

SAIA ANNUARIO

Volume XC
Serie III, 12
2012



ANNUARIO

DELLA

SCUOLA ARCHEOLOGICA DI ATENE

E DELLE

MISSIONI ITALIANE IN ORIENTE

VOLUME XC

SERIE III, 12

2012



SAIA
2013

SOMMARIO

STUDI ATENIESI

- Parentele mitiche e rapporti geopolitici tra Attica e Grecia continentale. L'eroe Kephalos e il filone attico *I. Brancaccio* 9
- Le ceramiche a figure rosse dal *Kolonos Agoraios* e dall'Areopago. Testimonianze indirette di usi e funzioni? *M. Scafuro* 33
- Il sacrificio del tiranno. Nascita e sviluppo della posa dei Tirannicidi nell'iconografia attica *V. Tosti* 77
- La memoria delle guerre persiane in età imperiale. Il classicismo di Erode Attico e la 'stele dei Maratonomachi' *G. Proietti* 97
- Tucidide "creatore di miti" (2, 14-16). Teseo tra crisi eroica e reinvenzione politica *P. Schirripa* 119
- Studio storico-topografico di un brano aristofaneo (*Ecclesiazuse*, 681-686) *R. Di Cesare* 137
- La Torre dei Venti. Motivi e scopi della sua costruzione *V. Saladino* 167

MISCELLANEA

- Ritual performances in Minoan lustral basins. New observations on an old hypothesis *D. Puglisi* 199
- Αργυρά αγγεία των αρχαϊκών χρόνων από τη Ρόδο *Π. Τριανταφυλλίδης* 213
- Lasaia *epineion* di Gortina *R. M. Anzalone* 225
- Gortina, Mitropolis e il suo episcopato nel VII e nell'VIII secolo. Ricerche preliminari *I. Baldini et alii* 239

RASSEGNE

- Il lato oscuro della democrazia in alcuni recenti studi su Atene *G. Marginesu* 311
- Rethinking Epirote Religion. A survey of recent scholarship on Epirote cults and sanctuaries *J. Piccinini* 319

RECENSIONI

- S. VERDAN, *Eretria XXII. Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique*, I (texte) et II (catalogue, tableaux et planches), Gollion 2013 *E. Greco* 329
- N. KALTSAS - E. VLACHOGIANNI - P. BOUYIA (eds), *The Antikythera Shipwreck. The Ship, the Treasures, the Mechanism* (National Archaeological Museum, April 2012-April 2013), Athens 2012 *S. Leone* 335

V. SARIPANIDI, *CVA Greece 13. Thessaloniki, Aristotle University, Cast Museum*, Athens 2012 - V. SABETAI, *CVA Greece 9. Athens, Benaki Museum 1*, Athens 2006
A. Pontrandolfo 339

E. LA ROCCA - A. D'ALESSIO (a cura di), *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, (STUDI MISCELLANEI 35), Roma 2011 S. Tuccinardi 342

NOTE E DISCUSSIONI

Un culto imperiale 'provinciale' in *Achaia*? Riflessioni intorno a F. Lozano Gómez, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona 2010 F. Camia 351

TUCIDIDE “CREATORE DI MITI” (2, 14-16). TESEO TRA CRISI EROICA E REINVENZIONE POLITICA

SACRO E MITO: ALCUNE CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SULLA DEFINIZIONE DI MITO COME STORIA
POTENZIALE APPLICATA A TUCIDIDE

Il sacro come portato mitico, dimensione della città e declinazione rituale non può dirsi brutalmente obliterato nell’opera tucididea. Se entrambe le dimensioni, sacralità e mito, sono “cose” della città¹, dal momento che il mito è ritrasfuso nel rito², nella lingua culturale, sdoppiata nella memoria recitata del gesto e in quella scolpita o dipinta del tempio o dell’edificio pubblico, non appare logico che lo storico di Atene per eccellenza, lo storico della città e dei rapporti tra città, ancorché letti nei loro chiaroscuri, li ignori. È al contrario inevitabile che li declini alla luce di un vaglio selettivo³, in chiave di allusione e di rimando interno, dimensione che in qualche modo è già stata scandagliata dalla critica.

La religione è un’entità, un elemento⁴ e anzitutto un “evento” che partecipa della vita e dell’assetto comunitario, che s’inscrive in un’epoca di crisi nel caso del periodo preso in analisi da Tucidide, senza tuttavia venir meno o sbiadirsi: quando Tucidide si imbatte in un “fatto religioso” che consideri fondamentale per la lettura e la decifrazione degli eventi, egli semplicemente *lo riporta e lo analizza*, esponendolo così non solo al proprio giudizio, ma al giudizio dei lettori.

P. Schmitt Pantel è recentemente tornata sulla questione dei rapporti tra religione e democrazia ateniese, sulla definizione di religione politica e sulla necessità di mantenere questa categoria, condividendola con la constatazione di P. Brulé⁵ secondo la quale sovente in epoca classica “il fatto religioso è un fatto politico”; il carattere di questa religione pubblica prescinde così dal regime politico, si adatta a democrazia e oligarchia e lascia affiorare la *permeabilità costante tra le categorie del politico e del religioso esistente a tutti i livelli dell’organizzazione sociale (oikos, demos, koinon)*⁶.

Se, inoltre, con religione intendiamo il piano sociale⁷, l’insieme di rapporti e relazioni tra individui e comunità, la religione come fattore di integrazione⁸, essa, non sembra certo assente nelle

¹ Devo il prezioso spunto a una conversazione “romana” con la professoressa Ileana Chirassi-Colombo. Devo un ringraziamento particolare ai *referees* per tutte le utili precisazioni e per le costruttive valutazioni.

² Per una sintesi del dibattito storico-critico sul rapporto tra mito e rito, che tiene conto di ogni indirizzo critico e che fornisce utili spunti di indagine, v. l’introduzione di KOWALZIG 2007.

³ Sulla “selezione” come categoria tucididea, applicata al mito e alla storia, v. soprattutto BIRASCHI 1989; NICOLAI 2001, 276.

⁴ Credo vada confermata l’indeterminatezza dell’oggetto di analisi. Già W. D. Furley nel suo studio sulle Erme, controversa anatomia critica della crisi religiosa ateniese di fine V secolo (FURLEY 1996, 11 ss.), metteva in guardia tuttavia da un’analisi “settoriale” della religione, che si affissasse solo sul mito e sul culto, secondo gli allora recenti indirizzi critici, analisi settoriale che finiva per costruire una casella autonoma, indagabile come oggetto di studio separato, che di fatto disconosceva i rapporti cogenti tra culto e politica e soprattutto tendeva a farne un’entità chiaramente definita nel mondo greco, laddove invece i rapporti tra i due piani,

religioso e poleico non sono sempre facili da isolare.

⁵ BRULÉ 2004.

⁶ SCHMITT PANTEL 2010, 355-388, soprattutto 360.

⁷ La bibliografia sul tema sarebbe sterminata. Menziono solo per utilità di riferimento CALAME 1977a; BÉRARD *et alii* 1984; CONNOR 2000, 56-75; PARKER 1985, 298-326; PARKER 1996; PARKER 2007; RUDHARDT 1981; RUDHARDT 1991, 47-59; RUDHARDT 1992; RUDHARDT 2008 (anche per la bibliografia relativa). Per una sintesi del problema critico, in relazione alla discussione presente v. soprattutto SOURVINOU INWOOD 2000a, 14-37; SOURVINOU INWOOD 2000b, 38-55 e la recente analisi del tema offerta da E. Eidinow (EIDINOW 2011, 9-38), che costituisce un tentativo di rovesciare alcuni degli assunti dell’ormai nota e centrale lettura della Sourvinou Inwood, anche in merito al rapporto religione/città, ma che mi sembra, nello sfruttamento della categoria più generale di network, riduca un po’ troppo drasticamente il confronto nevralgico con la polis come asse di riferimento e di confronto rispetto a mito-rituale e politica.

⁸ SPINETO 2008, v. soprattutto la discussione delle prospettive critiche sul tema.

*Storie*⁹, ma la sua trattazione si presenta diversificata, a seconda dei piani, spesso ridotta a inciso laddove è occasione che serve a giustificare una valutazione a freddo e posteriore.

Sovente, inoltre, Tucidide non omltera gli aspetti religiosi più arcaici e le “varianti locali” legendarie, rispetto alle quali sente di dover allo stesso modo applicare un vaglio serio e rigoroso¹⁰.

La tradizione orale epicoria, sdoppiata in storica e mitica, molto spesso si declina secondo “rivendicazioni” e partigianerie che Tucidide intende contrastare, selezionando, appunto,¹¹ la versione che egli reputa essere valida, credibile e inseribile in compiuto quadro di concause, autenticate non solo dal giudizio del narratore, ma dalla loro evidenza testimoniale.

Si può inoltre notare che l’accenno alla religione come dato *locale e mitico*, mito inteso come parte integrante del sacro appunto, è volutamente centellinato nell’Archeologia, frutto di un ripensamento profondo e delle dinamiche di sintesi che, a mio parere, guidano l’opera.

L’immagine che sembra meglio attagliarsi all’Atene periclea dei primi libri delle *Storie* è quella del centralismo politico, che inevitabilmente sussume un centralismo religioso.

Tucidide, tuttavia, sceglie di dare un taglio prospettico del tutto particolare al sinecismo ateniese teseico e all’immagine religiosa di una *chora* “antagonista” della città, piano affiorante nel recupero del mito “politico” e attico per eccellenza, riscritto dallo storico nel secondo libro. Mito, aggiungiamo, che assume *nel tempo* una consistenza propriamente “democratica” e che tuttavia si impone per la sua genesi complessa, richiamo a un passato problematico anche dal punto di vista culturale: un passato di divisioni e di armonizzazioni difficili.

Proprio questi ultimi due elementi, riscrittura mitica e conflittualità religiosa arcaica, che si manifesta in seno a un’identità cittadina non ancora forgiata, emergono pienamente in Tucidide.

Anzitutto, l’operazione di riscrittura di un mito preesistente, come quello teseico, per la prima volta offerto nella sua *facies* politica, è spesso sottovalutata dalla critica e ricondotta all’analisi più generale degli interessi istituzionali tucididei e al problema delle fonti a sua disposizione.

Il mito di Teseo (e certo Tucidide non lo ignorava) era oggetto da maneggiare con cura, perché ormai profondamente incardinato nella storia e nel culto ateniesi¹².

D’altro canto, nella versione tucididea di tale portato leggendario, le connessioni tra mondo preesistente alla *polis* e *polis* unitariamente concepita sono restituite con insospettabile precisione e attenzione alle crepe ben distinguibili nel nuovo assetto. Più che di antagonismo tra città e anti-città¹³, potremmo parlare di un’osmosi profonda tra topografia dei luoghi sacri, centrali e periferici, e identità e coscienza religiosa, spesso sofferte e ambivalenti.

Nella sua recentissima revisione della topografia di Atene, E. Greco ha precisato che non può definirsi “evento di poco conto, nell’VIII secolo a.C., il processo di strutturazione sociale che determina la scelta dell’Acropoli come santuario di una comunità che si va integrando politica-

⁹ Da sempre Tucidide è considerato fonte elusiva sul sacro e sul divino. La questione investe una serie di problemi di metodo: la presenza o l’assenza di un linguaggio religioso e di un preciso, coeso discorso sul divino (e, aggiungiamo, sul mito), riflette una realtà storica e sociale, o traduce unicamente una mentalità radicata da parte di chi scrive? Nella bibliografia vastissima sul “laicismo tucidideo”, si possono citare gli interventi di DOVER 1988, 65-73; BADIAN 1989, 95-111; BADIAN 1993, che riprende in parte gli spunti di analisi dei capitoli drammatici su Platea nel II e nel III libro, per dimostrare l’ignoranza tucididea della storia arcaica tebano-plateese e soprattutto per segnalare come il pregiudizio religioso e il silenzio su alcuni momenti cruciali della vita rituale cittadina abbia compromesso la visione storica del VI e del V secolo; HORNBLLOWER 1992, 169-197 [posizioni parzialmente riviste nell’introduzione al secondo volume del commentario (HORNBLLOWER 1996), soprattutto rispetto al precedente commentario di A. W. Gomme, K. J. Dover e A. Andrewes, v. soprattutto 10 ss]; WILLIAMS 1998. V. anche BOWDEN 2005, con una posizione più sfumata riguardo all’innegabile contrazione del motivo religioso e oracolare in Tucidide. *Contra* MARINATOS 1981, che rovescia l’assunto del preteso laicismo dello storico, e i rilievi di S. I. Oost sulla presenza dell’irrazionale in Tucidide (OOST 1975, 186-

196), contributi ormai risalenti a un trentennio fa, ma nodi cruciali del dibattito critico; v. anche JORDAN 1986, 119-147. Una sintesi della problematica è oggi in W. D. Furley (FURLEY 2006, 415 ss). Una ricatura, che offre un’interessante prospettiva revisionistica, in chiave di recupero della prospettiva religiosa tucididea è offerta inoltre da M. Bertoli (BERTOLI 2009, 7-30). Bertoli riconsidera in una prospettiva unitaria la somma degli argomenti giuridici e religiosi, presenti nelle *Storie* tucididee, ricomponendo l’ossatura dell’indiscutibile impianto religioso che si cela dietro i tentativi di difendere il *dikaion* e le ragioni etiche volta a volta richiamati dalle parti in campo.

¹⁰ V. TH. 1, 20 e le considerazioni di D. Ambaglio (AMBAGLIO 2001, 7-21) per il distinguo posto da Tucidide tra storia orale e tradizione orale. Analogamente R. Nicolai (NICOLAI 2001, 280) separa tradizione orale recente e remota, campi mutuamente esclusivi nel discorso storico.

¹¹ Si vedano le considerazioni di A. M. Biraschi (BIRASCHI 1989).

¹² SCHMITT PANTEL 2010, 365 ss.

¹³ Valgano in questo senso le osservazioni di P. Schmitt Pantel sul revisionismo critico della definizione di “religione politica” applicata al mondo greco richiamate poco sopra (SCHMITT PANTEL 2010).

mente”¹⁴. La “novità” dell’acropoli come luogo di culto risiede nell’individuazione di uno spazio sacro separato e tuttavia integrato nella comunità, di una sede degli dei poliadi e protettori della città, nella “scelta” precisa di configurare una riconoscibile compagine relativa al *teatro* degli dei e del culto: la città “definisce” il sacro, promuovendone la sua visibilità e la sua preminenza, in rapporto alle sedi abitative e cittadine.

A registrare questo passaggio non lieve, e, al contrario, traumatico e gravido di conseguenze, per il rapporto che si viene a inaugurare tra nuovo “cittadino” e “nuova città”, è proprio Tucidide in 2, 14-16, capitoli dedicati all’eroe attico per eccellenza, non privi di aspetti che sembrerebbero poco consueti nello storico; evidente, connotata da marcatori linguistici ben precisi, è la diagnosi della relazione “sentimentale” che si instaura tra gli abitanti dello spazio extra-urbano e gli *hierà*, ancestrali, “ereditati” dai padri, entrati a far parte del patrimonio collettivo, familiare e individuale come gli *oikoi*, inseriti in una prospettiva spaziale del sacro, che è forse persino limitativo definire epicoria.

Tucidide recupera dati del passato, proiettandoli in una memoria attiva e condivisa, che il suo pubblico, per anni identificato con i generali interessati di polemologia, ha e trattiene¹⁵. Non si tratta, tuttavia, solo di un’esperienza di cui lo storico può servirsi, attuando scelte e scarti di materiale, e appoggiandosi al patrimonio ricostruibile.

Stante la presenza ingombrante del mito nella coscienza collettiva e la lucida e sofferta consapevolezza di Tucidide delle “aspettative” del pubblico, le scelte e le selezioni del materiale leggendario, infatti, non paiono solo un ossequio a una tradizione, ma confluiscono nella catena del ragionamento e dello sviluppo temporale e sono anche e soprattutto pensati inserti narrativi, parte integrante di un affresco storico più ampio. In altri termini, Tucidide non ha bisogno di segnalare le sue riserve sul mito al di fuori dell’Archeologia, perché quelle stesse premesse metodologiche dirigono e orientano la lettura.

Del resto, la “rivalutazione” del mito nelle *Storie* è ormai dato per lo più acquisito dalla critica¹⁶.

Dunque il problema del sacro e del mito nasce anzitutto dalla ricollocazione semantica che sembra in qualche modo fare da motore all’opera e alla nuova coscienza storica.

Vale forse la pena di riconsiderare, con nuova attenzione critica, la definizione di Piérart¹⁷ di mito come “matière historique potentielle”, storia potenziale, materiale trasformabile, alla quale va consegnato, tuttavia, in partenza un peso specifico¹⁸.

Ma la potenzialità storica del mito in se stessa rivela a priori una vulnerabilità e un’esposizione del mito medesimo a continui passaggi e interpretazioni, offrendosi a una costante reinvenzione.

In Tucidide si offrono importanti elementi di distinzione all’interno del bacino mitico, catena del sacro, e soprattutto si evidenzia la programmatica necessità di dimostrarne l’uso in relazione, quando non in continuità, con la contemporaneità. È essa a storicizzare il mito, a ricatturarlo all’interno di una gittata temporale che deve restare misurabile, che non può smarrirsi in un passato non ricostruibile¹⁹. *Palai* è avverbio della “storia” per Tucidide, e, analogamente, *palaiòs* è riferito a personaggi mitici storicizzati, come Minosse²⁰.

¹⁴ GRECO 2010, 21.

¹⁵ In merito al mito, componente essenziale del rito e della storia religiosa cittadina, una condizione preliminare dell’analisi riconduce ai *caveat* già segnalati da N. Luraghi rispetto al rapporto *audience*-autore, che è oggi vincolante in ogni ricostruzione storico-letteraria (cf. LURAGHI 2000, 227-239). Luraghi, infatti, considera strettamente connessi autore e pubblico, nel secondo V secolo ancora pienamente legato, a suo giudizio, alla fruizione aurale e dotato di una “large contextual competence” (LURAGHI 2000, 227).

¹⁶ Sul rapporto storia-mito, in rapporto particolare a Erodoto e Tucidide v. ora ZALI 2011, 61, anche per la bibliografia relativa di largo riferimento sul tema.

¹⁷ PIÉRART 1983, 47-62.

¹⁸ È l’esempio di HDT. 2, 45, nel quale lo storico ripudia la credenza del mito di Eracle e Busiride.

¹⁹ Richiamo ancora la differenza di D. Ambaglio tra tradizione e storia orale.

²⁰ Può sembrare osservazione banale, dal momento che la

sezione dell’Archeologia (si noti tuttavia, la stratificazione critica antica nella definizione) è programmaticamente dedicata al passato, ma in realtà lo sforzo di Tucidide, fin dal primo capitolo, è proprio la sottrazione dell’*ἀκοή*, riguardante l’età eroica, al campo dell’indistinto. Più ancora che in Erodoto, la famiglia lessicale di *palaiòs* e *archaios* è inserita in una prospettiva che si segnala come *ab origine* nuova, nel momento in cui dota quegli stessi aggettivi di una profondità temporale. Fino a che non approdano al piano del *saphès*, della certificabilità, gli eventi passati non possono interessare lo storico. Sulla differenza linguistica tra i due termini v. anche CASEVITZ 2004, 125-136. In TH. 1, 2 *palai* è usato in relazione alle fasi di migrazione antica e così in TH 1, 5; in TH 1, 6 e nell’Archeologia più in generale, lo sforzo di ricostruzione del *palaiòs tropos* greco conduce alla fissazione delle linee guida di un passato che non può restare confusamente immerso in una *epicità* generica. V. anche CALAME 2006a, 39-49; WEIL 1985, 28-37; PAYEN 2006, 137-154.

Come già sottolineava L. Canfora, il rapporto tra passato, restituito da una “buona” tradizione orale, e presente è istituito attraverso l’analogia, tanto per quanto riguarda *tà Troikà* che per quanto si riferisce a *tà Medikà*²¹.

Così nell’Archeologia i problematici capitoli 21 e 22 dialogano con la ricostruzione mitologica già offerta nelle prime battute dell’opera e ne forniscono quindi una sorta di suggello e di guida alla lettura.

Il “buon uso del mito” esige appunto il suo inserimento in un contesto che lo motivi e lo precisi.

TESEO TRA CRISI EROICA E REINVENZIONE POLITICA

Veniamo a Teseo. La “presenza” dell’eroe a 2, 15 si propone come rivelatrice di un intelligente ripensamento della tradizione mitica e di una sua ri-proiezione in chiaroscuro nello spazio attivo dell’azione periclea.

Anche in questo caso, tuttavia, proprio la scelta di Tucideide, spesso confusa con un’opzione digressiva, argomento di studio specifico, per cui possono costituire un punto di partenza le conclusioni della Pothou sul rapporto di integrazione tra corpo dell’opera e testo minore²², può animare considerazioni sulla relazione tra spazio abitativo sacro e politico, *chora* e *polis*.

Qualche breve cenno al mito andrà segnalato, soltanto per meglio cogliere la portata del discorso tucidideo.

Un dibattito molto ampio storico-archeologico ha investito il rapporto di Teseo con Atene e non avrebbe senso riaprirlo in questa sede. Il nucleo della discussione critica non è tuttavia tralasciabile *in toto*, in quanto abbraccia aspetti profondamente interdipendenti e in qualche modo connessi all’identità poleica nella sua non facile costruzione e persino nel suo ben leggibile declino: il momento dell’atticizzazione e dell’atenizzazione di Teseo (per molti due fasi chiaramente distinte), lo sfruttamento propagandistico di volta in volta diverso, la manipolazione tragica e attidografica, lo “spazio” dell’eroe all’interno della topografia ateniese, l’uso “culturale” e politico della sua identità eroica²³.

Anche in contributi recenti si è insistito su un aspetto che non andrà sottovalutato, ovvero la poliedricità di un personaggio mitico, dalle “molte identità”²⁴ e, andrebbe aggiunto, dalle continue ricollocazioni, aspetto quest’ultimo che dà conto di una progressiva e non sempre lineare integrazione storica della figura. Noto ad Omero, è nominato per la prima volta tra i compagni della giovinezza di Nestore in *Iliade* 1, 260-66, con epiteto alto e risonante:

Θησέα τ’Αἰγεΐδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν
 “Teseo Egeide, simile agli immortali” (trad. di G. CERRI).

La presenza di un patronimico accanto all’epiteto eroico rinsalda l’ipotesi di una voluta sottolineatura dell’*aristeia* di Teseo. Nell’*Odissea* è nominato con Piritoo nella *nekyia*, in un passo ritenuto interpolato²⁵ e indirettamente, come eroe che condusse Arianna ad Atene, altro passo sospetto²⁶.

Le vicende della casata di Teseo sembrano inoltre adombrate nel catalogo delle navi, quando Omero cita Menesteo, l’usurpatore del regno di Teseo, in relazione ad Atene dalle belle mura e al suo re Eretteo²⁷.

Οἱ δ’ ἄρ’ Ἀθήνας εἶχον ἔυκτίμενον πτολίεθρον
 δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ’ Ἀθήνη
 θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα,
 καὶ δ’ ἐν Ἀθήνης εἶσεν ἔῳ ἐν πτόνι νηῶ·
 ἔνθα δὲ μιν ταύροις καὶ ἀρνείοις ἰλάονται
 κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν·
 τῶν αὖθ’ ἠγεμόνευ’ υἱὸς Πετεῶο Μενεσθεύς.
 τῷ δ’ οὐ πά τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γένετ’ ἀνήρ
 κοσμηῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας
 (HOM. II 2, 546-552)

²¹ CANFORA 1977, 455-461, in particolare 459.

²² POTHOU 2009.

²³ Rimando al contributo recente di G. Elroth (ELROTH 2010, 143-169).

²⁴ V. ad esempio ALONI 2003, 1-22.

²⁵ HOM. *Od.* 11, 631.

²⁶ HOM. *Od.* 11, 322-323

²⁷ HOM. *Il.* 2, 546-552.

“Su quelli che abitavano Atene ben costruita,
 terra del grande Eretteo, che un giorno Atena,
 la figlia di Zeus, allevò - ma lo partorì la fertile zolla -
 e lo stabilì ad Atene, dentro al suo ricco tempio;
 dove con tori e montoni se lo fanno propizio
 i figli degli Ateniesi, con ricorrenza annuale;
 su questi aveva il comando il figlio di Peteo, Menesteo,
 al quale nessuno era pari su tutta la terra,
 a schierare cavalli ed uomini armati di scudo” (trad. di G. CERRI).

Rispetto a queste prime testimonianze omeriche una provvisoria conclusione si impone: la consolidata saldezza della fama eroica di Teseo e il legame portante tra Eretteo e Atene, sul quale torneremo.

Come è noto, Teseo viene incluso, soprattutto per opera dell’Attidografia, dalla fine del V secolo, nella lista dei re ateniesi, conservataci da Eusebio di Cesarea, ma sicuramente la sua penetrazione nella genealogia regale risale a una memoria orale ben anteriore e radicata, che P. Carlier ha recentemente ricostruito²⁸, segnalando anche il passo omerico come possibile interpolazione ma non escludendo un riferimento al sinecismo, che è porzione della saga teseica di interesse tucidideo.

L’idea della fortezza ben costruita di Atene ha indotto P. Carlier a ipotizzare il riferimento a un sinecismo già realizzato, e dunque a postulare un inserimento posteriore, ma lo storico sottolinea che: “il est tout aussi vraisemblable qu’un poète ionien du VIIIème siècle, constatant que l’Attique de son temps était unifiée, ait supposé qu’elle l’était déjà sous le règne de Ménesthée”²⁹. Nell’VIII secolo si sarebbe compiuta una proiezione mitica, una ritraslazione del modello storico ai tempi eroici.

D’altro canto l’uso di *πολιέθρον* appare ripetuto e formulare in Omero e K. J. Hölkescamp è tornato recentemente sul problema del rapporto tra il sostantivo *πόλις* in Omero e la realtà fattuale adombrata dai poemi, alla luce della storia del dibattito critico e di quella che a suo avviso era già in Omero un realtà istituzionalizzata, grazie all’emergenza di una netta territorialità e di una differenziazione interna³⁰.

Nondimeno, l’uso del termine nel passo, come possibile allusione a un sinecismo già compiuto, resta ipotesi non espungibile *tout court*, proprio per la felice strategia di collocazione dei termini. Così come non potrà sfuggire un modulo narrativo che tornerà proprio nel racconto “storico” di Teseo, operato da Tucidide, ovvero la sovrapposizione tra il piano temporale del mito e quello della sua perpetuazione nel rituale: “dove con tori e montoni se lo fanno propizio/i figli degli Ateniesi, con ricorrenza annuale”.

Lo “schema” sembra quindi essere molto antico, o almeno arcaico, e non appare privo di interesse, perché “rimuove” dal campo prospettico l’idea un po’ frustra del rilievo antiquario: il nome di Eretteo, all’interno del catalogo delle navi, si irradia in una precisa combinazione di elementi mitici che includono lo stretto richiamo al *demos* ateniese, unicum nell’*Iliade*, la protezione di Atena *kourotrophos*, la “memorizzazione” del re, e la sua storicizzazione attraverso il rituale attico, che varrà anche nel caso della descrizione delle *Sinecie* in Tucidide.

Certamente il passo omerico costituisce un’importante testimonianza del legame tra i primi re ctonii (Eretteo-Erittonio)³¹ e quelli di età eroica (Menesteo), che a Teseo erano riconducibili.

P. Carlier ha messo in evidenza la grande tradizione orale anteriore di cui beneficia la storiografia, che risale a Ecateo e Ferecide e di cui si servirà Erodoto.

Tuttavia, la regalità di Teseo è anzitutto frutto di una progressiva acquisizione, di un viaggio di formazione, e porzione e tassello di una biografia mitica che è connotata da chiaroscuri evidenti. Ogni profilo eroico esibisce una duplicità portante, inscritta nella natura eroica medesima, un’ambiguità radicale e consustanziale: Teseo è il signore dei ratti di donne (Elena, Antiope), dell’uccisione del toro e del minotauro che, non a caso, conoscono presto una ribalta figurativa, e va consegnandosi fin da epoca arcaica ad Atene e all’Attica.

²⁸ CARLIER 2005, 125 ss.

²⁹ CARLIER 2005, 129.

³⁰ HÖLKESKAMP 2002, 297-342, in particolare 328. V.

anche LEVY 2010, 339-367.

³¹ Sulla presenza epigrafica di Eretteo ad Atene v. LUCE 2005, 143-164.

La saga teseica si compone così di molti strati. Un importante spezzone è costituito dal “viaggio” da Trezene, dove Teseo trascorre l’infanzia³², secondo il vaticinio dato ad Egeo, fino ad Atene: un viaggio di insediamento e di graduale *anagnorisis*.

È evidente, altresì, che l’episodio mostra, nelle maglie del mito, l’appropriazione di Atene da parte di un eroe originariamente esterno e parzialmente straniero e ci consente di giungere al nuovo conio tucidideo.

Sarebbe impossibile dare conto delle diverse interpretazioni della saga. Mi limito a qualche osservazione puntuale, che possa rivelarsi utile alla lettura dei capitoli tucididei.

Nel ‘900 prevalevano due ipotesi critiche: la posizione della scuola religiosa storica (H. Herter e M. P. Nilsson) che riconoscevano in Teseo i tratti ionici in grado di rivaleggiare con quelli dorici di Eracle, e di contendergli il blasone di eroe panellenico, e gli studi più recenti volti a rivendicare il carattere attico della saga teseica.

Al di là dell’eroe “attico” di C. Calame³³, C. Sourvinou Inwood ha in qualche modo interpretato storicamente la natura ambigua di Teseo, figlio di Egeo e Poseidone, sdoppiato a Trezene e Atene³⁴.

Nella versione trezenia l’eroe è figlio di Poseidone e non di Egeo: la doppia paternità, divina e umana, come nel caso di Eracle, scaturirebbe dalle due diverse matrici della leggenda; il mito di origine micenea si sarebbe sviluppato in questa duplice direzione, pervenendo a una graduale integrazione delle diverse identità etniche e topografiche dell’eroe.

Importante mi pare la sottolineatura della natura “localistica” delle manipolazioni della saga di Teseo nei secoli bui. Secondo C. Sourvinou Inwood, infatti, le due versioni “rivali” sulle origini di Teseo sorgerebbero all’interno degli interessi privati delle singole comunità, aspetto non secondario delle saghe eroiche.

La storia di Egeo, padre e re attico, si candiderebbe così a essere parte integrante della rivendicazione ateniese e della localizzazione dell’eroe in Attica³⁵.

La Mills³⁶ ha riconosciuto dal canto suo almeno tre centri della saga: Creta, Tessaglia e forse Focide³⁷. Rispetto a Cecrope ed Eretteo le cui gesta sono confinate all’Attica, Teseo diventava così il candidato ideale a rappresentare il passato ateniese.

Sui motivi della scelta ateniese di un personaggio mitico nativo di Trezene e relativamente recente come eroe nazionale, E. Kearns³⁸ preferisce leggere l’inadeguatezza “statica” di personaggi come Cecrope ed Eretteo, le figure regali autoctone, attraverso le quali il mito costruisce l’identità ateniese, inadeguatezza che li rendeva refrattari a una saga dinamica. Da questo troverebbero ragione le resistenze in Attica alla conquista di Teseo.

Di fatto, ad ogni modo, un elemento campeggia in primo piano: l’elaborazione di una narrativa diversificata, sdoppiata nelle imprese, nella complessa e ambigua *aristeia*, nei viaggi e nella fase ateniese, più nettamente politica. La conquista territoriale qui si addensa di elementi non scontati di natura istituzionale; all’interno della biografia teseica, il sinecismo marca così un passaggio interno della *fabula* mitica, ovviamente l’unico non riscontrabile nella corrispondente iconografia.

Per E. Kearns il sinecismo non si realizza con la facilità con cui Cecrope introduce la scrittura in Attica o istituisce alcuni sacrifici; gli episodi dei Pallantidi, del rapimento di Elena³⁹ e dell’*ari-*

³² Sull’*aristeia* giovanile teseica v. NEILS 1987.

³³ CALAME 1977b. V. anche più di recente CALAME 2006b; CALAME 2010, 43-56, per il ruolo poetico di Teseo nell’ideologia imperialista ateniese. V. altresì a questo proposito IERANÒ 1989, 157-176; FEARN 2007.

³⁴ SOURVINOU INWOOD 1979.

³⁵ Un ruolo non irrilevante per la Sourvinou Inwood sarebbe stato giocato anche dall’anfizionia di Calauria. Nonostante la datazione controversa, l’anfizionia potrebbe risalire al IX secolo ed evidenzerebbe alcuni tratti importanti: il chiaro carattere marittimo, il culto di Poseidone, che si atomizza poi nella versione ateniese. Il fatto che in una variante Teseo fosse figlio di Poseidone, principale dio dell’anfizionia, costituisce una ragione aggiuntiva per la diffusione e la promozione della leggenda. Apparirebbe così molto probabile che la figura e la leggenda di Teseo siano state promosse nel contesto dell’anfizionia, che facilitò l’armo-

nizzazione delle due varianti e una versione di compromesso, sanzionata dalla lega. Proprio tale versione di compromesso doveva avere connessioni tra Attica e Peloponneso. La conservazione di una figura parentale attica era necessaria ai fini della localizzazione della saga.

³⁶ MILLS 1997.

³⁷ HES. fr. 298 M-W.

³⁸ KEARNS 1989, soprattutto 117-23.

³⁹ Non è escluso che il rapimento di Elena celasse la volontà di veicolare il messaggio di un’opposizione a Teseo in termini mitici, che tradurrebbe l’opposizione agli Alcmneonidi. Gli abitanti della Tetrapoli potrebbero aver ingaggiato una guerra di opposizione considerando il comportamento alcmneonide come arbitrario e illegale. L’ostilità nord-orientale supera sicuramente i limiti temporali di Clistene e potrebbe aver investito anche Milziade e Cimone.

steia guerriera dimostrano come l'immagine violenta di Teseo non venga mai totalmente superata da quella benevola e razionale⁴⁰. Un ulteriore riflesso potrebbe leggersi proprio nella trascrizione storica tucididea e nella *resistenza* dei villaggi dell'Attica, riverberata da Erodoto 9, 73: “Si dice che tra gli Ateniesi si sia distinto Sofane figlio di Eutichide, del demo di Decelea: di quei Decelei che una volta compirono un'azione utile per tutto il tempo a venire, come attestano gli stessi Ateniesi. Quando anticamente i Tindaridi invasero l'Attica con un grande esercito per riavere Elena e misero sottosopra i demi, non sapendo dove essa fosse, raccontano che allora i Decelei, secondo alcuni lo stesso Decelo, irritato per la prepotenza di Teseo e temendo per tutta l'Attica, rivelò loro ogni cosa e li guidò ad Afidna, che Titaco, un uomo del posto, consegnò per tradimento ai Tindaridi. Per quest'azione i Decelei godono a Sparta di atelia e proedria; e così pure nel corso della guerra che scoppiò tra Ateniesi e Peloponnesii molti anni dopo questi fatti, gli Spartani saccheggiarono il resto dell'Attica, ma risparmiarono Decelea”⁴¹.

Teseo, eroe panellenico e ateniese per eccellenza, compare in Erodoto unicamente in questo passo; nominando la resistenza dei Decelei, risparmiati dagli Spartani all'inizio della guerra del Peloponneso, lo storico lega il nome del demo all'antica memoria del rapimento di Elena da parte di Teseo e all'aiuto prestato dai Decelei ai Dioscuri venuti a riscattare Elena, prigioniera ad Afidna. Eroe delle *Atthides* per eccellenza, già noto ad Ellanico, qui Teseo è confinato a una menzione marginale, condannato per l'*hybris* esercitata sul territorio ateniese, espressamente indicato dal termine *chore*. La critica ha messo in luce da un lato l'antichità del tema del rapimento di Elena e della successiva schiavitù di Etra, presente tra le schiave di Elena già nell'*Iliade*, dall'altra la presenza del motivo nel ciclo, dai *Cipria*, alla *Parva Ilias*, all'*Ilioupersis* e nella prima storiografia⁴².

Più volte è stato richiamato dalla critica lo sfruttamento della saga in termini propagandistici da parte filaide⁴³. La versione erodotea sarebbe per parte della critica apertamente antifilaide anche nella menzione di Sofane che si era fieramente opposto a Milziade. La disgrazia di Teseo sarebbe conseguita a quella di Milziade, tiranno del Chersoneso. E in questo clima sarebbe nata la tradizione di un Teseo fiero oppositore della democrazia che si coagula in alcune testimonianze tarde⁴⁴.

Certamente la testimonianza erodotea mostra il venir meno di un asse propagandistico aristocratico, ma lascia intravedere anche la “resistenza” dell'Attica all'*hybris* di Teseo. Per la Biraschi non si intravedono giustificazioni sufficienti per sostenere l'allusione erodotea al sinecismo, che troverebbe riscontro solo nel capitolo trentaduesimo del *Teseo* plutarco.

D'altro canto, interessi localistici e autonomistici sono evidenti nel passo, e se per la studiosa si tratterebbe di una propaganda sviluppata negli ambiti ostili a Cimone, il passo erodoteo mi sembra mostri inequivocabilmente la prospettiva autonomistica dei demi rispetto all'*hybris* di Teseo, esercitata ai danni della *chora* degli Ateniesi.

Non certo casualmente si accampa in Erodoto il legame tra la curiosa resistenza del demo di Decelea in tempi mitici e la sua preminenza allo scoppio della guerra del Peloponneso, quando, come ancora dimostra C. Calame, il passato mitico diventa “giustificazione storica” del presente. Ad emergere è una sorta di alleanza tra demi, in funzione anticittadina⁴⁵.

Il passo lascia intravedere un rapporto Teseo-territorio, in chiave negativa, estremamente interessante perché schiude una possibilità di lettura ulteriore, proprio in relazione al passo tucidideo. Se Tucidide è la nostra prima fonte a esplicitare in termini netti il sinecismo teseico, non è difficile pensare che esistesse una tradizione orale che facesse da ipotesto per entrambi.

⁴⁰ Il vero passaggio al Teseo benefattore, sovrano che autentica la democrazia, si compie con la tragedia, mentre dal punto di vista iconografico egli è già noto dal VII secolo a.C., con una netta preminenza dell'*aristeia* cretese e dell'unione con Arianna, in qualità di soggetto rappresentato privilegiato. L'interpretazione del celebre vaso François e della danza del *geranos* ha suscitato perplessità in alcuni studiosi: v. ad esempio WALKER 1995, 42-43. Altre gesta rappresentate sono il ratto di Elena, che anche dal punto di vista del localismo mitico ricopre un ruolo fondamentale e che compare già in un *aryballos* protocorinzio a segnalare l'antichità del soggetto mitico (v. *EEA s.v.*), presente nel ciclo e poi transitato anche nel racconto erodoteo. L'iconografia arcaica isola l'immagine giovanile di Teseo e racco-

glie un'ampia porzione di “narratività”, che sarebbe alla fine del VI secolo ulteriormente arricchita dalla composizione della *Teseide*, testimoniata da Aristotele e da Plutarco (v. ARIST. *Po.* 1451 a 19 ss; *sch. Pl. O.* 10, 93b; PLU. *Thes.* 28, 1).

⁴¹ Traduzione di A. Corcella.

⁴² HELLANIC. *FGrH* 4 F 143.8, *schol. E. Hec.* 123; HELLANIC. *FGrH* 168; v. BIRASCHI 1989 per la discussione delle fonti.

⁴³ V. BIRASCHI 1989, 43 ss; v. anche CULASSO 1977, 283-296; CULASSO 1996, 493-526.

⁴⁴ Per le fonti v. Moggi 1976, 1 ss; v. anche *infra*.

⁴⁵ Ringrazio Leone Porciani per il costante dialogo su questi temi e per i suggerimenti offertimi.

Nel caso tucidideo tuttavia, probabilmente l'attenzione è convogliata verso una scheggia del mito che pur meno legata all'*aristeia* spettacolare della tradizione, rimandava a un passato istituzionale. Ripropongo i capitoli 14-16⁴⁶:

“Gli Ateniesi dopo averlo ascoltato (*scilicet* Pericle) si lasciarono convincere e cominciarono a trasferire dalla campagna i fanciulli e le donne, nonché le suppellettili di uso domestico, asportando anche le parti in legno delle case stesse; quanto alle greggi e alle bestie da soma, le inviarono nell'Eubea e nelle isole adiacenti. Tuttavia, dal momento che per la maggior parte erano sempre stati abituati a vivere in campagna, il trasferimento rappresentò qualcosa di gravoso per loro.

15. Questa condizione di vita era stata propria degli Ateniesi, più che degli altri Greci fino dai tempi molto remoti. Infatti al tempo di Cecrope e dei primi re fino a Teseo, la popolazione dell'Attica aveva sempre abitato in città distinte, che disponevano di propri pritanei e di propri magistrati, e che, quando non correvano alcun pericolo, non si riunivano presso il re per deliberare, ma si governavano e prendevano le loro decisioni ciascuna per proprio conto; alcune di esse, talvolta, fecero anche la guerra, come gli Eleusini con Eumolpo nei confronti di Eretteo. Più tardi, tuttavia, quando fu re Teseo, che univa l'intelligenza alla potenza, organizzò la regione da tutti i punti di vista, e disciolse i consigli e le magistrature delle altre città e istituì un solo consiglio e un solo pritaneo, unificò tutti nell'attuale città: sebbene ciascuno continuasse a occupare le proprie terre come in precedenza, furono costretti a servirsi di Atene come della loro unica città; e questa, dal momento che ormai tutti le pagavano i tributi, divenne importante e fu lasciata da Teseo ai suoi successori. In seguito gli Ateniesi organizzano ancora oggi in onore della dea, a spese pubbliche, le feste delle Sinecie. In precedenza, l'attuale Acropoli costituiva la città, insieme, in particolare, alla parte ad essa sottostante che guarda verso mezzogiorno. Ecco la prova: i santuari [di Atena] e degli altri dei, infatti sono proprio sull'Acropoli e quelli che sono situati fuori della stessa sorgono soprattutto su questa parte della città; si tratta del santuario di Zeus Olimpico, del *Pythion*, e di quelli di Gea, e di Dioniso di Limne⁴⁷, per il quale sono celebrate le più antiche Dionisie, nel dodicesimo giorno del mese di Antesterione, come si usa anche oggi da parte degli Ioni di origine ateniese: in questa zona sorgono anche altri santuari antichi. [...] Anche oggi l'acropoli è chiamata dagli Ateniesi “la città”, dal momento che essa costituisce la parte abitata anticamente.

16. Gli Ateniesi, dunque, ebbero per molto tempo insediamenti autonomi nella regione, anche dopo la loro unificazione politica, in virtù della consuetudine, nacquero e abitarono in campagna, sia nelle epoche più remote, sia nei tempi più recenti fino a questa guerra; pertanto effettuarono il trasferimento non senza difficoltà, tanto più che da poco, dopo le guerre contro i Medi avevano restituito le loro abitazioni. Erano addolorati e mal sopportavano, lasciando le case e i santuari che erano sempre stati loro di padre in figlio fin dall'epoca dell'antica organizzazione politica, di dover cambiare sistema di vita e abbandonare, ciascuno, nient'altro che la propria città⁴⁸.

Nei capitoli alcune osservazioni possono essere finalizzate a isolare:

- a) la re-invezione mitica effettuata da Tucidide nel solco di un'*aristeia* eroica chiaroscurale.
- b) Il rapporto teso e drammatico e l'emergenza linguistica di sfumature e accezioni differenti rispetto all'uso del termine *polis*.
- c) L'uso di *patrios* riferito a templi e case, che illumina un'insolita percezione del sacro.

Come nota H. J. Walker⁴⁹, quella tucididea è la prima versione esistente del mito del sinecismo, che si innesta all'interno della saga teseica, da allora senza soluzione di continuità, radicalizzando Teseo nella formazione istituzionale ateniese e drammaticamente separandolo dalle *aristeiai* pi-caresche di una parte della tradizione.

Un mito, scrive in modo illuminante R. C. T. Parker, trova, come gli organismi viventi, nel cambiamento la ragione stessa della propria esistenza⁵⁰. Il mito ateniese si contestualizza come nessun altro, attecchisce in un preciso orizzonte sociale e si declina in esso. Così il mito sinecistico diviene parte della storia patria attica, in una dialettica non sempre facile con il patrimonio tradizionale dell'autoctonia e delle origini.

⁴⁶ Con alcuni *omissis*.

⁴⁷ Anche per Moggi Tucidide localizza i santuari a suo giudizio più antichi tra acropoli e Ilisso. Riferimenti a Pausania I, 18, 7 e I, 19, 1: sono i culti che Beschi e Musti definiscono

“della valle dell'Ilisso”, cf. BESCHI - MUSTI 1982, 328.

⁴⁸ Traduzione di M. Moggi.

⁴⁹ WALKER 1995, 195 ss.

⁵⁰ PARKER 1987, 187-213, in particolare 188.

Le fonti post-tucididiche orbitano quasi tutte nell’eredità dello storico, ma “leggono” pressoché universalmente il sinecismo come grande antepresa o come gesto pienamente democratico⁵¹, con alcune vistose eccezioni, come lo Scolio a AR. *Pl.* 627a, la lezione teofrastea⁵², il capitolo trentaduesimo del *Teseo* di Plutarco, che in qualche modo riverberano il ramo della tradizione antiteseica già presente in Erodoto.

Tucidide, pur nella sintesi che gli è caratteristica, presuppone un orizzonte mitico ampio che richiama all’età delle origini di Atene, attraverso il riferimento a Cecrope e ai primi re.

Per Tucidide, scrive P. Carlier, l’unico sinecismo è quello teseico. L’autore dell’*Athenaion Politeia*⁵³ immagina un’articolazione temporale più complessa a 41, 2, attraverso l’intermediazione di Ione e la creazione delle quattro tribù, la divisione del potere tra i figli di Pandione e la *stasis* degli abitanti dell’Attica, restaurazione del potere con Teseo:

“La prima [*sc.* riforma costituzionale] (*metastasis*) avvenne ai tempi di Ione e di quelli che con lui si stabilirono nell’Attica: fu allora che gli Ateniesi per la prima volta si divisero nelle quattro tribù e furono creati i re della tribù (*phylobasileis*). La seconda riforma, immediatamente dopo (*taxis*), avvenne ai tempi di Teseo, e si staccò un poco dall’istituzione monarchica. Poi ci fu quella di Draconte, in cui per la prima volta scrissero le leggi. La terza si verificò dopo la guerra civile (*stasis*), al tempo di Solone, e segnò il principio della democrazia. La quarta fu la tirannide di Pisistrato. La quinta fu la costituzione di Clistene dopo il rovesciamento della tirannide, più democratica rispetto a quella di Solone”⁵⁴.

Meritano interesse i due termini *metastasis* e *taxis* che recuperano comunque uno degli aspetti intrinseci del mito teseico tucidideo: l’operazione di sistematizzazione e di ordine, che Tucidide declina in senso istituzionale, ben diversa dal mancato sinecismo spartano evocato dallo storico a 1, 10, 2, eredità della suddivisione in *komai*, e ben diversa dal sinecismo di Cecrope, narrato da Filocoro⁵⁵, unica fonte attidografica⁵⁶ sulla fase mitica cecropia.

Cecrope è in Filocoro campione dell’autoctonia, eroe fondatore, che realizza un “sinecismo” fisico, collocandosi “agli albori della civiltà e costringendo il suo popolo ad abbandonare il nomadismo e a vivere nelle poleis”⁵⁷, per ragioni di difesa dai pirati carii.

Se anche Tucidide intende ignorare o ignora la memoria del sinecismo fisico cecropio, sicuramente presuppone la regalità di Cecrope, per poter proiettare Teseo in uno sfondo genealogico e temporale denso. Non dispone naturalmente ancora di una lista dei re, ma opera in un contesto culturale nel quale la regalità ateniese arcaica era memoria e patrimonio della città.

Quello che attrae la nostra attenzione è il calibrato e lucido quadro che sostanzia il nuovo travaso mitico, con l’allusione alla guerra con Eumolpo, che troverà poi una definitiva sistematizzazione nell’*Eretteo*⁵⁸ di Euripide e sarà riaccolta nell’attidografia⁵⁹.

Come puntualizza V. Costa, l’annessione di Eleusi sembra essere avvenuta in data piuttosto alta⁶⁰, visto che secondo diverse fonti⁶¹ il controllo del santuario, all’epoca del conflitto con Eumolpo era già in mano all’arconte⁶².

D’altro canto i primi re erano largamente presenti nella topografia culturale ateniese; Cecrope, come Erittonio-Eretteo, trova posto sull’acropoli⁶³, accanto al santuario della figlia Pandroso, generalmente identificato davanti alla facciata occidentale dell’Eretteo, secondo uno schema inclusivo dei re ctonii, simbolo dell’autoctonia ateniese.

Teseo, al contrario, è l’eroe dell’antica agorà, dei margini e del mito e del rito arcaico, legato nell’ipotesi di J.-M. Luce, oggi ripresa dagli studi topografici della scuola Archeologica di Atene, alle istituzioni anteriori a Clistene: in Tucidide, che probabilmente attinge a una solida tradizione orale, l’eroe “eredita un’Attica già unificata politicamente”⁶⁴.

⁵¹ V. ancora la rassegna delle fonti e il commento in MOGGI 1976, 44 ss.

⁵² THPHR. *Char.* 26.

⁵³ Vedi i rilievi di M. Moggi sul passo (MOGGI 1976).

⁵⁴ ARIST. *AP* 41, 2; traduzione di G. Lozza.

⁵⁵ PHILOCH. *FGrH* 328 F 2; STEPH. BYZ. s.v. ἄστυ.

⁵⁶ COSTA 2007, 55-62; COSTA 2010, 215-229 (PHILOCH. *FGrH* 328 F1, F2 a e b).

⁵⁷ COSTA 2010, 224.

⁵⁸ Per i miti di Eretteo v. PARKER 1987; LUCE 2005 e SOURVINOU INWOOD 2011, 51 ss.

⁵⁹ PHILOCH. *FGrH* 328 F 13.

⁶⁰ COSTA 2007, 127, n. 14.

⁶¹ AND. 1, 111; *AP* 57, 1.

⁶² Le prime allusioni alla guerra con il trace risalgono a Erodoto (8, 44) e a Tucidide.

⁶³ LUCE 2005, 144-145.

⁶⁴ COSTA 2007, 59-60.

J.-M. Luce ha perfettamente ricostruito l'andamento della saga dalla *chora* all'*asty*, secondo il movimento del sinecismo teseico tucidideo.

Il trasferimento della saga nella *polis* ha precise coordinate e segue per J.-M. Luce il progetto dell'agorà arcaica, dove si trovano i luoghi di culto del re "trezenio", attico e atenizzato, marginalizzato e tuttavia integrato, come il suo stesso progetto.

Persino le *Sinecie*⁶⁵, eredità e memoria teseica ricordata da Tucidide, disegnano un aspetto del culto arcaico: nella festa Ateniese che ricorda l'eroe nazionale, le *phylai* e i *phylobasileis*, nominati anche da AP 41, 2, retaggi della vecchia composizione sociale pre-sinecistica, si ritrovano a sacrificare a Zeus *Phratrios* e Atena *Phratria*, in una composizione tra vecchie e nuove identità andate costruendosi nella città⁶⁶.

Forse, dunque, il capitolo 2, 15 permette anche di ristudiare il rapporto *polis*/cittadino nel suo farsi.

Il termine *polis* si riconnota proprio grazie all'intervento di Teseo, acquisendo un valore nuovo, "costruendo" un'istituzionalità diversa e non più atomizzata, ridefinendo i rapporti di territorialità.

Il nesso che Tucidide crea è tra un passato di *poleis*, per Moggi al contempo cittadelle fortificate e presenze "sensibili", e una contemporaneità nella quale ancora l'appartenenza al territorio e alla sua *oikesis* è fondamentale.

Proprio la menzione di una pluralità di *poleis* non appare scontata e non credo possa essere ipotizzato un uso puramente denotativo del termine.

È l'uso stesso del plurale *κατὰ πόλεις* in 2, 15, 1 a innescare il gioco linguistico ruotante attorno all'uso di *polis* all'interno dei capitoli, per vie di continue ridefinizioni: il plurale cede al singolare, (μία πόλις: 2, 15, 2), l'antica *polis* diventa *akro-polis* (2, 15, 3), e conserva tuttavia il suo valore "abitativo" per gli Ateniesi; poi, Tucidide segue il tracciato dei santuari arcaici, come il Dioniso alle Limne, definito da R. di Cesare "relitto topografico della *polis* altoarcaica"⁶⁷, centro culturale delle antiche *Dionisie*, le *Antesterie*. E infine, lascia che l'ultima definizione sia filtrata dallo sguardo dolente degli Ateniesi costretti loro malgrado all'inurbamento.

Tucidide descrive, servendosi di un'iterazione linguistica, un processo storico complesso, nel quale il significato di *polis* si trasforma, attraverso un processo aggregativo e una fase di "smontaggio" funzionale delle *archai*, dei pritanei e dei *bouleteria* separati, i tre segni poleici, richiamati anche da Plutarco per identificare il processo sinecistico:

καταλύσας οὖν τὰ παρ' ἐκάστοις πρυτανεῖα καὶ βουλευτήρια καὶ ἀρχάς, ἐν δὲ ποιήσας ἅπασιν κοινὸν ἐνταῦθα πρυτανεῖον καὶ βουλευτήριον ὅπου νῦν ἴδρυται τὸ ἄστυ, τὴν τε πόλιν Ἀθήνας προσηγόρευσε, καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν (PLU. *Thes.* 24, 3)

"Abolì dunque i Pritanei, i consigli e le magistrature che esistevano presso ciascuno e istituì in comune per tutti un unico pritaneo e un unico consiglio, là dove ora sorge la città"⁶⁸.

In Plutarco, con evidenza ancora maggiore, la città sorge nello spazio fisico dei centri del potere arcaico, si definisce territorialmente in una prospettiva di continuità topografica rispetto ad essi.

Tuttavia, il mito tucidideo che forse elabora dati già in possesso di Erodoto, smuove ancora linguisticamente elementi degni di analisi. Il sinecismo, atto a metà di persuasione e a metà di forza⁶⁹, in Tucidide sembra guadagnarsi esclusivamente attraverso la violenza: *καταλύω*⁷⁰ è il verbo della soppressione della democrazia nelle epigrafi e nelle fonti, al quale si affianca l'ancora più inequivoco *ἀναγκάζω*. Certamente il mito è inserito in una prospettiva di *auxesis*: la città "sine-

⁶⁵ Plutarco, forse per un errore di trascrizione, al capitolo 24 parla di *Metecie*, ma la tradizione delle *Sinecie* è solida (v. *RE s.v.*) per il calendario sacrificale v. *LSCG* 10 A II col. II. 31-32; v. PARKER 1996 e critica in R. Di Donato (DI DONATO 2001, 252 ss) circa il legame tra mito, rito, evento e realtà storica, che è problematico per la coscienza moderna più che per quella antica.

⁶⁶ Cf. AP 21, 6, dove Clistene lascia che le fratrie e i sacerdoti restino di competenza e amministrazione locale, senza interferire, indizio di un regionalismo conservativo che si ritrova in Aristofane e nell'*Edipo a Colono*. Un'analogia tra il comportamento dell'Atene antica e la preistoria

greca è presupposta da TH. 1, 2, 2. Per il rapporto tra religiosità locale e cittadina v. PARKER 1996 e PARKER 2005, e, più recentemente, SOURVINOU INWOOD 2011, 3 e ss, anche in relazione alla religione rispetto alla formazione della città; per la religione dei demi e la conservazione di aspetti arcaici ancora utile WHITEHEAD 1986; v. anche HUMPHREYS 2004, 130-196.

⁶⁷ GRECO 2011, 423.

⁶⁸ Traduzione di C. Ampolo.

⁶⁹ V. MOGGI 1976.

⁷⁰ V. ad esempio *IG* I³ 37, 105.

cizzata” può crescere e svilupparsi: *μεγάλη γενομένη* precisa Tucidide a 2, 15, 2, piegando la direzione del mito e incanalandola nel senso “politico” che gli sopravviverà e si iscriverà pienamente nelle linee attidografiche.

In Plutarco la persuasione e l’accento al *συμφέρον* del capitolo 24, lasciati retorici e filosofici post-ellenistici, cancellano le ombre tucididee. L’enfasi sull’eccezionalità politica dell’impresa teseica è richiamata al capitolo 24, nel quale il sinecismo è definito *μέγα καὶ θαυμαστὸν ἔργον*. Teseo è colui che rende la città *koinè* nelle fonti antiche posteriori a Tucidide⁷¹.

Una sorta di controcanto all’immagine della *città comune* che sembra prendere vita nel mito teseico e riverberarsi nella propaganda politica è offerto dall’*incipit* degli *Uccelli*, a riprova di una dialettica costante tra “modelli di città” e soprattutto di percezioni della città: ai vv 36 ss., Pisetero motiva così la scelta di abbandonare Atene:

αὐτὴν μὲν οὐ μισοῦντ’ ἐκείνην τὴν πόλιν
τὸ μὴ οὐ μεγάλην εἶναι φύσει κευδαίμονα
καὶ πᾶσι κοινήν ἐναποτεῖσαι χρήματα.

“La città, non è che la odiamo: è grande e felice da sempre, e a disposizione di tutti – quando ci sia da far pagare una multa”⁷².

L’aggettivo *μεγάλην*, associato a *εὐδαίμονα* e *κοινήν*, sembra “rileggere” la partitura mitica e propagandistica dei discorsi pubblici, rovesciando in paradosso comico l’immagine di un’Atene unita più nelle disgrazie e nella fiscalità esasperata, che nelle sue istituzioni e nel suo centralismo.

Ma torniamo al mito teseico. La costruzione è sapiente nelle *Storie*: Teseo, già icona pisistratide⁷³, poi filaide e alcmeonide, riassunto nella mitologia cittadina, tanto da comparire a fianco dei maratonomachi dei dipinti di Polignoto, atenizzato nel progetto dell’agorà arcaica, in Tucidide serve ad elaborare una complessa valutazione della relazione tra Pericle e gli Ateniesi, che si modella in tutto il secondo libro e che arriva a compimento nel capitolo 60.

Nonostante gli sforzi di B. M. Lavelle⁷⁴, il Teseo tucidideo è pre-democratico: è alla base della formazione di una *politeia* istituzionalizzata che non può che avere il suo volto fattuale in una città diversa e allogena, ancora in età periclea:

Οὐδὲν ἄλλο ἢ πόλιν τὴν αὐτοῦ ἀπολείπων

“Lasciando nient’altro che la propria città”, scrive Tucidide in relazione al trasferimento forzato dalla campagna durante la guerra del Peloponneso, e obbliga a considerare un aspetto importante che traluce dalla letteratura coeva, soprattutto dall’Aristofane degli *Acarnesi*, in termini apparentemente grossolani e banalizzati: la *polis*, divisa nei suoi demi originari, non ancora “nucleare” o nuclearizzata”, è in questa accezione terra degli avi, *patria* in senso pieno: persino la nomenclatura indica un rapporto difficile e ambivalente con il territorio: traspare una mentalità individualistica, familiare e ancestrale.

Qui l’eredità dei padri è fisica e oggettuale. Gli *ιερά* sono detti da Tucidide *πάτρια* e non *πατρῶα*, aggettivo che di solito è loro riferito: sono templi e case che istituiscono con gli Ateniesi un legame genetico e parentelare.

H. J. Walker⁷⁵ fa notare come Tucidide sottolinei che i templi sono *πάτρια* fin dall’epoca della costituzione antica; É. Benveniste⁷⁶ considerava l’aggettivo *patrios* legato a due sfere di significato: ancestrale e in esplicita relazione con la razza.

Patrios e *patroios* coesistono in Erodoto. Il primo si trova riferito di preferenza agli dei⁷⁷, ai *nomoi*⁷⁸, ai *thesmoi*⁷⁹. *Patroios*, al contrario, è più frequentemente legato alla sfera degli oggetti⁸⁰.

⁷¹ Sulla ripartizione degli spazi urbani nella genesi della città v. anche MARTIN 1983, 9-41 soprattutto 12-14; BÉRARD 1983, 43-62. V. inoltre CAPOMACCHIA 2012, 125-133.

⁷² Traduzione di D. del Corno.

⁷³ Chiaroscurale l’utilizzo pisistratide della figura eroica. V. soprattutto SMARCYK 1990, in particolare 490; WALKER 1995, 42 ss e recentemente CHANKOWSKI 2008, in particolare 11.

⁷⁴ LAVELLE 1993, 47, n. 87.

⁷⁵ WALKER 1995, 196.

⁷⁶ BENVENISTE 1969, 209.

⁷⁷ HDT. 1, 172.

⁷⁸ HDT. 2, 79; TH. 4, 118.

⁷⁹ HDT. 3, 31.

⁸⁰ *Chremata*: HDT. 1, 92; *douloi*: HDT. 2, 1.

La qualifica di *patrios* si applica agli dei della stirpe, alle leggi accettate da sempre dagli antenati. *Patroios* è ciò che viceversa appartiene al padre personale, come schiavi e fortune, e si trova di norma riferito ai templi.

Tucidide opta qui per l'aggettivo più "alto". Proviamo a motivarne la scelta.

Patria al di fuori del nostro caso si trova quasi esclusivamente in una griglia retorica, in discorso diretto⁸¹ o indiretto⁸², e rientra espressamente nel lessico "drammatico" e psicagogico dei discorsi.

Il passo di 5, 18 offre invece un caso interessante di formula diplomatica, ricomponendo nel discorso storico le clausole della pace di Nicia e specificando che il rispetto dei santuari comuni avverrà *katà ta patria*⁸³.

L'uso di *patrios* a 2, 16, 2, al contrario, fuoriesce dalla ricorsività e formularità diplomatica, che è per sua natura, come sottolineavamo, pericolosamente strumentalizzata in senso retorico; si impone per la singolarità di una scelta stilistica e autoriale.

Tucidide intuisce la relazione profonda che case e templi epicorici istituiscono con chi li "abita" da generazioni, in virtù di un legame di clan e di stirpe, secondo la definizione di É. Benveniste. Essi diventano i marcatori del paesaggio poleico, più ancora di *bouleteria* e pritanei, più ancora, di quel *patrios nomos* del Ceramico, che definisce l'identità cittadina, nel rito collettivo della morte⁸⁴.

Tucidide sembra in fondo coniare una definizione *fluida* e in divenire di *polis*, non solo laddove divide tra fisicità e appartenenza, ma anche in questo passo di "storia attica" (proprio in ragione dell'inserito mitico) che mostra le ambiguità e le difficoltà di integrare le varie porzioni della saga cittadina e della genealogia regale e, soprattutto, di integrare zone divise e ancestrali, legami poleici che si intessono al di là dello spazio fisico e politico, che rimandano a *politeai* più antiche, che si creano in virtù di contiguità locali, di interessi condivisi, di legami familiari, di luoghi riconoscibili.

"Lasciando nient'altro che la propria città": ridefinizione ardua e pericolosa in un capitolo che definisce un concetto sfuggente in relazione all'Atene di V secolo, che lascia trapelare un senso di appartenenza alla città quasi intraducibile rispetto all'uso tucidideo del termine *polis*⁸⁵.

Così l'intera sezione di 2, 13-16, permette di compiere una retrospettiva storica all'interno della difficile acquisizione di un significato univoco del termine *polis* già in età antica, al di fuori delle strette interpretative moderne.

Il secondo ecista Pericle, scrive U. Fantasia⁸⁶, non fa che completare il sinecismo imperfetto teseico, e assecondare lo sviluppo di una storia patria chiaroscurale, e tuttavia destinata ad accrescere la potenza di Atene.

S. von Reden, in un contributo sulla topografia dello spazio civico⁸⁷, ha segnalato la coesistenza di due mitologie delle origini ad Atene: autoctonia e sinecismo. Il sinecismo tucidideo racconta una storia differente rispetto alle origini dell'unità civica; anima e increspa, pur in modo contratto, il tempo della regalità mitica, mostra un quadro di resistenze radicate e persino "continue" dia-cronicamente dagli Ateniesi di Pericle.

È significativo, come è stato osservato, che Tucidide lo affermi per primo in un punto dell'opera nel quale l'*asty* rivendica il totale dominio.

⁸¹ TH. 1, 123; TH. 2, 37; TH. 3, 58; TH. 3, 118, 3; TH. 4, 86; TH. 4, 92.

⁸² Si veda TH. 7, 21, discorso indiretto di Ermocrate e TH. 8, 76, 6, discorso indiretto dell'assemblea dei soldati a Samo, dopo la deposizione degli strateghi: critica all'abbandono delle leggi patrie, i *patrioi nomoi*, da parte degli Ateniesi. Così anche in TH. 3, 61, 65, 66. In TH. 4, 98, 8 *patrios* è racchiuso all'interno del discorso indiretto ma risponde allo stesso criterio.

⁸³ Per le formule diplomatiche ricorrenti vedi anche THU. 5, 77, 5: accordo lacedemoni-argivi e TH. 5, 79 in discorso diretto.

⁸⁴ V. soprattutto i richiami di SCHMITT PANTEL 2010; JACOBY 1944, 37-66; CLAIRMONT 1983.

⁸⁵ Il dibattito sulla nascita della *polis* non può essere riaperto in questa sede. Si rimanda tuttavia alla discussione iniziale sul rapporto polis/culto in qualche modo cristallizzati,

grazie al prezioso lavoro di C. Sourvinou Inwood. La discussione è stata riaperta recentemente da M. H. Hansen (HANSEN 2007, 13-51), scelto qui non certo a esemplificazione del dibattito sul termine *polis*, già al centro di numerosi studi precedenti dell'autore, ma per la sintesi recente sulle fonti antiche; v. anche sul tema *POLEIS E POLITEIAI* 2004. In merito al "significato" del termine nella formazione etnolinguistica greca v. COLE 1977. Sul dibattito moderno sempre utile SAKELLARIOU 1989. Per i rapporti tra formazione della città e nascita delle istituzioni v. GRECO 1999. Utili sul tema specifico ARNASON - MURPHY 2001. Rispetto alla difficile nozione della polis come unità conflittuale v. LORAUX 1997 e, soprattutto in merito al ruolo dello spazio religioso e cultuale nella città, POLIGNAC 1984.

⁸⁶ FANTASIA 2003, 294 ss; v. ancora WALKER 1995, 196.

⁸⁷ REDEN 1998, 170-190.

Più ancora, tuttavia, stupisce la capacità di dare senso, attraverso la lingua, a un processo drammatico. Nel quadro della reinvenzione mitica di Teseo, pioniere di Pericle, Tucidide ferma l'attenzione sulla relazione *sentimentale* tra cittadini, *oikoi e hierà* e sulla lingua dei padri che fatica ad essere abbandonata, che stenta a riconoscersi e a riconoscere la nuova città, perché diventa strumento per identificare uno spazio sentito come proprio e abbandonato con dolore.

Ta patria hierà.

Paola Schirripa

paola.schirripa@guest.unimi.it

ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ «ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ ΜΥΘΩΝ» (2, 14-16): Ο ΘΗΣΕΑΣ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΗΡΩΙΚΗ ΚΡΙΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΑΝΕΦΕΥΡΕΣΗ. Τα κεφάλαια του Θουκυδίδη που είναι αφιερωμένα στον Θησέα, τον απόλυτο Αθηναίο ήρωα, αποτελούν από παλιά αντικείμενο έρευνας. Εξάλλου, θελήσαμε περισσότερο να εξερευνήσουμε στον Θουκυδίδη το αποκλειστικό ενδιαφέρον για την πολιτική φύση του συνοικισμού και την κατασκευή του πολιτειακού περιγράμματος της Αθήνας. Αυτό το άρθρο έχει στόχο να εντάξει σε καινούρια πλαίσια τα κεφάλαια 14-16 του δεύτερου βιβλίου των *Ιστοριών*, στο φως μιας έρευνας για τη σπουδαιότητα του μυθολογικού υλικού και της επιλογής του μέσα στο έργο. Η πόλις που δημιουργεί ο Θησέας είναι για τον ιστορικό μια δύσκολη και επίπονη δημιουργία. Μέσα από την επίμονη επιλογή ιδιαίτερης φρασεολογίας, μέσα από τις σταθερές παραπομπές στην αρχαία λατρευτική τοπογραφία, μέσα από τον σχεδιασμό της «αρχαιολογίας» των ναών που κάνει ο Θουκυδίδης, η «συνοικισμένη» πόλη αποτελεί το προϊόν μόνο μιας βεβιασμένης και επώδυνης προσπάθειας: πράγματι στη γλωσσολογική δομή παραμένουν δυνατοί οι δεσμοί που συνδέουν τους Αθηναίους του μυθολογικού παρελθόντος και του πολεμικού παρόντος με τον θρησκευτικό ιστό και την τοπική μνήμη.

THUCYDIDES “THE MYTHMAKER” (2, 14-16): THESEUS BETWEEN HEROIC CRISIS AND REINVENTION POLICY. Thucydides’ chapters that are dedicated to Theseus, the Athenian hero par excellence, have been a vexed question for a long time. Yet, it is the exclusive political nature of Attic synoecism and the emergence of the institutional Athenian profile that have been mostly investigated. By contrast, this paper aims at re-contextualizing chapters 14-16 in the second book of the *Histories*, in light of the value of the mythical pattern and of its selection in the text. According to the historian, the polis to which Theseus gives rise is a conflicting creation. By insistently emphasising some specific words, by constantly referring to the Archaic cultural topography, and by sketching the archaeology of the ancient sanctuaries, Thucydides makes clear that the polis that seems to be politically harmonized is the outcome of a forced and painful effort; the bonds that link the Athenians of the mythical age and the historical present to their religious past and the local memory remain still evident in the linguistic texture.

BIBLIOGRAFIA

- ALONI A. 2003, 'Teseo, un eroe dalle molte identità', in M. Guglielmo - E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, 1-22.
- AMBAGLIO D. 2001, 'Επιχώριος: un termine storiografico?', in *Storiografia locale e storiografia universale: forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica* (Atti del Congresso, Bologna, 16-18 dicembre 1999), Como, 7-21.
- ARNASON J. P. - MURPHY P. 2001 (ed.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart.
- BADIAN E. 1989, 'Plataea between Athens and Sparta. In Search of lost History', in H. Beister - J. Buckler (Hrsg.), *Boiotikà* (Vorträge vom 5. Internationalen Böotien-Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Sigfried Lauffer. Institut für Alte Geschichte Ludwig-Maximilians - Universität München 13.-17. Juni 1986), München, 95-111.
- BADIAN E. 1993, *From Plataea to Potidaea. Studies in the History and Historiography of the Pentekontetia*, Baltimore.
- BENVENISTE É. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I: *économie, parenté, société*, Paris (trad. it. Torino 1976).
- BÉRARD C. 1983, 'L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique', in *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine* (Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome, Rome 2-4 décembre 1980), (CÉFR 66), Rome, 43-62.
- BÉRARD C. *et alii* 1984, *La cité des images. Religion and société en Grèce antique*, Paris.
- BERTOLI M. 2009, 'La "guerra giusta" in Tucidide: argomenti giuridici, argomenti religiosi', *Aevum* 83, 7-30.
- BESCHI L. - MUSTI D. 1982 (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia*, I. *L'Attica*, Milano.
- BIRASCHI A. M. 1989, *Tradizioni epiche e storiografia. Studi su Erodoto e Tucidide*, Napoli.
- BOWDEN H. 2005, *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge-New York.
- BRULÉ P. 2004, 'La religion, histoire et structure', in P. Brulé *et alii* (éds), *Le monde grec aux temps classiques 2: le IV^e siècle*, Paris, 413-479.
- CALAME C. 1977a, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 1. *Morphologie, fonction religieuse et sociale*, (FILOGIA E CRITICA 20), Roma.
- CALAME C. 1977b, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Paris.
- CALAME C. 2006a, 'La fabrication historiographique d'un passé héroïque en Grèce classique: Ἀρχαῖα et παλαιά chez Hérodote', *Ktéma* 31, 39-49.
- CALAME C. 2006b, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris.
- CALAME C. 2010, 'Entre Péan et Dithyrambe, genres discursifs, formes poétiques et performances rituelles - Grèce classique', in C. Calame *et alii*, *La voix actée. Pour une nouvelle ethno-poétique*, Paris, 43-56.
- CANFORA L. 1977, 'La préface de Thucydide', *REG* 90, 455-461.
- CAPOMACCHIA A. M. G. 2012, 'I luoghi degli eroi', in V. Nizzo - L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del Sacro* (Atti del secondo con-

- vegno internazionale di Studi, Roma Museo Nazionale Preistorico etnografico “Luigi Pigorini”, 20-21 maggio 2011), Roma, 125-133.
- CARLIER P. 2005, ‘Les Rois d’Athènes. Étude sur la tradition’, in E. Greco (a cura di), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Scuola Archeologica Italiana di Atene, Atene 30 giugno - 1 luglio 2003), (TRIPODES 1), Atene, 125-141.
- CASEVITZ M. 2004, ‘Remarques sur le sens de ἀρχαῖος et παλαιός’, *Metis* n.s. 2, 125-136.
- CHANKOWSKI V. 2008, *Athènes et Delos à l’époque classique. Recherches sur l’administration du sanctuaire d’Apollon délien*, (BÉFAR 331), Athènes.
- CLAIRMONT C. W. 1983, *Patrios Nomos. Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth centuries B.C.*, (BAR I.S. 161), Oxford.
- COLE D. 1977, *Asty and Polis. City in early Greek*, Ann Arbor.
- CONNOR W. R. 2000, ‘Tribes, Festivals, and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece’, in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford-New York, 56-75.
- COSTA V. 2007, *Ficoloro di Atene. Le testimonianze e i frammenti dell’Atthis*, (I FRAMMENTI DEGLI STORICI GRECI 3), Tivoli.
- COSTA V. 2010, ‘Cecrope il fondatore’, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia*, (CONTRIBUTI DI STORIA ANTICA: STORIA. RICERCHE 8), Milano, 215-229.
- CULASSO E. 1977, ‘L’Amazzonomachia ‘teseica’ nell’elaborazione propagandistica ateniese’, *AAT* 111 (1976-77), 283-296.
- CULASSO E. 1996, ‘I Filaidi tra Milziade e Cimone. Per una lettura del decennio 490-80 a.C.’, *Athenaeum* n.s. 84, 493-526.
- DEBNAR P. 2001, *Speaking the same Language. Speech and Audience in Thucydides’ Spartan Debates*, Ann Arbor.
- DI DONATO R. 2001, *Hierà. Prolegomena ad uno studio antropologico della religione greca*, Pisa.
- DOVER K. J. 1988, ‘Thucydides on Oracles’, in J. K. Dover, *The Greeks and their Legacy: Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*, (COLLECTED PAPERS 2), Oxford-New York, 65-73.
- EIDINOW E. 2011, ‘Networks and Narratives: a Model for ancient Greek Religion’, *Kernos* 24, 9-38.
- ELROTH G. 2010, ‘Theseus and the Stone: The iconographic and ritual Contexts of a Greek Votive Relief in the Louvre’, in J. Mylonopoulos (ed.), *Divine images and human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, (RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD 170), Leiden-Boston, 143-169.
- FANTASIA U. 2003, *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II*, (STUDI E TESTI DI STORIA ANTICA 14), Pisa.
- FEARN D. 2007, *Bacchylides. Politics, Performance, Poetic Tradition*, Oxford.
- FURLEY W. D. 1996, *Andocides and the Herms: a Study of Crisis in fifth Century Athenian Religion*, (BICS SUPPL. 65), London.
- FURLEY W. D. 2006, ‘Thucydides and Religion’, in A. Rengakos - A. Tsakmakis, *A Brill’s Companion to Thucydides*, Leiden-Boston, 415-438.
- GRECO E. 1999 (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma.
- GRECO E. 2010 (a cura di), *Topografia di Atene: sviluppo urbano e monumenti dalle origini al 3. secolo d.C.*, 1. *Acropoli - Areopago - Tra Acropoli e Pnice*, (SATAA 1/1), Atene-Paestum.
- GRECO E. 2011 (a cura di), *Topografia di Atene: sviluppo urbano e monumenti dalle origini al 3. secolo d.C.*, 2. *Colline sud-occidentali - Valle dell’Illisso*, (SATAA 1/2), Atene-Paestum.

- HANSEN M. H. 2007, 'Was every Polis Town the Centre of a Polis State?', in M. H. Hansen (ed.), *The Return of the Polis: the Use and Meanings of the Word Polis in archaic and classical Sources*, (*Historia* EINZELSCHR. 198), Stuttgart, 13-51.
- HÖLKESKAMP K.-J. 2002, 'Ptolis and Agore. Homer and Archaeology of the City State', in F. Montanari (a cura di), *Omero tremila anni dopo* (Atti del congresso di Genova, 6-8 luglio 2000), (*STORIA E LETTERATURA. RACCOLTA DI STUDI E TESTI* 210), Roma, 297-342.
- HORNBLOWER S. 1992, 'The religious Dimension to the Peloponnesian War or what Thucydides does not tell us', *HSPH* 94, 169-197.
- HORNBLOWER S. 1996, *A Commentary on Thucydides*, II. *Books IV-V*, 24, Oxford.
- HUMPHREYS S. C. 2004, 'A Sense of Agency: Religion in the Attic Demes', in S. C. Humphreys, *The strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 130-196.
- IERANÒ G. 1989, 'Il ditirambo XVII di Bacchilide e le feste apollinee di Delo', *QS* 15/30, 157-176.
- JACOBY F. 1944, 'Patrios Nomos: State Burial in Athens at the public Cemetery in the Kerameikos', *JHS* 64, 37-66.
- JORDAN B. 1986, 'Religion in Thucydides', *TAPhA* 116, 119-147.
- KEARNS E. 1989, *The Heroes of Attica*, (*BICS SUPPL.* 57), London.
- KOWALZIG B. 2007, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.
- LAVELLE B. M. 1993, *Sorrow and the Pity. A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560-510 b.C.*, (*Historia* EINZELSCHR. 80), Stuttgart.
- LEVY E. 2010, 'Le système politique de l'Iliade', *Ktema* 35, 339-367.
- LORAUX N. 1997, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris.
- LUCE J.-M. 2005, 'Erechthée, Thésée, les tyrannoctones et les espaces publics Athéniens', in E. Greco (a cura di), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Scuola Archeologica Italiana di Atene, Atene 30 giugno - 1 luglio 2003), (*TRIPODES* 1), Atene, 143-164.
- LURAGHI N. 2000, 'Author and Audience in Thucydides' Archaeology. Some Reflections', *HSPH* 100, 227-239.
- MARINATOS N. 1981, *Thucydides and Religion*, (*BEITRÄGE ZUR KLASSISCHEN PHILOLOGIE* 129), Königstein.
- MARTIN R. 1983, 'L'espace religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique', in *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine* (Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome, Rome 2-4 décembre 1980), (*CÉFR* 66), Rome, 9-41.
- MILLS S. 1997, *Theseus. Tragedy and the Athenian Empire*, Oxford.
- MOGGI M. 1976, *I sinecismi interstatali greci*, (*RELAZIONI INTERSTATALI NEL MONDO ANTICO. FONTI E STUDI* 2), Pisa.
- NEILS J. 1987, *The youthful Deeds of Theseus*, (*ARCHAEOLOGICA* 76), Roma.
- NICOLAI R. 2001, 'Thucydides' Archaeology: between Epic and oral Traditions', in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 263-285.
- OOST S. I. 1975, 'Thucydides and the Irrational: sundry Passages', *CPh* 70, 186-196.
- PARKER R. C. T. 1985, 'Greek States and Greek Oracles', in P. Cartledge - F. D. Harvey (eds.), *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste. Croix*, Exeter-London, 298-326.
- PARKER R. C. T. 1987, 'Myths of Early Athens', in J. Bremer, *Interpretation of Greek Mythology*, London-Sydney, 187-213.

- PARKER R. C. T. 1996, *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- PARKER R. C. T. 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- PAYEN P. 2006, ‘Préhistoire de l’humanité et temps de la cité: l’archéologie de Thucydide’, *Anabases* 3, 137-154.
- PIÉRART M. 1983, ‘L’historien ancien face aux mythes et aux légendes’, *EC* 51, 47-62.
- POLEIS E POLITEIAI 2004 = *Poleis e politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali* (Atti del Convegno internazionale di Storia greca, Torino, 29-31 maggio 2002), Alessandria.
- POLIGNAC DE F. 1984, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris.
- POTHOU V. 2009, *La place et le rôle de la digression dans l’œuvre de Thucydide*, (*Historia* EINZELSCHR. 203), Stuttgart.
- REDEN von S. 1998, ‘The well-ordered Polis: Topographies of civic Space’, in P. Cartledge - P. Millett - S. von Reden (eds), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in classical Athens*, Cambridge, 170-190.
- RUDHARDT J. 1981, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d’autrui*, Genève.
- RUDHARDT J. 1991, ‘Comprendre la religion grecque’, *Kernos* 4, 47-59.
- RUDHARDT J. 1992, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, (ANTIQUITÉ-SYNTHESE 3), Paris.
- RUDHARDT J. 2008, *Opera Inedita. Essai sur la religion grecque. Recherches sur les Hymnes orphiques*, (*Kernos* SUPPL. 19), Liège.
- SAKELLARIOU M. B. 1989, *The Polis-State. Definition and Origin*, (ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 4), Athens-Paris.
- SCHMITT PANTEL P. 2010, ‘Démocratie athénienne, démocratie moderne: le rapport à la religion’, in A.-C. Hernández (éd.), *Démocratie athénienne-démocratie moderne: tradition et influences. Neuf exposés suivis de discussions par P. Pasquino [et alii]* (Genève, 24-28 Août 2009), (ENTRETIENS SUR L’ANTIQUITÉ CLASSIQUE 56), Genève, 355-388.
- SMARCZYK B. 1990, *Untersuchungen zur Religionpolitik und politischen Propaganda Athens im delisch-Attischen Seebund*, (QUELLEN UND FORSCHUNGEN ZUR ANTIKEN WELT 5), München.
- SOURVINO INWOOD C. 1979, *Theseus as Son and Stepson. A tentative Illustration of Greek mythological Mentality*, (*BICS* SUPPL. 40), London.
- SOURVINO INWOOD C. 2000a, ‘What is Polis Religion?’, in R. Buxton (ed.) *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford-New York, 14-37.
- SOURVINO INWOOD C. 2000b, ‘Further Aspects of Polis Religion’, in R. Buxton (ed.) *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford-New York, 38-55.
- SOURVINO INWOOD C. 2011, *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford.
- SPINETO N. 2008 (a cura di), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Alessandria.
- STADTER P. A. 1973 (ed.), *The Speeches in Thucydides. A Collection of original studies*, Chapel Hill.
- WALKER H. J. 1995, *Theseus and Athens*, New York-Oxford.
- WEIL R. 1985, ‘Pour quoi commencer?’, *Storia della storiografia* 7, 28-37.
- WHITEHEAD D. 1986, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C.: a political and social study*, Princeton.
- WILLIAMS M. Fr. 1998, *Ethics in Thucydides. The ancient Simplicity*, Lamham.
- ZALI V. 2011, ‘Agamemnon in Herodotus and Thucydides: Exploring the historical Uses of a mythological Paradygm’, *Electra* 1, 61-98.

