da un pasto e dal sacrificio di un porcellino indirizzato ad uno Zeus senza epiclesi: sappiamo tuttavia da Senofonte (*supra*) che il $\chi\omicron\iota\omicron\sigma\omicron\varsigma$ è una vittima appropriata a ZM. Anche in questo caso il rito presenta un imprescindibile aspetto pubblico: la l. 10 prevede un sacrificio sull'altare pubblico. È vero, non sappiamo quale, ma è forte la tentazione di pensare a quello di Zeus *Agoraios* sul quale, secondo il racconto erodoteo (V, 46), Eurileonte, compagno di Dorieo, fu assassinato perché aspirava alla tirannide. Dal momento che la contaminazione causata dallo spargimento di sangue coinvolge tutta la comunità, si rende necessaria una visualizzazione pubblica attraverso il sacrificio, che alimenta e sostiene la *homoiotes*⁶⁰. Il confronto immediato è sta con Teso, purificato ad Atene sull'altare di ZM, sia con Oreste e in generale con i problemi della *philia* e della sua integrità⁶¹.

58. G. Camassa, « La Lex Sacra di Selinunte », *Sicilia Epigraphica*. Erice 16-18 ottobre 1998 (a cura di I. M. Gulletta), ANSP Quaderni 1, Pisa, 1999, pp. 141-148.

59. Cf. Pausania, VIII, 24, 8. Fondamentale Platone, *Leggi*, 865 d-e. All'inizio del v secolo, a Paro, la dedica di un altare a Zeus *Elasteros* da parte del « clan » di *Mandrathermios* è accompagnata dalla prescrizione $\mu\epsilon\lambda\alpha\tau\iota\ \sigma\tau\epsilon\psi\epsilon\delta\epsilon\tau\alpha\iota$. IG, XII-5, 1027. Interessante la menzione in Sofocle, *Filottete*, 1181 di un Zeus *Araios*. M. T. Cassanella, « *Alastor*, *Thymos*, *Bouleuma* nella *Medea* di Euripide: analisi semiologica », *MYTHOS. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, 1979, pp. 107-120. Cf. M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 88-89. M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *op. cit.*, pp. 40 e 116 sqq. Sul testo (B) della *Lex* concentrano l'attenzione M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano*, Milano 2002, in particolare pp. 301-302, e A. Maffi, « La *lex sacra* di Selinunte e la purificazione dell'omicida », in E. Cantarella-G. Thür (herausg.) *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Altaflumara, 1997, Köln, 2001, pp. 209-214.

60. A tal riguardo è forse illuminante un passaggio delle *Tetralogiae* d'Antifonte (I, 3, 11): « consapevoli di ciò, soccorrete il morto, punite l'assassino, purificate la città (*hagnete de ten polin*) ».

61. J.-P. Vernant, « Tisser l'amitié », in *Entre mythe et politique*, Paris, 1996, pp. 17-31.

La *Lex* permette di gettare luce sull'intreccio robusto e ininterrotto tra le due dimensioni del « filo » che tesse la società, il « politico » e l'« individuale », ossia la trama delle articolazioni intermedie e intermediarie, *gene*, *thiasoi*, o *patriai* e *homosepyoi* nel caso selinuntino. È questa capacità d'intermediazione a ristabilire il tessuto lacerato della *koinonia* e della *philia*. Anche sotto questa luce potrebbe essere letta un'altra ben nota e quasi coeva iscrizione selinuntina, quella del tempio *G*, dedicata a Zeus (probabilmente Olimpio). Il vero protagonista del testo è proprio la *philia* (o *te philiai*), per la quale si invoca Zeus due volte, all'inizio e alla fine⁶². Ripensando all'episodio della *stasis* di Argo (*supra*), la *Lex Sacra* mi sembra confermare e arricchire di nuove sfumature il quadro fin qui tracciato.

Qualche osservazione sulle rappresentazioni aniconiche nella religione greca (a partire dal Meilichios)

Vorrei infine provare a indicare qualche elemento di riflessione sulla questione, delicata e scivolosa, della presenza di differenti modalità di rappresentazione iconografica: antropomorfa, non antropomorfa, semiantropomorfa, zoomorfa.

I campi di *argoi lithoi* (comprese certe stele con una testa più o meno abbozzata) di Selinunte e di altri siti come Metaponto, i *tetragonoï lithoi*, le *pyramides*, i *kiones*⁶³ invitano ad una riflessione che non può fermarsi a ribadire l'insufficienza di una lettura in chiave « economica », già sottolineati *supra*. Le rappresentazioni aniconiche costituiscono uno dei modi attraverso cui si produce quello spazio interstiziale nel quale può « accadere » il *faccia a faccia* tra il visibile e l'invisibile, quel che chiamerei lo spazio dell'*intermediario*⁶⁴. Si tratta comunque di realizzare le condizioni

Proprio a Selinunte Oreste è significativamente presente come tema iconografico metopale: E. Østby, « Orestes and Clytaemnestra at Selinus », *Symbolae Osloenses*, 71, 1996, pp. 9-33.

62. *JGLMP* n. 49. *IGASMG* n. 53 (con bibliografia). Cf. inoltre un decreto selinuntino depositato ad Olimpia (fine VI, inizio del V secolo: *IGASMG*, p. 49), concernente la riammissione di Selinuntini banditi, problemi di giuramenti e spergiuri, e il ristabilimento della *philia*.

63. Sugli *argoi lithoi* di Apollo Liceo a Metaponto, cf. D. Adamesteanu, « APTOI A1ΘOI a Metaponto », *Adriaticum*, Zagreb, 1970, pp. 307-324, p. 319, e E. M. De Jullis, *Metaponto*, Bari, 2001. Cf. U. Kron, « Heilige Steine », in H. Froning-T. Hölscher-H. Mielsch (herausg.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Mainz/Rhein, 1992, pp. 56-70 (tafeln 16-18), in particolare pp. 64-69. Riflessioni in merito in F. Frontisi-Ducroux, « Les limites de l'anthropomorphisme », *cit.*

64. Utilizzo liberamente certe riflessioni di S. Kravauer, *History: The Last Things before the Last*, New York, 1969.

più efficaci per la *presentificazione* dell'invisibile. Se da un lato riconosciamo nel termine *eikon* una relazione di rappresentazione non mimetica ma strutturale, non possiamo d'altro lato non osservare che anche il cosiddetto *aniconico* ha un suo grado di *iconicità*: di fronte all'invisibile l'iconico e l'aniconico restano dalla parte del visibile, giocando in modi differenti un ruolo di mediazione.

Ciò chiaro, l'aniconismo mostra un carattere problematico⁶⁵, che si collega forse all'*efficacia comunicativa* e al *gioco relazionale* tra la divinità e le « persone » (individui, gruppi sociali o l'intera collettività politica) che le si rivolgono. Un *gioco relazionale* che realizza una sorta di contratto fiduciario. L'oggetto aniconico sembra mediare tra gli occhi dei fedeli e il mondo *altro* della divinità riducendo al minimo la relazione di riconoscimento e, in tal modo, enfatizzando al massimo l'effetto di alterità. Un'operazione di *deantropomorfizzazione* della visione che consente di accedere a qualcosa di assolutamente altro. Sotto quest'aspetto le differenti modalità figurative tendono tutte egualmente ad un medesimo obiettivo paradossale: la presentificazione dell'invisibile, la rappresentazione dell'irrapresentabile. Né sembra possibile proporre gerarchie e scale di valore, e tanto meno schemi cronologici evolutivi, tra le figurazioni antropomorfe, zoomorfe e (più o meno) aniconiche. D'altronde, come è stato già osservato, « antropomorfo » non si traduce affatto con « realista ». Siamo piuttosto di fronte ad un procedimento di astrazione paradigmatica che, attraverso una figuratività « umana » tanto perfetta da essere umanamente irraggiungibile, mira a ottenere il medesimo effetto d'alterità⁶⁶. In effetti, la rappresentazione antropomorfa stessa, nel momento in cui produce « distanza », rivela un effetto di deantropomorfizzazione. Anche la

65. F. Frontisi-Ducroux, « Les limites de l'anthropomorphisme », *cit.*

66. La figurazione antropomorfa fa ricorso ad altre strategie, come — è solo un esempio — la taglia più grande della divinità rispetto a quella dei devoti nei rilievi attici, dal IV secolo in poi (*supra*). Per usare le parole di F. Frontisi, « Les limites de l'anthropomorphisme », *cit.*, p. 264, si tratta « d'un schéma idéal dont les proportions, l'harmonie, le rythme sont des moyens d'exprimer le divin. La forme humaine y est sublimée, pour que dans cette idéalisation l'apparence des dieux soit rendue à la fois intelligible et visible... l'anthropomorphisme grec ne signifie pas fabrication des dieux à la semblance de l'homme. Il s'agit bien plutôt d'un ensemble de constructions mentales, de représentations textuelles et figuratives, opérant à partir de la *morphé* humaine ». Ancora *ibidem*, pp. 259-260: « toute la religion grecque s'attache, au contraire, à marquer les écarts et à dessiner les frontières entre la race des dieux et celle des hommes ». Riflessioni che sembrano trovare un'implicita significativa conferma nel sovvertimento di strategia espresso dalle rappresentazioni aniconiche, che infatti non hanno alcun bisogno di ricorrere alla taglia: la *πρωγαμιάς* di Apollo *Karinos* a Megara è οὐ μεγάλῃ (Pausania, I, 44, 2, *infra*).

rappresentazione zoomorfa esprime, in altri modi ancora, questa logica. Il serpente (in greco *drakon*, da *derkomai*, colui che ha lo sguardo fisso e penetrante⁶⁷) veicola — *sub oculos*, per così dire — alterità e differenza radicale: l'avvolgimento a spirale, con un effetto di raddoppiamento che tende all'infinito⁶⁸, sembra provocare un effetto di scivolamento, di trascinamento nell'*altro*.

Anche se in forme peculiarmente differenti, ma tutte accomunate dal carattere della paradossalità, le figurazioni antropomorfe, zoomorfe e aniconiche (con tutti i gradi intermedi e la complessità che la documentazione ci offre) ci rinviano, almeno in parte, al concetto di *thambos*, nodo esperienziale del rispetto e dello sbigottimento davanti all'evidenza del sovranaturale nella sua irrecusabile estraneità e irriducibile distanza. La *turbolenza* percettiva che ne deriva provoca una *tensione* inseparabile dallo statuto stesso della rappresentazione: tensione non solo tra presenza e assenza, tra visibile e invisibile, tra doppio e sostituto, ma anche tra *opacità* e *trasparenza*⁶⁹. Nello spazio di questa opacità connaturata alla rappresentazione l'invisibile esprime la propria distanza e al tempo stesso esibisce la presenza: dunque, un'opacità *riflessiva* e insieme una condizione di comunicazione con l'alterità⁷⁰. Nell'atto della visione la tensione tra opacità e trasparenza *risucchia* lo sguardo. Lo scarto dal familiare e dal comparabile mette in scena un faccia a faccia paradossale tra il devoto e la rappresentazione del divino che sottolinea la distanza e mette in evidenza il senso di frattura rispetto alla sfera del quotidiano. La *distanza iconica* — ottenuta sia attraverso una figurazione aniconica così come attraverso la rappresentazione di un corpo esemplarmente « iperumano » (e dunque sovrumano) o dell'alterità animale — tende alla manifestazione dell'elemento essenziale: la potenza del dio, la sua capacità di rispondere alle attese. Vi è un rapporto tra questa alterità e ciò che ci si attende dalla divi-

67. F. Frontisi-Ducroux — J.-P. Vernant, *Ulysse e lo specchio*, Roma, 1998, p. 114. Sul serpente come spazio d'alterità rispetto all'umano, cf. M. Visintin, « Di Echidna, e di altre femmine anguiformi », *Mètis*, 12, 1997, pp. 205-221.

68. Mi richiamo al riguardo alle numerose riflessioni di J.-P. Vernant, ma anche a R. Caillou, *L'occhio di Medusa*, Milano, 1998, pp. 90, 100.

69. C. Ginzburg, « Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa », in *Idem, Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, 1998, pp. 82-99. F. Recanatì, *La transparenza et l'énonciation*, Paris, 1979. Stimolanti e penetranti le pagine di N. Goodman, *Problems and Projects*, New York, 1972, in particolare p. 439, e di L. Marin, *Della rappresentazione*, Roma, 2002, in particolare « Le forme della visibilità » e « I limiti della pittura ».

70. Su riflessività e reciprocità, cf. F. Frontisi-Ducroux — J.-P. Vernant, *Ulysse e lo specchio*, op. cit., p. 126.

nità: *soteria*, protezione, prosperità, e più di tutto purezza e *philia*, ad un tempo il massimo e l'essenziale per l'esistenza della *polis*, tanto nel suo insieme che per ciascun abitante. È in gioco in definitiva l'esistenza stessa del mondo nella sua forma esemplare della *philia*, della *koinonia* e della *harmonia*⁷¹.

* * *

Pur nella consapevolezza della problematicità che il termine aniconismo implica, uno sguardo sommario ad alcune testimonianze di culti connessi a rappresentazioni aniconiche può tuttavia aiutare a suggerire quante sfumature presenti la questione e quanto sfugga a semplificazioni e a gabbie definitorie rigide: al contrario, essa richiede di essere declinata al plurale. Senza alcuna pretesa di proporre un modello esplicativo, mi sembra che si potrebbero distinguere almeno due casi:

1) Rappresentazioni aniconiche di una singola divinità (o di una coppia che agisce insieme all'interno di un'area sacra). Qui, a mio avviso, predomina l'effetto di alterità e una strategia di rappresentazione dell'invisibile legata ad un sentimento d'attesa. L'obiettivo è la ricerca di un'efficacia comunicativa relativa a problemi importanti come *soteria* e purificazione.

Abbiamo diversi esempi di culti caratterizzati da rappresentazioni aniconiche (*argoi lithoi*, *tetragonoï lithoi*, *pyramides*, *kiones*). Un dossier di grande interesse è offerto da Pausania. Gli *hieroi lithoi* di Atene, Trezene, Gizio, Megara, Sicione, consentono la presentificazione della divinità (Zeus *Kappotat*, Apollo *Karinos*, Artemide *Patroa*, naturalmente ZM e altri), e segnano anche quello spazio — interstiziale o dell'*intermediario* — attraverso cui ha luogo l'intervento soccorritore del dio in favore dei mortali, individui e collettività, relativamente alle sfere della giustizia e della purità⁷². Negli esempi summenzionati i *lithoi* sono la divinità, hanno il loro nome, o comunque è esplicito il nesso iconico: ὁ λίθος ὠνομάσθη Ζεὺς Καπιτώτας (III, 22, 1: *kappotas* = « che fa cessare », poiché ad Oreste, seduto su questo ἀργὸς λίθος, cessò la follia, παύσασθαι τῆς μανίας); ... λίθος παρεχόμενος παραμίδος σχῆμα οὐ μεγάλης τούτων Ἀπόλλωνα ὀνομάζουσι Καρινόν (I, 44, 2); ... παραμίδι δὲ ὁ Μεύλιχος, ἡ δὲ (scil. Ἄρτεμις Πατρόφα) κίωνι ἔστιν εἰκασμένη (II, 9, 6).

71. J.-P. Vernant, « Tisser l'amitié », op. cit.

72. Pausania, I, 28, 5 e 44, 2; II, 31, 4 e 9, 6 e 25, 7; III, 22, 1; IV, 33, 3; VIII, 48, 6. Cf. l'analisi di F. Frontisi-Ducroux, « Les limites de l'anthropomorphisme », cit.

2) Aniconismo come procedura di ricapitolazione, per così dire *en kephalotais*: qui l'obiettivo è produrre un effetto di *esauritività metonimica*. L'esempio più significativo mi sembra un passo molto noto di Pausania (che è anche la nostra unica fonte) relativo alla *polis* di *Pharai*, in Acaia: ἐστῆκασι δὲ ἐγγύτατα τοῦ ἀγάλματος τετράγωνοι λίθοι τριάκοντα μάλιστα ἀριθμῶν· τοῦτους σέβουσιν οἱ Φαράεις, ἐκαστῶ θεοῦ τινὸς ὄνομα ἐπιλέγοντες⁷³. Pausania non sembra cogliere tutte le sfumature e la complessità del caso, condizionato com'è dal proprio angolo prospettico, che lo porta a sintonizzarsi sul piano dell'« arcaismo », del gusto e dell'attenzione per l'antichità più remota, del rispetto antiquario.

Benché *Pharai* possa essere considerata un centro in declino al tempo di Pausania, non era tuttavia disabitata: è chiaro, almeno secondo me, che vi è una volontà, senza dubbio di natura « politica », da parte dei *Phareis* di mantenere questa straordinaria e densa assemblea di *tetragonoi lithoi*, accanto all'*agor*. Dunque un'altra *agora*, un *agora ton theon* che duplica e affianca l'*agora ton politon*, lo spazio centrale e comune dei cittadini. Pausania è convinto che si tratti di una sopravvivenza arcaica che rinvia alle primitive usanze dei Greci (τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμᾶς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων ἔχον ἀγγοὶ λίθοι), effetto di una *téchni* non ancora sufficientemente sviluppata, come ha già avuto modo di sottolineare altrove, per esempio a proposito della *polis* di Zeus Meilichios e del *κίων* di Artemide *Patroa* a Sicione: ... σὺν τέχνῃ πεποιημένα οὐδεμῶ⁷⁴. In realtà la presenza dei *tetragonoi lithoi* non esclude che le stesse divinità abbiano propri luoghi di culto e rappresentazioni antropomorfe. Al contrario, mi sembra più che plausibile⁷⁵. È inoltre verisimile, credo, che i *lithoi* abbiano conosciuto nel tempo una

73. Pausania, VII, 22, 4. Fondamentale J.-P. Vernant, « Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci », in *Idem, Mito e pensiero presso i Greci, op. cit.*, in particolare pp. 194 sqq. Cf. M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acacia antica*, Napoli, 1996, pp. 155-156, sui problemi archeologici.

74. II, 9, 6. Cf. anche VIII, 48, 6: πεποιητὰ δὲ καὶ Διὸς Τελείου βωμὸς καὶ ἄλλα μὲν τετράγωνον· περὶ σὸς γὰρ δὴ τὴν τῶ σχήματι τοῦτω φαίνονταί μοι· χαίρειν οἱ Ἀρξάδης. Vale forse la pena di ricordare ancora il βωμὸς ἀρχαῖος Μελαχίου Διὸς, sul quale si sarebbe compiuta la purificazione di Tesseo dopo l'uccisione di *Sinis*, Pausania, I, 37, 4. Cf. L. Bruit-Zaidman, « La notion d'*archaion* dans la Périégèse de Pausanias », G. Lachenaud-D. Longrée (sous la direction de), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, Colloque de Nantes et Angers, Rennes 2003, vol. I, pp. 21-30, in particolare pp. 23 e 28-29.

75. Lo conferma, ad esempio, proprio il caso appena menzionato di Sicione (II, 9, 6): prossimi alla *polis* e al *κίων* ricompaiono, in veste « antropomorfa », le stesse due divinità, Zeus *χάλκους*, τέχνη Λυσιππου, παρὰ δὲ αὐτὸν Ἄρτεμης ἐπιχουούς.

manutenzione, dal momento che Pausania li vede e li descrive in buono stato⁷⁶: non « rovine » da *Grand Tour* dunque, ma la manifestazione attuale di una precisa volontà collettiva, il segno di un'intenzionalità che va ben oltre il banale attaccamento nostalgico ad una tradizione ormai non più compresa.

I saperi socio-antropologici c'invitano da tempo a diffidare dell'ostentazione di tratti arcaici, per osservare piuttosto i meccanismi celati al di sotto della superficie. La costruzione dell'identità è un processo continuo, che talvolta maschera le discontinuità e i cambiamenti dietro l'apparenza di un arcaismo « immobile », uno tra i meccanismi utilizzati da una comunità per difendersi dall'urto di crisi e processi disgregativi interni ed esterni. Aggiungo — ma solo in parte — provocatoriamente che potremmo forse individuare nel caso dei *tetragonoi lithoi* di *Pharai* una forma di reazione identitaria all'assorbimento della *polis* sotto il controllo di un'altra *polis* achea, *Patrai*, in età augustea. In altre parole, una risposta che cerca nella *concentrazione* aniconica un legame più stretto con gli dei, mettendo in scena l'*agorà tôn theôn*, l'unica possibile davanti al senso di perdita o di indebolimento di quella civica. A maggior ragione, dunque, non si tratta di una questione di evoluzione figurativa o di *techné*, ma d'identità e d'intenzionalità⁷⁷.

Senza escludere affatto ciò che ho prima detto a proposito di una strategia orientata all'*efficacia comunicativa*, nel caso di *Pharai* mi sembra tuttavia

76. Pausania non si fa scrupolo altrove d'informarci sull'usura e su eventuali danneggiamenti dei monumenti descritti, come nel caso del tetto del santuario di Demetra *Malphoros* a Megara Nisea (I, 44, 3), aggiungendovi spiegazioni personali: ... κατάρρονηται δὲ τῷ ἱερῶ τὸν ὄροφον τεκμαίροτο ἄν τις ὑπὸ τοῦ χρόνου. E. L. Bowie, « Past and Present in Pausanias », *Pausanias Historien*, J. Bingen éd., *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandœuvre-Genève, Fondation Hardt, 1996, pp. 207-230.

77. Torna di nuovo utile il caso di Sicione, con la sua doppia rappresentazione (esaltata anche dalla prossimità topografica), aniconica e antropomorfa, di Zeus e Artemide (II, 9, 6). Nel loro commento al passo, D. Musti e M. Torelli (a cura), Pausania, *Guida della Grecia*, Libro II *La Corinzia e l'Argolide*, Milano, 2000, p. 248, ne propongono una lettura in chiave di evoluzione: « Non è infine improbabile che le due statue *sub divo* di Zeus di Lisippo e di Artemide [...] siano una « razionalizzazione » ellenistica di questa arcaica coppia ». Certo, non vi sono elementi per ritenere questa lettura infondata; nulla egualmente impedirebbe di rovesciare i termini, facendo della *polis* e del *κίων* una scelta posteriore ai due *agalma*. Si passerebbe così dall'« arcaica coppia » ad una manifestazione di « arcaismo ». La questione è molto più complessa e ricca di sfumature: per una visione più articolata rimando alle osservazioni, come al solito intelligenti e sobrie, di D. Ambaglio, « Il peso del ricordo nella *Periegesi* di Pausania », in *Artissimum Memoriae Vinculum. Scritti di Geografia storica e di Antichità in ricordo di Giota Conta*, a cura di U. Latfi, F. Prontera, B. Virgilio, Firenze, 2004, pp. 9-24.

aggiungersi una valenza *enunciazionale* e *performativa*, che veicola e rende visibile un sapere sociale condiviso (il *pantheon* della città) in una forma concentrata e condensata. Si realizza così, a mio giudizio, un *gioco relazionale* che riassume, è il caso di dire *en kephalaiois*, il rapporto tra la *polis* e i suoi dei, e allo stesso tempo consente ai *politai* (ma anche, opportunamente, agli *xenoi*) d'avere in un solo colpo d'occhio — in un certo senso in una sola rappresentazione — un sistema che è quasi una sorta di *epitome* della *polis* stessa⁷⁸.

78. Adopero qui il termine *epitome* non nella sua connotazione negativa (e moderna) di « perdita », ma in quella positiva di *exaustività metonimica*, che possiamo ad esempio riconoscere nell'*incipit* della lettera di Epicuro all'allievo Erodoto.

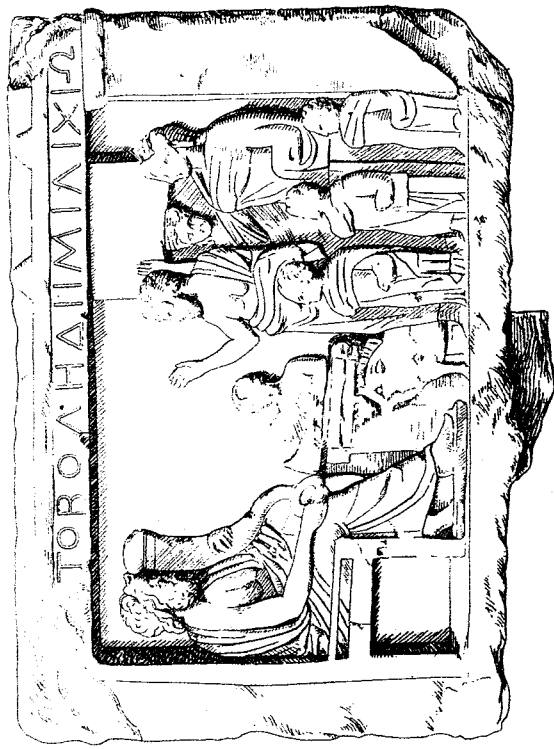


Figura 1: Zeus Melichios, bassorilievo dal Pireo, da Cook, *Zeus*, p. 1106. IV sec. a. C. — cm. 36 x 24



Figura 2: Zeus Melichios, oppure Naios o Philios, da Cook, *Zeus*, p. 1115. IV sec. a. C. — cm. 31 x 22



Figura 5: Rilievo attico di IV sec. a. C.: Zeus Philios su una *kline*, con cornucopia e *phiale*; sulla *trapeza* si trovano focacce o dolci in forma di *pyramides*. La dedica di Aristomache, Olimpiodoro e Teoride è indirizzata a Zeus Epiteloios Philios, a sua madre Philia e alla moglie Tyche Agathe. Da Cook, *Zeus*, p. 1162 (senza indicazione delle dimensioni).
Cf. Esichio, s.v. *epitetelostis*: *auxesis*.

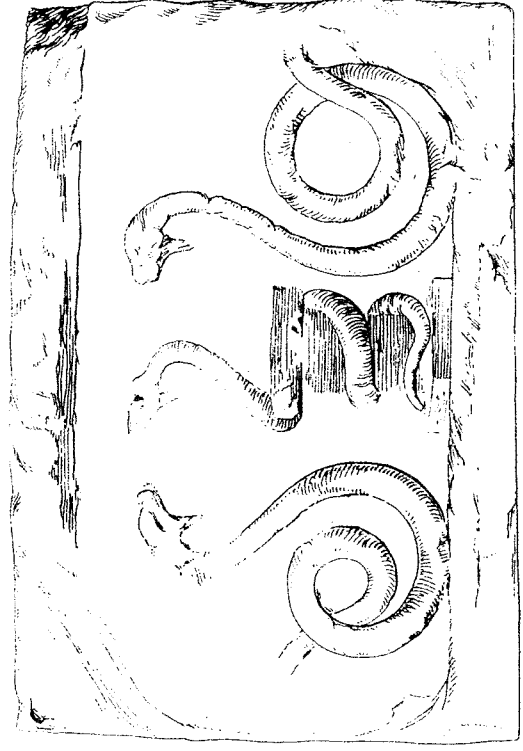


Figura 6: Rilievo attico di IV sec. a. C. È anepigrapho, ma proviene dalla stessa area dei rilievi dedicati a Zeus Philios. Un serpente barbuto si arrotola attorno ad un altare, al centro del campo: a destra e a sinistra due serpenti nella medesima posizione — cm. 24 x 15

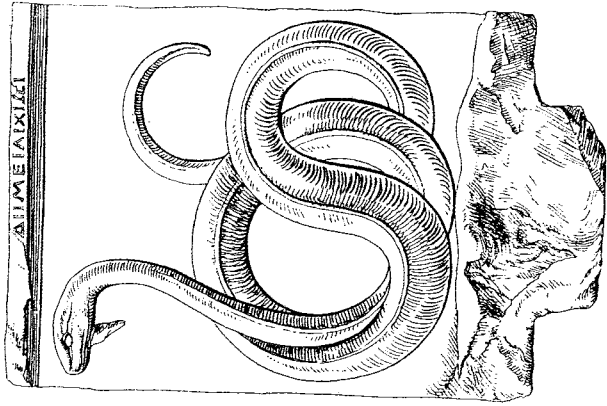


Figura 3: Zeus Melichios. Rappresentazione zoomorfa: serpente barbuto, rilievo da Mumuchia, da Cook, *Zeus*, p. 1108.
IV sec. a. C. — cm. 58 x 31

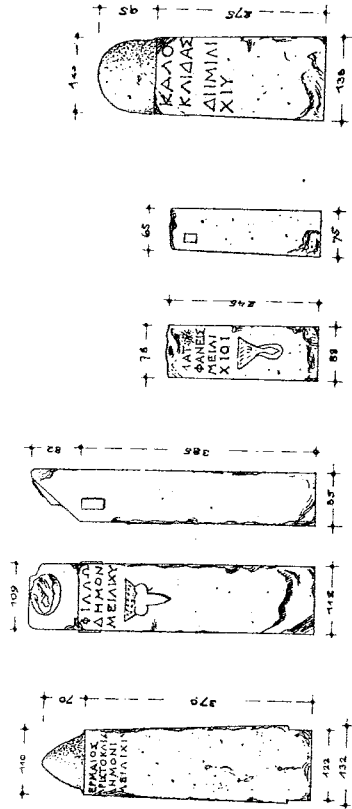


Figura 4: Zeus o *Daimon Melichios*, Lebadée (Beozia), da J. Jannoray, « Nouvelles inscriptions de Lebadée », *BCH*, 64-65, 1940-41, pp. 51, III-II sec. a. C. Quattro pilastri quadrangolari, sormontati da un *omphalos*, dotati di un fallo in rilievo e accompagnati da dediche — cm. 13 x 8,5 x 44; cm. 11 x 8 x 46; cm. 8 x 6 x 24; cm. 13,8 x 0,9 x 37

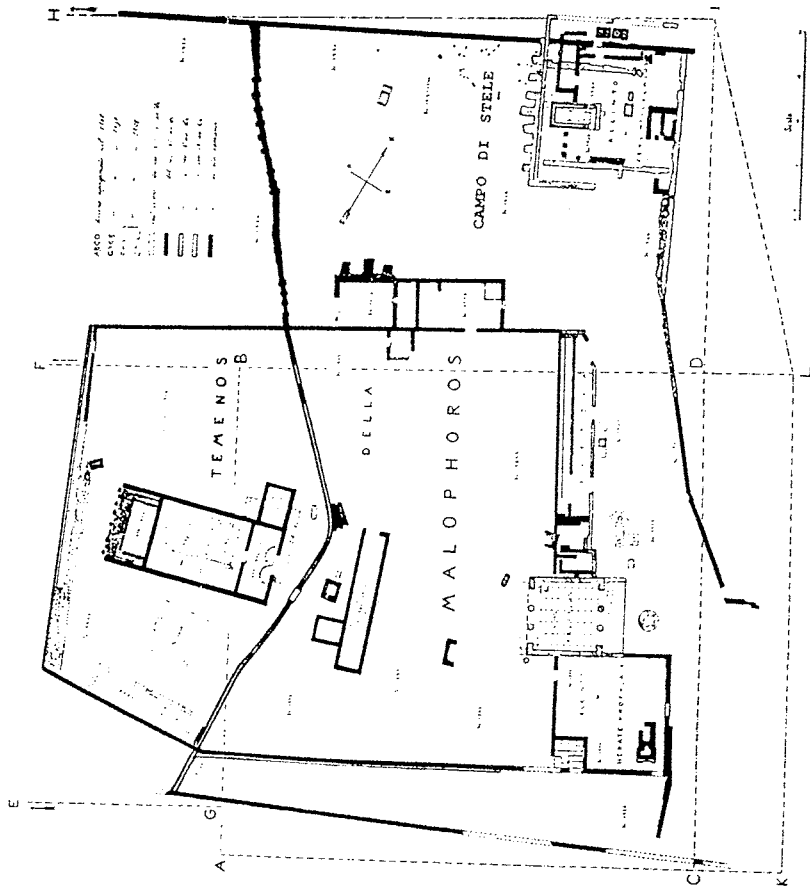


Figura 7: Planimetria dell'area della dea Malophoros e del Melichios, da M. L. Famà - V. Tusa, *Le stele del Melichios di Selinunte*, Padova, 2000, tav. I.

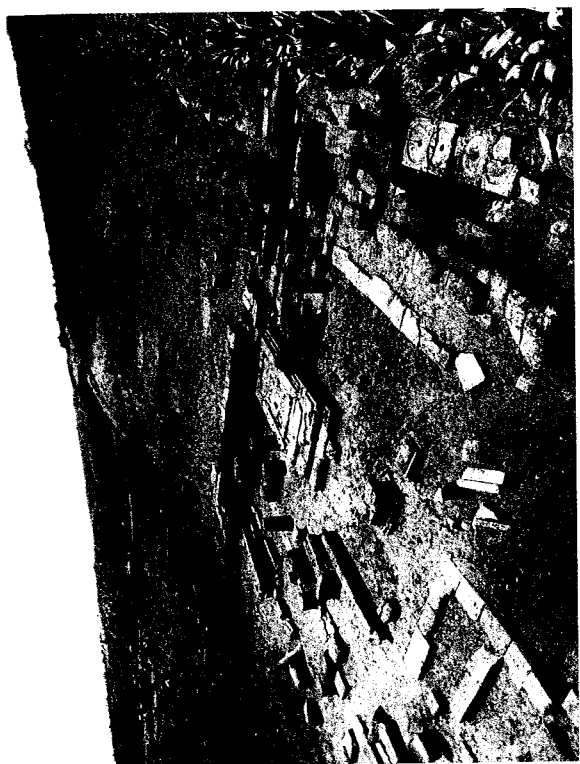


Figura 8: Il « campo di stele » dopo gli scavi di E. Gabrici (1924), da M. L. Famà - V. Tusa, *Le stele del Melichios di Selinunte*, Padova, 2000, tav. 6.



Figura 9: Stele della metà del V secolo: « Il Melichios della *parria* delle figlie di Hermios e della *parria* delle figlie di *Eukleas* », da M. L. Famà - V. Tusa, *Le stele del Melichios di Selinunte*, Padova, 2000, tav. XV, n. 11 — cm. 61, 5 x 22 x 20

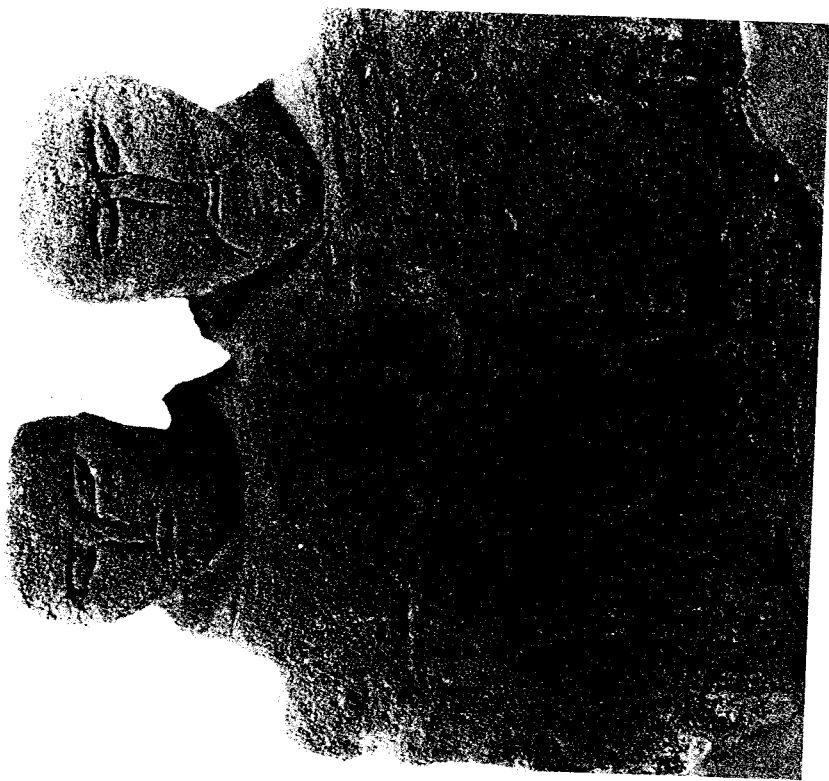
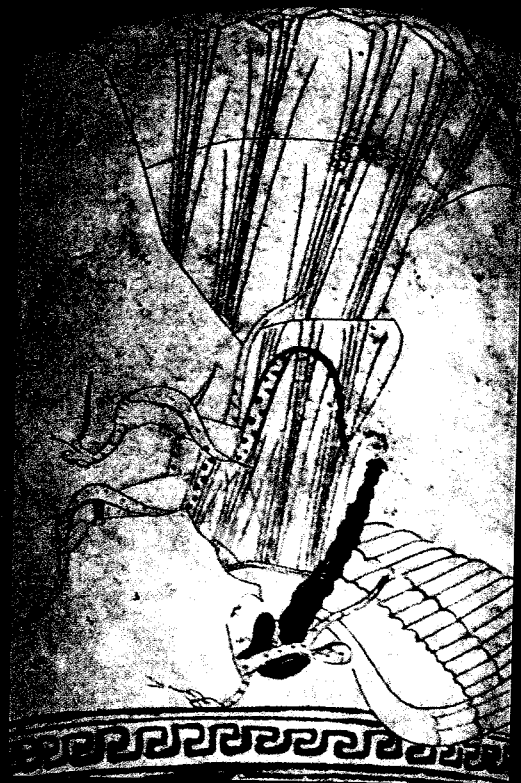


Figura 10: Stele doppia, da M. L. Famà - V. Tusa, *Le stele del Meilichios di Selimite*, Padova, 2000, tav. XXVI, n. 55. — cm. 26 x 24 x 7



Avez-vous vu les Erinyes ?

Dossier :

Anthropologie
des mondes
grecs anciens

N. 5. 4 2006

METIS