SANTUARI DI MAGNA GRECIA

ATTI DEL QUARTO CONVEGNO DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA

TARANTO-REGGIO CALABRIA, 11-16 OTTOBRE 1964

L'ARTE TIPOGRAFICA NAPOLI MCMLXV

Questo volume che raccoglie gli Atti del quarto convegno di studi sulla Magna Grecia, svoltosi a Taranto e a Reggio Calabria dall'11 al 16 ottobre 1964, è pubblicato a cura del Centro di Studi sulla Magna Grecia dell'Università di Napoli e dall'Ente provinciale per il turismo di Taranto.

CONTINUITÀ DI VITA E DI CULTURA

Presentando il volume degli Atti della quarta riunione, tenuta nell'ottobre 1964, il Comitato per i Convegni di studio sulla Magna Grecia tiene fede ai suoi impegni, che non sono solo quelli di promuovere e di suscitare discussioni su determinati argomenti relativi alla storia e alla cultura di questa regione del mondo antico, ma altresì quelli di venir costituendo intorno a questa storia e a questa cultura una serie di contributi il cui valore superi i limiti di tempo di ciascun Convegno e la ristretta cerchia di coloro che ai singoli Convegni partecipano.

Contributi, ho detto, e non monografie, perché, come più volte si è osservato, nessuno ha mai avuto la pretesa che ogni tema proposto ai diversi successivi Convegni fosse nel corso di essi sviscerato in pieno: e così è stato anche per il Convegno del 1964.

L'argomento Santuari della Magna Grecia *era suscettibile dei più ampi sviluppi e poteva essere riguardato sotto gli aspetti più diversi: relatori e interventori presero in esame e lumeggiarono soltanto alcuni di questi aspetti, a seconda dei loro particolari interessi. Che l'opera non sia stata vana, anche se incompleta e imperfetta, lo dimostra il contenuto di questo volume, cui precede il testo della conferenza, dotta e brillante, che in apertura del Convegno pronunciò il prof. Valerio Mariani L'argomento di essa esulava, più che dal tema del Convegno, dal campo di studi cui le nostre*

riunioni sono dedicate: ma, a parte l'alto valore di essa, non si può affermare che essa restasse del tutto estranea ai nostri particolari interessi. Trattando dell'architettura religiosa del Medioevo pugliese, e cioè di quelle mirabili cattedrali che testimoniano la fede e la creatività artistica delle popolazioni di queste terre nei secoli di mezzo, essa risaliva alle stesse fonti di ispirazione da cui nacquero i templi di Locri e di Taranto, di Caulonia e di Metaponto.

Ché, al di là del correr dei tempi e del tramutar delle genti, v'è in ogni paese una misteriosa continuità di germi di vita e di cultura.

Come per i volumi degli anni scorsi è debito di gratitudine ricordare anche per questo il mecenatismo dell'E.P.T. di Taranto e del Centro di studi sulla Magna Grecia dell'Università di Napoli, nonché l'opera diligente e sagace del prof. A. Stazio, che ne ha curato con amore e perizia l'allestimento e la stampa.

PIETRO ROMANELLI

LA CONFERENZA INAUGURALE

V. MARIANI

RELIGIOSITÀ DELL'ARCHITETTURA PUGLIESE

On. Sottosegretario, Eccellenze, gentili Signore, Signori, illustri e cari Colleghi, le lusinghiere parole che hanno preceduto la mia introduzione a questo Convegno mi autorizzano a considerare valido anche scientificamente l'invito rivolto così cordialmente ad un docente di storia dell'arte medioevale e moderna a inaugurare un incontro di carattere archeologico: questa eccezione, che va attribuita soprattutto alla cordialità e all'amicizia che lega studiosi del mondo antico e studiosi del mondo moderno, trova la spiegazione più logica nel fatto che queste due attività che si sono mosse parallelamente anche in passato, da quando sorsero, hanno trovato già da tempo non solo un equilibrio reciproco, ma una fitta rete di collaborazione, viva e profonda, per la quale noi storici dell'arte abbiamo appreso dagli studiosi dell'antichità il rigore della ricerca scientifica, il rapporto tra la scienza del passato e i documenti, il gusto, il piacere e la sorpresa talvolta sconvolgente della scoperta e dello scavo, e (se mi permettono gli amici archeologi) gli archeologi hanno appreso da noi, soprattutto dalla forma di critica estetica dell'arte, una maggiore scioltezza e vivacità espressiva, una considerazione del fatto artistico anche nel mondo classico, che è di forte vantaggio agli studi particolari ed in generale anche alla cultura non specializzata. Questo incontro quindi è opportuno e per me è causa di viva soddisfazione di poter parlare,

per primo, di un argomento apparentemente non legato al tema di questo Convegno, che è, come tutti sanno, «Santuari di Magna Grecia».

Il mio argomento, *Religiosità dell'architettura pugliese*, come mai si può legare a quello così precisato, così già approfondito nelle ricerche precedenti e che sarà così allargato e reso attuale dai risultati di questo stesso Convegno? Credo che l'argomento principale di legame sia da ricercare proprio nei problemi di architettura sacra nel mondo antico e in quello medioevale: architettura che è fiorita poi sullo stesso terreno e fra le stesse genti.

Che cosa caratterizza l'architettura pugliese in particolare e in genere tutta l'architettura medioevale, che sorge e fiorisce nel territorio della Magna Grecia così dissodato nel periodo classico? Precisamente una cultura, che potrei chiamare internazionale, che specialmente nelle Puglie ha uno sviluppo sintomatico e che si rivela non soltanto nell'architettura, ma anche in quella scultura decorativa, la quale non è soltanto da considerare come sfoggio di abilità per la pietra tenera, per la famosa pietra di Trani o per la pietra di Lecce, come troppo è stato materialisticamente detto nell'800, ma invece come una espressione voluta di un vocabolario e di una profonda e interna «sacralità» la quale ricorreva alle forme figurative per insegnare ai fedeli a pregare.

Questa internazionalità della cultura artistica pugliese non è però un fenomeno di eclettismo, come si potrebbe pensare e come purtroppo è stato scritto in passato, deprimendo in qualche modo, di fronte all'architettura romanica europea e alla cultura medioevale proprio la grande arte pugliese, ma è invece, decisamente una cultura artistica «aperta». Oggi noi, che abbiamo allargato le conoscenze della storia dell'arte a tutti i contatti, dall'Oriente all'Occidente, e che ci occupiamo con curiosità e con trepidazione

talvolta di questi scambi, di questi incontri tra il mondo Orientale e la nostra Europa, dicendo che l'arte e la cultura medioevale pugliese sono fenomeni «aperti» intendiamo bene che cosa vogliamo dire: vogliamo dire che sono fenomeni non di passiva accettazione, ma di interpretazione viva e di creatività, perché sappiamo bene che la creatività non è monocorde, né è isolata e chiusa entro limiti di stretti confini, col pericolo di diventare, nei periodi meno alti, decadenza, provincialismo, ma è invece apertura coraggiosa verso il fluire della civiltà artistica non solo d'Europa, ma del mondo.

È così che i vari tempi della civiltà artistica pugliese, dal periodo bizantino all'avvento dei Normanni, dagli Arabi e gli Svevi fino agli Angioini, è come un trascolorare di influssi benefici che motivano e stimolano gli artisti locali, di cui ben conosciamo tanti nomi, segnati nelle cattedrali, sui pulpiti, ed accanto alle sculture, talvolta rozze, ma commoventi, dei portali, nomi che testimoniano una autenticità autoctona pronta a interpretare le più diverse forme, che giungono in questa regione così rapidamente e fruttuosamente percorsa dalle forme più diverse di civiltà artistica.

Proprio in questi giorni, chiunque può ammirare nella grande mostra dell'arte pugliese a Bari, la varietà sorprendente della civiltà artistica pugliese nei vari secoli, e la libertà di accettazione, la interpretazione rapida e viva, individuale, di forme talvolta estremamente lontane. Quando si pensi che noi possiamo ammirare dei Crocifissi in legno della fine del Duecento o del Trecento che provengono sicuramente dalla scultura catalana e dalla scultura spagnola, accanto a cofanetti preziosi per reliquie, portati dalla Francia, cofanetti di Limoges, oppure oggetti che vengono dall'alta Germania, e persino un ventaglio, che probabilmente proviene dalla Ucraina, tutto ciò è testimonianza di una apertura, di una

vitalità indiscutibile dell'arte pugliese, che si riflette anche nell'architettura e che ha un movente prevalentemente sacro.

Perché l'elemento dinamico di questa vitalità pugliese consiste soprattutto e trova la sua causa nel flusso continuo dei pellegrinaggi, nella considerazione di questa regione così vasta e così fervida come un ponte di passaggio tra l'Oriente e l'Occidente, in un incontro veramente fruttuoso di civiltà diverse, per modo che anche il fenomeno storico (così giustamente valutato) dei Crociati che provengono da lontane terre del nord e che si raccolgono dopo esser passati per le strade di Puglia e che vi stanziano e, ritornando, si fermano con nostalgia in questi luoghi sacri, è una testimonianza di un contatto dinamico, continuo, come di una fiumana benefica di incontri di civiltà. Certo, le cause sono molteplici, sono cause storico-religiose, come per esempio l'intensità della vita contemplativa nella tradizione del monachesimo isolato, con le cripte basiliane degli eremiti, ma anche il grande sviluppo dei monasteri, centri nuovi di civiltà, che custodiscono gelosamente il patrimonio classico e sono preparati a diffonderlo nel mondo, quando esso sarà pronto a raccoglierlo validamente. Nella stessa tradizione di Vitruvio, negli stessi trattati antichi dell'arte tradotti e rivissuti, questi monaci non sono chiusi nei loro splendidi conventi, ma spiritualmente aperti all'antico afflato della civiltà classica. E, poi, accanto al flusso dei pellegrinaggi e al passaggio dei Crociati, i commerci con l'Oriente, così attivi, che fanno conoscere attraverso quelle che furono dette «le arti portatili» e che hanno tanta importanza nello studio dello sviluppo di una civiltà artistica, oggetti preziosi, oreficerie, le quali sono pronte a servire, nella genialità degli artisti locali, persino alle decorazioni di portali, di cornici, di esterni di archi, di capitelli e di plutei. In questo modo anche il

contatto con piccoli oggetti diventa un contatto profondo, diventa uno spunto per una creazione del tutto individuale.

Ma perché ricercare le cause, quando Benedetto Croce giustamente diceva, non senza ironia verso i cercatori di cause anche lì dove non è possibile trovarne «lasciamo l'ambiziosa frase dello spiegare e della ricerca delle cause ai naturalisti, che spiegano perché costruiscono, trovano cause perché le pongono; la storia dell'arte non potrà essere mai altro che la coscienza della genialità, specchio d'un miracolo non trascendente, ma immanente alla vita umana». Parole quasi lapidarie, alle quali però vorrei aggiungere, modestamente, che al di là dell'arte, al di là della storia dell'arte, al di là di questa arte sacra pugliese, c'è una trascendenza che è proposta dalla spiritualità e che nei temi di architettura sacra si svolge in religiosità.

Siamo dunque al nocciolo del nostro problema: trovare una espressione di spiritualità nella architettura, che ha ereditato dalla civiltà della Magna Grecia tanta prolificità di edifici nel periodo soprattutto dell'alto medioevo e del medioevo. Ebbene, basta per un momento rievocare le nostre impressioni individuali di fronte alla visita del santuario di S. Michele sul Monte Gargano, ricordare la grotta di S. Michele e pensare alla misteriosa, lenta e profonda sostituzione naturale di un culto cristiano all'antichissimo culto pagano, preromano persino, per intendere quasi simbolicamente il valore di questa spiritualità immanente alla civiltà della Magna Grecia e trasmessa alla civiltà artistica del medioevo. Le leggende che risalgono fino al quinto secolo, il bisogno di ascendere al monte Gargano, di visitare la grotta di S. Michele come un luogo antico e misterioso indicano, anche dal punto di vista popolare, della continuità di cerimonie rituali collettive che hanno tanta importanza per la conservazione della spiritualità dei popoli,

un carattere di perennità, fortemente incisivo sulla civiltà di questi luoghi. Infatti fu giustamente detto che il Gargano è il più importante centro religioso della Cristianità nel Mezzogiorno d'Italia, ed io direi anche dell'Europa intera.

Due forze dunque noi troviamo, non in contrasto, ma in collaborazione, che s'intrecciano nello sviluppo dell'architettura medievale nelle Puglie, il classicismo e la spiritualità cristiana. Il classicismo è testimoniato non soltanto da forme plastiche, da ricordi vivi, talvolta anche rudi, ma commoventi, di maestranze locali che imitano capitelli, frammenti di capitelli antichi, frammenti di scultura, frammenti di sarcofagi, ma anche più profondamente da quella cultura monastica, a cui ho fatto già cenno, di cui è testimonianza nel grande centro di Montecassino, dove certi trattati sull'arte, certe teorie estetiche e soprattutto il trattato di Vitruvio sull'architettura venivano non soltanto conservati nell'antica redazione, ma copiati e diffusi: Pietro Diacono fa egli stesso un compendio di Vitruvio che viene diffuso nell'Italia meridionale in tutto il medioevo.

Le idee sull'architettura come composizione di forme, proporzioni regolari, che noi ritroviamo molto spesso esaminando con maggiore attenzione gli edifici di Bari, la stessa cattedrale di Taranto, la cattedrale di Siponto e le altre di questa struttura così fortemente bloccata, sono tratte dal pensiero di S. Agostino, che vedeva una proiezione delle proporzioni classiche anche negli edifici del suo tempo e dettava le norme per il tempo futuro. Ma nella varietà degli aspetti, specialmente decorativi, di questa architettura, e anche nella planimetria delle chiese pugliesi e in genere della Magna Grecia medioevale, noi troviamo una straordinaria varietà di interpretazioni: vi sono caratteristiche che si ripetono, che sono costanti? Ci sono invece come delle invenzioni individuali, le

quali però — è importante dirlo — corrispondono alla volontà «urbanistica» di questa architettura sacra. Perché la chiesa — e voi ve ne rendete conto ogni volta che giungete in una bella giornata limpida, in una di queste vostre stupende città, dove la cattedrale domina e crea attorno a sé gli ambienti proporzionati degli antichi quartieri — è una architettura che precocemente prospetta il problema della esistenza dell'edificio sacro in un determinato ambiente, cioè la rispondenza tra l'ambiente naturale, l'ambiente stesso delle architetture preesistenti e la nuova presenza dell'edificio sacro. Di modo che il dominare della cattedrale in rapporto al resto delle costruzioni non solo è costante ma si articola con bellissime trovate, talvolta anche prospettiche, certamente volute, non casuali, da parte degli artisti.

Tutto ciò dimostra che la religiosità e la spiritualità che si trasmettono all'architettura sacra di questi luoghi sono provocate anche da una intuizione spontanea delle forme, le quali non sono rigidamente geometrizzate o canoniche, ma assumono quella naturalezza che fa dell'edificio un organismo, proprio come voleva l'antico concetto classico, e come vorranno ancora più intensamente l'Umanesimo e il Rinascimento. Della testimonianza di questa spiritualità noi abbiamo prove quanto mai eloquenti negli scritti dei trattatisti medioevali e nel primo che noi conserviamo, del XII secolo, di poco posteriore alla costruzione di queste meravigliose chiese di Puglia, del monaco Teofilo, misterioso personaggio, ancora, per la critica, il quale però non fu germanico, né francese, ma sicuramente italiano, e che visitò e studiò gli edifici dell'Italia meridionale. Nella sua *Schedula diversarum artium*, una specie di riassunto delle diverse arti, per quanto si faccia poco conto dell'architettura, quando quest'uomo così geniale, precoce trattatista, parla della decorazione delle chiese, ne parla con evidente consapevolezza

di ciò che è la ricchezza di questi edifici, soprattutto delle Puglie. «Se si guardano i soffitti — dice il trattatista del 1100 — paiono fioriti come stoffe, se si considerano le pareti, esse sembrano l'immagine del Paradiso, se ci si volge all'abbondanza di luce che entra dalle finestre, si ammira l'inestimabile bellezza delle vetrate e la preziosa varietà della decorazione». Ma quale è, secondo Teofilo, l'origine di questa bellezza? È lo Spirito, divino ispiratore. E infatti conclude: «Credi — rivolgendosi a un immaginario allievo, cui dedica il suo trattato preziosissimo — credi in piena fede che lo spirito di Dio ha riempito il tuo cuore, quando decorasti la sua dimora con tanta bellezza e tanta varietà di opere d'arte». Questa destinazione della fatica artistica, della creazione (che è un fatto assolutamente medioevale) alla Divinità e allo Spirito creatore, ci torna alla mente ogni volta che ci sentiamo commossi nell'entrare in una di queste vostre cattedrali.

E in esse le costanti che ci invitano a supporre e anche, poi, a poter dimostrare l'intenzione di una efficacia e vorrei dire anche di una «suggestione» religiosa sono date da alcuni fatti innegabili. Un elenco delle maggiori cattedrali sulle quali il vostro Alfredo Petrucci ha scritto il bel libro *Cattedrali di Puglia* che segna un passo veramente notevole nello studio di tali monumenti, specialmente per la lunga conoscenza che invita a fare di mirabili edifici talvolta anche ignorati dalla cultura più alta, è sufficiente a segnare delle affinità: S. Nicola di Bari nella sua prima struttura, la cattedrale di Taranto, 1071-1072, la cattedrale di Acerenza, quella di Bitonto, il duomo di Trani del 1094, il duomo di Ruvo, anch'esso del 1094, S. Maria di Siponto, che è l'esempio per la grande cattedrale di Troia, e finalmente la cattedrale di Troia, ma l'elenco potrebbe continuare.

Cosa c'è di comune in queste cattedrali? Soprattutto ciò che

ci colpisce è un fatto che nell'architettura contemporanea europea, cioè nell'architettura romanica del centro Europa, non troviamo, fino all'inizio del gotico: ed è la tensione verso l'alto, il desiderio, specialmente nella navata centrale, di spingere la costruzione con ogni mezzo verso il cielo, sottolineato, questo desiderio, dalla facciata che a sua volta è ancora più alta della costruzione. E l'impennata di queste facciate toglie quel carattere calmo e simmetrico, che abbiamo nelle forme tipiche delle facciate a capanna della architettura preromanica e romanica dell'Italia settentrionale, e invece inserisce un concetto dinamico di esaltazione spirituale attraverso un presentimento estremamente importante della elevazione e del verticalismo gotico. Le date sono ben antiche; non c'è da supporre che ci siano influssi gotici nelle prime architetture che abbiamo ricordato, e il rosone, che è l'elemento centrale nella facciata, voi lo vedete spinto in alto come in un timpano, per una ragione legata sottilmente alla suggestione religiosa.

Quel rosone che si allarga tanto, sino a diventare l'enorme rosa traforata di marmo del duomo di Troia, illumina l'interno della navata centrale e in certe ore del giorno nella gran luce meridionale che vampa intorno a queste cattedrali, entrando nella chiesa semibuia, voi vedete che il raggio corre diagonalmente, nell'interno, lungo l'asse principale e colpisce l'altare e l'abside, di modo che la celebrazione del rito avveniva in una misteriosa illuminazione dall'alto e il fondo, spesso con mosaici o con pitture, balenava di colori.

Si potrebbe supporre che questa interpretazione quasi romantica della luce nell'architettura romanica, specialmente pugliese, abbia qualche cosa di gratuito; ma quando noi controlliamo direttamente sugli scritti del tempo, sulle impressioni degli antichi viaggiatori, e soprattutto ritroviamo nei trattatisti medioevali questa

insistenza del valore della luce nella architettura come spiritualità, come suggerimento alla preghiera, noi dobbiamo riconoscere che questi architetti, talvolta anonimi, intendevano un tale elemento non soltanto materialmente come «illuminazione», ma come sollecitazione di spiritualità e di preghiera.

Questa luce come religiosità si svilupperà attraverso l'architettura gotica, e avremo il miracolo delle grandi cattedrali, e ritornerà attraverso le alte parole di Leon Battista Alberti, quando vuole, nel trattato *De re aedificatoria*, che le finestre siano alte e che la luce piova dall'alto, perché l'interno sia quasi avvolto in una penombra : considerazione umanistica, che approfondisce lo sfruttamento della luce come elemento di suggestione.

Ma c'è anche l'elemento della decorazione plastica che qui, nelle vostre chiese, è così frequente, abbondante, estremamente curioso, tanto che non molto tempo fa l'architetto Pane e il prof. Morisani, offrendo al pubblico, in una ottima pubblicazione, una raccolta di fotografie inedite di particolari di queste sculture decorative, hanno rivelato manifestazioni figurative nella scultura locale pugliese, addirittura insospettate. Su questa ricchezza scultorea, che non dobbiamo chiamare «decorazione» ma più propriamente «figurazione» c'è una frase di S. Bernardo, che, per quanto esposta in senso critico, ci induce a precisarne il valore didattico, didascalico, religioso. Dice S. Bernardo: «dappertutto si vede una tale e così bizzarra varietà di forme, che si preferisce leggere piuttosto i marmi che i manoscritti». È evidente che la frase stessa «leggere i marmi» indica proprio l'analogia con i manoscritti, e questo corrisponde al concetto ben noto della *Biblia pauperum* del medioevo, cioè la Bibbia per i poveri, per coloro che non sapevano leggere e che quindi dovevano apprendere attraverso la scultura e la pittura. Così le chiese, e le vostre cattedrali, lo ripeto, ci debbono

sembrare dei libri spalancati, dei grandi libri miniati, dove il popolo dei fedeli si addensava, e dove accanto alla parola che ascoltava dal pulpito poteva intendere la parola dell'immagine viva, perché qui nel Sud, non dobbiamo dimenticarlo, c'è il senso plastico e «visivo» nella stessa popolazione: la plastica, il valore della scultura, la rappresentazione, sono dei fatti costanti in queste regioni, e tale rappresentazione era la «Bibbia dei poveri» era il ricordo insistente della preghiera.

È molto giusto quello che, proprio in questi giorni, in un saggio coraggioso Ennio Francia scrive a proposito dell'arte sacra anche moderna ; riferendosi a questo periodo di cui stiamo parlando, egli scrive : «Quando l'uomo viveva immerso nell'atmosfera del sacro e si muoveva nella dimensione biblica, gli veniva spontaneo parlare di Dio anche se trattava argomenti profani». Il segreto di poter guardare queste opere medievali di scultura e di architettura è appunto questo: immergersi nella «dimensione biblica» cioè risentire il fascino di questa profonda religiosità medievale.

La conclusione di questa rapidissima panoramica sul caraterete dell'architettura delle vostre regioni è attraente, ma anche problematica. Quando noi giungiamo al '200, ecco che, tranne il rifacimento di chiese romaniche e protoromaniche, tranne qualche isolato edificio, o l'abbellimento di edifici preesistenti, noi non abbiamo più questo sviluppo così fervido di architettura sacra, che avevamo avuto dal 1000 al 1100. Un grande fenomeno avviene proprio qui, sulla vostra terra, e in Sicilia: l'avvento di Federico II.

Federico II, sovrano di Germania, Sicilia e delle Puglie, sposta l'interesse verso l'architettura militare e civile dalla architettura religiosa, di proposito. Foggia, città imperiale nel 1223, aveva la scritta sul palazzo di Federico II: *Hoc fieri iussit Fredericus Caesar, ut urbis sit Fogia regalis sedes inclita imperialis.* Questo

concetto imperiale, questo senso del comando assoluto, questa laicità del potere, sono così vivi in Federico II, che a un certo momento, come tutti sanno, fu anche scomunicato. La situazione architettonica religiosa in queste terre si fa drammatica: si costruiscono castelli a Bari, Trani, Barletta, Brindisi, Oria, Otranto, Lucera, ecc., e finalmente il grande Castel del Monte, lo stupendo, favoloso Castel del Monte, che è la sintesi di spirito classico e germanico, che è la testimonianza di una geometria egocentrica come simbolo di dominio assoluto e di potere centrale. Federico II, attraverso Castel del Monte che tanto amò, si rivela una personalità che tende al superuomo, che impersona il concetto imperiale, che promuove il classicismo come arte di corte, così come nell'antica Roma Augusto aveva promosso un classicismo grecizzante che fu del resto benefico per lo sviluppo della scultura e dell'architettura romana. Tommaso, giustiziere di Gaeta che era fedelissimo a Federico II, ad un certo punto riflettendo sull'aumentare delle costruzioni militari e civili, di fronte alle rare costruzioni di carattere sacro del suo tempo, scrive coraggiosamente al sovrano: «Sarebbe stato assai più degno di Vostra Maestà se le prime opere da Voi erette fossero state un omaggio a Colui a cui dovete la vita». Federico II, nella sua concezione precocemente umanistica celebra, dunque, l'autonomia del potere, dell'arte, della cultura, della scienza dalla trascendenza, ma nello stesso tempo — e questo ce lo insegna la storia — è il primo protagonista della nuova età che sarà l'età gotica: quella età gotica europea, non soltanto pugliese o italiana, che si esprime nel modo più alto nella religiosità dell'architettura delle cattedrali e nel poema universale di Dante.

VALERIO MARIANI

LE RELAZIONI INTRODUTTIVE

G. PUGLIESE CARRATELLI
W. HERMANN

CULTI E DOTTRINE RELIGIOSE IN MAGNA GRECIA

Gli studi sulla storia dei culti della Magna Grecia — come della Sicilia o di altre zone colonizzate da Greci — hanno quasi costantemente ricercato nella vita religiosa delle singole *poleis* il riflesso di quella delle rispettive *metropóleis* o dei luoghi donde la tradizione faceva provenire gruppi secondari di coloni, che avevano cooperato alla fondazione o erano stati successivamente accolti nella *polis* coloniale. In questo orientamento della ricerca agisce un'opinione fondamentalmente giusta: che i coloni siano rimasti tenacemente legati alle tradizioni religiose — cultuali e rituali — della propria *polis* d'origine, consapevoli che quell'inalienabile patrimonio costituiva il più resistente vincolo con la patria lontana. Ma non tutti i culti e riti delle colonie italiote (e siceliote) trovano riscontro in quelli delle *metropóleis;* e pertanto, a spiegare la presenza di aspetti nuovi di un culto avito, o addirittura di numi estranei al pantheon ellenico dell'età "coloniale", è stata affermata la necessità di ammettere che nella formazione della civiltà italiota e siceliota abbia avuto una parte cospicua l'elemento indigeno, della cui vigorosa azione si è riconosciuto il segno nei caratteri che specialmente nella vita religiosa, nelle arti figurative e nella cultura letteraria e filosofica distinguono le *poleis* d'occidente da quelle della Grecia propria e dell'Asia. Argomenti apparentemente convincenti sono stati addotti a sostegno

di questa tesi, che ha difatti ottenuto vaste adesioni; ma impulsi e sentimenti vari — nei quali sembrano rivivere, pur con diverso intento, alcuni dei motivi della polemica antiromana della storiografia meridionale del primo Ottocento — l'hanno talvolta portata a tal grado di esagerazione da far dimenticare che la civiltà italiota e siceliota, per la lingua e le forme in cui si è espressa, è in primo luogo una manifestazione di cultura greca: naturalmente arricchita di nuove esperienze, ma non mai da queste sostanzialmente alterata. D'altronde, come altra volta ho notato, particolarmente nell'àmbito della vita religiosa è difficile ammettere che l'elemento indigeno abbia portato rilevanti innovazioni, proprio per il vigore delle tradizioni patrie in quell'àmbito e per l'immediata e determinante relazione che naturalmente si poneva, all'atto stesso della *ktisis*, tra i culti dei coloni e l'organizzazione politica della nuova comunità.

Sarebbe superfluo diffondersi su questo tema — a proposito del quale ho già richiamato una significativa pagina di Erodoto concernente la fondazione di Naucratis — od anche sulla parte che il collegio sacerdotale di Apollo Pitio, l'ἀρχηγέτης per eccellenza, ebbe nella Grecia arcaica quale regolatore dei culti pubblici nelle colonie. Ma va rilevato che l'intervento del dio di Delfi appartiene ad una fase della storia greca in cui la colonizzazione ha assunto la forma 'politica', vale a dire di trasferimento di strutture tipiche della società greca più evoluta, della *polis* aristocratica; e le origini di quasi tutte le colonie greche, in Oriente e in Occidente, risalgono ad un assai più antico tempo, nel quale avventurieri e mercanti erravano per il Mediterraneo esplorando paesi nuovi, conoscendo nuove genti, segnando le mete della diàspora avvenire. Diventa ormai sempre più chiara, per il moltiplicarsi dei dati archeologici e per una nuova e più spregiudicata

interpretazione dei dati della tradizione scritta, la fase che si suole designare 'precoloniale' dell'espansione commerciale e culturale greca, svoltasi tra l'ultimo periodo 'miceneo', denso di decisivi eventi quali la crisi metallurgica, la dissoluzione d'antichi organismi politici in Grecia e in Anatolia, gli spostamenti di genti varie nel bacino Mediterraneo, e l'inizio della fase propriamente coloniale, quando un flusso di migrazioni si diresse dalla Grecia e dall'Asia greca verso Occidente, ed al posto di empori e di τείχεα cominciarono a sorgere, grazie alla fusione dei coloni con Itali o Siculi, le *poleis* destinate a rapido e singolare sviluppo. Ho già osservato altrove come l'ubicazione ed i culti dei santuari extra-murani di più città della Magna Grecia siano testimonianza di insediamenti 'precoloniali' di Greci, e come questa spiegazione della loro posizione periferica rispetto alla *polis* cui appartengono sembri più soddisfacente di quella comunemente accolta, che vede in essi le sedi di culti indigeni rivestiti di forme greche o assimilati a culti greci.

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

dei lineamenti essenziali della vita religiosa della Magna Grecia e della Sicilia.

Se l'istituzione dei primari culti dei santuari extramurani italioti deve per logica necessità riportarsi all'espansione greca 'precoloniale', assai più difficile e complessa è la ricerca dell'origine di numerosi culti cittadini di *poleis* italiote (e siceliote), che per le tradizioni che li concernono o per particolari caratteri e forme manifestano loro legami col mondo miceneo. La difficoltà della ricerca nasce in molti casi dal difetto di informazione circa le vicende che culti esistenti in colonie hanno esperimentato nelle rispettive *metropoleis*: sicché spesso non è dato decidere a qual fase della sua storia in patria corrisponda la forma assunta da un culto nella colonia, e se in questa esso abbia avuto un indipendente sviluppo. È ovvio che nel cercare le radici dei culti di una *polis* coloniale si guardi in primo luogo alle genti da cui la tradizione fa provenire i fondatori della colonia stessa; ma non raramente si dimentica che in una precedente fase, quella 'precoloniale', od in una ancora più antica, un culto può essere stato comune ad altre genti presso le quali non è più documentato nell'età detta 'storica' e che per la medesima ragione un culto coloniale che risulti estraneo ai tradizionali fondatori ma sia noto presso un'altra gente greca non è necessariamente indice della partecipazione di questa gente alla *ktisis*. Prescindendo pertanto dai culti che sono stati notoriamente o verosimilmente introdotti successivamente alla fondazione per effetto di rapporti con altre *poleis* (com'è il caso dei Dioscuri a Locri), nello studio della storia religiosa di una città greca d'Occidente è ormai necessario distinguere i culti di probabile origine micenea da quelli formatisi nel mondo greco dopo la crisi 'dorica'; e porsi, per i primi, un problema non sempre

risolubile: se essi siano vestigio di un insediamento 'precoloniale' — com'è probabile per più culti di santuari extramurani — oppure abbiano fatto parte del patrimonio cultuale di quei Greci che la storiografia antica designa come fondatori della colonia in questione.

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

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

Un altro culto la cui origine non viene chiarita in modo soddisfacente dai moderni eruditi è quello di Hera Lacinia. Lasciando

per il momento da parte la tesi di chi vi scorge un culto indigeno ellenizzato, conviene fermarsi sulle forti affinità della dea crotoniate con la Hera d'Argo da un lato e l'epirotica Dione dall'altro. Le spiegazioni che vengono offerte rientrano tutte nel modulo consueto: la Hera Lacinia sarebbe nata dalla mistione di Dione dodonea portata in Italia dai Cháones/Chônes e della Hera argiva introdotta prima dai Corinzi a Corcira e quindi dai Corcirei a Crotone; per il secondo elemento della mistione è stata proposta la variante di un'introduzione del culto da Samo. Si deve sùbito osservare che se in sostegno di questa seconda ipotesi si può invocare l'influenza del Samio Pitagora in Crotone, con la prima non si spiega per qual modo i coloni Corcirei — che secondo oscuri e tardi accenni avrebbero partecipato alla fondazione di Crotone, o poco dopo questa sarebbero venuti nella città — abbiano avuto maggior peso che non i fondatori 'achei' nella definizione del principale culto della nuova comunità. Queste e consimili escogitazioni sono sintomatiche di una visione del movimento coloniale greco tenacemente limitata alla fase 'storica', così da dover attribuire i caratteri 'dionèi' della dea Lacinia all'ipotetica preesistenza di un culto importato da un popolo greco-illirico dai lineamenti indefiniti, i Chaones. In una più ampia prospettiva, invece, si pone il problema dei rapporti della dodonea Dione con la micenea Diwía (e l'italicizzata Diana), e di questa con Hera, già presente nel pantheon miceneo; e si delinea la possibilità che la confluenza di caratteri delle due dee osservata nella Hera Lacinia si sia già operata nella configurazione di Hera in fase 'precoloniale'. Analogamente per il culto lacinio di Eracle è stata proposta un'alternativa: influsso spartano, dovuto ad antiche relazioni tra Crotone e Sparta, se non alla presenza di Spartani tra i fondatori di Crotone; oppure influsso di un insediamento rodio, databile alla

prima metà del secolo VII, nel territorio crotoniate. Ma queste ipotesi appaiono vane quando si consideri la più volte rilevata coincidenza delle tappe del mitico viaggio di Eracle in Occidente con i luoghi in cui è archeologicamente documentato un insediamento o almeno un emporio miceneo: una coincidenza che impone una costante ricerca degli antefatti della colonizzazione 'storica' e un'attitudine più rispettosa, in luogo di un superficiale scetticismo non meno acritico della credulità, verso le memorie che della loro storia più remota serbavano i Greci nella forma a loro propria dei miti, i quali son cosa diversa, anche se non sempre ben distinta, dalle creazioni dei poeti. Per rimanere nell'àmbito italiota, la tradizione che attribuiva a Giasone la fondazione del Heraion alla foce del Sìlaro acquista il valore di un'indicazione storica quando si ponga mente al coincidere degli itinerari degli Argonauti con quelli che l'archeologia permette di ricostruire per gli avventurosi viaggi tra le opposte sponde del Mediterraneo dall'Iberia al Ponto e alle porte della favolosa regione subcaucasica, ove cospicui giacimenti di metalli ed antiche tecniche metallurgiche attirarono cercatori e mercanti durante la grande 'rivoluzione industriale' dell'antichità, il trapasso all'età del ferro; e, resistendo alla suggestione del tema, mi limiterò a ricordare la singolare circostanza che la dea del Sìlaro si ritrova nel Lazio lungo la via verso la zona mineraria dell'Italia centrale, a Lanuvium, Tibur e Falerii.

Un altro caso tipico di disorientamento della ricerca va infine ricordato a proposito del culto di Athena a Siris: un culto della cui antichità era segno lo *xóanon* raffigurante la dea. Questo è il dato storico, intorno al quale l'erudizione antica ha intessuto immigrazioni e lotte di varie genti, e la moderna ha aggiunto interpretazioni e ricostruzioni la cui validità non appare superiore a quella delle narrazioni elaborate da storici e mitografi antichi, in

primo luogo Timeo. Così in antico l'istituzione del culto venne attribuita a Troiani, che avrebbero tolto ai Chônes la città: un'attribuzione evidentemente suggerita, al pari dell'episodio di una violazione del tempio da parte di nuovi conquistatori, dall'esistenza di un *palladion* in Siri; si narrava anche di un'occupazione della città da parte di Ioni di Colofone, patria del mito di Calcante, la cui tomba veniva collocata nel territorio di Siri. È stato facile ai moderni ricostruire la genesi e gli sviluppi di questi racconti; ma alcuni dotti hanno inserito nelle loro ricostruzioni delle vicende di Siri elementi dei quali nessuna tradizione serba memoria; e mentre il Beloch ascrive la fondazione della città ai Metapontini, ed altri genericamente ad Achei, il Giannelli si vale del mito di Epeo focese, connesso al culto di Athena nella vicina Lagaria, per postulare una origine focese del culto di Athena a Siri ed attribuire a coloni focesi la fondazione di Siri come di Lagaria. Non si è dato però, valore ad una tradizione riportata da Strabone (VI 264 e XIV 654), che attribuiva ai Rodii, tra l'altro, la fondazione di Siri: eppure il carattere arcaico del culto sirino di Athena sarebbe in armonia con una sua introduzione da Rodi, ove la dea era in particolare onore fin dall'età micenea; e se non già in quel tempo (come sarebbe per altro possibile), certo in età molto antica potrebbe essere passato a Siri il culto rodio: 'molto prima delle Olimpiadi', come si legge nel passo di Strabone (XIV 654) ov'è celebrata la precoce attività coloniale dei Rodii nei mari occidentali.

Questi esempi vogliono soltanto dimostrare quanti elementi siano stati spesso trascurati nella critica della tradizione antica, e quanto arbitrarie risultino certe ricostruzioni legate a schemi antiquati. Conviene a questo punto far cenno di una ricorrente obiezione: secondo la quale la documentazione archeologica non consentirebbe nei più dei casi di riportare all'età micenea l'inizio dell'espansione

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

Gli esempi fin qui addotti dell'insufficienza di certa problematica relativa all'origine dei culti coloniali vanno ora integrati con un approfondito esame della validità di un'altra prospettiva, già descritta e sommariamente criticata, che rivendica all'elemento indigeno una parte rilevante nella fondazione della civiltà italiota e siceliota e particolarmente insiste sulle forme della vita religiosa. Per molti dei culti italioti e sicelioti il ricorso all'origine itala e sicula ha offerto una spiegazione della diversità di caratteri che i medesimi culti presentano nella loro reale o supposta patria: così per l'antichissima Hera di Metaponto, la Hera del Sìlaro, la Hera Lacinia, la Persefone di Locri. Si è già detto dei forti dubbi a cui dà adito una tesi che proprio in una sfera in cui le tradizioni avite erano più gelosamente custodite immagina una prevalenza di elementi indigeni, quale non si è verificata per alcun altro aspetto — politico o letterario o artistico — della civiltà di Magna Grecia o di Sicilia; e, per giunta, tale decisiva influenza si sarebbe svolta su grandi santuari e su divinità poliadi. A parte ciò, non sono chiari

i lineamenti stessi della religione degli Itali o dei Siculi. Si sente spesso parlare, a questo proposito, di un fondo religioso 'mediterraneo', il cui principale carattere distintivo viene indicato in una generica e confusa divinizzazione delle forze della natura, con una polimorfa 'dea madre' al vertice, in antitesi alla pluralità di ben individuati numi propria dei *pántheia* delle grandi civiltà storiche; non risulta chiaro, tuttavia, se nei gruppi di dee affini collettivamente designate e corrispondenti alle greche νύμφαι e κόραι, μητέρες e παῖδες si debba riconoscere un'eredità della religione 'mediterranea' o un elemento che questa avrebbe avuto in comune con le religioni di genti indeuropee. In realtà la religione 'mediterranea', costruita dai dotti con un procedimento sincretistico che proietta in età remota una realtà storica della tarda antichità, ha visto dissolversi molti dei suoi aspetti via via che in varie civiltà dell'Anatolia si rivelava il loro fondamentale carattere indeuropeo, o — come nel caso dei Hurriti — il carattere anario si definiva diverso e indipendente da quello che era stato assunto come tipico della civiltà 'mediterranea' qual era delineata da certi studiosi; ed una ulteriore riduzione degli aspetti di questa si è avuta dopo che l'archeologia egea e lo studio dei testi cretesi e micenei hanno mostrato che la civiltà cretese dei Palazzi era intimamente legata con una antichissima civiltà indeuropea d'Asia Minore, la luvia, e che in questa già esistevano culti e riti che alcuni moderni inclinavano ad attribuire alla religione 'mediterranea'. Sicché ogni eventuale apporto di culture anteriori alla formazione degli *ethne* storici dell'Oriente classico è sommerso nella cultura di questi ed è divenuto irriconoscibile; e gli elementi che nel mondo classico permangono estranei alla sfera indeuropea o alla semitica od a quella delle altre civiltà dell'Asia anteriore, hattica, sumerica e hurrica, sono quei pochi che si ritrovano nelle meno evolute religioni preclassiche del

Mediterraneo occidentale, e che son pertanto presenti, come vestigia di una fase superata, anche nella cultura greca 'precoloniale'. In Magna Grecia (e nella Sicilia greca) si può dunque parlare di religione degli Itali (e dei Siculi o delle altre genti preelleniche dell'isola) quando vi sia un'esplicita attestazione in proposito (come si ha per un rito di Locri Epizefirii), o quando il nome del nume sia palesemente non greco (com'è quello dei Palikòi e forse della dea Pandina). In caso diverso è prudente rammentare che quel che si intravede del patrimonio religioso indigeno, la cui entità e varietà possono anche immaginarsi cospicue, è filtrato attraverso lo schermo di scrittori, artisti ed artigiani greci o di educazione greca. Ovviamente, non si esclude la possibilità che culti indigeni siano stati accolti dai coloni ed abbiano assunto forme greche. Ma non è ammissibile che un culto indigeno abbia imposto a coloni greci la sede del maggior santuario di una *polis* e che in questa la divinità poliade od uno dei grandi numi del pantheon greco abbia subito un'alterazione della sua fisionomia tradizionale per l'influenza di un oscuro nume di quelle genti indigene che ricevettero profonda l'impronta della superiore civiltà dei coloni e rapidamente si assimilarono a questi. Un'eloquente convalida di quanto s'è detto vien offerta del resto dai superstiti rilievi d'un santuario che v'è ragione di ritenere panitaliota, il Heraion del Sìlaro: nella varietà dei temi a cui si sono ispirati gli scultori delle metope del *thesaurós* arcaico, non uno esula dalla mitografia ellenica. E non è meno significativo il tenace attaccamento dei Posidoniati alle loro proprie tradizioni, dopo che la loro città era caduta sotto la dominazione dei 'Tirreni', qual è ricordato da Aristosseno tarantino (in Ateneo, XIV 632 a): 'celebrano ancora una delle feste elleniche, e convenuti là rammentano i nomi e i costumi antichi, e si compiangono l'un l'altro e lacrimando si separano'.

Un punto ancora va considerato, che è essenziale per la corretta datazione di alcuni culti. Recenti studi sulle vicende di regni micenei occupati da genti doriche hanno mostrato come, in contrasto con uno schema che è stato spesso giustamente criticato e respinto, quale segno di apocalittiche raffigurazioni del 'ritorno degli Eraclidi', nei luoghi invasi non solo non si sia interrotto lo svolgimento della cultura 'micenea', ma si siano conservate più a lungo che altrove forme di vita politica e sociale; come, in altre parole, i *feri victores* siano stati conquistati dalla civiltà dei vinti, e in Laconia, a Creta, nelle Sporadi meridionali siano persistiti istituti e culti micenei che erano invece scomparsi là dove s'era svolta, attraverso interni contrasti e ripercussioni degli avvenimenti esterni, ma senza invasioni, la graduale trasformazione del regno miceneo in *polis*. Uno dei più eloquenti segni della persistenza di elementi micenei sotto il dominio di Dori è nella città dorica κατ' ἐξοχήν, Sparta: il culto dei Dioscuri, gli Ἄνακε, nel cui titolo, che è quello proprio dei monarchi micenei, si rivela l'originaria essenza dei gemini eroi, dinasti divinizzati. Anche in Attica i Τριτοπάτορες erano invocati come Ἄνακες, ma s'era dissolta la memoria del loro legame con la scomparsa dinastia; mentre la funzione dei Dioscuri, protettori dei due ἀρχαγέται, indica che la diarchia spartana aveva le sue radici nell'età micenea. Non è questa la sede per un lungo discorso sulla struttura politico-sociale di Sparta prelicurgea e le sopravvivenze micenee nella Laconia, negli stati cretesi e in Rodi prima della divisione dell'isola in tre *poleis*; e basterà ricordare che in molti culti laconici si riscontrano elementi micenei: così nel culto della Orthia, di Hyákinthos amiclèo, di Persefone, di Zeus Kataibátes, di Halios e degli Ànemoi. Quando dunque nella colonia spartana di Taranto si trovano culti che per loro inconsueti aspetti si è tentati di considerare importati prima della tradizionale fondazione della città, si

deve tener presente il particolare carattere arcaico che quei culti avevano già nella *metropolis*: non viene perciò eliminata la possibilità che l'introduzione di alcuni risalga ad un insediamento 'precoloniale', ma è difficile dimostrarlo argomentando da quei caratteri.

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

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

Se però i culti italioti e cirenaici dei numi ctonii hanno i loro incunabuli nel mondo miceneo, si pone il problema della data della loro introduzione in Italia e in Libia. La soluzione più conforme all'opinione comune, e suggerita anche dai legami delle nominate *poleis* con Sparta, sarebbe quella che, riconoscendo l'origine micenea dei culti in questione, li ritenesse introdotti in Occidente da immigrati peloponnesii, Làconi imprimis, nel corso della colonizzazione 'storica'. Non si deve però trascurare l'eventualità che quei culti si siano impiantati in Magna Grecia e in Libia nella fase 'precoloniale' micenea: induce ad ammettere ciò l'esistenza di cospicue

vestigia di insediamenti micenei proprio a Taranto; mentre a Cirene sono venuti a luce recentemente frammenti di ceramica micenea, i quali sembrano convalidare l'opinione, dettata anche qui dalla ragione prima che dai fatti, che in quella zona sia stato fondato un τεῖχος acheo lungo la rotta 'libica' verso Ovest. Ad attribuire questa origine ai culti in discorso si è indotti, ancora, da alcune considerazioni circa i loro caratteri e la singolare diffusione che ha avuto in Magna Grecia la dottrina orfica, con cui molti studiosi hanno collegato la genesi o almeno lo sviluppo dei culti ctonii italioti. La religione micenea, quale si manifesta nei monumenti figurati e nelle tabelle iscritte, non appare a prima vista molto diversa da quella della Grecia arcaica: erano ignoti al suo pantheon alcuni dèi — Apollo, Afrodite — che avrebbero più tardi, giungendo dall'Asia, assorbito divinità minori dell'antico pantheon (come Paiáwon), e sarebbero divenuti pari ai grandi dèi Zeus, Posidáon (con Posidaéia) — dal quale è distinto Enesidáon, come Enywalios appare distinto da Ares, — Hera, Athena, Potnia, Artemis; Dionysos pare un dio di secondo rango, come in Omero, ma a Pilo un 'figlio di Zeus', Διϝὸς ἰύς , componeva con Zeus e Hera una triade; Hermáas, con l'epiteto Ἀρήας, è apparentemente associato a tre dee ctonie; e tra le divinità principali del pantheon pilio figurano due dee che in età storica sono del tutto in ombra, Iphimédeia e la Diwia; in un teonimo di interpretazione ancora incerta è stata riconosciuta Persa (o Persephone). Nel pantheon cretese sono altre divinità oscure, forse un'eredità 'minoica'. Ma ad un più attento esame si avverte che l'atmosfera è diversa da quella della religione 'olimpica', e che tra le due fasi dev'essere intervenuta una profonda crisi che ha probabilmente coinciso con l'avvento di Apollo e che ha definito, assai prima di Omero, i lineamenti tipici della religione delle *poleis* aristocratiche e messo in ombra ma non spento le tradizioni

religiose dell'età più antica. Ora quel che più colpisce nella religione micenea è la preminenza dei numi legati al mondo catactonio: almeno nel regno di Pilo, donde pervengono i dati più numerosi. Una triade di numi è costituita da Persa, dalla Diwía e da Iphimédeia ; un'altra — la principale — da Poseidon e da due dee, e questa associazione ha richiamato quella viva ancora in età ellenistica presso Telphusa nell'Arcadia, di Poseidon Híppios con una Demeter ippomorfa e una loro figlia, la sorella del cavallo Arione: divinità tutte catactonie, com'è chiaramente indicato dalla loro figura equina. In una triade legata al maggior santuario del regno pilio, dedicato ad una Potnia, figurano dèi che il nome stesso dimostra appartenenti alla sfera dei numi domestici e degli avi divinizzati: Trishéros, Dospótas. Nel mondo miceneo, inoltre, il culto dei morti è attestato da numerosi dati monumentali; e la tesi del Mylonàs negatrice di quel culto è stata efficacemente contradetta dall'Androníkos e da Doro Levi. Ma anche testi micenei ne danno testimonianza: tra i riti pilii della cui importanza è indice la partecipazione del ϝάναξ sono quelli celebrati in onore dei ϝάνακες, vale a dire degli antenati divinizzati del sovrano, e quelli in onore dei Δίψιοι, 'gli assetati' (i morti), ai quali si offrivano olii profumati di rose e forse di viole, i fiori propri dei *funeralia* classici; e una tabella pilia concernente i γέρεα che spettavano al sacerdote di Ὀπιτέγιος, un eroe domestico, come indica il nome, associato poi in Atene con gli Ἄνακε, è datata ἐπὶ ϝανάκτει μυομένωι 'quando il re è stato iniziato'. Il culto dei ϝάνακες morti e la μύησις del ϝάναξ vivente mostrano che le dottrine e le esperienze della religione dei misteri in Grecia ebbero le loro remote origini nel mondo miceneo; e nella beatitudine divina promessa nell'aldilà agli iniziati pervenuti al culmine dell'esperienza mistica (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο) si riconosce l'estensione ad una più vasta cerchia di mortali di una sorte che

era stata inizialmente privilegio dei dinasti, divinizzati *post mortem* in varî paesi dell'Oriente classico. La storia della civiltà greca è dominata dall'antitesi tra la religione olimpica, che si è definita nella fase di transizione dal regno miceneo alla *polis* e ha trovato il suo araldo e custode in Apollo Pitio, e le dottrine misteriosofiche che hanno avuto i loro centri di diffusione in santuari demetriaci e nelle comunità orfiche. Il dio di Delfi esortava a non dimenticare i limiti ch'erano posti dall'umana natura (γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν), e a ricercare nella saggezza e nella norma sancita dai numi la via verso il divino: nei Δελφικὰ παραγγέλματα e nelle leggende di profeti apollinei quali Aristea od Abaris, si esprime una dottrina che insiste nell'abisso che divide gli immortali dai mortali e che è valicabile solo ai pochissimi che sanno superare quanto li vincola al destino di morte. La religione misterica invece negava esplicitamente la diversità della natura umana dalla divina (nei versi di Pindaro, *Nem.* VI 1 s., ἕν ἀνδρῶν ἕν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρός ἀμφότεροι) ma faceva privilegio degli iniziati il superamento, per fede e per κάθαρσις, della frattura. In questa dottrina sopravvivevano dunque le concezioni che avevano presieduto alla divinizzazione dei monarchi micenei; nella teologia delfica si riflettevano l'idea dell'ἰσότης, il principio di responsabilità, lo spirito agonistico che avevano dato vita alla *polis*.

L'Orfismo ha avuto in Magna Grecia se non la sua patria certo una sede importante e singolarmente propizia al suo sviluppo. Tentar di disegnare un ennesimo profilo della sua dottrina e della sua storia equivarrebbe a spostar il discorso su temi solo indirettamente connessi con la storia dei culti italioti, ed involgenti complicati problemi filologici e storici, per alcuni dei quali è doveroso confessare che non ancora si offre una convincente soluzione. La larga diffusione che la religione orfica ha conosciuto nel mondo greco l'ha

naturalmente arricchita di contributi di varia origine, e se può presumersi che il nucleo della dottrina sia rimasto inalterato, è tuttavia evidente che nell'interpretazione della sua teologia ed escatologia e nell'attuazione delle sue regole di vita le tradizioni e le esperienze culturali e religiose degli adepti hanno variamente operato. È quindi estremamente difficile distinguere nelle testimonianze dell'Orfismo in Magna Grecia e in Sicilia quel che è proprio della dottrina e quel che appartiene ad altre tradizioni religiose, tra le quali, considerando la vasta propagazione dell'orfismo nei ceti popolari urbani e rurali, si dovranno annoverare tradizioni delle genti indigene; le quali, a loro volta meno ricche di esperienze culturali e pertanto più pronte ad assimilare estranee forme ed idee, non saranno neppure rimaste immuni dall'influenza di riti e di immagini della religione degli Achei con cui erano venute a contatto nel periodo 'precoloniale'. Ma ora preme soprattutto discutere un *tópos* della moderna storiografia circa la relazione tra l'escatologia dell'orfismo e i culti di divinità ctonie in Magna Grecia. Si è supposto infatti che alla diffusione e all'influenza delle dottrine orfiche sia dovuto lo sviluppo di culti dei numi inferi e dei morti eroizzati che, come si è visto, è caratteristico di alcuni centri italioti, Taranto e Locri imprimis. A questa tesi, che talvolta viene ampliata con l'aggiunta del Pitagorismo all'Orfismo, e che superficialmente considera orfica ogni concezione escatologica italiota ed ogni raffigurazione di divinità ctonie, si può facilmente opporre in primo luogo che la dottrina orfica era esoterica, che ciascuna comunità orfica era costituita da un limitato numero di iniziati e che se alcuni principi della religione orfica erano divenuti noti attraverso i ἱεροὶ λόγοι , l'adesione all'Orfismo esigeva, in preparazione alla κάθαρσις, una rigorosa disciplina quale non poteva adottarsi da numerosi fedeli; e poi che né gli ex-voto dionisiaci o persefonei di Taranto né quelli di

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

Anche più complesso il problema delle relazioni tra Orfismo e Pitagorismo. I due movimenti vengono spesso collegati, nella loro origine se non nel loro svolgimento; ma qualche studioso ha anche ritenuto che le loro fortune fossero, in Magna Grecia, interdipendenti. Gli scrittori antichi notavano la similarità in alcuni punti, delle due dottrine; e certo esse avevano in comune, se non i riti e la teologia, la fede nell'immortalità dell'anima e nella espiatrice trasmigrazione delle anime, e certe esperienze mistiche e norme etiche e catartiche. Ma se queste affinità indicano nell'Orfismo e nel Pitagorismo due dottrine che rispondono ad esigenze e a speranze profondamente sentite, le diversità sul piano religioso, oltre che su quello speculativo, son tali da imporre una revisione di opinioni e criteri correnti. Prima e fondamentale differenza è l'ispirazione stessa delle due dottrine: come la religione eleusinia, l'orfica si incentra nella fede in una profezia soterica, nella certezza dell'efficacia di una espiazione, attraverso i cui gradi l'anima, purificata e libera per sempre dal σῶμα σῆμα, attinge l'unione con la divinità; la pitagorica, pur richiamandosi ad un maestro, che non è però un profeta, dichiaratamente si ispira alla teologia pitica e ricerca il

superamento del ciclo delle rinascite e del destino di morte ad esso inerente non solo nell'osservanza di prescrizioni purificatrici e nella fede in un vaticinio, ma principalmente in un'assidua meditazione filosofica, in una tensione verso la conoscenza dell'uomo e del mondo e in una interiore ricerca del divino piuttosto che in una nebulosa estasi divinizzatrice: una ricerca di certezza e di armonia che si manifesta anche nella concezione pitagorica della *polis*. L'epiclesi di Apollo Iperboreo, che secondo una citazione elianea (*VH* VII 26) di Aristotele veniva dato dai Crotoniati a Pitagora, è soltanto un segno di ammirazione popolare, ma non può valere come testimonianza della divinizzazione del filosofo; e di fronte alla tendenza delle fonti neopitagoriche e neoplatoniche a raffigurare il maestro come θεουργός e la sua scuola come una mistica συνουσία, si deve tener fermo al carattere filosofico del primo Pitagorismo e alla sua adesione ai principi della religione apollinea di Delfi, che non nell'iniziazione misterica ma nell'esperienza e nell'etica dei σοφοί indicava la via per la liberazione dal perenne rinnovarsi dei vincoli corporei. Una luminosa pagina di Platone, nella sua lettera VII, esprime chiaramente l'antitesi tra le due vie. Il filosofo, che per tre volte era stato in Italia e in Sicilia, e s'era legato di profonda amicizia con Archita e gli altri Pitagorei di Taranto — un'amicizia alimentata dalla comune vocazione filosofica, dall'antica suggestione delle dottrine pitagoriche sull'ateniese, dal coincidere di teorie etiche e politiche — si rivolge agli eredi ed amici del suo più caro discepolo, Dione (334 ed): 'Non sia asservita a despoti la Sicilia, né alcun'altra *polis* — questo è il mio consiglio — ma alle leggi: ché non viene alcun bene né a chi riduce in servitù né a chi vien fatto servo, né a loro stessi né ai figli né ai nipoti, ma è un'esperienza per ogni verso funesta; e solo anime grette e servili amano carpire tali profitti : anime che nulla sanno di ciò che è buono e

giusto, nelle cose divine e nelle umane, per l'avvenire e nel presente...'. E addita Dionisio il Giovine e Dione: 'il primo, che non mi ha dato ascolto, *vive ora ignobilmente*: l'altro, che mi ha dato ascolto, è *morto nobilmente*. Ché chi desideri l'ottimo per sé e per la sua *polis*, è giusto e bene che soffra qualunque sofferenza. Nessuno di noi è nato immortale; e se ad alcuno avvenisse d'esserlo, non sarebbe felice, com'è opinione del volgo: ché male e bene esistono realmente non per chi è senz'anima ma solo per l'anima, sia essa congiunta ad un corpo o separata. E veramente si deve sempre aver fede negli antichi e sacri testi, che ci dichiarano che l'anima è immortale e che subisce giudizî e paga le più gravi pene quando si è distaccata dal corpo; e perciò si deve ritenere che soffrire grandi offese ed ingiustizie è minor male che farle. L'uomo che ama le ricchezze ed è povero di anima neppur presta orecchio a queste cose, e se le ascolta crede di poterne ridere, e da ogni parte senza pudore strappa tutto ciò che egli crede, come una bestia, che appaghi la sua fame o la sua sete o lo sazi del servile e grossolano piacere cui ingiustamente si dà il nome di amore: cieco, che non scorge con quali delle azioni si accompagni l'empietà, quale male sia sempre congiunto con ogni iniquità, né, come necessariamente chi opera cose ingiuste tragga con sé l'empietà mentre si muove su questa terra e quando torna sotto terra, in un viaggio ch'è in tutto e per tutto vergognoso e miserando' (334d - 335c).

Autorevolissima testimonianza della dottrina pitagorica, almeno di quella della ἑταιρία di Archita, il luogo platonico indica che quei filosofi non solo consideravano la morte corporea necessario momento nel progresso dell'anima verso la conoscenza 'di ciò che è buono e giusto nelle cose umane e nelle divine'; ma coerentemente dichiaravano la conquista di quella vera ed essenziale σοφία, attraverso le ardue esperienze del vivere e la vigile tensione

della coscienza morale, preferibile ad un 'nascere immortali' che eliminando ogni affinatrice esperienza farebbe di un'inerte ψυχή l'equivalente di un ἄψυχον. Platone non può che accennare alla dottrina a cui egli manifestamente aderisce: come quella dei Pitagorei, la dottrina dell'Accademia è esoterica, e Platone stesso, nel così detto 'excursus filosofico' della lettera VII (342b - 344b) allude all'incomunicabilità dell'intimo processo che culmina nel vero conoscere, quando ἐξέλαμψε φρόνησις καὶ νοῦς; ma chiaramente indica il suo orientamento, richiamandosi — come nel *Fedone* (63c, 70c) — ai παλαιοί τε καὶ ἱεροὶ λόγοι che sono solitamente identificati con testi orfici e più probabilmente, invece, designano quella somma di tradizioni escatologiche ch'era patrimonio comune della religiosità greca. Nella *Republica* (II 364cd) gli Ὀρφεοτελεσταί sono oggetto di ironico dispregio; ma un altro passo della lettera VII illumina l'attitudine del filosofo verso le religioni misteriche. Al dolore di Platone per l'uccisione di Dione si unisce una profonda amarezza per la parte che nella vicenda ha svolto un discepolo dell'Academia ed amico di Dione, Callippo, ch'era poi divenuto uno dei più violenti avversari del siracusano. Ora Platone vuol chiarire che l'amicizia di Callippo per Dione era stata altra da quella che nasce ἐκ φιλοσοφίας (333 dc): 'Poi, tornando in patria, Dione prende con sé da Atene due fratelli, divenuti suoi amici non per comune vocazione filosofica ma per quella superficiale sodalità che è della maggior parte delle amicizie, quella che si forma attraverso l'ospitalità e la partecipazione ai riti dei piccoli e dei grandi misteri'; e contrappone a questo genere di amicizia la φιλότης che aveva legato lui Platone a Dione, un'amicizia 'nata dall'aver in comune un'educazione alla libertà, nella quale sola deve confidare chi abbia intelletto, più che nell'affinità delle anime e dei corpi' (334 b). La distinzione tra la φιλότης nata ἐκ φιλοσοφίας e δι'ἐλευθέρας παιδείας,

e quella ἐκ τοῦ ξενίζειν τε καὶ μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν, è di decisiva importanza perché mostra quanto per Platone e la sua Academia, e con ogni verosimiglianza anche per i ἑταῖροι pitagorici del circolo di Archita, l'iniziazione misterica in tutti i suoi gradi — nel caso in specie l'eleusinia, ma lo stesso vale evidentemente per l'orfica — sia stata diversa e distante dalla φιλοσοφία.

Religione orfica e dottrina pitagorica differivano dunque nell'ispirazione, nel metodo ed in definitiva anche nella concezione escatologica. Emanuele Ciaceri ne notò le sostanziali divergenze esaminando tutto lo sfondo dei contrasti politico-sociali in Magna Grecia; e non si deve dimenticare che il Pitagorismo antico ha alimentato scuole filosofiche e scientifiche piuttosto che comunità mistiche: l'esempio più insigne, in Italia, è la scuola medica di Velia, da poco nota, il cui nume tutelare fu, come per i Pitagorei, Apollo.

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

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

Qui mise radici un culto misterico che suscitò gravi preoccupazioni in Roma e fu oggetto nel 186 a.C. del famoso *senatus consultum de Bacchanalibus*. Il culto di Bakchos — come ben videro i *patres* — rappresentò una forma di resistenza all'egemonia romana e un estremo tentativo di organizzare le forze antiromane in Italia. Se gli eccessi orgiastici degli iniziati fornirono all'autorità romana un buon motivo per la repressione, primo oggetto delle preoccupazioni del Senato erano le *clandestinae coniurationes* di indocili Italioti ed Etruschi. Non doveva essere spento il ricordo dell'adesione dei Campani, dei Lucani e specialmente dei Brettii ad Annibale dopo il 216; e se allora le aristocrazie delle città italiote

erano rimaste fedeli a Roma, tutrice dei loro privilegi, sentimenti antiromani si erano manifestati anche tra i Greci del demo cittadino e dell'agro, come appare dall'atteggiamento filannibalico di una parte dei Tarantini, degli Eracleoti, dei Turii e dei Metapontini, nel 212. Le zone rurali dell'*ager Bruttius* e della regione tarantina furono punti di estrema resistenza al *s. c . de Bacchanalibus*; e Livio (XXXIX 41) ricorda che nel 184 a.C. *L. Postumius propraetor, cui Tarentum provincia evenerat, magnas pastorum coniurationes vindicavit, et reliquias Bacchanalium quaestionis cum omni exsecutus est cura.* La designazione '*pastores*' dei *coniurati* sottolinea la prevalenza dell'elemento rurale nelle sopravviventi conventicole bacchiche; e suggerisce che nella frase dell'*elogium* di Polla (*CIL* I^{a} 638 = Degrassi, *Inscr. Lat. lib. r. p.* 454), *primus fecei ut de agro poplico aratoribus cederent pastores*, l'autore — P. Popillius Laenas, il console del 132 a. C. — abbia voluto ricordare tra le sue maggiori benemerenze la distribuzione di *ager publicus* ad *aratores* non soltanto per una polemica rivendicazione verso i suoi avversari graccani ma per la certezza di aver giovato alla Republica eliminando, mediante l'insediamento di agricoltori stabili, la permanente insidia costituita dai *pastores* migranti, inaspriti dalle persecuzioni. È superfluo aggiungere che i provvedimenti contro i Bacchanalia non segnarono un'interruzione del culto di Dionysos-Liber nel mondo romano, com'è d'altronde confermato dalla continuità di un *thíasos* dionisiaco in Pompei preromana e romana.

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI

NOTA BIBLIOGRAFICA

Sulla fase 'precoloniale' dell'espansione greca in Occidente v. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Prime fasi della colonizzazione greca in Italia*, in *Greci e Italici in Magna Grecia* (Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia, 1961, ed. Napoli 1962),

p. 137 ss. e la bibliografia ivi citata; inoltre *Santuari extramurani in Magna Grecia*, in *La Parola del Passato*, XVII (1962), p. 241 ss. — Velia: P. EBNER, *L'Athenaion, santuario extramurano di Velia*, in *Parola del Passato*, XIX (1964), p. 72 ss. — *Enagismòs* dei Nelidi a Metaponto: G. GIANNELLI, *Culti e miti della M. Grecia* (2 ed., Firenze 1963), p. 88 s. — Hera Lacinia ed Eracle: *ibidem*, p. 93 ss. — Vestigia micenee nel Lazio: F. BIANCOFIORE, *La civiltà micenea nell'Italia meridionale*, I. *La ceramica* (Roma l963), p. 102, nota 2 bis. — Sopravvivenze micenee in regioni dorizzate: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Dal regno miceneo alla polis*, in *Dalla tribù allo Stato* (Atti del Convegno internazionale dei Lincei, 1961, ed. Roma 1962), p. 184 ss. — 'A θεά locrese: G. GIANNELLI, *Culti*[2] cit., p. 194 s.; ma v. P. ZANCANI MONTUORO, *Il tempio di Persefone a Locri*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, Scienze morali, s. VIII, vol. XIV (1959), p. 226 s. e su Περιφόνα p. 227, nota 8. — Ceramica micenea a Cirene: S. STUCCHI, in *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, XXXIX-XL (1961—62), p. 664 — Culti micenei: G. MADDOLI, *Studi sul pantheon miceneo*, in *Atti dell'Accademia Toscana 'La Colombaria'*, XXVII (1962-1963), p. 53 ss. — Culto miceneo dei morti: D. LEVI, *La tomba a tholos di Kamilari presso a Festós*, in *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, XXXIX-XL (1961-1962), p. 122 ss., spec. 132 ss. — Offerte di olio ai morti: E. L. BENNETT, *The Olive Oil Tablets of Pylos* (Salamanca 1958): *we-(j)-a-re-pe* = ϝι-άλειφες scil. ἔλαιϝον (da ϝίον, cfr. ἰ-άνθινος)? *wo-do-we* = ϝοϱδόϝεν. — 'So far as religious and ethical doctrine is concerned Orphics and Pythagoreans are practically indistinguishable': R. HACKFORTH, *Plato's Phaedo* (Cambridge 1955); W.K. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* (London 1950), p. 311, nota 3 e 316 s. — Orfismo e culti ctonii: G. GIANNELLI, *Culti* cit., p. 33 s., spec. 196 s. — Pinakes locresi: P. ZANCANI MONTUORO, *Il corredo della sposa*, in *Archeologia Classica*, XII (1960) p. 37 ss. (ivi la bibliografia). — Platone, *ep.* VII, 335 a παλαιοί τε καὶ ἱεροὶ λόγοι: v. F. NOVOTNY, *Platonis Epistulae comm. ill.* (Brno 1930), p. 192 ad 1. e HACKFORTH, *Phaedo* cit., p. 59; *Phaedo* 69 c. - 70 c: v. L. ROBIN, *Platon, Phédon* (Paris 1934, Coll. Budé), p. 21 nota 1, e cf. *Gorg.* 523 a — 524 col commento di E. R. DODDS (Oxford 1959) p. 372 ss. — E. CIACERI: *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali*, in *Atti d. Accad. di Archeol. di Napoli*, ns. XII (1932), p. 209 ss. — Scuola medica di Elea: G. PUGLIESE CARRATELLI, Φώλαρχος, *in Parola del Passato*, XVIII (1963), p. 385 s.; EBNER, *Scuole di medicina a Velia e a Salerno*, in *Apollo*, Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano, II (1962, ed. 1964), p. 125 ss. — Culto dei Dioscuri in Roma: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Achei nell'Etruria e nel Lazio?*, in *Parola del Passato*, XVII (1962), p. 15 ss. — Elogium di Polla: V. PANEBIANCO, *Il 'lapis Pollae' e le partizioni di ' ager publicus' nel II sec. a.C. nel territorio dell'antica Lucania*, in *Rassegna storica Salernitana*, XXIV (1963), p. 3 ss. — 'Pastores' = βουκόλοι dionisiaci: P. WUILLEUMIER, *Tarente* (1939), p. 497 s. — Santuario dionisiaco in Pompei: A. MAIURI *Gli scavi di Pompei*, in *Pompeiana*, Raccolta di studi per il secondo centenario degli scavi di Pompei (Napoli 1950), p. 40.

SANTUARI DI MAGNA GRECIA E DELLA MADRE PATRIA

All'inizio della mia breve relazione, che non ha lo scopo di esaurire il tema indicato, bensì di additare alcuni problemi, vorrei dare le precisazioni necessarie. Chiamerei 'santuari' quei luoghi in cui la venerazione ha creato un insieme organico di edifici con diverse funzioni, di cui può far parte anche un tempio. Templi isolati o altari non dovrebbero esser chiamati 'santuari', perché manca loro quella pluralità di fenomeni relazionati fra loro, essenziale per un santuario vero e proprio. S'intende che ogni singolo tempio o altare è potenzialmente un santuario, in quanto, col tempo, gli si possono aggiungere altri edifici, ma si conoscono alcuni casi in cui il tempio o l'altare rimasero soli, come l'altare di Poseidon sul Capo Monodendri presso Didyma, o il tempio di Apollo a Bassai. Esistono casi-limite, come mi sembra essere quello del gruppo dei templi E, F, G ad est di Selinunte. Vorrei sottolineare come questa distinzione tra santuari e templi si possa fare solo dal punto di vista monumentale, non da quello religioso. Per i Greci, tanto il solo tempio, quanto il grande santuario erano *hierá*.

A prima vista può parer strano paragonare i santuari greci della Magna Grecia con quelli della madre patria in un convegno che si è posto il tema dei santuari italioti. Ma un esame dei soli, e non molti, santuari italioti che finora conosciamo rischia di essere fuorviato. Dato che la Magna Grecia fa parte del mondo greco antico,

i criteri con i quali vogliamo giudicare i diversi dati di un santuario debbono necessariamente derivare dall'esame del complesso dei santuari greci conosciuti, dovunque essi siano situati.

In considerazione dell'esiguo numero dei santuari italioti superstiti o finora conosciuti, è opportuno intendere il termine di Magna Grecia nel senso usato nell'età augustea, applicandolo a tutta l'Italia meridionale, ivi compresa la Sicilia[1]. Se consideriamo il mondo greco come un'unità culturale, sebbene diversa nelle sue varie manifestazioni, siamo giustificati a trattare italioti e sicelioti come due gruppi molto affini dell'ellenismo d'occidente.

Mi propongo di considerare i santuari come tali, cioè come un insieme organico e non come altrettanti singoli monumenti architettonici. Ciò facendo, assumono importanza due quesiti: la loro ubicazione ed il loro sviluppo.

Uno dei problemi fondamentali dei santuari greci, a differenza di quelli romani, è la loro ubicazione. I santuari si distinguono in urbani ed extra-urbani. In linea di massima, i santuari nelle città sono situati più o meno al centro, nell'agorà o sull'acropoli, raramente vicino alle mura o nei pressi delle porte. Essi sono posti nei luoghi di più facile contatto dei cittadini con i loro dèi. Agorà e principali santuari urbani erano geneticamente collegati, come hanno messo in evidenza gli studi del Martin[2].

Interessanti, dal punto di vista della loro ubicazione, sono soltanto i santuari extra-urbani, in posizione solitaria, fuori delle città. Il fatto che talvolta essi siano di difficile accesso, palesa che sono stati situati in luoghi che si credevano, o addirittura si sentivano, preferiti o scelti dalla divinità. È da escludere che nell'età arcaica la scelta del luogo di un santuario sia avvenuta in seguito

1) STRABONE, *Geogr.* VI, 253, 2.

2) R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, pp. 164 ss., 237 ss.

alla visione di un singolo individuo, come per l'ambiente cristiano, e ciò perché la sensazione della divinità era ancora essenzialmente collettiva. Per tale ragione una determinata collocazione può avere un notevole valore documentario sull'incontro fra uomini e dèi, sull'atteggiamento religioso e sulla natura degli dèi. Le eziologie di culto tramandate dalla letteratura antica non spiegano il vero perché delle precise ubicazioni, come nel caso del santuario di Hera Lacinia presso Crotone. Ci dobbiamo così affidare alle nostre osservazioni, congetture ed ipotesi.

Una delle cause più concrete e sicure dell'ubicazione di un santuario greco fu la continuazione di un culto indigeno incontrato dai Greci; esempi ne sono il santuario delle divinità ctonie e quello di Demeter ad Agrigento, dove il rogo vicino al peribolo occidentale e la ceramica sicula nelle grotte attestano rispettivamente il culto praticato dai Siculi[3].

Laddove i coloni greci non trovarono un culto indigeno, come avvenne a Foce del Sele, la scelta del luogo fu fatta ab integro, apparentemente perchè questo luogo fu creduto grato alla divinità o adatto al culto di essa per le sue qualità ambientali. Tale 'non-casualità' dell'ubicazione di molti santuari greci extra-urbani diviene chiara per esperienza personale. In merito a tale argomento posso rimandare alla trattazione — la più ampia su questo delicato tema — dovuta a V. Scully[4].

In questo libro, purtroppo non esente da esagerazioni, da eccessiva sistematicità e da *vaticinia ex eventu*, sono comunque considerati i vari elementi 'geologici', configurazione di montagne

3) P. MARCONI, *Agrigento arcaica,* pp. 13-16; B. PACE, *Arte e Civiltà della Sicilia antica*, III, p. 480.

4) V. SCULLY, *The Earth, the Temple, and the Gods. Greek Sacred Architecture*, New Haven and London 1962, *passim* e spec. pp. 1-8.

valli, corsi d'acqua, promontori, insenature, panorami ecc., che possono aver provocato l'una o l'altra ubicazione.

Tornando alla Foce del Sele, colpisce l'analogia dell'ubicazione di questo santuario con quella del santuario di Hera alla foce dello Imbrasos nell'isola di Samos, ambedue posti in pianura presso la foce di un fiume o di un ruscello, ambedue santuari di Hera, venuta da Argos in terra coloniale.

L'ubicazione dei santuari di Hera Lacinia e di Apollo Aleo su di un promontorio o nelle sue vicinanze non ha niente di straordinario. Non desta meraviglia che promontori o cime di montagne fossero considerati prediletti da alcuni dèi. A conferma, basta citare il santuario di Hera a Perachora, quello di Apollo a Didyma o al Capo Zoster in Attica. Le ragioni dell'esatta attribuzione dei templi da parte dei Greci ad una piuttosto che ad un'altra divinità, nei citati casi ad Hera e ad Apollo, sfuggono al nostro controllo. È da rilevare tuttavia l'eccezionale frequenza del culto delle due divinità fra i Magnogreci. Forse si devono semplicemente immaginare i coloni in arrivo dedicare i due promontori alle divinità che maggiormente stavano loro a cuore o che per tradizione sentivano più ausiliatrici. Nella stessa madre patria, ad es. la maggioranza dei promontori non è dedicata a Poseidon, che ne sarebbe il più naturale padrone.

Il carattere della Malophoros presso Selinunte, ctonia, quasi funebre, associata a Zeus Meilichios ed Hekate, sembra aver condizionato la localizzazione del santuario fuori città. Né una speciale configurazione del terreno, né, a quanto pare, un culto pre-greco invitava alla scelta del luogo. Secondo me, il primo altare — e poi tutto il santuario che si sviluppò attorno ad esso — fu eretto sulle pendici della collina più vicina, ad ovest della città, semplicemente per ragioni pratiche; sulla collina, quindi, e non

nel fondo valle, contrariamente a quanto asserisce lo Scully, secondo il quale a Demeter piaceva guardare da un colle all'altro[5]. Analogo sarà il caso per il gruppo dei templi E, F, G sulla collina ad est della città; questi due santuari, che si dovrebbero chiamare suburbani, si trovano nella situazione tipica dei santuari di una città coloniale, fondata secondo esigenze strategiche ed economiche in un terreno inconsueto per i Greci, se non addirittura anti-greco.

Interessanti quanto problematici dal punto di vista della collocazione sono anche alcuni templi della Magna Grecia. Secondo lo Scully, la collana dei templi situati lungo il margine meridionale del pianoro della città di Agrigento avrebbe avuto il compito di dimensionare lo spazio troppo immenso di quella grandissima città, formando altrettanti punti ottici di riferimento in un paesaggio troppo sconfinato per l'occhio greco, abituato a circonferenze più ristrette[6]. Un altro motivo che può avere influito sulla singolare distribuzione dei templi agrigentini è costituito forse dall'idea di rinforzare il valore difensivo delle mura con la presenza, almeno virtuale, delle divinità cui i templi erano dedicati. Secondo lo Scully, inoltre, il tempio di Apollo a Cuma sarebbe stato posto sul margine orientale dell'acropoli per servire da baluardo divino contro gli eventuali barbari che potevano venire dall'est[7]. Sempre secondo lo stesso autore, il luogo per la costruzione del tempio di Apollo ad Imera sarebbe stato scelto per commemorare sul campo di battaglia la vittoria contro i Cartaginesi[8].

Quanto all'orientazione, i templi magnogreci seguono la regola

5) SCULLY, *op. cit.*, p. 78.
6) SCULLY, *op. cit.*, p. 191.
7) SCULLY, *op. cit.*, p. 120.
8) SCULLY, *op. cit.*, p. 121.

generale valida, con poche eccezioni in tutto il mondo greco: guardano cioè verso est. L'eccezione costituita dal tempio primitivo di Apollo a Cuma si spiega senz'altro con la figurazione particolare del terreno in quel punto. Gli si può paragonare, secondo me, l'orientazione nord-sud del tempio a Bassai.

Curiositatis causa, vorrei menzionare la teoria favorita dallo Scully, secondo cui molti templi greci sarebbero orientati in modo da permettere alla statua venerata, posta nella cella, di guardare verso una montagna o una collina, rotonde, coniche o a due cime. Queste forme — rispettivamente seni o corna — sarebbero state considerate nel mondo egeo come parti integranti della dea madre, e, più tardi, presso i Greci, sarebbero divenute simboli della presenza divina[9]. In realtà, i templi guardano ad est e lì — fra l'altro — si trovano montagne di diversa forma.

Nell'estendersi e trasformarsi dei santuari greci si possono osservare diversi modi di articolazione. La più regolare è quella che io chiamerei concentrica. Tutti gli edifici, o la maggioranza di essi, si raggruppano, attraverso i secoli, intorno ad un'area, che deve perciò, esser considerata il centro spirituale e cultuale di tutto il santuario[10]. Ciò non esclude l'esistenza di centri minori, che sono però subordinati a quello maggiore. Buon esempio di tale maniera concentrica è il santuario di Hera nell'isola di Samos[11], santuario interessantissimo per la sua vitalità che si riflette nelle enormi trasformazioni che ha subito durante più di un millennio; ed è un buon esempio anche per noi, per la somiglianza

9) SCULLY, *op. cit.*, *passim* e spec. pp. 9-24.

10) Il termine 'concentrico' non va certo inteso in senso rigorosamente geometrico, ma in quello figurato, come punto di convergenza dei maggiori assi.

11) G. GRUBEN, in H. BERVE. G. GRUBEN, M. HIRMER, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, pp. 236-243 e 282. *A M* 58 (1933).

della situazione e per la parentela di culto con l'Heraion alla foce del Sele. Ambedue i santuari discendono da quelli di Argos. Il centro del santuario di Samos è palesato dalla posizione dei primi altari, dal raggruppamento — dall'età arcaica fino in età imperiale — di templi e tempietti intorno ad esso, dalla direzione delle vie sacre che puntano su di esso, e dal fatto che esso rimane vacuo fino in età romana, quando vi viene collocata una piccola edicola. Mi appare molto verosimile l'ipotesi dello Schleif, secondo cui quell'edicola doveva recingere il *lygos*, l'albero o l'arbusto di agnocasto che costituiva il segno di culto per eccellenza di tutto il santuario[12].

Altro esempio di articolazione concentrica è costituito dal santuario di Hera presso Argos[13]. Qui, sotto la terrazza naturale su cui troneggiava l'antichissimo tempio, dev'esserci stato il centro di vita del santuario, a giudicare dal sorgere di portici sul suo lato nord, e di un edificio per banchetti ad ovest. A partire dalla metà del V secolo veniva preparata la costruzione del tempio classico, che finì per occupare questo centro, attorniato da portici e sale. A differenza del santuario di Samos, la concentricità qui non è tanto perfetta per ovvie ragioni: il declivio del terreno verso sud[14]. È anche lecito parlare di uno spostamento del centro, se si considera la possibilità che nel settimo secolo sia esistito soltanto il tempio in alto e che anche la vita del santuario abbia avuto luogo sulla sua terrazza.

Tornando alla Magna Grecia, si può inserire fra gli esempi di articolazione concentrica il santuario di Hera alla foce del

12) H. SCHLEIF, *AM* 58 (1933), p. 227.

13) G. GRUBEN, in *op. cit.*, pp. 145-147 e 280.

14) Nondimeno la centralità del posto occupato dal tempio classico è evidente, non solo sulla pianta, ma anche per chi si trova fra i ruderi.

Sele; sebbene quest'articolazione sia piuttosto adombrata che messa in risalto dalle costruzioni a nord del tempio, l'edificio per lustrazioni, la *stoà* ed il *xenón*. Il centro è occupato dal cosiddetto *thesauros* I e dal precursore del tempio tardo-arcaico, attestato da alcuni elementi reimpiegati nelle fondamenta di quest'ultimo[15]. Sarebbe strana la mancanza di edifici a sud del tempio ed anche fra questo e la cosiddetta zona B, ma forse ulteriori scavi riveleranno l'esistenza di altri elementi, sia lì come anche ad est dell'altare. Certo è che l'ultima parola sulle vicende edilizie di questo santuario non può ancora esser detta[16]. Così come si presenta adesso attesta molto meno trasformazioni (ed un'articolazione, direi, rudimentale) in confronto a quelle del santuario 'fratello' di Samos. Alcune ragioni sono chiare: la vita più breve del santuario sul Sele a causa delle invasioni lucane e della barbarizzazione di Poseidonia, nonché il minor peso politico, economico e culturale di Poseidonia rispetto a Samos.

Concentrica è sin dall'inizio l'articolazione del santuario della Malophoros presso Selinunte. Il primo centro, costituito dall'altare primitivo della fine del VII secolo[17] viene sempre riconfermato dal susseguirsi dei *megara* con il rispettivo *temenos*, dall'altare posteriore, dall'andamento del *peribolos* interno, dalla posizione del sacello di Hekate ed infine dal *propylon* del V secolo. Il piccolo santuario di Zeus Meilichios occupa, rispetto all'insieme, una posizione subordinata[18]. Anche i pochi resti del santuario

15) P. ZANCANI MONTUORO, U. ZANOTTI BIANCO, *Heraion alla foce del Sele*, I, pp. 32-35 e 79-162.

16) Ultimamente si è avuta notizia della scoperta di una zona C, situata però alcune centinaia di metri in direzione di Paestum.

17) E. GABRICI, *MonAntLinc* 32 (1927), pp. 144-149.

18) Da una gentile comunicazione del prof. Tusa desumo che sull'alto del colle

di Hera Lacinia lasciano intravedere un'articolazione concentrica[19]. Un altro modo di articolazione è quello policentrico, esempio più valido il santuario di Samotracia[20], dove già prima della costruzione di grandi edifici si nota l'esistenza di centri di culto, che anche dopo la monumentalizzazione mantengono un peso ed un'importanza più o meno uguali. I due centri sono l'*anaktoron* ed il 'recinto duplice', più tardi coperto dalla *tholos* da una parte, l'altare, l'*hieron* ed il portico dei doni votivi dall'altra parte.

Da paragonare, *mutatis mutandis*, è la fase arcaica del santuario delle divinità ctonie ad Agrigento, che ha carattere di santuario extra-urbano, sebbene venisse a trovarsi entro la cinta urbana[21]. I vari recinti, sacelli ed altari arcaici sembrano aver avuto funzioni di uguale importanza, che si rispecchiano nella loro mancata coordinazione. Solo in un secondo tempo si tenta di dare al santuario un assetto più monumentale in una maniera additiva, con l'aggiunta dei templi I ed L. La singolarità di questo santuario consiste nel fatto che i recinti ed i sacelli non furono sostituiti, ricoperti ed unificati da costruzioni più monumentali ed estetiche, come avvenne a Samotracia e, per citare un altro caso, nell'Eretteo di Atene.

Additivo è il modo di articolarsi degli edifici sull'area sacra ad Hera a sud dell'agorà di Paestum; così anche la monotona giustapposizione

si trovano molto probabilmente resti di altre parti del santuario, secondo lo stesso prof. Tusa, ma secondo me piuttosto resti di altri santuari.

19) P. ORSI, *NSc* 36 (1911), Suppl., pp. 77-124. Quanto si conosce di questo santuario risulta arricchito recentemente dagli scavi, ancora inediti, di G. Foti.

20) K. LEHMANN, *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, 2ª ed., 1960. IDEM, *Samothrace, Excavations* I (1958) ss.

21) P. MARCONI, *Agrigento arcaica*, pp. 18-78

dei templi E, F, G presso Selinunte, che nel loro insieme, circondati da un peribolo, possono fino ad un certo punto pretendere all'appellativo di santuario.

È assente fra i santuari italioti e sicelioti l'articolazione lineare rappresentata dal Laphrion di Calydone o dall'Amphiareion di Oropòs[22].

Unici nella loro configurazione sono il santuario rupestre di Cibele ad Akrai, quello di Cefalù ed il santuario di Demetra ad Agrigento.

Con quello di Akrai si può comparare in certo qual modo il santuario di Chios, la cosiddetta Daskalòpetra che deriva chiaramente, come la divinità ivi venerata, dall'Anatolia[23].

Il curioso edificio sul monte di Cefalù, il cosidetto 'tempio di Diana', dev'esser rivendicato quale santuario, data la sua posizione e la difficoltà di spiegarlo come edificio profano. L'attribuzione ipotetica di Scully ad Afrodite è basata sulla somiglianza della posizione con il monte Erice ed Acrocorinto. Forse è più facile l'attribuzione ad una ninfa. La cronologia della parte anteriore di questo sacello dev'esser abbassata all'età ellenistica, attestata dai profili delle porte e dal sistema di costruzione dei muri poligonali[24].

Volendo comparare l'importanza archeologica dei santuari

22) E. DYGGVE, F. POULSEN, *Das Laphrion*, Tav. 35 e 38. E. KIRSTEN, W. KRAIKER, *Griechenlandkunde* (1962) 181, fig. 53. L'articolazione lineare dell'Amphiareion si intende per la parte principale del santuario, il tempio, l'altare, gli anathemata, la stoà ed il teatro.

23) Akrai: L. BERNABÒ BREA, *Akrai*, pp. 89-113; Agrigento, San Biagio: P. GRIFFO, *Agrigent*, Neuster Führer 38-61; Cefalù: P. MARCONI, *NSc* 1929, pp, 273-295; Chios, Daskalòpetra: A. CONZE, *Philologus*, 14 (1859), pp. 155-157.

24) L.T. SHOE, *Profiles of Western Greek Mouldings*, pp. 77 e 113; V. SCULLY, *op. cit.*, p. 97.

magno-greci nel loro insieme con quelli della madre patria, si deve, per non essere ingiusti, aver presente che le condizioni storiche non permettevano che su suolo italico sorgesse un santuario di rango panellenico, dove si esercitava il fior delle arti greche. Italioti e Sicelioti contribuivano allo splendore di questi santuari della madre patria, ma non viceversa. Lo stato rovinatissimo dell'unico santuario panitaliota non permette, purtroppo, l'acquisizione di un'idea precisa sulla sua originaria importanza edilizia. Il famoso santuario di Persefone a Locri è conosciuto solo in parte, come è stato provato dalle recenti indagini di P. Zancani[25]. Tutto ciò concorre a renderci prudenti. Malgrado queste riserve si deve constatare che, in genere, i santuari magnogreci mostrano meno trasformazioni e palesano minor vitalità di quelli della madre patria.

Rispecchiano in ciò la sorte dell'ellenismo d'occidente, che ha avuto una vita storica più breve, circondata da barbari in una terra più ricca di quella dell'Hellade, ma spesso anche più sconfinata, più sobria, meno eccitante. Nel quadro d'insieme fra i santuari magnogreci si trovano esempi singolari ed unici (Agrigento, Selinunte ecc.), che in ultima analisi sono individuali ed incomparabili, come può dirsi di alcuni santuari del mondo greco. Il loro maggior pregio consiste soprattutto in questi tratti individuali.

WERNER HERMANN

25) P. ZANCANI, *RendAcLinc* 14 (1959), pp. 225-232.

IL DIBATTITO

G. DEVOTO
L. BERNABÒ BREA
M. PALLOTTINO
F. SARTORI
B. NEUTSCH
B. BILINSKI
G. VALLET
E. MANNI
E. KIRSTEN
E. LEPORE
L. POLACCO
B. D'AGOSTINO
K. KILIAN
P. E. ARIAS
C. CORBATO

Giacomo Devoto:

Mi collego alla relazione del prof. Pugliese Carratelli per fare un breve commento diviso in tre punti: un plauso, una integrazione e una obiezione.

Il plauso si riassume brevemente in questo: è un'altra battaglia, vinta. contro il mito che la colonizzazione greca ha una esistenza soltanto da quando giuridicamente esistono le colonie. Oltre che impossibile in astratto, questo è stato dimostrato come un punto di vista da abbandonare. Pugliese Carratelli ha mostrato che, prima di arrivare alla costituzione di colonie vere e proprie, siamo nella necessità di ammettere un lunghissimo e antichissimo flusso, che ha le sue radici lontane nell'espansione micenea e antefatti più vicini nella tradizione. Quando questa parla di una Cuma dell'XI secolo dirà probabilmente cosa infondata da un punto di vista di una colonizzazione effettiva. Ma non è una notizia da buttar via se ammettiamo che durante lunghi secoli ci sono stati questi sondaggi, questi passaggi, questi contatti superficiali, per cui la tradizione greca è stata presente in Occidente. Io vado un po' più in là. Noi dobbiamo avere il coraggio di distinguere questo flusso con tre nomi distinti: la prima fase "micenea", la seconda "pelasga" e la terza "greca" vera e propria. Il nome "pelasgo" non significa più niente, è una fonte di confusione, per una ragione precisissima, perché di questa antica tradizione greca si era confusa la memoria; ed è rimasto confuso anche il nome. Se noi abbiamo il coraggio di fare il cammino a ritroso noi possiamo rivalutare il nome, mettendolo a contatto con questa antica fase di contatti e sondaggi.

Per quello che riguarda la integrazione, mi metto da un punto di vista completamente diverso e principalmente linguistico. Voi avete sentito parlare,

con somma chiarezza, di queste prese di posizioni, di queste idee fondamentali, che hanno presentato i problemi religiosi con più di un volto. Abbiamo sentito parlare del contrasto tra una religione olimpica e una religione, diciamo così, dei misteri, la prima fondata sulla distinzione tra il divino e l'umano, la seconda volta ad associare il divino e l'umano. Ora vorrei, non per la prima volta, fare appello a storici e archeologi perché facciano uno sforzo di natura linguistica in un campo in cui i documenti linguistici valgono quanto quelli archeologici. E cioè: c'è tutta la fascia dell'Europa occidentale, che comprende l'Italia, e l'Europa centrale, che è la zona in cui l'uomo è definito con la parola latina *homo* e le parole affini: cioè l'uomo è interpretato come la creatura terrena. La prima visione del mondo indeuropeo nord-occidentale è l'antitesi dell'uomo in quanto "terreno" contro la divinità che è un "cielo" divinizzato. Quando ci spostiamo poco per volta verso Oriente, la terminologia dell'uomo cambia: in greco la misteriosa parola ἄνθροπος deve venir fuori da un mondo di cacciatori, che si preoccupano di distinguere l'obbiettivo umano da quello animale. Guardiamo la parola βροτός: l'uomo è il mortale, contro gli dei immortali. Procediamo ancora, e vediamo la terminologia dell'uomo, il tipo del tedesco *Man* e *Mensch*, l'essere pensante, quindi di nuovo la terminologia, nata nel mondo dei cacciatori, in cui l'uomo è contrapposto agli animali, disinteressandosi dell'aspetto del divino. Così stando le cose, vediamo che la Grecia è il punto d'incontro di diverse concezioni della divinità, in quanto questa visione olimpica è in fondo il resto, sopravvivente nella religione e perduto nel vocabolario, della divinità come cielo, in opposizione all'uomo come terra. E naturalmente, incontrando definizioni e visioni di carattere più orientale, la cultura greca, espandendosi verso occidente, porta verso occidente degli elementi che hanno una impronta più o meno orientale. Lo studio della religione greca e dei suoi santuari portati in Italia può benissimo dare dei risultati di primaria importanza per mostrare che quell'Italia, che per tradizione indoeuropea era ancorata ad una visione della divinità come qualche cosa di celeste, grazie all'afflusso della cultura greca comincia presto a vedere le cose in altro modo.

Passo allora al terzo punto, l'obiezione, che riguarda un punto molto particolare in piena storia romana. Pugliese ha ricordato, molto giustamente, la definizione della Roma dei Tarquinii data da Giorgio Pasquali,

come di una Roma caratterizzata da un'alta civiltà e, aggiungiamo, da larghissimi scambi, testimoniati, e consacrati, dal primo trattato con Cartagine. Questa Roma, plutocratica se vogliamo, era fondata sulla classe, diciamo così, dei produttori, i futuri plebei. Il grande equivoco della storia romana, nonostante tutti gli sforzi, consta sempre in questa confusione, per la quale la storiografia posteriore confonde i plebei in quanto tradizione di una plutocrazia andata in rovina, con i plebei in quanto proletari. Sono due cose completamente distinte. La persistenza dei consoli dai nomi plebei nei primi secoli della repubblica vuol dire che un certo numero di famiglie della plutocrazia era riuscito a conservare le proprie posizioni, fino a quando la reazione dei latifondisti non ha avuto definitivamente la meglio. Ed ecco il punto. L'arrivo del culto dei Dioscuri presuppone uno degli ultimi capitoli della penetrazione della cultura greca a Roma; diciamo da Cuma. Ma abbiamo una testimonianza precisissima che il filone che ha portato i Dioscuri in Etruria non è quello che ha portato i Dioscuri a Roma. Lo dice il nome etrusco *Pultuke*, lo dice il nome latino *Pollux*, che ha un trattamento fonetico completamente diverso. Potremo dire ancora una volta con Pugliese: i Dioscuri etruschi sono arrivati per mare, i Dioscuri romani sono arrivati per terra. Ma questo non ci riguarda. La mia obiezione si limita a questo: per il fatto che i Dioscuri sono arrivati a Roma dal di fuori, sono arrivati ancora durante il periodo della internazionalità di Roma. Se con l'andar del tempo sono diventati un culto associato alle famiglie patrizie, questo, secondo me, deve essere un secondo processo totalmente distinto dal primo, perché i patrizi hanno assunto il potere come misoneisti, campanilisti, nazionalisti e hanno provocato il restringimento degli orizzonti romani in tutti i sensi. Se poi Pugliese trova una formula per la quale la mia definizione si armonizza con la sua, allora il terzo punto non avrà più ragione di essere, e il mio plauso diventerà totale.

Luigi Bernabò Brea:

Ritengo che Lipari possa offrirci un esempio della continuazione in età greca dei culti indigeni precedenti alla colonizzazione.

Negli scavi condotti dal Museo Eoliano nelle isole Eolie pochi sono

stati fin'ora gli elementi venuti in luce relativi ai culti delle popolazioni che le hanno abitate prima dei Greci. Qualche indizio lo abbiamo forse solo a Panarea. Qui infatti abbiamo una stazione preistorica, quella della Calcara, che per la sua posizione disagevole difficilmente si può pensare che sia stata un abitato e certo non è una necropoli.

Sul fondo di una valletta ad anfiteatro dalle pareti scoscese, forse un antico cratere sezionato dall'erosione marina, sono fumarole molto attive che continuano anche nel mare antistante. Su un piccolo ripiano dinnanzi a queste fumarole è la stazione da noi scavata che presenta livelli inferiori del neolitico superiore (cultura di Diana), poi livelli dell'età del bronzo, e precisamente della cultura di Capo Graziano (XVII-XV sec. a.C.) e infine presso la superficie livelli di età classica, con ceramica ellenistica e romana imperiale.

Particolarmente interessante è lo strato dell'età del bronzo, caratterizzato da una serie di pozzetti costruiti con grossi ciottoloni di spiaggia, cementati con fango delle vicine fumarole, alcuni dei quali furono da noi trovati in buone condizioni di conservazione. Assai incerto è il significato di questi pozzetti, troppo piccoli per poter essere considerati delle tombe. L'ipotesi più verisimile sembra quella che si trattasse di *bothroi* votivi e che qui, dinnanzi alle manifestazioni attive del vulcanesimo dell'isola si venerasse una divinità impersonante le forze endogene della natura, una divinità cioè assimilabile all'Efesto dei Greci. Il che spiegherebbe lo straordinario sovrapporsi di tracce di frequentazione attraverso più di tre millenni in questa impervia zona.

Nella stessa Panarea abbiamo trovato tracce di frequentazione preistorica del neolitico superiore (cultura di Diana) proprio sulla più alta vetta dell'isola, al Piano Cardosi o Timpone del Corvo. Anche qui, nelle poche diecine di metri quadrati della vetta, battuta da tutti i venti, non si tratta certo di un abitato.

Il carattere pacifico della cultura di Diana esclude che si possa pensare ad una vedetta per segnalare in tempo eventuali incursioni nemiche. Anche in questo caso sembrerebbe più logico pensare ad un culto prestato ad una divinità celeste o ad una divinità dei venti e verrebbe spontaneo pensare ad Eolo.

L'ipotesi di un culto sembra d'altronde convalidata dal fatto che i

locali ricordano che qui sarebbe stata trovata nel secolo scorso una statuetta marmorea. La notizia è tramandata dal Libertini.

Che Eolo, dio dei venti, fosse la divinità principale delle Isole Eolie nell'età del bronzo si deduce chiaramente dall'Odissea e dalle leggende tramandateci da Diodoro relative alla protostoria di Lipari.

In età greca le due principali divinità delle isole sono precisamente Eolo ed Efesto. Agatocle, nella piratesca incursione del 306 rapì le loro statue bronzee che si veneravano nel Pritaneo. Efesto ricorre costantemente sulle monete di Lipari. Al culto di Eolo è probabile che sia da riferire una stipe votiva trovata ultimamente negli scavi dell'acropoli di Lipari. Infatti un frammento di vaso reca incisa l'iscrizione AIO che si integrerebbe facilmente in AIO[ΛOY ed è una delle pochissime iscrizioni di questa stipe.

I rinvenimenti di Panarea ci farebbero supporre che il binomio Eolo-Efesto esistesse già nelle isole fin dal neolitico superiore.

Questa continuità dei culti fra l'età preellenica e l'età greca a Lipari si può d'altronde facilmente spiegare col carattere particolare che ha avuto la *ktisis*. Non vi è stato infatti mai antagonismo fra colonizzatori greci ed indigeni. Al contrario i Cnidii e i Rodii reduci dalla sfortunata spedizione di Pentathlos furono invitati dagli stessi indigeni a stanziarsi nell'isola e a fondare insieme ad essi la nuova colonia, purché i Greci li difendessero dalle incursioni dei pirati tirreni.

Massimo Pallottino conferma l'alto interesse dei problemi in discussione e ritiene che il problema dei grandi santuari, come altri problemi della civiltà della Magna Grecia, riguardi anche il mondo delle culture indigene dell'Italia influenzate dalla colonizzazione greca. A questo proposito le recenti scoperte di Pyrgi offrono spunti di straordinario interesse. Si cita ad esempio la questione dell'estendersi del culto di Hera lungo le coste tirreniche, con indubbie testimonianze, sino dall'età arcaica, di processi di assimilazione e di sincretismo (identificazione della greca Hera, epigraficamente attestata a Caere, con la etrusca Uni e con la fenicia Astarte). Sottolinea anche l'aspetto topografico del santuario di Pyrgi, con la disposizione dei due templi A e B affiancati come a Paestum, Selinunte ecc.

A proposito del problema del culto dei Dioscuri toccato nella relazione

Pugliese Carratelli e nell'intervento Devoto, si richiama ancora una volta il fondamentale interesse della dedica etrusca ai Dioscuri incisa sotto il piede della kylix di Oltos ed Euxitheos a Tarquinia: la quale è più o meno contemporanea alle iscrizioni dedicatorie di Pyrgi e cioè va collocata intorno al 500 a.C. o nei primissimi anni del V secolo.

Franco Sartori:

Ragioni di tempo (l'ora è già tarda) mi sollecitano a limitare l'intervento sulle due relazioni a pochi punti, che mi sembrano da sottolineare in qualche misura. Certo, l'ampiezza e la complessità dei temi toccati dai due relatori esigerebbero ben altra analisi da quella, troppo rapida e forzatamente imprecisa, che è propria di chi parla senza avere avuto il tempo di ricontrollare le fonti e di rimeditare con tranquillità le opinioni or ora espresse dai due autorevoli relatori.

Con la sua abituale sicurezza d'informazione e pacatezza di dimostrazione l'amico e collega Giovanni Pugliese Carratelli ci ha oggi ripresentato, corredata di nuovi elementi e considerata in prevalenza dal punto di vista storico-religioso, la sua ormai celebre teoria sulla colonizzazione micenea in Italia e ha cortesemente polemizzato con quanti studiosi italiani e stranieri tendono a ridurre in limiti talvolta eccessivi le possibilità di una espansione in Italia e in Sicilia, oltre che in altri territori mediterranei, di genti elleniche nell'età micenea. Ebbene, proprio nel primo dei nostri Convegni, in questa medesima Taranto che così generosamente e affabilmente ci ospita, Giacomo Devoto, dal cui magistero scritto e orale (di cui abbiamo testé avuto l'ennesima prova) tante cose tutti noi abbiamo imparato, operando — come è suo ottimo metodo — sui fatti linguistici in costante connessione con ogni aspetto della storia dei popoli, ha chiaramente dimostrato che la lingua delle tavole greche di Eraclea lucana presenta evidenti tracce di una fase predorica, anteriore cioè alla colonizzazione spartana dell'area tarantina; e non ha esitato ad ammettere l'esistenza di una tradizione "achea" risalente ai secoli precedenti l'età della cosiddetta colonizzazione storica (*Atti del I Convegno*, pp. 123-124). Ognuno vede che l'osservazione del Devoto viene a confermare la tesi che nega un sensibile iato nelle relazioni fra penisola italica e penisola greca nei secoli posteriori

al declino della civiltà micenea. L'analisi del linguista suffraga così la tesi dello storico; e la ricostruzione del Pugliese Carratelli, in cui gli aspetti ellenici nella vita religiosa italiota sono visti come preminenti sulle forme originarie indigene, acquista ulteriori elementi di probabilità. Giustamente il Pugliese Carratelli dichiara inammissibile l'ipotesi di un prevalere dei culti indigeni su quelli greci, tale da consentire alla religione indigena di affermarsi nei grandi santuari ellenici. Un indizio in questo senso mi sembra sia offerto dal fatto che, quando Dionisio il Vecchio conquistò nel 398 la città punica di Mozia, molti abitanti si rifugiarono nei templi venerati dai Greci (Diod., XIV, 53. 2; cfr. K. F. Stroheker, *Dionysios I.*, Wiesbaden 1958, p. 72); e ciò significa che, pur rappresentando una minoranza nella popolazione fenicio-sicula della città, il gruppo etnico greco conservava le sue tradizioni religiose (cfr. F. Sartori, *Kokalos*, III, 1957, p. 43). Analogamente è da supporre sia avvenuto nell'Italia meridionale, dove i culti indigeni si saranno anche affiancati agli ellenici, ma senza distruggerli o assorbirli; semmai sarà da credere proprio l'opposto.

Vengo a un secondo punto. Il Pugliese Carratelli ha rilevato — e credo abbia ragione — la sostanziale diversità fra orfismo e pitagorismo, contro una certa tendenza della critica moderna a considerare le due dottrine più o meno strettamente congiunte. Parte precipua della sua dimostrazione si fonda sulla settima lettera del *corpus* platonico, che effettivamente contiene passi importanti a questo riguardo. Non entro qui nella *vexata quaestio* dell'autenticità della lettera: del resto, se anche lo scritto non fosse platonico, costituirebbe comunque un documento degno di considerazione. Voglio soltanto aggiungere che l'avversione di Platone alle religioni misteriche risulta in maniera chiarissima nel secondo libro della *Republica* (365 a), dove riti e iniziazioni sono giudicati null'altro che mezzi atti ad assicurare all'ingiusto l'impunità da parte degli dei.

Di grande interesse è stato per me un terzo punto: quello concernente l'introduzione in Roma di elementi di religione greca attraverso il mondo italiota con la conseguente reazione del ceto conservatore al diffondersi di credenze estranee all'originario patrimonio religioso romano-italico e sovvertitrici di un particolare tipo di economia fondiaria tradizionalmente praticato dall'ordine senatorio, onde sotto il conflitto religioso è individuabile l'inasprirsi del contrasto di interessi fra economia agraria ed economia

mercantile, cioè — da un certo punto di vista — fra classe senatoria e classe equestre. Qui il Pugliese Carratelli ha ricordato, accanto al famoso episodio del Senatoconsulto dei Baccanali del 186 a.C. (*C.I.L.*, I^2, 581 = X 104 = *I.L.S.*, 18 = *F.I.R.A.*, I^2 , 30 = *I.L.L.R.P.*, 511), l'intervento del pretore Lucio Postumio nel 184 contro i "pastori" del territorio tarantino che continuavano a praticare nelle campagne i vietati riti stranieri, sì che Livio poté scrivere di *magnas pastorum coniurationes* (XXXIX, 41,6), nella quale espressione l'accento si sposta dall'ambito religioso a quello politico e denota la preoccupazione del governo per l'atteggiamento assunto dalle popolazioni agricole. Ora, in questo generale fenomeno di opposizione governativa ai culti stranieri in quanto canali di propaganda e di azione politica contraria agli interessi del ceto dominante romano, può inquadrarsi un episodio narrato da Valerio Massimo (I, 3, 4 ext.) e relativo a un decreto senatorio di distruzione degli *Isidis et Serapis fana*, fatto eseguire da un console Lucio Emilio Paolo, il quale anzi avrebbe personalmente dato inizio alla demolizione, infiggendo la scure *templi eius foribus*, per scacciare il superstizioso timore da cui erano stati colti gli operai assegnati a quel lavoro. Tale episodio viene solitamente datato nel sec. I a.C., e più precisamente nell'età cesarea, quando avvennero le note repressioni dei culti isiaci. Ma ora una mia allieva, la dott. Maria Letizia Pierucci, che ha svolto la sua tesi di laurea su *Vita politica e religione isiaca nella repubblica romana* (Padova, 1964) ha individuato alcuni indizi che consentono di riportare con tutta probabilità l'episodio al più famoso dei Lucî Emilî Paoli, ossia al vincitore di Perseo, e per conseguenza di datarlo all'anno di uno dei due consolati da lui ricoperti: 182 o 168 a.C. (*I.I.* XIII, 1, pp. 456-457 e 460-461; cfr. T.R.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, New York, I, 1951, pp. 381 e 427), in singolare coincidenza con l'azione senatoria contro le religioni e le costumanze dionisiache. È mia speranza che quanto prima la Pierucci pubblichi, almeno parzialmente, il suo studio, di cui ho anticipato qui uno dei più significativi risultati.

Queste succinte osservazioni a complemento della relazione del Pugliese Carratelli, tanto apprezzabile per la chiara sistemazione dei dati delle fonti su un problema essenziale alla comprensione della storia dell'Italia greca, già sono sufficienti a dimostrare quale interesse abbiano

suscitato in me le parole dell'illustre studioso e quali prospettive di lavoro egli vada così aprendo all'indagine futura.

Una parola sia consentita a me, non archeologo, sulla dotta relazione del collega archeologo Werner Hermann. Agli specialisti di architettura e di urbanistica antica lascio ovviamente il giudizio decisivo sulla serie di esempi di sistemazione di aree sacre da lui accuratamente addotti. Ma non posso nascondere qualche perplessità sul suo tentativo di ritrovare comunque uno schema preordinato per ciascuno dei complessi di santuari presi in esame. Egli ci ha parlato di un'articolazione concentrica, ma ha poi rilevato l'esistenza di un'articolazione a due centri o addirittura policentrica. Ha pure discusso esempi di uno sviluppo "additivo", mentre gli risultano assenti per il mondo magnogreco quei casi di articolazione lineare che pure sono riscontrabili altrove. Infine è stato costretto a riconoscere che certi santuari non si lasciano ridurre ad alcuno degli schemi predetti e costituiscono perciò esempi individuali. E qui posso aggiungere che la configurazione del terreno, l'ubicazione del santuario in zona piana o collinosa o addirittura montuosa, la direzione di scorrimento delle acque, tanto necessarie al funzionamento di luoghi di culto, e infine altre particolari condizioni fisiche e climatiche devono avere imposto o almeno suggerito una determinata pianta al santuario. E allora io mi domando: «C'è davvero uno schema?».

Bernhard Neutsch:

Stamattina ha parlato l'illustre collega Pugliese Carratelli su fatti interessantissimi riguardo all'influsso miceneo e greco sui culti della Magna Grecia.

Nel ringraziare profondamente i relatori di stamattina le mie poche parole saranno meno di critica che di carattere aggiuntivo. Vorrei parlare di tre cose: di una specie di sopravvivenza del geometrico greco della Magna Grecia nelle scene di culto presenti in un ritrovamento italico; della sopravvivenza antica nella veste cristiana; infine, del cosiddetto santuario sotterraneo di Paestum con la discussione di un rilievo dedicatorio greco del IV secolo a.C.

1) Vorrei prima portare un esempio di sopravvivenza preso dal campo

archeologico e ricordare un ritrovamento degli scavi dell'amico prof. Panebianco nel Vallo di Diano. Si tratta di una piccola palla italica di argilla, proveniente dalle necropoli presso Sala Consilina, con scene di culto raffigurate in uno stile, che sembra geometrizzante[1]. L'artista italico ha ordinato le quattro rappresentazioni non secondo il sistema dei fregi, ma secondo lo schema a croce:

a) Due pugilatori, un giudice di gara, e un abbozzo del quadrato.

b) Canto funebre con il suono della lira.

c) Scena un po' enigmatica, evidentemente di un rituale, di cui abbiamo testimonianze nelle fonti antiche: è un creare rumore battendo sugli scudi.

d) Rappresentazione di una figura con asce, forse un demone della morte o un danzatore.

Si tratta in tutte le quattro scene di un geometrico italico ritardato — dobbiamo forse datare al VI secolo — probabilmente creato sotto un lontano influsso del geometrico greco o meglio della Magna Grecia, cioè si tratterebbe di una sopravvivenza di tale geometrico in una zona italica ellenizzata, sia dello stile, sia dei soggetti, escluso quello della scena *d*), dimostrante forte affinità col mondo italico-etrusco. Una componente italica si trova nel linguaggio formale "geometrico" di tutte le quattro scene, linguaggio che appare disarticolato rispetto alla rigorosa organicità dei modelli greci. Comunque, sia gli echi lontani del culto dei morti, rilevati da queste raffigurazioni, sia la variante italica — in particolare nella scena *d*) — palesanti originari motivi formali greci-geometrici, svelano aspetti peculiari del mondo religioso delle popolazioni dell'antica Enotria: mondo che, se fu decisamente influenzato dai Greci, rimase tuttavia permeato di spirito italico.

2) Io ritengo inoltre che non si debba dimenticare un'altra specie di "sopravvivenza", cioè quella che ci porta nel settore cristiano. Lì troviamo qualche volta testimonianze viventi di forme di culto una volta praticate nei santuari della Magna Grecia.

La dottoressa Zancani-Montuoro e il conte Zanotti-Bianco hanno il merito di aver inquadrato nella loro pubblicazione archeologica sugli scavi

1) Cfr. *Apollo*, 1 (1961), p. 53 ss., con fig. 1-7.

di Foce del Sele quelle forme di culto antico, che possiamo osservare completamente vive presso il santuario della Madonna del Granato, a Capaccio vecchio, nelle vicinanze di Paestum. Nella processione di Ferragosto in onore di questa Madonna, delle giovani ragazze portano in testa barche votive, le cosiddette "Centa". La Madonna, che tiene in mano un melograno, ci riconduce al tipo delle terracotte di Era alla Foce del Sele. Barche votive sono anche ricordate dalle fonti antiche per la Era argiva.

Durante gli scavi dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma a Capo Palinuro ho potuto notare qualcosa di molto simile nelle processioni locali: voti identici a quelli di Paestum, questa volta non per la Madonna, ma in occasioni diverse, ora per S. Lazzaro, ora per S. Antonio. S. Antonio come il nocchiero di Enea, Palinuro, fece naufragio sulle coste d'Italia, mentre aveva come meta una terra ben più lontana. Tralasciando l'usanza dei voti di barche, portate in testa da ragazze e da un unico ragazzo. essendo una volta salvato da un naufragio anche per questi due Santi, abbiamo nel Golfo di Palinuro delle vere e proprie processioni marine in onore di S. Antonio. Portata la statua del Santo al mare e imbarcata sulla barca più grande, gli si fa compiere un giro nelle acque del golfo, mentre dal Capo si accompagna il rito con scoppi di mortaretto.

Certamente si tratta anche qui, in questo angolo della Lucania, fino a poco tempo fa assai isolato, di una sopravvivenza, e mi domando, se non sia un'eco delle antiche processioni di barche dedicate all'*heros eponymos* del Capo, per il quale è documentata una venerazione in forma di culto.

Un altro caso di sopravvivenza è quello molto conosciuto della trasformazione di un tempio antico in chiesa cristiana, fra questi l'Athenaion di Siracusa, oggi il Duomo di S. Maria delle colonne.

Come patrona della città Atena fu seguita da S. Lucia, morta a Siracusa, vergine cristiana del 3° secolo d.C., a cui è dedicata una cappella importante nel duomo stesso, dove si trova inoltre il simulacro argenteo della Santa, nonostante essa abbia la sua propria chiesa nella città, sopra

2) Documentazione più estesa prossimamente nel volume di *Klearchos* dedicato alla memoria di Zanotti-Bianco.

le catacombe dove subì il martirio. La glaucopis Atena fu venerata nella madre patria dorica anche come *ophthalmitis* o *optilitis*. Lei fu la salvatrice della vista di Licurgo[3]. Chi visita il duomo di Siracusa, trova disposte intorno alla statua di S. Lucia numerose offerte votive in forma di occhi. Saremmo allora di fronte a una specie di *ophthalmitis* o *optilitis* cristiana.

È stato recentemente confermato dalle osservazioni e dai ritrovamenti dell'amico prof. Orlandini a Bitalemi di Gela, che non è esagerato parlare in questi casi di vere e proprie forme di sopravvivenza. Sul posto dello scavo ci trova una piccola cappella dedicata alla Madonna, dove convengono in primavera le donne del paese per fare festa con un pranzo campestre sotto gli occhi della loro Signora. Arrivano portando i bambini su una spalla, e finito di mangiare lasciano le loro stoviglie ai piedi della Madonna. Si può immaginare la sorpresa di P. Orlandini nel trovare durante lo scavo per il santuario di Persefone statuette di terracotta raffiguranti delle donne con bambino nel medesimo atteggiamento, i piatti depositati sono però in questo caso capovolti nella direzione del regno sotterraneo di Persefone.

3) Vorrei concludere con poche parole sul cosiddetto Santuario sotterraneo di Paestum. Forse ha ragione la dottoressa Zancani-Montuoro chiamandolo *Heroon del heros ktistes*. Io stesso avevo proposto, che si trattasse di un *nymfeion*, forse connesso al culto di un eroe.

Oggi vorrei richiamare l'attenzione su un rilievo greco del Pireo nel Museo Nazionale di Atene[4], partendo da una gentile indicazione del prof. Schuchhardt dell'Università di Freiburg, il quale inviandomi una fotografia del rilievo stesso mi ha chiesto, se si potrebbe trattare, nel caso del monumento visibile nella raffigurazione, di una tomba del tipo di Paestum, mentre nel testo di Arndt-Amelung si parlava di una nave. Io credo di sì, e ritengo che si tratti della rappresentazione di una tomba col defunto nell'atto di salutare i Dioscuri.

3) Plut. *Licurgo* 11, Pausanias 3, 18, 2. Cfr. W.F. OTTO, *Die Götter Griechelands*, p. 60.
4) No. 1409, ARNDT-AMELUNG, *Einzel-Aufnahmen antiker Skulptur*. Nr. 1245, 1, ib. 2663. Alinari 24328.

Come sempre, vorrei scendere dalle divinità all'uomo, cioè riportare il pantheon greco e le teorie ad esso relative alla società che lo ha creato. Tracciando un parallelo tra le divinità e il mondo sociale dell'epoca, si possono comprendere meglio le origini e le funzioni delle singole divinità che sono un riflesso della determinata società nel suo sviluppo storico.

Mi limito qui solo alle osservazioni che si riferiscono all'orfismo. data la sua importanza storica. Orfici sono ancora molti fra noi, poiché la chiesa ha ereditato, attraverso le scuole neoplatoniche, certi riti che hanno le loro remote radici nelle pratiche orfiche, per ricordare, tra gli altri, il rito della comunione o il concetto del paradiso e dell'inferno.

Per quanto riguarda le origini micenee della colonizzazione, o se si vuol dire pre-colonizzazione greca nell'Italia meridionale, sono d'accordo col prof. Pugliese-Carratelli, e non tanto ho dubbi sull'origine micenea dell'orfismo, quanto vedo la necessità di approfondire le ricerche dell'ambiente storico e sociale in cui potevano sorgere le idee di carattere orfico. Su questo argomento tornerò ancora nella seconda parte del mio intervento, ma prima vorrei aggiungere alcune spiegazioni sul tradizionale concetto dell'orfismo. Il fenomeno orfico, così come lo conosciamo dalle nostre fonti, ben limitate, deve essere messo in relazione con la storia sociale greca nel periodo della colonizzazione.

Qui vorrei solo sottolineare alcuni aspetti di questo fenomeno religioso ed ideologico. Prima di tutto si deve tener conto dell'ambiente geografico dove l'orfismo nasce e si afferma, poi bisogna individuare l'ambiente sociale in cui esso germoglia e cresce e infine anche il tempo in cui viene a manifestarsi. Dopo queste constatazioni di grande importanza bisogna analizzare l'aspetto filosofico e religioso dell'orfismo e particolarmente quello che riguarda il dualismo corpo-anima.

L'orfismo nasce, almeno così ci sembra seguendo le nostre fonti, al di fuori della Grecia madre e precisamente nelle regioni ai margini del mondo greco, dove prevalgono l'agricoltura e la pastorizia: in Tracia e nelle colonie greche della Magna Grecia, dove i Greci venivano a contatto con i popoli primitivi caratterizzati nelle loro istituzioni da costumi primitivi. È da rilevare che non lo incontriamo nell'Asia Minore, almeno nei

secoli che possiamo controllare attraverso le fonti, e perciò la tesi circa la sua origine micenea trova qui un ostacolo serio e deve essere spiegata con l'incontro dei Greci con culture diverse e con un mondo culturalmente differente. Si potrebbe dire che gli Joni erano più razionali e laici, poiché venivano a contatto con le antiche civilizzazioni dell'Asia Minore, civiltà artigianali e commerciali e già ad un alto grado di sviluppo, mentre i Greci occidentali, noti per la loro religiosità e per la loro fede nelle profezie e nei miracoli, si sono sviluppati a contatto con le civiltà agricole dell'Italia meridionale. Se si tratta dell'Asia Minore c'è il problema dell'isola di Lesbo, dove giunse per mare la testa di Orfeo, ma non si deve dimenticare che dalla parte opposta c'era la città di Taranto da cui salpava per Corinto il poeta Arione, autore del primo ditirambo in onore di Dioniso. Questo Arione fu salvato da un delfino e ricorda l'eponimo di Taranto rappresentato proprio sul delfino. Il contatto del mondo primitivo greco con le primitive culture indigene dell'Italia meridionale, ha favorito e dato impulso alle credenze orfiche, mentre nell'Asia minore la cultura e la religione greca hanno avuto una spinta diversa caratterizzata dagli elementi delle culture commerciali ed artigianali che si allontanavano dai primitivi riti agricoli e formavano un'altra concezione del mondo.

La prima colonizzazione greca nell'Italia meridionale ebbe, come penso, un carattere agricolo. Tenendo conto di ciò era facile, per i coloni greci, stabilire contatti con le popolazioni indigene molto vicine allo stato primitivo e tribale. dominato da costumi e riti primitivi. È necessario però ricordare che la società greca, alla vigilia della colonizzazione, non era più omogenea e monolite, ma si trovava nella fase della scissione delle classi ed è proprio questo processo di stratificazione sociale che ha spinto i Greci verso la colonizzazione. A questa stratificazione in corso nella società greca sarebbe opportuno far corrispondere la stratificazione delle divinità del pantheon greco e paragonarlo con i culti indigeni della Magna Grecia.

Da queste constatazioni scaturisce la domanda: quali erano i culti e quali le divinità portati dalla Grecia nell'Italia meridionale? Se si parla del culto di Demetra. subito ci si pone la domanda se non esistessero tracce del culto di Efesto e delle altre divinità degli artigiani, accettando l'ipotesi che questi ultimi abbiano preso parte alla prima fase della colonizzazione.

Si debbono ricercare anche le divinità venerate dai commercianti se è vero — come qualcuno vuole — che gli inizi della colonizzazione ebbero carattere commerciale.

Accettando dunque l'ipotesi che la colonizzazione, agli inizi, fosse fondamentalmente collegata con l'agricoltura, si giunge alla conclusione che alcuni culti indigeni, e particolarmente quelli riguardanti l'agricoltura, erano più vicini ai culti primitivi greci. In tal caso l'influenza reciproca era molto facilitata. Le altre divinità che tutelavano le occupazioni più evolute come l'artigianato e il commercio, non trovano riscontro con i culti dell'Italia meridionale, dove avvenne il primo contatto delle popolazioni greche con quelle indigene.

Per quanto riguarda l'orfismo, esso prende spunto dalle pratiche magiche legate con l'agricoltura e dai primitivi riti di iniziazione. Questi riti, che dovevano preparare il giovane ad affrontare la vita pratica, acquisirono in certe condizioni un carattere di iniziazione mistica, il cui fine era la vita dell'aldilà.

Come ogni ideologia, anche l'orfismo deve essere collegato con le nuove condizioni e con i nuovi rapporti sociali determinatisi nella società greca proprio nel secolo VIII-VII, cioè nell'epoca della colonizzazione, sebbene alcuni elementi potrebbero essere di data anteriore. Se consideriamo la società greca alla vigilia della colonizzazione la troviamo proprio nel momento della scissione nelle sue classi. Accanto alla vecchia aristocrazia fondiaria si sta formando una nuova classe mercantile e un ceto degli artigiani. Assistiamo infine allo sviluppo della schiavitù che incomincia ad assumere una funzione sempre più decisiva nella produzione. Parlando dunque dell'orfismo dobbiamo tener presente questa situazione della società greca divisa in classi.

Come è noto, l'orfismo è basato sul dualismo anima-corpo. Tale dualismo era sconosciuto ad Omero e alla monistica filosofia ionica: esso compare in un certo ben definito periodo dello sviluppo della società greca. Il primitivo non fa alcuna distinzione tra il corpo e l'anima, per lui si tratta di un tutto unico. Per spiegare dunque le origini dell'orfismo bisogna ricorrere alla storia sociale greca, poiché le sue radici si devono ricercare nella divisione del lavoro e nella scissione delle classi della società greca. A questo bisogna aggiungere il diretto contatto con le genti

primitive agricole alla periferia del mondo greco, dove l'orfismo compare per la prima volta e dove i riti collegati con il continuo nascere e morire della natura suggerivano certe idee cicliche. Quegli elementi tratti dai riti agricoli ereditati dal passato e favoriti dal contatto con le genti indigene dell'Italia meridionale sono stati trasformati, nelle nuove condizioni di classe, in credenze escatologiche nutrite dalle nuove condizioni di vita delle masse popolari per le quali l'orfismo, con le sue promesse, era un rifugio mistico dalla realtà. Così le idee orfiche, nate e diffuse tra il popolo, sono diventate un simbolo popolare della cultura antica.

I concetti dell'orfismo scaturivano dunque dalle nuove condizioni sociali greche basate sullo sfruttamento, che in regime schiavistico era spinto al massimo. La schiavitù era la forma più crudele di alienazione sia della persona sia del prodotto. L'uomo oppresso e sfruttato sempre evade dalla sua miseria verso un mondo futuro. Si crea il concetto dell'*elpìs*, cioè della speranza in una vita migliore e della soddisfazione nel mondo dell'aldilà. La divisione del lavoro provoca il concetto della separazione del corpo dall'anima, allo stesso modo in cui sono separati il padrone e lo schiavo, l'intelletto e la mano. L'anima comanda il corpo, che esegue i suoi ordini. La divisione della società in classi e le condizioni da essa derivanti, collegate con certe primitive credenze agricole stavano agli inizi dell'orfismo greco. Di grande importanza sarebbe dunque lo studio delle religioni primitive italiche con cui sono venuti a contatto i colonizzatori greci.

Indicando in generale le fonti dell'orfismo nelle condizioni sociali greche e nella divisione del lavoro si può domandare, se quel fenomeno si sia verificato solo nei secoli VIII-VII, cioè all'epoca della colonizzazione greca nell'Italia meridionale, o se non sia già avvenuto in passato, nei secoli della civiltà micenea. I testi micenei e tutta la civiltà micenea dimostrano che a quell'epoca esistevano già una divisione del lavoro altamente sviluppata ed una società molto differenziata che comprendeva anche gli schiavi. Esistevano dunque, già allora, le condizioni atte al formarsi di credenze mistiche caratteristiche del mondo oppresso del lavoro e della fatica e tendenti verso il mondo immaginario dell'aldilà. L'ipotesi è troppo azzardata e richiede una verifica più rigorosa, ma voglio già in anticipo ricordare che la figura di Orfeo appartiene al ciclo pretroiano delle leggende, poiché fa parte del mito degli Argonauti. Il *Marmor Parium* colloca

Orfeo in un periodo molto remoto e cioè verso il 1398 a.C. e Suida lo sposta ancora più indietro, verso il secolo XVI a.C. Si pone la domanda se si tratti solo di antiche ipotesi erudite oppure trapeli da queste notizie qualche barlume della realtà scomparsa. In tal modo avremmo anche la conferma delle origini micenee dell'orfismo, in cui si dovrebbero distinguere due fasi: I) Micenea, contenente i residui del mondo egeo e miceneo e II) epoca della colonizzazione arricchita da nuovi elementi del mondo periferico greco della Tracia e dell'Italia meridionale.

Un problema a parte costituisce il rapporto tra l'orfismo e il pitagorismo della Magna Grecia, che però richiede un'analisi particolareggiata della questione. Si tratta di un incontro di due concetti di vita sorti in ambienti di vita diversi, agricolo e commerciale, contadino e urbanizzato. E forse anche in questo problema si deve fare una distinzione tra il complesso pitagorico legato all'ambiente urbano più evoluto e quello agricolo più primitivo. Non escluderei la possibilità di vedere negli elementi pitagorici importati dal mondo egeo orientale i residui delle antiche credenze micenee, riprese nelle colonie greche dell'Asia Minore e nelle isole. Lo studio dell'orfismo nella Magna Grecia. dunque, deve prendere in considerazione quello che i Greci hanno portato insieme con le vecchie credenze micenee e quello che invece hanno trovato nel mondo religioso degli indigeni dell'Italia meridionale.

Georges Vallet:

Je demande pardon à l'ami Pugliese-Carratelli de ne retenir de sa communication aussi riche qu'un seul point de détail, d'autant plus que mon intervention semblera peut-être se ramener à une querelle de vocabulaire; si je m'y résous, ce n'est pas, du moins je l'espère, par amour pour la discussion, mais par peur que des historiens non spécialistes de la colonisation grecque en Occident soient induits en erreur par l'emploi que fait notre savant collègue des mots *précolonization* et *précolonial*. Le choix de ces termes pour désigner l'époque des premiers rapports entre la Grèce et l'Occident; c'est-à-dire l'époque mycénienne, ne me semble pas très heureux: en effet, on ne peut pas dire que ces contacts représentent la première manifestation d'un vaste courant d'ensemble qui devait aboutir

à la colonisation elle-même. Je ne veux pas par là, vous le voyez bien, discuter ce que j'appellerai pour simplifier la thèse de Jean Bérard, avec les survies légendaires à l'époque historique du monde mycénien, mais simplement répéter que dans l'état actuel des choses, l'archéologie enseigne qu'il existe, entre la période mycénienne et le tout début de la colonisation, une coupure dans les importations de matériel grec, ce qui ne permet pas de parler de précolonisation pour l'époque mycénienne.

Il convient donc de limiter le problème de la précolonisation (que l'on affirme ou que l'on nie l'existence de celle-ci) à la période plus ou moins longue qui précède la colonisation proprement dite et dont certains pensaient qu'elle avait vu se développer des contacts ou des reconnaissances conduisant logiquement à l'installation des colons grecs en Occident. Sur ce sujet je m'en voudrais d'exposer à nouveau une position que j'ai déjà résumée ici même l'année dernière; mais affirmer, comme l'a fait notre ami Pugliese-Carratelli, que «la précolonisation est attestée aujourd'hui par de sûrs documents archéologiques» (ceux-ci se référant à l'époque mycénienne), c'est risquer de provoquer une confusion entre deux époques et surtout entre deux problèmes bien différents. Personne ne discute aujourd'hui, sur la foi des témoignages archéologiques, l'importance des contacts entre la Grèce et l'Italie à l'époque mycénienne; en revanche, dans l'état actuel des choses, une phase de précolonisation, en tant que telle, n'est pas attestée par l'archéologie. Voilà la différence essentielle que l'emploi de la même expression pour ces deux périodes risque de faire perdre de vue.

Eugenio Manni:

È ormai da considerare fuori discussione, per le sempre crescenti testimonianze che se ne hanno, un forte influsso "miceneo" in Occidente. Anche nel campo religioso, dunque. dobbiamo accettare col Pugliese Carratelli, almeno come valida ipotesi di lavoro, la teoria che cerca nel mondo "miceneo" l'origine di culti occidentali e non soltanto d'Italia e di Sicilia. Questa teoria non è però la sola che sia atta a spiegare la "grecità" di certi culti. Se teniamo presente, ad esempio, la brillante ipotesi presentata al Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica (Palermo 1964) da C. Gallavotti, dobbiamo ammettere che almeno una parte dei culti

“micenei” può essersi affermata nei nostri paesi ad opera di quei coloni di stirpe non dorica che presero parte alla fondazione delle stesse colonie doriche. Ed anche su questo punto il Pugliese Carratelli mi pare sostanzialmente d’accordo.

Una terza possibilità si affaccia però ancora alla nostra attenzione, se teniamo presenti i rapporti culturali che certamente legarono Italia e Grecia in età preachea e — per noi — “pre-protolatina”. Entrambi i paesi presentano caratteristiche di sostrato di tipo, come oggi si dice, “mediterraneo”; cosicché Achei e Protolatini — già strettamente affini ab origine — vengono a trovarsi nelle loro nuove sedi in ambienti abbastanza affini essi stessi. Non è dunque possibile, né metodico, escludere a priori che affinità abbastanza strette esistessero nel campo religioso fra Italia e Grecia anche indipendentemente dall’influsso miceneo in Italia e Sicilia.

Se questo è vero, ne consegue facilmente che in vari casi un nome greco può coprire nei nostri paesi una divinità che i Greci — Micenei o Dori o Calcidesi — sentono qui identificabile con una divinità della patria d’origine e che, pertanto, “riconoscono” come tale dandole appunto un nome greco.

Un passo ulteriore possiamo e, credo, dobbiamo fare quando constatiamo la coesistenza pacifica fra coloni di età storica e “indigeni” (Locri, Leontini, Megara Iblea, Agrigento, Selinunte, etc.): fra questi e quelli può esserci stato un fenomeno che potrebbe definirsi di osmosi anche nel campo religioso. In età pienamente storica, ad esempio, vediamo Adrano entrare per motivi politici nel pantheon calcidese. Perché non ammettere che qualche caso analogo possa essersi verificato anche in età precedenti?

I Greci, d’altronde, conquistarono certamente anche i luoghi sacri delle zone colonizzate ed in essi non poterono agire molto diversamente da come, più tardi, avrebbero agito i Romani: tradussero nella propria lingua i nomi delle divinità locali — giustificando così l’adozione stessa dei loro culti — e nel medesimo tempo attribuirono loro epiteti atti a spiegare le differenze certamente esistenti fra le divinità che venivano così identificate.

Non vorrei ora prolungare troppo il mio intervento. Mi premeva soprattutto sottolineare la difficoltà delle indagini in un campo in cui così disparate ipotesi sono possibili. Queste difficoltà, comunque, non debbono scoraggiarci, ma spronarci alla ricerca con la speranza che nuovi elementi possano contribuire alla soluzione dei numerosi problemi.

Ernst Kirsten:

Mi sia permesso di fare alcune aggiunte alla relazione del dott. Hermann, aggiunte nate dall'esperienza pratica dello specialista topografo in Grecia e Magna Grecia e formulate qui sulla base di un manoscritto degli anni 1942-45 ma non ancora pubblicato[1].

Come nell'urbanistica nel senso proprio dell'evoluzione delle città, anche per i santuari urbani e extraurbani[2] la pluralità dei fenomeni mi pare abbia sempre una spiegazione storica: il problema dei santuari policentrici in contrasto a quelli concentrici, monocentrici è sempre un problema dello sviluppo storico-genetico: per esempio a Delo i culti di Leto, Artemide, Apolline. sono tracce di tre fasi dell'evoluzione dei culti per la dea caria. la dea ellenica, il dio dell'anfictionia; a Delfi si seguirono nei riti la dea Madre come Athena Pronaia e il dio dorico Apolline, ma pure con una sacerdotessa della divinità femminile, la Pythia[3]. Non è possibile dunque parlare semplicemente di culti della Grecia, se veramente nella Grecia esisteva lo stesso problema di Greci o Indoeuropei ed indigeni con differenze riguardanti non solo la situazione topografica dei santuari, ma anche le forme dei riti, degli oggetti votivi, anche il sesso dei celebranti, sacerdoti o sacerdotesse — un problema purtroppo non in rispetto ai nomi delle divinità olimpiche[4].

1) Ho citato questi studi (annunziati con il titolo *Griechische Heiligtümer* nel *Gnomon* 21, 1949, p. 376) nel mio contributo ai *Neue Beiträge z. klass. Altertumswissensch., Festschr. B. Schweitzer*, Stuttgart 1954, p. 166 ss.; cfr. anche E. KIRSTEN, *Antike* 18 (1942), p. 71 ss.
2) Su questi vedi per la Magna Grecia G. PUGLIESE CARRATELLI, *Parola del Passato*, 1962, p. 241 ss. e per tutti i suoi culti G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia* 2ª ed., Firenze 1963.
3) Su questi santuari e tutti gli altri citati qui della Grecia cfr. E. KIRSTEN-W. KRAIKER, *Grieckenlandkunde*, 4ª ed., Heidelberg 1962, p. 489 ss., 247 ss., su Delo anche lo studio del mio maestro E. BETHE, *Das archaische Delos*, *Antike* 14 (1938), p. 81 ss.
4) Sotto i nomi omerici delle divinità olimpiche furono raccolte divinità di origine caria-neolitica, minoica, fenicia, preellenica ma indoeuropea, tracica ed illyrica, insieme con quelle propriamente elleniche. Mi pare dunque un grande errore la descrizione dei santuari sottoposta ai nomi olimpici nel libro *Olympos* di J. WIESNER (Stuttgart 1960), e questo errore diviene evidente, se V. SCULLY, *The earth, the temple and*

In quegli studi su *Griechische Heiligtümer* ho tentato di differenziare i santuari secondo i sentimenti religiosi fondamentali già per l'epifania della divinità in un certo luogo; e crederei che una tale indagine del problema dal punto religioso è anche per noi oggi più valida che lo studio della formazione architettonica dei santuari[5]. Apparirà subito che questi fondamenti sono nello stesso tempo manifestazioni dello sviluppo religioso ed anche sociale.

I gruppi della mia differenziazione sarebbero i seguenti:

1) Culti dell'epifania della Madre Natura, la più grande delle apparizioni naturali (Natur-Erscheinungen): di una dea della fertilità manifestata là ove nasceva il primo frumento: nelle pianure umide vicine alla foce di un fiume, nelle zone semi-palustri[6]. C'era il caso non solo a Samo, ma anche a Delo col nome preellenico Lada, con danzanti femminili, le Deliades, a Sparta nel culto d'Artemide Orthia, anche per me di origine predorica, a Pherai nella Tessaglia per Artemis Ennodia Pheraia, nell'Attica al bordo del Cefisso sulla collina di Atene primitiva (Ur-Athen sul Colono Hippio) ed ad Eleusis. Tutti sono culti di una popolazione di contadini o

the gods, New Haven 1962 descrive i santuari di origine neolitica matriarcale anche in un capitolo intitolato *Hera e Demeter*. Il libro di H. BERVE — G. GRUBEN, *Griechische Tempel und Heiligtümer* (con fotografie di M. Hirmer, München 1961) non riguarda lo sviluppo genetico dei culti e dei santuari policentrici, ma descrive i riti propri, la liturgia delle feste, i costumi delle fiere, e nella seconda parte i problemi architettonici dei templi.

5) Mi sia permesso di sottolineare anche dalla mia parte la domanda del contenuto od aspetto religioso dei santuari coloniali, i quali sono il tema del nostro convegno. Non mi soddisfa l'analisi architettonica di un luogo consacrato dalla presenza di una divinità, dall'epifania (apparizione) del *Numen* non solo in un certo momento storico, ma sempre di nuovo nelle cerimonie del culto, nelle donazioni degli oggetti votivi, negli inni o nelle danze dei gruppi sociali delle città o federazioni.

6) Purtroppo mi pare fantastica la spiegazione proposta dallo SCULLY, *loc. cit.*, p. 9 ss. per le configurazioni naturali nella vicinanza di tali santuari preellenici (ed anche derivata dalla situazione dei palazzi minoici e poi micenei). Più semplice è la loro derivazione dalla prima fase dell'agricoltura, dal "Pflanzbau" in una zona umida come nelle regioni del riso in Asia Orientale moderna; cfr. E. KIRSTEN, *Raum u. Bevölkerung in der Weltgeschichte*, 2ª ed., Würzburg 1956, p. 152 ss., 158 s.; P. LAVIOSA - ZAMBOTTI, *Le più antiche culture agricole europee*, Milano 1943.

meglio di contadine con riti matriarcali, in una tradizione preellenica mediterranea: di origine neolitica come i costumi delle contadine nell'agricoltura (Pflanzbau). Tutti furono incorporati dai Greci nella loro religione, ma con nomi differenti dalle divinità olimpiche: Hera, Leto, Artemis, Athena, Demeter. Nella Magna Grecia i coloni "ritrovarono" le stesse divinità neolitiche sulla foce del Sele, alle Tavole Paladine di Metaponto[7], sulla spiaggia di Caulonia. Nella seconda fase dello sviluppo, un tale culto fu trasferito alla città: Hera Argoa dalla foce del Sele a Posidonia.

2) Santuari delle divinità indoeuropee di elementi (Naturgewalten): Zeus dio del fulmine sulle cime di montagna (Oros di Egina, Monte Liceo nell'Arcadia), venerato per molto tempo *sub divo*, senza una statua, senza un tempio come domicilio dell'immagine del culto. Nella Magna Grecia tali culti e luoghi di adorazione sono rari; mi sembra perché le montagne nel retroterra delle *apoikiai* erano nelle mani degli indigeni. Forse i Metapontini avevano un tale santuario hypethrale per un dio regnante da un "Wetterwinkel" (punto originale dei temporali) sulla collina di S. Biagio. In molti casi i culti del *Juppiter Tonans* greco furono trasferiti secondariamente al luogo centrale degli adoranti, dalla montagna alla sede del sinecismo (come a Megalopoli) per divenire un culto federale in una pianura sotto il monte originale (Wetterberg). Nella Magna Grecia non conosciamo finora il sito del santuario federale degli Achei Italiotai vicino ad Eraclea. quel famoso santuario del Zeus Homarios, ma secondo le fonti letterarie la sua posizione era veramente simile a quella nella madrepatria vicina ad Aeghion, in Achaia Greca[8]. Lo stesso valga anche per il santuario di Zeus coi Dioscuri in contrada Marasà a Locri.

Il rivale di Zeus e dio dei Iones era Posidone dio dei sismi (Gaiaochos) a Geraisto, a Tainaron (Capo Matapan, famoso anche per i Tarentini moderni).

7) J. BÉRARD, *Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania* 6 (1936), p. 6 ss., lo stesso, *La Magna Grecia*, Torino 1963, p. 178. Ur-Athen: A. PHILIPPSON - E. KIRSTEN, *Die griech. Landschaften* I (Frankfurt 1952), p. 991 s.

8) J. BINGEN, *Bull. corr. hell.* 77 (1943), p. 626 ss. E. KIRSTEN nel *Der kleine Pauly* I, p. 32 ss. Per i culti montani di Zeus recenti osservazioni presso SCULLY, *loc. cit.*, p. 132 ss.

In Magna Grecia abbiamo paralleli sul Capo di Monte Tresino o di Agropoli[9].

La terza divinità degli elementi (potenze naturali od elementari) era la dea del rifugio contro i venti del mare mosso sempre nella vicinanza dei promontori, vuol dire la dea degli ingressi a porti presso i capi (Kap-Nothäfen): Hera Akraia, Epilimenia. erede di Leucothea od Ilithya, anche della Sirena adorata in molti punti della costa campana e lucana. Per questa dea abbiamo nell'Italia meridionale un santuario molto più grande che a Perachora: il Lacinio di Crotone per una dea venerata anche come Astarte dall'esercito punico e dal grande Annibale come a Pirghi nell'Etruria dai Fenici.

3) Santuari, per dire così, politici, sempre di origine propriamente greca con tre sottogruppi: 1) di Atena Polias, sempre su una acropoli nel sito del palazzo del re miceneo e postmiceneo: sull'acropoli di Atene ed Elea come sulla collina Mannella di Locri, quella di Cofino di Hipponion. 2) di Apolline come dio guida sul cammino dei pastori dorici e poi fondatori di città e specialmente fondatori di una colonia, poi Apolline capo della comunità aristocratica come Apollon Thearios in Egina, Apollon dell'Ermomia a Corinto[10]. Lo stesso è Apollon Lykeios del santuario sull'agora di Metaponto, mentre per Apollon Alaios di Cirò non so se c'è un dio greco o preellenico di Crimisa. 3) santuari delle divinità proteggenti le mura[11]: a Tanagra come ad Agrigento, sul belvedere di Hipponion (Vibo Valentia), a Locri in contrada Centocamere.

In contrasto a tali comparazioni ci mancano nella madrepatria greca

9) P.C. SESTIERI, *Boll. d'arte* 1952, p. 247 ss. P. ZANCANI MONTUORO, *Arch. ecc.* 23 (1954), p. 165 ss. BÉRARD, *loc. cit.*, p. 209-222.

10) Per Egina ci sono iscrizioni, trovate ma poi (per ragione di protezione) seppellite di nuovo da G. Welter, le quali dimostrano che il cosiddetto tempio di Afrodite era veramente il tempio d'Apollon Thearios, dio proteggente i magistrati supremi dello stato aristocratico di Egina: G. WELTER, *Arch. Anz.* (nel *Archäol. Jahrbuch*), 1938, p. 19, 23, 489. E. KIRSTEN, *Gnomon* 18 (1942), p. 304 e nel *Der kleine Pauly* I 161. Corinto: KIRSTEN, *Antike* 18 (1942), p. 73.

11) Per Tanagra vedi Paus. IX 22,2 e PAULA PHILIPPSON, *Die griech. Gottheiten in ihren Landschaften* (*Symbolae Osloenses* fasc. suppl. IX, Oslo 1939) 10, per Agrigento anche SCULLY, *loc. cit.*, p. 66 s., il quale purtroppo non rispetta gli errori dell'ottocento e novecento nelle denominazioni dei templi.

pressoché le tracce di santuari arcaici dei culti ctonici. Purtroppo secondo i recenti trovamenti del prof. Sp. Marinatos in Messenia[12] penso che esisteva anche la venerazione degli antenati dall'epoca micenea in poi e conosco qualche santuario degli eroi nella Laconia, nella patria dei Trentini, anche con rilievi votivi in terracotta simili a quelli di Locri[13].

Per i santuari in posizione di culto paesistico si pone il problema della religione non greca degli indigeni: per il ninfeo di Locri, ma di più per le raffigurazioni dei santuari dionisiaci e i Thiasoi Dionysiakoi molto diversi dalle rappresentazioni nei vasi attici. In riguardo alla dubbia narrazione sul pretore L. Postumio Tempsano[14] (185 a.C.), Livio menziona non Greci, ma pastori, dunque indigeni, i quali non penso che usavano la lingua greca. Ma sono d'accordo col nostro collega Parlangeli che i pastori parlavano fino all'espansione dei monaci basiliani non il greco, ma il bruzio o il messapico. Il *Senatusconsultum de bacchanalibus* mi sembra dunque riguardare riti italici, indigeni, non greci.

Infine, anche in campo linguistico mi sia permessa una domanda al più grande conoscitore della linguistica, l'illustrissimo prof. Devoto, una domanda concernente anche l'archeologia e la storia. Come archeologo ho osservato che i rilievi locresi e tarentini hanno rapporti con rilievi purtroppo molto modesti in santuari della Laconia fuori di Sparta, dunque nella zona dei perieci, per esempio ad Angelona vicina alla pianura di Molai. Come storico penso di potere dimostrare che i perieci erano non di origine dorica come credevano il Berve ed il Hampl, ma di origine micenea[15]. Mi pare

12) SP. MARINATOS nel: *Das Altertum* 1 (1955), p. 140 ss. *Praktika Arch. Het.*, 1955, p. 255.

13) Rilievi di Angelona: A. B. WACE-F.W. HASLUCK, *Ann. Brit. Sch. Athens* 11 (1904-5), p. 86 s., per i loro rapporti coi rilievi tarentini e locresi vedi E. KIRSTEN, *Antike* 14 (1938), p. 162 ss.

14) F. MÜNZER, *Pauly Vissowa - R.E.* 22 (1953), p. 944 s., no. 62 (Liv. 39, 29.8 e 41,6)

15) Cfr. l'ultimo studio del problema dei perieci presso F. KIECHLE, *Lakonien und Sparta* (*Vestigia* 5, München 1963), p. 95 ss., il quale purtroppo non ha usato assai esattamente — per le tracce del sostrato predorico nella Laconia — i risultati, conosciuti da lui, ma raramente citati, della mia tesi *Die dorische Landnahme* (Habilitationsschrift Heidelberg 1940, non pubblicata). Per Angelona v. nota 13, per i paralleli la tesi citata.

dunque possibile che anche le tracce linguistiche micenee, predoriche delle tavole di Eraclea furono trasportate dalla Laconia a Taranto non nell'epoca dello stanziamento di Scoglio del Tonno, ma dai Parthenii nell'epoca dorica. Ma per dimostrare questo, occorre la competenza dell'eccellentissimo professore di linguistica[16].

Ettore Lepore:

Io vorrei fare alcune osservazioni che si saldano anche a qualcuno degli interventi avvenuti nel frattempo. La prima di queste consiste nel riferimento a un culto marginale, cui mi ha richiamato l'accenno ad Athena, fatto dal Pugliese-Carratelli, e che è il culto di Diomede. Io ho da un po' di tempo forti dubbi sulla non più possibile accettazione della recenziorità di questo culto. È uno dei culti su cui si è discusso di più, su cui non si è arrivati ad una soluzione univoca, del quale si son proposte molteplici derivazioni, e le molteplici derivazioni non son sempre sintomo che si è colpito nel segno. Il culto di Diomede ha una distribuzione che coincide, almeno ai due margini, settentrionale e meridionale, con l'area della distribuzione dei ritrovamenti micenei in Italia meridionale: Scoglio del Tonno (Taranto) e Coppa Nevigata (Manfredonia), sotto il Gargano: Argirippa, cioè Arpi, da una parte e il triangolo Brindisi-Taranto-Metaponto, dall'altra, dove c'è attestazione di questo stesso culto di Diomede. In più Canusium, Siponto, una serie di centri lungo la costa adriatica. Le attestazioni letterarie non vanno più su del VII secolo, ma vengono da Mimnermo di Colofone e mantengono una tradizione radicata in ambiente colofonio fino a Nicandro, IV secolo, giuntoci attraverso Antonino Liberale. Cioè, l'ambiente ci ha conservato una tenace tradizione sul culto di Diomede. L'ambiente colofonio, è inutile che io stia qui a dirvelo, ci rimanda immediatamente ad ambiente peloponnesiaco. Quindi c'è un punto di partenza, che è la coincidenza dell'area dei cocci micenei nell'Italia meridionale con l'area di distribuzione

16) Ho trattato i problemi del dialetto laconico e tarentino in un articolo di omaggio per G. DEETERS, *Sprachgrenzen und Landschaftsgrenzen im antiken Griechenland*, *Lexis* 4 (1955), p. 99 ss., spec. 114 ss.

degli elementi più antichi, 'precoloniali', del culto di Diomede, e un punto d'arrivo che è la tradizione di età 'coloniale' su questo culto eroico, con diffusione ormai non più soltanto costiera[1]. Al centro di questi due punti c'è un interrogativo che sembra coincidere con l'interrogativo posto dal Vallet, ma per mia fortuna (e mi fa piacere dire queste cose alla presenza del prof. Novak), qui si inserisce un elemento indigeno, ma allotrio, che è l'elemento illirico. Elemento illirico che oggi appare, dai ritrovamenti di Trebenishte in poi, sempre più profondamente miceneizzato, tanto più poi da quando le stazioni costiere della valle dell'Acheronte, la *tholos* di Kyperi (Parga) sul territorio tesprotico e via dicendo, ci hanno tracciato le vie attraverso cui è risalita la civiltà micenea in Balcania e dalla quale sono scese le popolazioni dell'età del ferro, specialmente Molossi, ma anche Chaoni, verso la costa dell'Acheronte, e quella del Thyamis di fronte a Corcira, altro focolaio di quel culto in età storica[2]. A me pare che

1) Per l'area dei cocci micenei v. ora F. BIANCOFIORE, *La civiltà micenea nell'Italia Meridionale, I. La ceramica* (Roma 1963), e F. G. LO PORTO, in *Boll. d'Arte*, 1964, pp. 67-80. Per il mito e culto di Diomede, su cui torneremo in altra sede più ampiamente, cfr. intanto Mimn. fr. 22 B.; Ibyc. fr. 38 B.; Theophr., *H. pl.* IV, 5, 6; Nic. Coloph. apud Ant. Lib. 31 e 37; Tim. fr. 13 M.; Lycophr. *Alex.* vv. 591 ss. con schol. ad l. e il resto della tradizione raccolta, in E. WIKÉN, *Die Kunde der Hellenen*, etc. (Lund 1937), p. 54. e L. PARETI, *St. di Roma*, I, p. 135, n. 1. Da notare anche, benché riferito a culto più tardo, Ps. Arist., *De mir. ausc.*, 109 che rimanda a ὁ ποιητής e fa pensare a un *nostos*: cfr. R. L. BEAUMONT, in *JHS*, 56 (1936), pp. 194 ss. e F. RIBEZZO, in *Riv. d'Albania* IV (1943), pp. 70-72; v. pure L.A. MAC KAY, *The Wrath of Homer* (Toronto 1948), pp. 68-71, i cui argomenti, spesso da considerarsi con cautela, questa volta sono fondati. La vecchia posizione di G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia* (Firenze 1963), pp. 53-59, è ribadita ora, in *Coloni greci nella Daunia tra l'VIII e il V secolo a.C.*, in *Arch. stor. pugl.* VI (1953), pp. 28-33. Per la diffusione più tarda del culto e mito, fin nel Lazio, cfr. E. PARATORE, *ibid.*, pp. 34-42, che tuttavia dà forse troppo peso all'elemento illirico.
2) Cfr. sul culto a Corcira, oltre Lycophr. *loc. cit.*, e schol. ad v. 615, 630 ss., anche Heracl. Pont. fr. 27 M. Per il miceneo in Epiro, cfr. E. LEPORE, *Ricerche sull'antico Epiro* (Napoli 1962), pp. 79-84 e inoltre S. DAKARIS, in *To Ergon*, 1960, pp. 110-11; in *Arch. Delt.*, 16 (l960), p. 205; in *Archaeology*, 15 (1962), pp. 85 ss. spec. 87; e in *Antike Kunst*, 1963, p. 51; per Trebenishte, D. MUSTILLI, *Archeologia del Kossovo*, in *Le terre albanesi redente*, I (Roma 1942), pp. 98-111. L'elemento traco-illirico può essere rappresentato dalla persistenza nella tradizione sull'eroe e l'ambiente a lui connesso in Iapigia (Argirippa = Argo *Ippio*, Euippe, figlia di Dauno, etc.) di attributi

questo culto di Diomede — e bisogna ancora avere altri dati e esaminarlo a fondo — saldi la continuità miceneo-indigeno-dorica, per così dire (non per niente nella tradizione colofonia sono i Δωριεῖς di Diomede in lotta con gli Illiri che si riconnettono a questa tradizione), e ci pone un problema di fermentazione di elementi micenei in territori appena miceneizzati o più fortemente miceneizzati (il problema si è posto più chiaramente per il culto di Diomede, ma mi domando se in territorio enotrio non si verifichino fenomeni analoghi) e quindi permette in un certo senso di gettare un nuovo ponte tra elementi 'precoloniali' ed elementi 'coloniali' sempre rimanendo nel campo di fermenti culturali, di elementi lievitanti, anche sincretistici; non mi permetto di parlare ancora di insediamenti veri e propri.

Siccome l'argomento di altra osservazione è molto vicino a questo primo punto, io salto per un momento alla relazione Hermann e, di fronte a certe nebulose spiegazioni dello Scully, io mi domando se non sia più sano, circa per esempio la ubicazione di santuari su promontori o su foci fluviali, riprendere, semmai, certi motivi della scuola geografica americana, ricordare certi articoli o il libro di Miss Semple[3], e pensare a rapporti tra la venuta di questi culti e le rotte marittime che toccavano le coste italiane. È una impostazione forse anche positivistica e deterministica, ma la preferisco alla nebulosità dell'altra recente. Mi fermo ancora un momento sulla relazione Hermann per notare come mi lascia in dubbio quella pretesa scarsa vitalità dei santuari occidentali spiegata con la ubicazione di questi santuari in ambiente barbarico. Io direi che la vitalità religiosa e la tenace conservazione e resistenza di culti ellenici è direttamente proporzionale alla pressione barbarica; tanto più forte è questa pressione, tanto più forte è la vitalità di questi culti.

Termino fermandomi un momento sul rapporto tra i culti e i problemi

equini, del resto non ignoti al mondo miceneo, e presenti nella leggenda omerica di Diomede, come in quella del Diomede tracio; il sacrificio del cavallo è noto per il culto di Diomede presso i Veneti (cfr. Strab. V, 1, 9, 215 C). Cfr. E. BETHE, *Diomedes*, in *RE*, V (1905), cc. 815-18; 822-23; e v. pure M. CAPOZZA in *Critica storica*, II (1963), pp. 251 ss., spec. 291.

3) Cfr. p. es. E. SEMPLE, *The templed promontories of the ancient Mediterranean*, in *Geogr. Rev.*, XVII (1927), pp. 353-86; e *The geography of the Mediterranean region. Its relation to ancient history* (New York 1931), p. 737.

dei gruppi politici e sociali. Anche il Devoto ha fatto riferimento a questo problema quando ci ha posto dinanzi al dilemma: internazionalità di Roma — recezione patrizia dei culti greci. Ora intanto questo patriziato romano non è da considerarsi come un gruppo omogeneo. Noi sappiamo benissimo (mi rifaccio ad un esempio più vicino) che nel patriziato di fine quinto-principi quarto secolo abbiamo degli elementi, come i Fabi, ad esempio, che assumono un atteggiamento di mediazione tra patrizi e genti plebee che arrivano alla ribalta, e pur non essendo fuori di questo patriziato, si aprono a delle innovazioni, si legano a clientele che sono anche clientele etrusche, o si legano a famiglie come i Licinii, che sono anche famiglie etrusche, e i Fabi restano per tutto il tempo successivo il gruppo a clientele straniere più largamente articolate. Direi quindi che la metodologia più recente, specialmente gli studi di Münzer, Schur, Badian, e via dicendo, consigliano di non trascurare il problema delle clientele straniere dei ceti patrizi, prima di affermare che questo ceto abbia un ribadito nazionalismo, cui accennava appunto il Devoto.

Così come io non esaspererei il divario etnico greco-bruzio, quando ci si trova di fronte a queste plebi, cui ha accennato, a proposito dei *pastores*, il Pugliese-Carratelli. Io forse vado anche al di là delle sue affermazioni per dire che la saldatura, l'alleanza di queste classi cittadine decadute e di quelle rurali è più forte di quanto egli stesso non abbia ritenuto in altri momenti, e che quindi la resistenza anche greca nella campagna sia maggiore di quanto non possa sembrare a prima vista. In altri termini l'apporto del Bruzio greco, anche della campagna grecizzata a Roma, e quindi indirettamente la saldatura alla romanità di questa zona avviene proprio per il tramite osco-sabellico, per il tramite bruzio, profondamente grecizzato. Tanto più che l'amico Parlangèli dovrà finire col riconoscere che documenti come quelli che egli e il de Franciscis hanno pubblicato (e dove il bilinguismo sembra così naturale da permettere di passare immediatamente da una iscrizione iniziata in lingua greca ad un'iscrizione che invece usa l'altra lingua)[4], devono farci attenuare le riserve linguistiche avanzate anche per quanto attiene a questo ambito.

4) Cfr. A. DE FRANCISCIS - O. PARLANGELI, *Gli Italici del Bruzio nei documenti epigrafici* (Napoli 1960), spec. pp. 11, 14 ss.; n. 2 a pp. 23 s.; 36-37. E v. pure E. LEPORE, in *Klearchos*, V (1963), pp. 89 ss.

Luigi Polacco:

Mi dichiaro pienamente d'accordo col prof. Pugliese Carratelli sulla necessità metodologica di tenere presente l'esistenza (ed eventualmente di postularla, ove non sia archeologicamente documentata) di culti micenei, quindi precoloniali, distinti o anche addirittura in opposizione a culti indigeni e da non ignorare pertanto nella analisi dei culti magnogreci. Mi permetto però di porre una domanda, sia pure in tono assai sommesso, tanto per la ben riconosciuta competenza del relatore quanto per l'incertezza della materia: fino a che punto è da intendersi questa «distinzione» o «opposizione» di culti micenei e di culti indigeni? Non vorrei infatti che gli uni e gli altri non tanto costituissero aspetti antagonistici di mondi culturali diversi ma fossero solo aspetti differenti di un medesimo mondo, quel mondo «mediterraneo» (termine convenzionale, senza dubbio; ma non è in fondo convenzionale, almeno dal punto di vista storico, anche quello di «miceneo»?), che trova proprio nella civiltà micenea il fulcro dinamico e determinante del suo progresso? Quanto insomma ci è permesso di dire che i culti «indigeni» si diversificassero dai «micenei» e qual è il metro che dovremmo usare per procedere fondatamente a questa distinzione?

Credo opportuno rilevare che il quadro presentato nella relazione del dott. Hermann è il primo tentativo di organizzare unitariamente il materiale archeologico in questione, trovandomi d'accordo nel non prendere in considerazione, almeno da questo punto di vista, il pur interessante volume dello Scully. Mi sembra quindi doveroso lodarne la sistematicità, chiara negli enunciati e positiva nei risultati. Mi permetto però di non condividere il criterio che, se ho ben capito, il relatore ha ritenuto di mettere alla base della sua classificazione.

I santuari sono stati dal relatore considerati da tre punti di vista: il luogo (urbani ed extraurbani), la causa (continuazione di culti precedenti, aspetti naturali aderenti al luogo prescelto, ragioni di opportunità pratica o tradizionale), lo sviluppo. Solo quest'ultimo aspetto è, a mio avviso, da ritenersi intrinseco al fenomeno architettonico e quindi scientificamente valido. I primi due sono sempre utili, ma, per il discorso che si sta facendo, empirici e provvisori, perché qui si parla di santuari e non

di culti, di forme architettoniche e non di forme religiose. La storia delle forme architettoniche vuole pertanto che si individui per esse uno sviluppo che abbia in sé e non in altro le sue ragioni di essere (un avvio in questo senso si può vedere nello studio del Lehmann-Hartleben in *Die Antike*, VII 1931).

Acuta e degna di essere presa in seria considerazione la individuazione dei tre temi di sviluppo: il concentrico (mi permetterei però di preferire il termine "monocentrico", perché mi pare che in esso siano implicite tutte le figure geometriche chiuse, e non solo le circolari), il policentrico e il lineare. Forse quest'ultima potrebbe considerarsi implicita nei primi due: la linearità infatti o è data da una "addizione" che si è verificata in senso unico (e avremmo un policentrico lineare) o la linearità non è che l'aspetto esterno di una forma monocentrica. L'idea della linearità potrebbe avere una sua ragione autonoma in quei santuari dove elemento informatore e criterio distributore è stato una strada, per esempio Delfi; nel qual caso però si tratterebbe di una linearità ideale e non geometrica.

Ma è comunque sufficiente proporre una casistica astratta di forme? Mi permetto allora di prospettare anch'io un tentativo per "calare" il sistema nella storia; da tempo lo andavo maturando e oggi mi viene offerta l'occasione per enunciarlo, sia pure in pochi e succinti termini. I santuari greci hanno un carattere fondamentale: la *pubblicità*. Essi sono fatti per lo *spettacolo*. Sacro quanto si vuole, sempre spettacolo. Fatte alcune eccezioni, i riti greci vogliono essere visti, e un pubblico di fedeli, poco o molto che sia, è chiamato ad essere presente. Sono appunto queste esigenze "spettacolari" (nel senso etimologico della parola), che, a mio avviso, hanno determinato l'esigenza di uno o più *assi visuali* in armonia ad uno o più centri o, meglio ancora direi, punti focali, sui quali si è formata la struttura del santuario. La storia di queste disposizioni è, secondo me, la storia dei santuari greci come forme architettoniche, quale spero di potere presto in altra sede più ampiamente illustrare.

Bruno d'Agostino:

La relazione del prof. Pugliese Carratelli, e gli interventi dei proff. Vallet e Lepore, hanno portato molta luce all'argomento di questo Convegno, per quanto attiene al comportamento delle popolazioni elleniche. Mi sembra invece che sia stato lasciato un po' in ombra il comportamento delle popolazioni indigene, spesso trattate come un unico blocco indifferenziato e un po' amorfo. Si tratta invece di gruppi culturali ben differenziati l'uno dall'altro: basti pensare alla distinzione ormai tradizionale tra gruppi di cultura «a fossa» e gruppi di cultura «villanoviana» ; ed è proprio nel periodo che intercorre tra la tarda età del bronzo e la colonizzazione storica che tali culture si formano, fornendo una abbondante documentazione che spesso illumina di riflesso i problemi del mondo greco d'Occidente.

Il prof. Vallet ci ricorda lo *hiatus* esistente, in Italia Meridionale, tra le testimonianze di frequentazione micenea ed i primi documenti della colonizzazione greca storica. Peraltro, alla mancanza di manufatti d'importazione ellenica durante questo periodo, fa contrasto la comparsa e lo sviluppo, nelle culture indigene della età del ferro, di tipi di bronzi che non mancano certo di addentellati nel mondo greco di età micenea e sub-micenea. Esemplare è il caso della spada a lingua di presa lunata (Griffzungenschwert), familiare tanto alla cultura delle tombe a fossa quanto alla civiltà "villanoviana". Questo tipo di spada, nato nella tarda età del bronzo, è documentato nel mondo miceneo-cretese nelle fasi del Miceneo Rec. III B e C; esso è inoltre frequente nelle culture del tardo bronzo e del ferro dell'Europa Centrale. La sua diffusione in Italia è invece da porre, come si è detto, nella prima età del ferro, proprio durante lo *hiatus* di cui parlava il prof. Vallet.

Analogo è il discorso per i famosi schinieri di Torre Galli, Pergine e Pontecagnano, e per qualche altro gruppo di bronzi, che rivelano coincidenze certo non casuali tra le civiltà italiane dell'età del ferro, la Grecia di età tardo-micenea e l'Europa Centrale. In tutti questi casi purtroppo la Grecia non e in grado, per ora, di offrire paralleli coevi ai bronzi rinvenuti in Italia, mentre è ricca di precedenti. Ma ciò non indica necessariamente la scomparsa di questi tipi all'inizio dell'età del ferro e può forse piuttosto

imputarsi in parte al caso, in parte ai mutamenti intervenuti nel rito e nel costume funerario in quel periodo.

Varie sono state le interpretazioni che, di queste coincidenze, hanno fornito i preistorici. Alcuni hanno infatti riconnesso questi bronzi al mondo miceneo; altri studiosi invece, come il von Merhart ed il Milojcic, tenendo conto che proprio nel periodo in cui questi tipi appaiono o si sviluppano in Italia, mancano documenti di rapporti diretti con il mondo egeo, e che d'altra parte questi stessi tipi si ritrovano in Europa Centrale, hanno preferito ravvisarne l'origine in quest'area. In particolare il Milojcic ha supposto che, dall'Europa Centrale, essi siano giunti in Grecia e in Italia, portati rispettivamente dalla migrazione dorica e da una analoga migrazione di popoli che diede origine, secondo questo studioso, ad alcune civiltà del ferro italiane.

Mi sembra che una problematica analoga sia connessa con la diffusione del culto della Giunone-Hera con carattere catachtonio nel mondo indigeno precoloniale. È appena necessario ricordare l'enorme diffusione che un simile culto ha nel Lazio e nella Campania, e come a ciò corrisponda una analoga prevalenza del culto di Hera nelle città della Magna Grecia. Si tratta, per il mondo indigeno, di culti certamente anteriori al momento della colonizzazione storica. Spiegare la loro origine con l'ipotesi di influssi greci pre-coloniali non mi sembra soddisfacente, soprattutto per un'area come quella laziale dove tali influssi appaiono particolarmente improbabili.

È per questo che vorrei chiedere al prof. Pugliese Carratelli, ai proff. Vallet e Lepore, e agli altri convenuti: è possibile che anche in questo caso la coincidenza di culti tra mondo greco e mondi indigeni della penisola discenda non già dalla filiazione dell'un culto dall'altro, bensì da una comune origine? È possibile, e in che misura, che queste analogie vadano spiegate nel modo adottato dal Milojcic per interpretare alcune altre coincidenze culturali tra le due aree?

Klaus Kilian:

Vorrei presentare alcune recentissime ricerche e scoperte, che da parte della archeologia possono commentare alcune manifestazioni della vita religiosa nettamente italica. Ho avuto la fortuna di poter studiare, grazie alla

generosità del prof. Panebianco, il materiale della collezione Carucci custodito presso il Museo Provinciale di Salerno. Il materiale, finora non pubblicato, comprende oggetti provenienti dalla famosa Grotta di Pertosa, la quale il Carucci ha scoperto ed esplorato[1].

L'interessante nucleo della collezione fa risalire l'uso continuo della stipe esterna come vera stipe votiva dalla tarda epoca romana, al quarto secolo a.C. (questo spazio di tempo finora conosciuto) e poi, attraverso l'età del ferro e la fase protovillanoviana, fino in epoca subappenninica.

Nuova luce porta il materiale della collezione anche nell'interpretazione della stipe interna; i vasetti in miniatura trovati là furono allora interpretati dal Puglisi come piccoli recipienti per il caglio, una materia di massima importanza per una cultura pastorale[2]. I reperti del Museo Provinciale approvano fogge vascolari dal subappenninico, protovillanoviano e piena età del ferro. Se vediamo insieme il fatto di scavo, cioè la deposizione continua attraverso diverse facies culturali nello stesso posto, ed in più anche la presenza di questi vasi in miniatura nella stipe esterna — una vera stipe votiva —, gli argomenti ci permettono pure di supporre per la stipe interna della grotta di Pertosa una funzione cultuale.

Concludiamo questo argomento sulla vita religiosa precoloniale, nel quale abbiamo rilevato per la grotta di Pertosa sia la presenza di una stipe votiva esterna — sacra probabilmente alle acque adiacenti — sia una stipe votiva con vasi in miniatura verso l'interno della grotta, attribuibile allo stanziamento pastorale nell'antro della caverna.

Il secondo argomento ci porta al cospicuo materiale di Sala Consilina (prov. Salerno), che ho potuto studiare grazie alla liberalità della direzione dei Musei Provinciali del Salernitano. Vogliamo presentare in questa sede alcuni simboli religiosi del mondo italico all'alba della colonizzazione storica dei Greci. La religione degli Italici durante la prima età del ferro richiede un nuovo studio dettagliato di certi motivi di ornamentazione vascolare, di pendagli — per esempio a forma di uccelli acquatici — e soprattutto della

1) P. CARUCCI, *La Grotta Preistorica di Pertosa* (1907); G. PATRONI, *MonAnt.* 9 (1899), pp. 541 ss.; U. RELLINI, *MonAnt.* 24 (1916), pp. 563 ss.; R. PERONI, *Bad. Fundber.* 20 (1956) tav. 7; KILIAN, *Apollo, Bollettino dei Musei Prov. del Salernitano* III (1963) in corso di stampa.

2) S. PUGLISI, *La civiltà appenninica* (1959), pp. 56 ss.

rappresentazione umana con l'insieme di suoi diversi attributi. A Sala Consilina troviamo alcuni cinturoni di bronzo laminato in tombe femminili con tali motivi.

Nell'Italia della prima età del ferro avanzato abbiamo diversi tipi di cinturoni in bronzo laminato.

I: *tipo siciliano* è caratterizzato da lamine in bronzo con decorazione a sbalzo. La lamina serviva come borchia su una cinta di cuoio. Confronti constringenti, fra altro, ad Olimpia[3]. Questo tipo troviamo in gran numero nel deposito di Adernò databile poco dopo la metà dell'ottavo secolo[4].

II: *tipo villanoviano*, il vero cinturone a forma ovoidale è diffuso in Italia settentrionale, in Etruria, nel Lazio e fino a Grumento in Basilicata[5]. La sua genesi è profondamente studiata da Orsi e Kossack[6]. Il tipo arcaico della prima fase della prima età del ferro è decorato ad incisione, durante la seconda fase appaiono esemplari con decorazione a sbalzo[7].

III: *tipo centro-meridionale* di cinta elastica in bronzo laminato. La lamina di bronzo a sezione rettangolare è battuta finché diviene un cerchio elastico. Questo tipo deriva ultimamente da esemplari danubiani, bellissimi paragoni nel deposito di Uioara de Sus in Siebenbürgen[8], databile nel periodo antico dei campi di urne[9].

a) *tipo d'Italia centrale*: il nastro di lamina in bronzo è rettilineo, la chiusura ad un solo gancio. La decorazione è tipicamente a sbalzo. La cinta elastica più antica di questo tipo si trova in una tomba femminile di Capena, databile nella seconda fase della prima età del ferro[10]. Altre due

3) E. CURTIUS, F. ADLER, *Olympia* IV (1890), tav. 18, 292-309.

4) H. MÜLLER-KARPE, *Beiträge zur Chronologie der Urnenfelderzeit*, *RGF* 22 (1959), tav. 10, 11.

5) *BPI* 7 (1882), p. 194; 23 (1897), p. 46, fig. 2 a. b.

6) P. ORSI, *Atti Mem. di Storia Patria di Romagna* 3 (1885); KOSSACK, *Praehist. Zeitschr.* 34/35 (1949-501, pp. 132 ss.

7) P. G. GIEROW, *The Iron Age Culture of Latium* II 1 (1964), p. 218, fig. 127.

8) F. HOLSTE, *Hortfunde Südosteuropas* (1951), tav. 44, 16.

9) Per la derivazione dalla fase media dell'età del bronzo si veda B. HAENSEL, *Beiträge zur Chronologie der mittleren Bronzezeit im Karpatenbecken*, *Diss. Heidelberg*, 1964.

10) *Mon.Ant.* 54 (1958), p. 103, fig. 30, cfr. *Olympia* IV *loc. cit.*, tav. 19, 318.

provengono da Narce e Vulci, databili all'inizio della seconda età del ferro[11].

b) *tipo meridionale*: diffuso a Sala Consilina, Pontecagnano, Torre Mordillo, Torre Michelicchio[12], ambedue luoghi nell'immediato retroterra di Sibari. Questo tipo meridionale si differenzia da una parte per la testata quasi separata dalla cinta, che sembra una combinazione di cinta rettilinea e chiusura isolata. Questo tipo si distingue pure per la decorazione esclusivamente incisa. La decorazione è divisa in metope con limitazione marginale. La testata della cinta viene pure isolata nel sistema decorativo.

La sintassi decorativa comprende linee semplici campite di triangoli tratteggiati, zig zag, sistema di meandroidi, svastica con bracci angolati, uccelli e figure antropomorfe. I meandroidi sono tratteggiati in maniera greca. Il motivo dei meandroidi[13] deriva dal meandro rettilineo. Gli studi del v. Merhart hanno provato, che il meandro rettilineo è importato dall'ambiente danubiano[14]. Tale meandroide è una creazione della prima età del ferro in Italia meridionale.

I motivi adoperati sono prevalentemente motivi riservati ad oggetti metallici. In questo ambiente stilistico invadono i riquadri concentrici come nuovo elemento, un elemento prestato dalla sintassi decorativa della ceramica.

Per quanto riguarda la cronologia di queste cinture di bronzo provenienti da Sala Consilina, esse sono databili nella prima fase avanzata della prima età del ferro.

Tranne le rappresentazioni zoomorfe è l'uccello acquatico, che si presta ad una interpretazione religiosa. Il valore simbolico e la sua derivazione dal bacino danubiano fu trattato allora dal Kossack[15]. Rimane

11) VILLARI, *MonAnt.* 4 (1894), tav. 10, 27; E. HALL DOHAN, *Italic Tomb Groups* (1942), p. 94, fig. 63.

12) J. DE LA GENIERE, *Mélanges d'archeologie* 1961, tav. 5, 12 — Pontecagnano nuovi scavi — PASQUI, *NSc.* 1888, pp. 575 s.; D. TOPA, *Le civiltà primitive della Brettia* (1927), p. 152, fig. 33. LEVI, *MonAnt.* 35 (1935), p. 37 s., fig. 13.

13) K. KILIAN, *Apollo* II (1962), p. 84, fig. 1, 19.

14) V. MERHART, *Bonner Jb.* 147 (1942), pp. 35 s.; V. GESSNER, *Die Geometrische Ornamentik des spätbronzezeitlichen Pfahlbaukreises des Schweiz* (1946), pp. 63 ss.; V. MERHART, *Festschr. RGZM,* Mainz 2 (1952), pp. 8 s.

15) G. KOSSACK, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder, und Hallstattzeit Mitteleuropas*, *RGF* 20 (1954), pp. 48 s.

in alcuni casi ancora la possibilità di influssi micenei sostenuti dalla Laviosa Zambotti[16]. Nella prima fase di Sala Consilina abbiamo l'uccello sia in lavoro plastico — sul comignolo del modello di casa[17] — sia nella decorazione di ceramica dipinta e dei bronzi[18].

La rappresentazione umana compare nella necropoli di Sala Consilina coll'inizio del suo secondo periodo[19]. La figura è presentata normalmente isolata e nel consueto schema della prima età del ferro (fig. 1, b). Una eccezione sono l'urna S. Ant. 94 e le due cinture di bronzo B 63. B 3, che presentano le figure accoppiate (fig. 1, d, e, f. c). Sulle cinture le figure appaiono nel centro della parte dorsale. La coppia dimostra diverse dimensioni; sempre il corpo di una figura è più spesso, l'altro snello. La testa viene trattata diversamente. Le mani con le dita sono differenziate (S. Ant. 94) o mancano da una figura (B 63). La stessa osservazione possiamo fare sui piedi delle figure S. Ant. 94, Anche i loro attributi hanno una forma diversa (S. Ant. 94) o sono eseguiti diversamente (B 3). In tale ambito stilistico che dimostra una consapevole utilizzazione e modificazione dei motivi geometrici, la rappresentazione di una coppia umana ben differenziata e con diversi attributi non può essere casuale. La figura umana con due figurine in miniatura — distinte fra loro — sulle sue spalle si potrebbe attribuire al sesso femminile. Ammettiamo questa ipotesi assai verosimile, ne potremo vedere nell'altro campo un uomo, data la diversa presentazione del corpo e dell'attributo, forse una spada. Tale interpretazione viene provata dal coperchio di Pontecagnano, che è sormontato da due figurette — una donna più alta, che cinge con il braccio sinistro le spalle dell'uomo accanto. Il d'Agostino vede in questa coppia una divinità femminile in funzione di *psychopompos* con il morto accanto[20]. Tale interpretazione potrebbe convincere dato che il coperchio di Pontecagnano

16) P. LAVIOSA ZAMBOTTI, *Origines* (1954), pp. 339 s., tav. 71.

17) K. KILIAN, *Catalogo Mostra della Preistoria e Protostoria nel Salernitano*, Salerno (1962), fig. 19; cfr. modello di casa da Ittireddu (Sassari); E. CONTU, *BPI* 10 (1956), p. 177, fig. 1.

18) J. DE LA GENIÉRE., *Rendic. Acc. Archeol. Lett. e Belle Arti*, Napoli 35 (1960), tav. 6, 2.

19) Per la cronologia vedi K. KILLIAN, *Apollo* II, *loc. cit.*, pp. 81 s.

20) B. D'AGOSTINO, *Parola del Passato* 87 (1963), pp. 67 s.

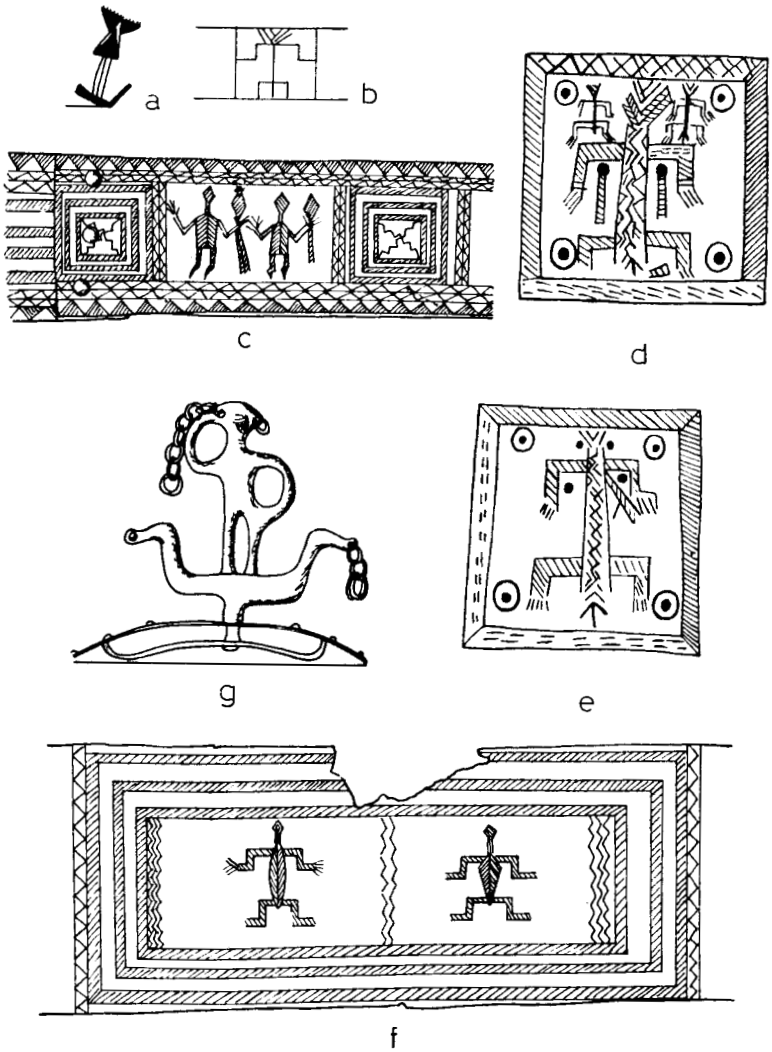


Fig. 1. a. Sala Consilina, M 15,1; b. Sala Consilina, S. Nicola 75,2; c. Sala Consilina, B 3; d.e. Sala Consilina, S. Ant. 94,1; f. Sala Consilina, B 69; g. Suessula. (scala 1: 2).

e l'ossuario di Sala Consilina sono prodotti dell'artigianato funerario. Ma la presenza delle statuette accoppiate in bronzo[21] e delle cinture di Sala Consilina, che sono oggetti della vita quotidiana, come dimostrano le diverse riparazioni, chiedono una interpretazione meno specificata. Le figure accoppiate sono probabilmente due divinità di sesso diverso, ma unite in funzione cultuale. Secondo il materiale archeologico non possiamo risolvere il problema, se in questa coppia di figure umane sia prodotta una fusione delle figure isolate, diffuse nella cultura laziale e dell'Etruria meridionale durante la prima età del ferro[22] o sia da postulare un tipo plastico a coppia, coevo alle figurine isolate[23]. D'altra parte nello stesso ambito culturale si ritrovano le figure a coppia nella decorazione vascolare del protovillanoviano finale e della prima età del ferro[24]. Per il materiale iconografico di Sala Consilina, cioè dell'Italia meridionale manca completamente finora una documentazione anteriore alla fase avanzata della prima età del ferro, questa lacuna riflette forse lo stato delle ricerche. Comunque nel motivo dei bracci allargati — gesto dell'epifania — le rappresentazioni meridionali dipendono dallo stesso complesso iconografico come il materiale sia plastico sia ornamentale dell'Italia centrale. Il problema della derivazione diventa ancora più complesso, se rispettiamo pure una corrente culturale proveniente dall'ambiente danubiano[25]. Comunque postulando[26] un prototipo nell'ambito cultuale del mondo miceneo per le figure umane a coppia nella cultura della prima età del ferro sulla penisola italiana — rimane sempre la lacuna iconografica per almeno due secoli — ci sembra precoce e senza indizi sicuri[27].

21) B. D'AGOSTINO, *loc. cit.*, p. 68, nota 10.
22) H. MÜLLER-KARPE, *Vom Anfang Roms*, 5. *Ergh. RM* (1959), p. 53; HILL-RICHARDSON, *Mem. A.A. Rome* 27 (1962), pp. 159 s.
23) H. MÜLLER-KARPE, *Vom Anfang Roms*, *loc. cit.*, p. 53.
24) H. MÜLLER-KARPE, *Vom Anfang Roms*, *loc. cit.*, tav. 18 fra altri esempi.
25) H. MÜLLER-KARPE, *Vom Anfang Roms*, *loc. cit.*, pp. 54 s.; PAULY-WISSOWA, *RE.* Suppl. IX (1962), 264 *s.v. Italien*, *Urgeschichtliche Kulturen* (Pittioni); KOSSACK, *Symbolgut*, *loc. cit.*, p. 74.
26) B. D'AGOSTINO, *Parola del Passato* 87 (1963), pp. 66 s.
27) Ipotesi da parte della storia antica: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Parola del Passato*, 13 (1958), pp. 205 s.; F. SARTORI *WAG*, 21 (1961), pp. 200 s.

Le dette cinture di bronzo trovate a Sala Consilina sono pure importanti rispetto all'evoluzione della sintassi decorativa durante la prima età del ferro. Si nota l'abbandono del consueto sistema della figura umana nell'ambiente ornamentale, cioè si manifesta nei primi gradi il passaggio dal segno al ritratto sempre nell'ambito italico — l'orizzonte più recente: canopi chiusini, Suessula[28] (fig. 1, g), stefane di Kyme[29]. A Sala Consilina incontriamo diverse correnti culturali con loro sistema di ornamentazione; la rappresentazione della figura umana nella consueta maniera italica (fig. 1, b), nelle sue varie fasi di sviluppo (fig. 1, d, e, f, c) ed infine la figura umana ridotta ad un triangolo con accessori[30] (fig. 1, a). Questo stile dovrebbe essere apulo, che per parte sua deriva dal geometrico greco.

Concludendo, qui a Sala Consilina abbiamo due stili decorativi concorrenti, uno già tradizionale in Italia e di origine danubiana o forse in parte di tradizione micenea, l'altro proveniente dal bacino egeo in epoca geometrica. Ambedue stroncati nel loro sviluppo in conseguenza della colonizzazione greca in Magna Grecia, ma ambedue anche testimonianze di vita religiosa nettamente italica sulla penisola italiana all'alba dell'arrivo dei Greci.

Paolo Enrico Arias:

In sostanza, mi trovo piuttosto perplesso nell'accogliere le illazioni dell'amico e collega Vallet per quello che riguarda la mancanza dei documenti in questo *hiatus* che egli pone, tra l'apparizione dei cocci micenei e l'apparizione della colonizzazione storica. Per attenermi ai nostri cari cocci, vorrei richiamare l'attenzione, brevissimamente, su alcuni fatti che mi son venuti in mente mentre l'amico Vallet parlava: l'esistenza, cioè, tra il 1000, diciamo così, e la metà dell'VIII secolo, di motivi che rivelano, in

28) KOSSACK, *Symbolgut*, *loc. cit.*, pp. 73 s., 76.
29) GABRICI, *MonAnt.* 22 (1913), p. 252, fig. 92; G . HANFMANN, *Altetruskische Plastik* (1936).
30) K. KILIAN, *Untersuchungen zu früheisenzeitlichen Gräbern aus dem Vallo di Diano*, 10. *Ergh. RM.* (1964), p. 104, tav. 6.1.

varie parti della Sicilia orientale, specialmente, e sulle coste della Puglia, un patrimonio decorativo, specialmente su vasi ben noti, per esempio della necropoli di Pantalica III, o Monte Finocchito, o Milazzo, che mi pare documentino una tradizione di contatti col mondo protogeometrico e geometrico, che noi conosciamo molto bene. D'altra parte, quegli elementi micenei che vengono dalla riva orientale della Sicilia, che furono studiati già da parecchi anni, sono submicenei, cioè piuttosto tardi. Ma vorrei ricordare un altro piccolo fatto, cioè Lentini; perché l'amico Vallet potrebbe obbiettare che è vero che questi fatti esistono, ma che essi non si verificano in una località, la quale è stata poi colonizzata; sappiamo che Pantalica non ha avuto una continuità che ha avuto, come è ben noto, Lentini. Ebbene, a Lentini vorrei che il collega Vallet mi spiegasse l'esistenza dei *kernoi* per esempio, che sono un fatto monumentale, cioè un documento, piuttosto notevole. Tutti questi piccoli fatti, e ce ne sono degli altri da citare, anche elementi protogeometrici e geometrici trovati sulle coste della Puglia e conservati nel Museo di Taranto, mi pare potrebbero indurre a una certa riflessione sulla impossibilità di colmare questo *hiatus*, che il Vallet afferma essere così evidente.

Carlo Corbato:

La relazione del prof. Pugliese Carratelli, sottolineando il contributo di insediamenti greci "precoloniali" alla formazione del patrimonio cultuale delle *poleis* coloniali di Magna Grecia, mi sembra gettare anche nuova luce su di un passo controverso e difficile degli epinici di Bacchilide e permetterne finalmente l'interpretazione e la costituzione di un testo accettabile. Si tratta dell'epinicio XI, il cui mito riguarda la follia delle Pretidi, così colpite da Era a castigo della loro superbia e risanate da Artemis Ἡμέρα; l'epinicio non è databile con esattezza, ma stilisticamente mi sembra opera tarda del poeta, sia per la ricchezza dell'aggettivazione sia per il "pindarismo" nella connessione tra attualità e mito. Potrebbe collocarsi nel periodo siciliano di Bacchilide o, meglio per me, negli anni del suo esilio nel Peloponneso, cioè dopo il 466. È comunque, secondo me, testimonianza notevole perché risale al pieno V sec. e perché destinata ad

essere cantata a Metaponto (quindi nel luogo in cui la tradizione mitica era nota e dinanzi a un pubblico consapevole del mito) e ancora, se scritta nel Peloponneso, composta nei luoghi da cui il culto in parola era partito. Celebrando la benevolenza verso Alessidamo di Metaponto, l'atleta vincitore a Delfi, di Artemis Ἡμέρα, Bacchilide ricorda il τέμενος e il βωμός a lei dedicati a Tirinto:

ἔνθεν καὶ ἀρηϊφίλοις
ἄνδρεσσιν ‹ἐς› ἱπποτρόφον πόλιν Ἀχαιοῖς
ἕσπεο· σὺν δὲ τύχαι
ναίεις Μεταπόντιον, ὦ
χρυσέα δέσποινα λαῶν·
ἄλσος τέ τοι ἱμερόεν
Κάσαν παρ' εὔυδρον † πρόγο-
νοι ἐσσάμενοι † Πριάμοι' ἐπεὶ χρόνωι
βουλαῖσι θεῶν μακάρων
πέρσαν πόλιν εὐκτιμέναν
χαλκοθωράκων μετ' Ἀτρειδᾶν.

(vv. 113-123 ; ed. Snell[7])

In questi versi appare esplicitamente affermata dunque la consacrazione di un ἄλσος in onore di Artemis Ἡμέρα presso il Basento da parte degli Ἀχαιοί antenati di Alessidamo dopo che ebbero distrutto la città di Troia: un insediamento cultuale precoloniale!

Il passo bacchilideo vale quindi, pur nei suoi limiti, a mio modo di vedere, a confermare quanto affermato dal prof. Pugliese Carratelli ed, insieme, ne viene chiarito ed interpretato. Agli archeologi esso può indicare un possibile luogo di scavo Κάσαν παρ' εὔυδρον e insieme la possibilità di individuare negli eventuali reperti i resti di questo luogo di culto. Potrebbe restare ancora dubbio, in questa prospettiva, se il σὺν τύχᾳ del v. 115 abbia da esser interpretato in significato avverbiale (cfr. p. e. Bacchilide, *Epin.* V 52, IX 51 etc.) o come riferimento ad un edificio cultuale connesso e dedicato a Τύχη: ma la prima soluzione sembra da preferire sia per la sua conformità allo stile bacchilideo sia per l'evidenza offerta dalla storia della religione greca.

LE RASSEGNE ARCHEOLOGICHE

M. NAPOLI
D. ADAMESTEANU
G. FOTI
A. STAZIO

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA IN CAMPANIA

Dopo la prima parte di questo Convegno dedicata all'incontro ed allo scontro delle idee, inizia ora la seconda parte dedicata all'esposizione dei fatti, avendo i Soprintendenti della Magna Grecia l'incarico di esporvi quei rinvenimenti che abbiano una certa attinenza col tema del Convegno: un'attinenza intesa in senso lato, perché se c'è qualcosa di diverso che crediamo interessante anche al di fuori del tema del Convegno, l'esporremo lo stesso.

Il mio compito è quello di accennare ai principali rinvenimenti, recenti o inediti, che si sono avuti lungo le coste della Campania: prendo le mosse dal più antico dei rinvenimenti, da uno scavo, che per ragioni contingenti è tuttora inedito, da me fatto a Cuma nel 1958 nella grotta della Sibilla, in quella stupenda grotta tagliata lungo il fianco occidentale della montagna Cumana, grotta ritmata, sul lato di ponente, da una serie di aperture che creano un gioco suggestivo di luci, specialmente al tramonto. Questa grotta sembrò, come è largamente noto, rispondere pienamente alla descrizione virgiliana, così che la sua identificazione con quella della Sibilla ha finito per non trovare più oppositori, in particolare perché la grotta termina con un ambiente più ampio che sembra corrispondere a quell'*aditum* donde la Sibilla invasata pronunciava il suo responso.

Ottenuto il consenso ad eseguire alcuni saggi di scavo nell'interno

della grotta, si è operato proprio nell'ambiente terminale, e si è constatato che in antico non si era rialzato con terra e scorie di tufo soltanto il piano del lungo corridoio di accesso, ma anche il piano dello stesso ambiente terminale, precisamente nella sua parte centrale posta sul prolungamento di detto corridoio di accesso. Il riempimento dell'ultimo ambiente risulta ottenuto mediante lo scarico del materiale proveniente dall'opera di taglio dell'ambiente stesso, per cui appare evidente che in un primo momento l'antro si limitava ad un lungo, alto corridoio a sezione trapezoidale, senza nessun ambiente terminale. E questo aspetto, quale che sia la datazione e la natura del monumento scavato nella roccia tufacea, datazione e natura che in questo momento e in questa sede non ci interessano, fu rispettato sino ad età tarda e precisamente sino al momento bizantino di Cuma, come lasciano intendere non solo e non tanto le deposizioni di questa età lungo il corridoio di accesso, quanto lo stesso ambiente terminale che appare di fattura evidentemente e tipicamente bizantina, soprattutto per il taglio ribassato del piccolo ambiente quadrangolare. Da ciò si deduce che ai tempi di Virgilio mancava l'*aditum* terminale, e, pertanto, non a quest'antro faceva riferimento la poesia virgiliana a proposito dell'antro della Sibilla.

Nel frattempo erano stati eseguiti nella parte bassa di Cuma, ad oriente del colle, scavi che avevano posto in luce oltre che un grande edificio termale, anche il foro di età sannitica, chiuso sul lato occidentale da un vasto tempio: abbiamo, quindi, partendo dall'area del foro, cercato se esistesse una strada che ponesse in comunicazione questo quartiere orientale con il lato occidentale del colle, e di qui con l'alto dell'acropoli, passando attraverso quella galleria inferiore, comunemente detta di Cocceio, che attraversa il colle cumano da est ad ovest a quota inferiore rispetto al così

detto antro della Sibilla. Ci si è imbattuti con lo scavo in una larga piazza, posta alle spalle del tempio, (dove si sono identificate quelle che sembrano essere delle botteghe e tra queste in una si rinvennero patere e vasetti votivi) sulla quale si apre un ingresso monumentale, costituito da un austero portale, che immette in una strada che ha un percorso sinuoso ed è delimitata per tutta la sua lunghezza da due alte pareti cieche. Nell'ultima delle curve, quando la strada giunge ai piedi dello strapiombo dominato dall'alto dal tempio di Apollo, e, nello stesso momento, raggiunge l'accesso della grotta, un piccolo altare in muratura, con sobria decorazione dipinta a soggetti floreali, chiarisce il carattere rigorosamente religioso della stretta, sinuosa e chiusa strada e, implicitamente, della grotta detta di Cocceio. Non entriamo nel merito, neppure in questo caso, delle origini e delle funzioni che questa grotta ebbe nei vari momenti della vita della città, ma ci basterà, per quanto in questo momento ci interessa, annotare che, proseguendo il nostro cammino lungo questa strada che abbiamo in esame, superato l'altare, penetrati nella grotta, giungiamo in un punto nel quale questa si amplia un po' (la maggiore altezza è opera di età bizantina) e presenta sul lato destro i resti di una piccola scala tagliata nella roccia (la distruzione della parte più bassa della scala va addebitata alle opere bizantine di ampliamento della grotta) che collegava la grotta al soprastante tempio di Apollo, e sul lato sinistro uno spazio circondato da ripiani ad uso di sedili, anche questi ricavati con tagli nella roccia: da questo spazio si accede in un'ampia grotta laterale che deve aver subito manomissioni in età tarda quando fu adibita a cisterna. Quanto sin qui abbiamo notato già ci sembra sufficiente per individuare in queste grotte laterali non solo un luogo di culto, ma anche quello che era visto come antro della Sibilla. Le caratteristiche dell'accesso, la strada con il suo andamento

sinuoso a causa del quale giungiamo in vista della grotta solo nel momento in cui appare il tempio di Apollo e proprio lì dove è presente un altare, parlano con evidenza di un luogo sacro; la scala tra il tempio di Apollo e l'interno della grotta, i sedili di sosta dinnanzi all'antro, e, ancora, l'atmosfera dell'interno delle grotte laterali ci portano ad identificare questo centro di culto con quello proprio della Sibilla Cumana.

Lasciata Cuma, idealmente costeggiando le coste della Campania incontreremo l'interessante santuario dionisiaco extra urbano di Pompei, in località S. Abbondio: è un rinvenimento di notevole interesse, non recente, ma, purtroppo, ancora inedito. Siamo in età ellenistica, ancora forse al III secolo, e ci troviamo di fronte ad un documento nuovo dei culti dell'agro pompeiano. Ma poiché sul santuario di S. Abbondio ascolteremo un intervento della prof. Olga Elia, riprendiamo il nostro cammino, per doppiare la punta della Campanella, collegata al culto di Atena, ed affacciarci nel golfo pestano celebre per il santuario di Hera alla foce del Sele.

Celebre nell'antichità, ricordato dalle fonti letterarie, ma celebre per noi questo santuario per il meraviglioso rinvenimento delle metope arcaiche, dovuto a Paola Zancani Montuoro e ad Umberto Zanotti Bianco, il nome del quale non si può pronunciare oggi, a così breve distanza dalla sua scomparsa, senza profonda, sincera commozione, specialmente parlando in Magna Grecia e di santuari antichi. Il fatto nuovo è qui costituito dalla recente pubblicazione delle ulteriori tre metope arcaiche scoperte alcuni anni or sono: essendo state attribuite anche queste al *thesaurós* arcaico di foce Sele, si è riproposto il problema dell'architettura di questo edificio (grandezza, copertura), problema che

Paola Zancani Montuoro, come ella stessa spero vorrà chiarirci in un intervento, ha risolto rivedendo alcune conclusioni in precedenza raggiunte. Personalmente, però, credo che debba andarsi ancora più oltre, rivedendo il problema della attribuzione o meno di tutte le metope ad un unico monumento.

Anche Paestum offre al nostro Convegno argomenti di particolare interesse. Già nel precedente Convegno, il Voza aveva, con un suo intervento (ed in seguito ha ripreso l'argomento con una sua nota apparsa in *Archeologia Classica*) segnalato e chiarito il rapporto che viene a determinarsi tra sviluppo urbanistico di una città antica e santuario urbano: tema di particolare interesse che ci attendevamo sarebbe stato dibattuto nella prima parte di questo Convegno, e che a Paestum si pone, ed il caso è quasi unico, con molta chiarezza. Prima di lasciare Paestum ricorderemo che sta per essere pubblicato, a cura del Voza e del Mello, il *Corpus* delle iscrizioni latine pestane: è una raccolta ricchissima, per la grandissima maggioranza composta di inediti, che ci fornirà molti elementi nuovi per la vita di Paestum e per i culti pestani in età romana anche tarda. Segnalo ancora uno studio che si va conducendo con l'Istituto di Archeologia dell'Università di Pisa, sulle stipi votive del Tempio di Cerere, che di recente è stato identificato come tempio di Atena. Dai primi risultati apparirebbe che il culto di Atena si caratterizzerebbe solo a partire dal quarto secolo e non con una evidenza così assoluta da poterci lasciare sicuri sulla attribuzione ad Atena del Tempio di Cerere.

Una serie di ricerche, che hanno lo scopo primario di studiare la topografia antica dell'agro pestano, hanno condotto alla identificazione di tre località di particolare interesse archeologico: la prima è sulla destra del Sele, a monte della zona della necropoli di Pontecagnano, dove il d'Agostino ha recuperato una notevole

serie di statuine votive che ci autorizzano ad ipotizzare l'esistenza di un centro di culto; sono manufatti arcaici che potrebbero attestare la diffusione del culto di Hera del Sele anche nella zona picentina, oppure un sincretismo iconografico che sarebbe proprio del sesto e del quinto secolo. Le altre due località sono sulla sinistra del Sele. La prima, a nord est di Paestum, in località Fonte, lungo la strada che partendo da Paestum penetra in direzione dell'interno verso le prime pendici dei monti Alburni, presenta una ricca serie di reperti in chiara successione stratigrafica, reperti per lo più costituiti da terrecotte votive e monete. L'interesse del rinvenimento non dipende solo dall'abbondanza e dalla varietà del materiale, ma, a parer nostro, sia dalla cronologia, dovendosi far risalire il materiale votivo di più alta datazione alla seconda metà del settimo secolo, che dalla identificazione di un luogo di culto, forse di origine autoctona, sito alle sorgenti di un piccolo corso d'acqua, luogo di culto che dovette aver vita molto lunga nel tempo. La terza località è a tre chilometri a sud di Paestum: il rinvenimento ha un carattere ancora vago e non ben definito, ma di un interesse che con il tempo dovrà rivelarsi piuttosto sensibile: è stato un rinvenimento casuale, che ha dato luogo ad una ricerca più ampia, agevolata in parte da un iniziale intervento della Società Magna Grecia, in gran parte in seguito dalla signorilità e comprensione del proprietario del terreno signor Angelo Salati. Sono venute alla luce alcune strade tagliate sul piano roccioso, una delle quali, più ampia, sembra chiaramente provenire dalla Porta Giustizia di Paestum per dirigersi verso sud: ai lati di questa strada vi sono delle tombe, alcune delle quali hanno però invaso il piano stradale. Queste ultime per essere della prima metà del quarto secolo datano la strada per lo meno al quinto. Lì dove la strada sembra biforcarsi sono state rinvenute statuine fittili arcaiche

che, tipologicamente interessanti, frammenti di terrecotte architettoniche e, a breve distanza, in una zona non ancora pienamente raggiunta dalla esplorazione archeologica, frammenti di tegole arcaiche; l'esplorazione e la fotografia aerea, eseguite dall'Adamesteanu prontamente accorso al nostro richiamo, sembrano confermare la presenza di una interessante area monumentale che i reperti sin qui raccolti datano in età arcaica. Si tratterebbe di un luogo di culto *extra moenia* (o riferibile ad un centro arcaico distinto da Paestum), sito lungo il fiume Solofrone, quel fiume, cioè, che scorre a sud di Paestum, tra questa città e l'attuale Agropoli, e che in età arcaica doveva scorrere un po' più a nord di quanto non scorra oggi e, pertanto, più vicino a Paestum.

Veniamo ora a Velia, lì dove chi vi parla va svolgendo con particolare amore ed interesse la sua attività di archeologo militante: devo premettere che mi dispiace che non siano ancora pubblicati gli Atti del Convegno dello scorso anno (posso dirlo essendo io una delle cause prime di questo ritardo), perché il discorso odierno si collega molto strettamente a quanto dissi l'anno scorso. Vi ricorderete, o presumo che vi ricordiate, che nella relazione del '63 dissi che essendosi Velia rivelata archeologicamente molto più ricca di quanto non si fosse sempre sospettato, ci eravamo posto, come premessa metodologica al nostro scavo, il problema di quale fosse il volto della città antica e se potevamo riconoscere l'aspetto della città originaria, così da cogliere, possibilmente, il carattere di una città ionica arcaica. Avevamo ormai acquisiti due punti: primo il carattere geologico della zona in età antica, secondo l'esistenza di due quartieri distinti concorrenti a formare la città di Velia. A proposito del primo punto avevamo concluso, non senza qualche riserva mossaci in un intervento successivo, che il colle di

Velia, che oggi con le sue propaggini occidentali occupate dalla acropoli si protende nella piana, in antico si protendeva nel mare, perché le due piane, quella dell'Alento a settentrione e quella di Ascea a sud erano in antico occupate dal mare, per cui i porti di Velia erano arretrati di parecchi chilometri, specialmente nella piana dell'Alento, rispetto alla attuale linea della spiaggia. Inoltre in alcune anomalie geologiche della piana dell'Alento individuavamo quelle isole che la tradizione letteraria pone di fronte ai porti di Velia.

A proposito del secondo punto abbiamo puntualizzato che Velia non si estende esclusivamente sul versante meridionale del colle, come si era stati sempre inclini a credere, ma che un secondo quartiere della città si estende nel versante settentrionale, del quale quartiere avevamo identificato quasi per intero il perimetro delle mura ed una porta, lo scavo della quale ci aveva fatto porre in luce anche un tratto di strada extra urbana, verso il porto, ed un tratto di strada urbana (tav. I, 1-2).

Partendo da questi dati avevamo avanzato alcune ipotesi, le quali, dicevamo, avrebbero guidata la successiva campagna di scavo, ipotesi che sono state pienamente confermate, non solo, ma che ci hanno consentito di porre anche in luce un monumento di assoluto interesse storico ed archeologico. Innanzi tutto avevamo avanzato l'ipotesi che l'acropoli fosse *extra-moenia*, per cui le mura del quartiere meridionale della città non dovevano, come comunemente ipotizzato, proseguire, dopo porta Marina sud, dritte verso ovest per raggiungere l'acropoli, ma dovevano invece, come ci suggeriva la lettura del terreno, piegare ad angolo retto verso nord, per giungere sul colle alla torre presso il "vuccolo". Seconda ipotesi di lavoro, in parte conseguenziale della prima, era quella secondo la quale l'acropoli doveva poter documentare la presenza

Velia - Porta Marina nord: 1. La via nel tratto urbano, verso Porta Rosa. 2. La via di accesso dal porto.

Velia - 1. Muro poligonale tra Porta Rosa e l'acropoli. 2. Edicoletta del IV sec. a.C. presso le mura.

di un centro di vita di età precedente al 540-535, data della fondazione di Velia. Più a lungo ci siamo fermati a vagliare la terza ipotesi: ci siamo posti, infatti, la domanda, di come si articolasse il rapporto tra i due quartieri della città e, soprattutto, come comunicassero tra loro, avendo chiarito che il colle si protendeva nel mare. Avanzammo l'ipotesi che ad unire i due quartieri dovesse esserci, superando il colle, un valico che facesse anche da cerniera di tutto il tessuto urbanistico; spinti da una serie di considerazioni sull'andamento delle mura ed aiutati dal fatto che uno dei siti sul crinale del colle presenta un toponimo popolare "vuccolo" (= piccola stretta; transito), avanzammo l'ipotesi che in quel punto doveva esserci la possibilità di rinvenire un passaggio che riunisse i due quartieri della città.

Gli scavi condotti quest'anno hanno cercato di chiarire questi tre punti, con risultati, abbiamo già detto, che pienamente hanno confermato la validità delle nostre ipotesi, donandoci, per di più, un monumento del quale si parlerà a lungo. Una serie di saggi di scavo hanno confermata la nostra ipotesi sull'andamento delle mura nel tratto occidentale del quartiere meridionale. Partendo da porta Marina sud, le mura si dirigono verso occidente per circa cinquanta metri, da dove, anzi che proseguire verso l'acropoli, preferiscono assecondare le nostre ipotesi dirigendosi ad angolo retto verso nord. Abbiamo seguito queste mura per circa settanta metri: sono mura a doppia cortina e presentano due torri quadrate interne. Sono stati eseguiti tre saggi di scavo lungo la cortina esterna ed uno all'interno, nella prima, verso sud, delle torri. Riassumiamo i dati: innanzi tutto sembra chiaro l'andamento delle mura che salgono verso la torre al "vuccolo", per cui effettivamente l'acropoli resta *extra moenia*. Il tratto ascendente delle mura è conservato per circa quattro metri e mezzo di altezza; la stratigrafia si

presenta uniforme lungo il tratto esplorato: dopo un primo strato incoerente ne appare uno omogeneo, ricco di ceramica impressa romana, con molta presenza di arretina, e con testimonianze databili tra il secondo avanti e la prima metà del primo secolo dopo Cristo. Al di sotto è un profondo strato con materiale di quinto e in misura maggiore di quarto, sotto del quale è una stratificazione di sabbia marina archeologicamente sterile. Il saggio condotto all'interno della torre ha consentito di controllare che anche internamente la quota scende a circa quattro metri e mezzo, con un andamento stratigrafico nelle grandi linee affine a quello controllato all'esterno delle mura: se ne deduce che quando sarà possibile scendere alle quote più profonde con lo scavo sistematico nell'interno delle mura avremo la possibilità di rintracciare l'abitato urbano di quinto secolo, considerando che ormai appare chiaro che il quartiere meridionale dovette subire nel quarto secolo un fenomeno alluvionale che ha sommerso la città, che è stata ricostruita al di sopra dello strato alluvionale, senza distruggere, parrebbe, lo strato inferiore. Alla diversa stratigrafia corrisponde un mutare della tecnica costruttiva delle mura: infatti la parte più alta è formata da mura costruite con alternanza di conci posti di taglio e posti di testa, con la particolarità interessante che al posto dei conci di testa troviamo una riquadratura composta da pietre chiare locali poste di taglio: ne deriva un effetto di disposizione a scacchiera. In corrispondenza dello strato più antico troviamo, invece, una regolare opera isodoma, salvo che nel tratto più meridionale dove appaiono dei grandi ed eleganti blocchi calcarei, dalle giunture perfette, completamente coperti dalla sabbia, tali da lasciar sospettare che si possa essere giunti con lo scavo in presenza di apprestamenti portuali. Prima di lasciare questo tratto di mura diremo ancora che sono state individuate tre postierle: due in

corrispondenza delle due torri, una terza intermedia rispetto alle torri stesse. Queste postierle appaiono sia nella fase più antica delle mura, sia nella fase più recente: esse pongono in comunicazione l'area interna della città con l'area fuori delle mura, ma purtuttavia sempre urbana, dando accesso alla piana che è ai piedi dell'acropoli e che corrisponde probabilmente alla zona portuale.

Sull'acropoli si sono effettuate ricerche tendenti a cogliere le documentazioni di più antica vita: i risultati, dirò subito, pur essendo ampi non consentono una precisa risposta ai quesiti impliciti nella ricerca. Si è ripulito il piano roccioso dell'acropoli in un breve tratto sul versante meridionale e sono apparsi alcuni canaletti scavati nella roccia ed alcuni piccoli pozzetti: accuratamente ripuliti hanno dato numerosi frammenti di ceramica, tra i quali alcuni di una coppa ad occhioni e parecchi appartenenti a coppe ioniche : il rinvenimento, risalente a questi ultimissimi giorni, merita un più attento studio: diremo solo che la documentazione reperita non sembra risalire oltre la metà o gli inizi della seconda metà del sesto secolo.

Nella esplorazione delle pendici meridionali dell'acropoli abbiamo cominciato a porre in luce numerosi muretti in opera poligonale, in qualche caso del così detto tipo lesbio, che attestano la presenza di un abitato, la cronologia precisa del quale dovrà essere puntualizzata con le prossime campagne di scavo. Sottolineo, per avere un primo termine di cronologia relativa, alcune strutture che sono chiaramente precedenti alla costruzione del tempio dell'acropoli che viene datato comunemente agli inizi del quinto secolo. Mi riferisco ad un breve frammento trovato sul lato sud del tempio, verso l'angolo sud-ovest, e l'altro, già noto, stupendo esempio rinvenuto da alcuni anni sul lato occidentale del tempio. In

quest'ultimo caso è assolutamente evidente come il muro, di poligonale perfetto, sia stato tagliato dalla costruzione del tempio, così come è stata tagliata la parete rocciosa contro la quale si appoggia il muro poligonale; tale è l'imponenza e la cura della costruzione in poligonale, che si è piuttosto perplessi a porre uno stacco cronologico limitato tra questo poligonale e gli inizi del quinto secolo, data che, abbiamo visto, è da assegnarsi al tempio.

Un altro esempio sul quale richiamo la vostra attenzione è quello costituito dall'ambiente che si apre verso l'angolo sud-orientale del pianoro dell'acropoli: l'ambiente è tagliato nella roccia, le pareti della quale sono rettificate da accurata opera poligonale, formata da pietre di grandezza più o meno uniforme, salvo una grande pietra, posta verticalmente, sulla parete occidentale, che crea un movimento curvilineo nel tessuto del poligonale. Questo modo di costruire è ancora più evidente in una bella parete in poligonale rinvenuta sul crinale del colle, tra l'acropoli e Porta Rosa: la grossa pietra posta verticalmente al centro della parete ha tutto l'aspetto di un fatto non casuale, ma voluto (tav. II, 1).

L'esplorazione condotta lungo tutto il sistema murario posto sul crinale del colle, e con questa osservazione rientriamo momentaneamente nei limiti del tema di questo Convegno, ha dimostrato che per tutto lo sviluppo degli apprestamenti difensivi, dall'acropoli al così detto Castelluccio, sono disposti, parrebbe senza soluzione di continuità, edifici o aree sacre, quasi che, con formula certamente non nuova, si sia voluto fondere al fatto strettamente difensivo il fatto religioso. Ricorderemo, inoltre, che, per quanto l'esplorazione di Velia abbia sino ad ora interessato aree limitate, non si conoscono, oltre questi disposti sul crinale, altri centri religiosi nell'area della città. Si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che, dato il carattere nettamente distinto che sembrano avere i due quartieri della

città, si sia voluto disporre sull'acropoli e sul crinale del colle, che divide e congiunge contemporaneamente i due quartieri, l'elemento religioso o, anche, come nel caso del grande piazzale della così detta ara pagana, quello politico-religioso (tav. II,2).

La terza ipotesi di lavoro, quella cioè di un valico che in località "vuccolo" doveva consentire il passaggio di una strada che unisse i due quartieri della città, richiedeva, ovviamente, uno scavo in tale località. Non accenneremo alle immani difficoltà di questo scavo, che ci ha costretti a spezzare in due il colle, in un terreno tanto compatto da lasciarci in certi momenti timorosi della validità del nostro ragionamento. Ma alla fine, con un taglio che è sceso a circa venti metri di profondità, abbiamo avuto la conferma che il nostro ragionamento era valido, e, in aggiunta, l'inatteso compenso di porre in luce il grandioso monumento di Porta Rosa.

Abbiamo rinvenuto, lì dove in origine più stretto era il valico, un grande arco costruito in opera isodoma: le due pareti laterali sono lunghe circa sette metri e cinquanta, ma solo per una lunghezza di cinque metri e novanta questo corridoio è coperto da una volta a tutto sesto in conci di arenaria, volta che è sul filo dei piedritti nel lato nord, per cui sul lato sud le fiancate sopravanzano di un metro e sessanta il fornice. La limitata ampiezza della gola che tagliava il colle non ha consentito sul lato nord nessuna sistemazione monumentale, mentre sul lato sud l'arco si staglia su di un'ampia parete, non del tutto ancora scavata. Guardando questa parete abbiamo sulla sinistra un grande muraglione, perpendicolare alla facciata, lungo circa venti metri, alto sino all'imposta dell'arco, che ripiega ad angolo retto per una profondità che non conosciamo ancora, innestandosi al pendio del colle: un simile elemento è probabile che sia presente anche sul lato destro: attendiamo, comunque, i risultati degli ulteriori scavi.

La larghezza dell'arco è di circa due metri e settanta, l'altezza dei piedritti è attualmente di circa tre metri, ma lo scavo ha raggiunto al momento un piano di calpestio che non è quello originario, ma rappresenta una sopraelevazione più tarda; l'altezza originaria è di poco superiore ai quattro metri i quali aggiunti al metro e trentacinque della corda dell'arco danno in totale un'altezza nell'intradosso di circa cinque metri e quaranta; l'altezza sino all'estradosso dell'arco è di circa sei metri, mentre se consideriamo anche i due filari di conci posti al di sopra dell'estradosso dell'arco arriviamo ad una altezza complessiva di poco inferiore ai sette metri. L'arco è costruito con filari alterni con blocchi tutti di testa e tutti di taglio, mentre il grande muro di contrafforte sul lato sud è costruito con filari a blocchi alterni di testa e di taglio. Già appare chiaro che dovrà essere riesaminata la questione della priorità tra le due strutture, essendo evidente che quella impiegata nell'arco, e che si tende a considerare più recente, è qui più antica della struttura a conci alterni nello stesso filare, per la quale si ipotizza normalmente una cronologia relativamente più alta.

Di particolare interesse è l'occlusione che quest'arco ha subito ad un certo momento: questa occlusione occupa circa metà della profondità del fornice, a partire dal lato nord, dove troviamo un muro costruito con grossi blocchi reimpiegati, e ciò per una metà dell'altezza, al quale si sovrappongono in elevato mattoni velini: più nell'interno dell'arco, ad una distanza di circa un metro troviamo un muro simile, e nell'intercapedine un riempimento formato da mattoni crudi che giunge sino alla volta. Verso sud, immediatamente addossato alla parete più interna del riempimento vi è un muro tutto di mattoni velini, dello spessore di due metri. Tutto ciò poggia sul già ricordato innalzamento del piano di calpestio.

Ricostruendo gli avvenimenti, noi abbiamo un arco ed un profondo

fornice, costruito in una età che per il momento non specifichiamo ancora, il quale ad un certo momento ha visto rialzato il suo piano di calpestio per essere poi ostruito: nell'intercapedine abbiamo raccolto cocci databili alla fine del quarto o al più agli inizi del terzo secolo avanti Cristo, nel riempimento determinato da una frana avanti e dietro l'arco abbiamo raccolti solamente cocci greci tra il quinto ed il terzo secolo, la presenza dei mattoni crudi tende a rialzare la datazione, quella dei mattoni velini non consente una datazione troppo bassa: tutto lascerebbe credere che la ostruzione dell'arco sia stata eseguita al più tardi agli inizi del terzo secolo avanti Cristo, per cui tutto il monumento va posto al quarto secolo se non alla fine del quinto secolo, età alla quale ci richiama sia il rapporto che intercorre tra questo complesso e tutto il sistema difensivo di Velia che una iscrizione greca rinvenuta ai piedi dell'arco sul lato sud.

Sono date che diamo con valore latamente indicativo, poiché, ovviamente, ci riserviamo di condurre tutte quelle indagini necessarie, nei prossimi scavi, dai quali speriamo di ottenere documenti atti ad una più precisa datazione del monumento, perché ci rendiamo conto che quanto abbiamo affermato è sufficiente per sconvolgere e turbare certi dati convenzionali ai quali siamo da tempo legati. Trovare una struttura monumentale simile che sembra debba essere datata in età greca e, soprattutto, assegnata al mondo greco, è qualcosa che non collima con le nostre conoscenze, e basterà ricordare che la totale mancanza di un arco a conci radiali in Magna Grecia aveva fatto escludere qualsiasi possibilità di contatto tra gli archi di Acarnania del quinto e del quarto secolo e l'architettura curvilinea del mondo etrusco prima e romano poi, così che l'arco presente in Italia centrale era stato considerato fenomeno autonomo, senza rapporti con il mondo orientale che pur conosceva l'arco.

Si presentano a noi problemi storici, culturali e filologici di grande impegno, ai quali non possiamo ora dare risposta alcuna: per il momento basterà concludere affermando che questa stupenda Porta Rosa ci appaga completamente di tutte le nostre non lievi fatiche di ricercatore.

MARIO NAPOLI

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA IN BASILICATA

La conoscenza dei luoghi e delle caratteristiche dei santuari antichi della Basilicata è strettamente collegata agli scavi ed alle ricerche archeologiche condotte in questa regione.

È logico però pensare che simili scavi e ricerche non potevano essere compiuti da chi è stato chiamato a dirigere la nuova Soprintendenza alle Antichità soltanto da qualche mese e precisamente dal 1° luglio di quest'anno. In tre mesi non avrei potuto impostare nuovi scavi né avrei potuto iniziare quelle ricerche necessarie ad inquadrare un problema di così vaste proporzioni. Avrei potuto — e credo di averlo fatto almeno in parte — iniziare a stringere il materiale precedentemente scavato e consultare quanto è stato scritto su questo argomento da coloro che mi hanno preceduto e da quanti si sono occupati di questi problemi in Basilicata.

Quanto si è fatto, in materia di scavi, nel periodo più recente, è merito di altri e non vorrei tralasciare di ricordare, con un profondo sentimento di riconoscenza, i soprintendenti Sestieri, Nevio Degrassi e Mario Napoli. Non vorrei con questo tacere l'opera meritoria di altri che hanno operato nella Basilicata sul finire del secolo passato e negli ultimi cinquant'anni: Lacava, De Cicco e Concetto Valente. A tutti questi predecessori io sono grato per l'opera di primo inquadramento dei problemi archeologici della Lucania, così intimamente legati al problema dei santuari — grandi e piccoli — finora conosciuti nella regione.

Sarebbe però ingiusto — e proprio in questa occasione — non ricordare l'opera meritoria di un'altra serie di studiosi cui oggi io sono debitore non solo nel campo delle scoperte ma anche nella conoscenza stessa delle aree in cui queste scoperte sono state fatte. Vorrei ringraziare quindi pubblicamente il prof. Ranaldi, direttore del Museo Nazionale di Potenza; grazie alla sua instancabile opera di ricognizione e scavi, noi oggi abbiamo una idea più chiara sia sui santuari di Vaglio della Basilicata che su quelli di Torretta di Pietragalla. Non meno grato sono anche al dott. Gerardo Salinardi al cui lavoro da certosino noi dobbiamo la conoscenza di uno tra i più interessanti santuari campestri, come quello di Fontana Buona di Ruoti. Alla pazienza indagatrice del prof. Alessandro Cassotta di Melfi, nostro ispettore onorario, debbo la conoscenza di un altro santuario, finora appena affiorato dagli scavi, e precisamente del santuario campestre di Valle Verde, della stessa città di Melfi. Lo stesso caldo ringraziamento lo debbo anche al rag. Chiartano cui debbo la parziale scoperta di S. Biagio.

Come si vede, il mio compito consiste più nel far conoscere quanto gli altri hanno fatto e molto meno nel far conoscere quanto io personalmente ho realizzato. D'altra parte anche il fatto di presentarvi il problema dei santuari della Lucania non è stato facile: prendere conoscenza diretta delle zone, cominciando con Metaponto e, risalendo i fiumi per arrivare fino a Lavello o Melfi, con tutti i giri che una simile ricerca m'imponeva, attraverso Garaguso, Vaglio della Basilicata, Torretta, Baragiano e Lavello, non è stata una impresa facile per chi si occupa direttamente di questa zona da soltanto tre mesi. Ma proprio da queste mie prime prese di contatto si avrà subito l'impressione che questa zona nasconde, come si vedrà in seguito, un ampio campo di ricerca, convincendomi che siamo soltanto all'inizio delle grandi scoperte. Il quadro dei rapporti tra

Greci ed indigeni, tema trattato nel I Convegno, si ripropone ancor'oggi, richiedendo una soluzione ed il problema dei santuari antichi è anch'esso strettamente collegato a quei rapporti. Più si lavorerà per la conoscenza di questi rapporti, più noi avremo davanti un panorama più vasto sui santuari antichi della costa ed i rapporti di questi con quelli dell'interno.

Mi pare anzi di poter dire fin dall'inizio che i santuari che presenterò sono tali soltanto in quanto in essi appare l'elemento materiale greco: iscrizioni, statuette fittili, bronzi o monete greche, con rare eccezioni di santuari che hanno continuato la loro vita fino al periodo romano. Non abbiamo finora un santuario che possa essere definito, lungo tutto il periodo della sua vita, almeno nella Lucania antica, indigeno, lucano. Come si vedrà in seguito, il santuario che noi vorremmo chiamare tipicamente lucano, altro non è che la ripetizione, il contrafatto di quello ellenico. Ma ciò non mi pare sia una caratteristica della Lucania: ciò si ripete anche altrove e per precisare, in Sicilia, in quella regione quindi in cui gli scavi e le ricerche hanno messo in luce, con più dovizia di documenti, questi rapporti. Va detto fin dall'inizio che non mi è stato possibile definire nettamente ciò ch'è greco e ciò ch'è indigeno nel santuario di S. Biagio della Venella o nell'area sacra di Vaglio. Altrettanto difficile mi pare definire ciò che è effettivamente lucano nella grande stipe votiva di Timmari o di Monticchio. In questi casi si potrà parlare, e giustamente, di sfumature locali ma non di caratteri tipici lucani che, d'altronde, in questo campo specifico, non conosciamo ancora.

L'impossibilità di dare una ben definita distinzione a questi caratteri tipici lucani, che chiamerei ancora sfumature locali, è dovuta a diversi fattori: si conosce ben poco, e molto di questo poco

che è venuto alla luce in seguito a scavi e ricerche oppure occasionalmente, è tuttora inedito oppure soltanto parzialmente noto.

Si pensi, per dare qualche esempio, al santuario di Monticchio, con la sua ricchezza di materiale archeologico, oppure alla stipe votiva di Timmari, così imponente non solo per numero di oggetti e per caratteristiche stilistiche. Ciò ch'è più grave inoltre è la mancanza di dati precisi sia per ciò che concerne la località esatta quanto per i dati di scavo. Mi è parso anzi doveroso insistere, in questa occasione, proprio su questi documenti — abbondantissimi — ed ancora ignorati da chi desidera studiare attentamente le trasformazioni subite dalle espressioni d'arte della costa ellenica nel suo cammino nell'interno. Alludo con ciò a quanto potrò dire sulla stipe di Monticchio e su quella di Timmari. Sarà, d'altra parte, mio primo dovere rendere di dominio pubblico questo immenso materiale al più presto possibile. Se dovrò affrontare, quindi, uno scavo in questa nuova Soprintendenza, questo lo farò non per mettere altri documenti in luce in altre zone, bensì per meglio chiarire l'area del ritrovamento ed eventualmente per rifare i dati di scavo, elementi fondamentali per la ricostruzione della vita di un santuario. Il mio, quindi, sarà un rapporto in cui l'apporto personale si limiterà soltanto alla presentazione di quel poco che pareva che si conoscesse da tempo ma che in realtà è tuttora inedito. Con ciò non desidero però tacere altri dati nuovi che potranno illuminarci meglio sull'aspetto dei santuari della Lucania.

Comincerò la presentazione dei santuari della Lucania dal mare, dalla costa ionica e precisamente da Metaponto.

Quanti santuari contava Metaponto? Dove si trovavano questi santuari? A chi erano dedicati e a che epoca risaliva la loro fondazione? Sono tutti interrogativi che non possono essere chiariti con

quanto noi conosciamo, attraverso gli scavi e le ricerche, sulla vita della città. Dire che i santuari erano soltanto quelli che ancora oggi si conservano nel loro aspetto materiale sarebbe un grave errore. Le aree del tempio di Hera (meglio conosciuto sotto il nome di Tavole Palatine) e del tempio di Apollo Licio sono soltanto due tra le tante aree sacre e santuari che certamente possedeva Metaponto e di cui conosciamo, per ora, soltanto qualche stipe votiva. Le fonti antiche riguardanti la vita religiosa di Metaponto citano moltissimi culti, venuti, com'è infatti la popolazione di questa città, da ogni parte della Grecia e ci indicano una serie di santuari. Tra questi, le stesse fonti citano quello di Apollo, di Hera, di Artemis, delle Muse (ἱερόν), quello delle Neleide (ἐναγισμός), di Diomede ecc., mentre i culti sono assai più numerosi e ben studiati dal Giannelli e dal Bérard.

Non è mia intenzione descrivere i santuari che tutti conosciamo; si potrebbe soltanto completare ciò che già si conosceva dall'epoca di De Luynes e di Lacava.

Per il tempio di Apollo Licio possiamo affermare, con una certa sicurezza, che la stipe votiva dev'essere ricercata nell'angolo SO del tempio stesso. Questo dato può essere ricavato dalle indagini fatte da Sestieri nel 1937 e 1939, indagini che permettono ora di accentrare le future ricerche in punti ben precisi.

Ma la stessa indagine condotta da Sestieri ci conduce a fare altre deduzioni e precisamente sulle date della scelta di quest'area quale area sacra dedicata probabilmente fin dall'inizio ad Apollo.

Dall'angolo SO del tempio, da quel punto, quindi, che presenta tutte le probabilità di una stipe votiva, sono apparse molte terrecotte figurate per la datazione delle quali non si può scendere oltre la metà del VII secolo a.C., mentre Dunbabin fa risalire qualcuno di questi esemplari fino agli ultimi decenni dell'VIII secolo. Nasce,

di conseguenza una conclusione ben chiara: il tempio di Apollo Licio, come appare nelle sue strutture, essendo datato alla fine del VI secolo, dev'essere considerato soltanto come un rifacimento di un altro monumento sacro, risalente certamente al VII secolo. Di questa forma primitiva non si ha finora alcun documento strutturale, ma è certo, in base a quanto è avvenuto altrove, che uno scavo su larga scala potrebbe portarci alla scoperta del primo monumento sacro dedicato ad Apollo, già nel VII secolo a.C. La serie dei *Kouroi* arcaici pubblicati da Sestieri non possono nemmeno essi essere collegati con il monumento di cui si conservano oggi le tracce; la loro datazione va collegata necessariamente a quella prima fase del tempio che un giorno spero di rintracciare e mettere in luce.

Null'altro vorrei aggiungere sul tempio delle Tavole Palatine. Si potrebbe soltanto pensare se il nome della divinità — Hera — cui esso è dedicato, possa essere un'attribuzione sicura. Personalmente, in mancanza di altri documenti, accetto l'attribuzione di Bérard ed inclino a credere che anche in questo caso, sullo stesso posto o nelle vicinanze si deve trovare un altro monumento, più antico di quello che oggi vediamo. Se le ricerche potranno riprendere, queste dovranno essere indirizzate sul tratto tra il tempio e il Bradano laddove le fotografie aeree indicano altre tracce di strutture sepolte. È chiaro però che l'esistenza di questo tempio ἐκτὸς τῆς πόλεως in riva al Bradano, deve trovare una spiegazione e questa la si può dare tenendo conto che quasi tutti i santuari fuori città debbono essere legati a culti precedenti la colonizzazione (Dunbabin, 181; Ciaceri, *Storia della Magna Grecia,* II p. 20 sgg.), come è il caso del santuario di Hera Lacinia, di Apollo Alaios e di Hera alle foci del Sele. Si può pensare quindi ad un culto più antico esistente sul posto già all'epoca della colonizzazione leggendaria e quindi legato ai culti locali dei Choni. È interessante inoltre osservare

che un simile luogo di culto si trova su quella strada preistorica e protostorica che passa a monte della città di Metaponto. Da osservare ancora che tra tutto il materiale votivo rinvenuto nell'area del santuario, nessun oggetto scende oltre l'inizio del III secolo a.C., momento in cui pare che il culto abbia cessato la sua vita.

Nulla sappiamo, però, del punto esatto di rinvenimento delle numerose stipi votive apparse nella zona di Metaponto; non esiste un giornale di scavo né altra indicazione sul luogo e le circostanze della scoperta. Future indagini potranno portare a nuove conclusioni; per ora basta menzionare che nell'area della città vennero trovate altre due stipi votive, in contrada Crucinia e a Pezza delle Tegole, senza poter indicare con precisione il punto di rinvenimento. Conosciamo, tuttavia, attraverso il materiale raccolto, che esse datano dal periodo arcaico fino alla fine del IV secolo a.C.

La descrizione dei santuari di Metaponto poteva finire qui se negli ultimi due anni, grazie alla appassionata ricerca del rag. Chiartano, non avessimo avuto la possibilità di conoscere l'esistenza di un'altra zona sacra.

Si tratta della scoperta del santuario di S. Biagio della Venella, posto come un *pendant* del santuario delle Tavole Palatine, in riva al Basento, in una posizione da cui si domina tutta la grande via di penetrazione, dalla città di Metaponto fino all'interno, verso la grande curva che il fiume fa nella zona di Garaguso (tav. III).

La località di S. Biagio è un cordone allungato di terra ghiaiosa che si stende, con la quota massima di m. 37, sul lato destro del fiumiciattolo di Venella che sbocca poi nel Basento. La collina stessa è dominata da una chiesetta quasi diroccata dedicata a S. Biagio. Le strutture della chiesa sono formate da elementi architettonici in parte arcaici provenienti certamente da qualche monumento vicino. Sulla parte bassa che guarda il Basento numerosi sono i documenti

di una o più fattorie di età romana mentre sul pendio meridionale, oltre alle tracce di tombe site a mezza costa, si rinvengono frammenti di vasi di età arcaica. Gli stessi documenti di età arcaica si ritrovano su un altro cordone dirimpetto a S. Biagio, sul lato orientale e precisamente su tutta la zona del rione Cardillo e Pizzica. Si ha l'impressione, ora che il terreno è stato profondamente dissodato dai potenti aratri della Riforma Agraria, che tutto il vasto pianoro su cui venne rintracciata, con l'aiuto della fotografia aerea, l'antica divisione di terre, che alle indicazioni di villaggi date da Lacava, noi dobbiamo aggiungere ora una immensa e densa presenza di fattorie agricole che cominciano già in età arcaica per prolungare la loro vita fino al tardo periodo romano.

Se questo è l'aspetto della zona tra il Bradano e Basento, e quindi nelle immediate vicinanze di S. Biagio, esso non cambia per nulla anche a sud del Basento e precisamente nella zona di S. Teodoro e più ad occidente ancora, fino al Cavone.

Resta dunque confermato che la zona di S. Biagio era terra facente parte della χώρα metapontina, con molti insediamenti, come lo è ancora oggi.

Partendo da una serie di ritrovamenti di elementi architettonici in pietra e specialmente di terrecotte architettoniche e statuette, il rag. Chiartano, d'accordo con la Soprintendenza alle Antichità della Puglia e del Materano, ha iniziato l'opera paziente di ricerche sul terreno ed infine ha dato l'inizio ad una serie di saggi. Questi saggi si sono concentrati immediatamente sul lato nord-orientale della collina dove i mezzi meccanici della Riforma Agraria avevano messo in luce molti blocchi, ora dispersi sul terreno.

I primi sondaggi sono stati concentrati intorno ad una sorgente alla quale, recentemente, i contadini avevano dato la forma di un pozzo con una vasca formata anch'essa di grossi blocchi riadoperati.

1. S. Biagio - Veduta aerea della zona delle trincee eseguite nell'area del santuario.

2. S. Biagio - Chiesetta di S. Biagio, costruita con elementi architettonici provenienti dal santuario.

S. Biagio - 1. Statuetta dedalica in piombo. 2. Frammento di decorazione architettonica. 3. Cippo con iscrizione arcaica.

S. Biagio - Statuette arcaiche dal santuario.

S. Biagio - Statuette arcaiche dal santuario.

Da questi saggi e da altri più a monte e a valle della sorgente sono venuti alla luce due tipi di terrecotte architettoniche: dipinte e con meandri incisi, di un tipo identico a quello del tempio di Apollo Licio. Infiniti sono i frammenti di vasi che partono dal protocorinzio, mischiati con produzione locale, e scendono fino ai vasi fusiformi dell'ultimo quarto del secolo IV a.C. Ciò che più colpisce infine è tutta la gamma di terrecotte figurate che iniziano nella prima metà del VII e scendono fino alla fine del IV secolo a.C. Per quanto mi consta finora — anche se il materiale non è stato ancora lavato e restaurato — non si ha alcun documento che possa essere dato nel III secolo a.C. (tavv. IV-VI).

Ciò che colpisce, infine, nello studio di tutto il materiale architettonico e specialmente nelle numerose tegole di copertura rinvenute nella zona è che quasi tutto conserva tracce di incendio e la cenere si osserva ancora nelle trincee dei saggi finora condotti. La prima impressione è che il santuario debba essere finito in preda alle fiamme in un momento che va dal 315 fino ai primi del III sec.

Se si pensa alle vicissitudini della zona compresa tra Eraclea e Metaponto in questo periodo (attacchi dei Lucani) non è difficile assegnare la fine di questo santuario proprio alla data indicata dai documenti archeologici.

Tentando, però, di risolvere anche il problema dell'attribuzione di questo santuario a qualche divinità, credo che oltre alla presenza delle sorgenti, intorno alle quali esso prende consistenza, una via del tutto nuova può essere indicata dal rinvenimento a pochi passi dai saggi, di una lapide, riadoperata in una tomba a lastroni di età romana. Sulla lapide, in caratteri arcaici, si legge l'iscrizione riprodotta nella fotografia alla tav. IV, 3.

La presenza della sorgente porterebbe ognuno a considerare il

santuario di carattere campestre, come quello di Tummazzo di Palma di Montechiaro o come quello di Fontana Calda di Butera e tanti altri di cui parlerò in seguito. Nessun indizio si può avere dalle numerosissime statuette ex-voto e nulla anche dai vasi. Un culto delle acque o addirittura della πολυστέφανος, come nel caso di Butera e di altri santuari, potrebbe essere una prima interpretazione.

La presenza del cippo arcaico, che non può venire che dal santuario, come anche le altre pietre sagomate delle tombe o ancora giacenti sul terreno, ed infine l'iscrizione ci riportano però su un altro sentiero. Si tratta di un santuario dedicato a Zeus il cui appellativo almeno per ora mi sfugge. Non può essere Ἁλαῖος, come il tempio di Apollo a punta Alice bensì un appellativo *Angaios* o meglio ancora *Aglios*. Non conosco finora questo appellativo, che dev'essere tuttavia collegato alle sorgenti, ma ulteriori ricerche sia sul terreno sia attraverso scavi, che m'impegno a portare a termine in futuro, ci daranno certamente una soluzione plausibile.

Resta però un fatto: la posizione di questo santuario, guardando con attenzione l'orografia, è la stessa del tempio di Hera. Esso è quasi un *pendant*, come dicevo prima, delle Tavole Palatine e se quello è dedicato ad Hera, nulla ci impedisce di assegnarlo a Zeus, con un attributo su cui qualche collega si dovrà fermare più a lungo.

Visto nel suo insieme, questo gruppo dei due santuari disposti ai lati della città, la mente corre immediatamente ad un paragone che mi pare calzi benissimo: è il caso dei santuari di Selinunte, situati, come si sa, ai lati della città. Da una parte i santuari della collina orientale, dall'altra parte il complesso della Malophoros, sito intorno alle uniche sorgenti della città.

Ma né a Selinunte né altrove sulla costa ionica e tirrenica si è mai presentata l'occasione di trovare vicino ad un santuario anche

la fornace in cui sono state cotte le statuette ex-voto alla divinità. Fortuna ha voluto che nel caso del santuario di S. Biagio si abbia anche questo documento, in corso di esplorazione.

Quanto poi all'esistenza di un culto di Zeus a Metaponto, oltre alle monete, abbiamo diversi testi (Giannelli, pp. 67-68) che menzionano un ναός di Zeus a Olimpia, sacello in cui si trovava la statua raffigurandolo ἀετὸν ἔχων τὸν ὄρνιθα καὶ τῇ ἑτέρῃ τῶν χειρῶν κεραυνόν· ἐπὶ τῇ κεφαλῇ στέφανος, ἄνθη τὰ ἠρινά.

La statua, opera di Aristone Egineta, va datata, in mancanza di altre indicazioni sullo scultore, nella prima metà del IV secolo e ad essa corrisponderebbe, secondo Garrucci, la monetazione con la testa di Zeus Eleutherios attribuibile, però, all'età di Timoleonte e quindi della II metà del IV secolo.

Se l'iscrizione, come non v'è dubbio, menziona Zeus, si potrebbe allora correggere quanto è stato sostenuto (ultimamente Giannelli, p. 68) sull'introduzione del suo culto a Metaponto, fissandola nel IV secolo. Si avrebbe quindi una testimonianza di questo culto, collegato a quello delle acque, come ci indica l'iscrizione, almeno alla metà del VI secolo. Se invece teniamo conto della datazione degli ex-voto, si può dire che il culto di Zeus fa parte del pantheon ellenico già dal momento della fondazione della colonia di Metaponto, La posizione del santuario fuori la città potrebbe inoltre condurci alla conclusione che anche in questo caso si tratti di un culto preellenico, identificato dai coloni di Metaponto con il culto di Zeus, cui hanno dato un appellativo ancora sconosciuto.

Anche se ancora non chiarito, un altro santuario dev'essere fissato alla masseria Alvenia, sulla destra del Basento, nell'agro di Pisticci e su cui ci dà qualche indicazione lo stesso Sestieri (*NSc.*, 1940, pp. 120-122).

Quanto ho detto sopra può avere anche un altro significato e

precisamente quello di valorizzare al massimo tutte quelle forze che, pur lavorando in altri campi, possono offrirci un contributo prezioso nel campo della ricerca archeologica. Se il Soprintendente Degrassi non avesse avuto fiducia nel rag. Chiartano, questo nuovo orizzonte sui santuari di Metaponto non si poteva schiudere a coloro che oggi sono adunati in questo Convegno.

Heraclea, pur conosciuta, nelle sue vicende, dalla letteratura antica, è da poco tempo entrata a far parte archeologicamente, delle nostre conoscenze. Conosciamo il suo impianto urbano meglio dalla fotografia aerea che dagli scavi. Conosciamo ora, con più documenti, anche lo sviluppo storico-topografico della città: città arcaica ed acropoli in periodo arcaico e classico sulla collina, impianto urbano di età ellenistica nella parte bassa.

Gli ultimi scavi e ricerche hanno messo in luce però anche una serie di aree sacre, concentrate sia sulla collina sia nella città bassa. Nulla si conosceva, però, di sicuro sull'esistenza di un santuario. Nel ristretto periodo di tempo da quando dirigo la Soprintendenza della Basilicata ho avuto agio di studiare ancora la collina del Castello. I minuscoli frammenti raccolti sia sul lato orientale del Castello che nella terra del nuovo fabbricato che oramai sorge davanti allo stesso Castello, impedendo qualsiasi vista di questo, mi hanno condotto alla conclusione che la vera acropoli dell'insediamento arcaico è proprio su questo promontorio del Castello: ceramica arcaica, formata in maggioranza di frammenti di coppe c.d. ioniche, che sono, però, un prodotto sicuramente locale. Ma ciò che più mi ha convinto che nella zona del Castello si deve supporre un monumento sacro, sono due frammenti di sima raccolti nel terreno uscito dalle fondazioni della nuova costruzione.

Alla ripresa dello scavo di Eraclea, è in questa zona che si deve

puntare; è in questa zona che si potrà avere il punto di partenza per chiarire il problema di Eraclea arcaica.

Se le ricerche sul terreno non hanno dato finora molti risultati, i testi sono stati molto più larghi di informazioni. Le Tavole di Eraclea menzionano infatti due diversi lotti di terreno attribuiti l'uno ad Athena (*I.G.*, XIV, 645) e l'altro a Dionysos, del cui santuario è ben chiara la conformazione (ἐπὶ τῶς χώρας τῶς ἰαρῶς τὰ Διονύσω: *I.G.*, XIV, 645). Non vi è dubbio inoltre che anche il testo di Strabone (VI 264) allude ad un santuario: Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ξόανον.

Sono documenti che non possono essere negati ma la risposta agli interrogativi che essi pongono non si potrà avere che attraverso continue ed accurate ricerche sul terreno.

Quanto a S. Maria d'Anglona, anche in seguito a sommarie ricognizioni, si può ben pensare che è possibile identificarla con Pandosia. Anche se ben poco conosciamo della zona, due frammenti di antefisse gorgoniche, rinvenute nella zona del "Castello" ed alle spalle dell'Abbazia, indicano in maniera evidente che anche qui sorgevano due sacelli, di cui uno sul posto stesso occupato dall'Abbazia.

Dal materiale raccolto finora sul terreno, appare evidente che la vita di Pandosia non inizia con il mondo greco e finisce con quello romano; la vita, per quanto è stato possibile stabilire, finora, comincia nell'Età del Bronzo e continua fino al XV secolo d.C.

Sono sicuro che una campagna di scavi **a** S. Maria d'Anglona potrà portare grandi novità non soltanto per il problema dei santuari, ma anche per ciò che riguarda la vita dei centri indigeni che si affacciavano sulla costa.

Inoltrandoci ora nell'interno della Lucania, dobbiamo tener

conto che le ricerche si possono considerare soltanto all'inizio. Anche se sono stati fatti già scavi nell'interno, questi, finora, sono ancora inediti. È mio dovere però di renderli, nel più stretto tempo possibile, di pubblica conoscenza. Anche se vi saranno difficoltà per ricostruire le circostanze del rinvenimento, non per questo lascerò che passino altre decine di anni per pubblicare tutto il materiale giacente nei musei.

Quel poco che si è fatto riveste però una grande importanza in questo Convegno, indicandoci chiaramente quanto si potrà avere nel momento in cui ci si accingerà a lavorare organicamente e tenacemente in questa zona.

Per chiarire meglio quanto sto dicendo, partirò da due esempi che, credo io, potranno spiegarci quanto si è perduto nello studio non solo dei santuari della Magna Grecia ma di tutta la Lucania, con la mancata pubblicazione del materiale.

Prendiamo il caso di Timmari, zona conosciutissima per la necropoli ad incinerazione. Per quanto mi consta, nessun altro si è fermato sulla ricca documentazione offerta dalla scoperta della stipe votiva con il suo materiale così ricco di tipi plastici, che vanno dalla fine del V secolo alla metà del III secolo a.C. Il ricco materiale raccolto nel Museo Nazionale di Matera si compone di migliaia di pezzi, tra cui i magnifici grandi busti fittili che nulla hanno in comune con i famosi busti fittili di Agrigento. Questo, di Timmari, è un mondo completamente nuovo in cui la presenza greca si manifesta più nella vaga forma dell'oggetto che nell'espressione. L'elemento greco si manifesta nella forma esteriore ma non tocca la parte intrinseca; questa resta completamente legata ad un filo tenace di forme locali. Pur vicina alla costa greca, l'area di Timmari non è ancora, in pieno periodo classico, totalmente ellenizzata.

Di greco resta soltanto la forma della matrice da cui sono usciti questi busti e le altre statuette fittili: il resto respira un'aria locale. Da dove vengono questi oggetti? Quanto è stato scavato? Sono, questi, interrogativi che potranno essere chiariti con nuove ricerche sulla zona. Per ora si tratta di uno tra i più imponenti santuari della Lucania su cui possiamo dire soltanto che è circoscritto a Timmari!

Un altro caso è quello di Monticchio, il santuario della sorgente di Monticchio, anch'esso ricco di tipi nuovi nell'area del Vulture. Anche dalle poche presentazioni di tipi, si vede immediatamente l'importanza che avrebbe avuto per la conoscenza dell'interno della Lucania uno studio dedicato ad un complesso così ricco. In mancanza di altri dati, per ora posso dire che la stipe votiva proveniva da un santuario legato al culto delle acque.

Se nella stipe di Monticchio mancano i busti, il resto del materiale fittile è avvolto dalle stesse caratteristiche locali incontrate anche a Timmari. Sono due località ben distinte eppure dominate dallo stesso carattere locale.

A chi potevano essere dedicati questi due santuari?

Mentre non c'è dubbio sull'origine del santuario di Monticchio, collegato certamente alla salubrità delle acque, quello di Timmari si presenta, nella sua grande ricchezza di oggetti e di tipi, molto più complesso. Le figure presentano, tutte, un'aria trasognata, un qualcosa che richiama alla mente i volti dei personaggi dei *pinakes* di Locri. Starei per accettare, questa volta, l'idea del Ferri che vede nei *pinakes* o, meglio dire, nelle figure dei *pinakes*, quella ancestrale rassegnazione, quella immensa preoccupazione del mondo dell'al di là. Questo sarebbe infatti il mondo di Timmari se nella ricca documentazione non vi fossero numerosi tipi di donne con bambini e questo mi riconduce verso un altro esempio e precisamente

al santuario di Bitalemmi di Gela, santuario già indagato parzialmente da P. Orsi ed ora totalmente scavato e studiato dal collega Orlandini. Anche in quello di Bitalemi si riscontrano, anche se di un periodo più antico, gli stessi tipi. Se quello era dedicato al culto del fiume Gela, questo di Timmari a quale fiume si può attribuire? Lascio aperto il problema della attribuzione ma vorrei fin da ora mettere l'accento sulla presenza delle donne con i bambini. Un culto collegato, probabilmente, alla salute.

Anche Vaglio è entrato ormai nella letteratura archeologica e la sua entrata è basata sulla presenza delle magnifiche mura di difesa e specialmente attraverso la ricca documentazione di terrecotte architettoniche dipinte e plastiche. Le aree di rinvenimento sono due: la piattaforma della città alta ed il pendio lento che scende a SO nella contrada Braida. In seguito alle ricerche del prof. Ranaldi, direttore degli scavi di Vaglio, è risultato che il gruppo del fregio con i cavalieri, le terrecotte architettoniche dipinte e le antefisse plastiche provengono in gran parte dalla zona alta. Ed è qui che lo scavo del Ranaldi ha messo in luce i ruderi di un monumento le cui misure porterebbero alla identificazione con un tempio *in antis*. A questo tempio dovrebbe appartenere il fregio con i cavalli. A chi potevano appartenere gli altri gruppi? Lo scavo è all'inizio ed è molto probabile che il grande muraglione appena messo in luce, racchiudente però lo spiazzale ben pavimentato, rappresenti una parte del τέμενος in cui dovrebbero ritrovarsi gli altri piccoli monumenti sacri formanti un santuario la cui origine, secondo il Napoli, dovrebbe risalire alla fine del VII secolo a.C. A questi altri monumenti sacri dovrebbero appartenere i diversi gruppi di decorazioni architettoniche, come le antefisse plastiche

ed *in primis* le terrecotte architettoniche dipinte del VI secolo identiche a quelle metapontine.

Nulla sappiamo della divinità cui poteva appartenere il grande santuario. Possiamo dire che nella sua fase primitiva, esso era strettamente collegato ai culti di Metaponto; ma solo questo, allo stato attuale delle nostre conoscenze, possiamo dire.

Resta però il gruppo delle decorazioni trovate alla Braida, in parte identiche, in parte differenti da quelle rinvenute sulla piattaforma della città. La Braida è situata ἐκτὸς τῆς πόλεως e precisamente in quella zona in cui diversi tratturi si incontrano ai piedi della città. Non sarei contrario ad assegnare queste decorazioni, come suggerisce il Ferri, ad una serie di monumenti funerari per cui il confronto migliore è da ricercarsi nel mondo dell'Asia Minore. Ma non vorrei escludere *a priori* l'esistenza sul posto — e sempre ἐκτὸς τῆς πόλεως — di un altro santuario. Saranno gli scavi a chiarirci questo problema, uno tra i tanti che emergono dagli scavi di Vaglio.

Per ora basta dire che Vaglio, una città messa a tanta distanza dalla costa, ha uno tra i più grandi santuari di tipo perfettamente greco, elegante nella sua decorazione, ricco di moduli e di sfumature di colore e di plasticità. Dovrei soltanto accennare ora che questa decorazione così elegante, da paragonarsi a quella di Metaponto e di qualsiasi altra città greca della costa, presenta, con il V - IV secolo a. C., un irrigidimento, una involuzione che io vorrei mettere in rapporto con il mondo nuovo portato dai Lucani. È una supposizione che dovrà essere studiata attentamente d'ora in poi per meglio capire l'*ethnos* nel V-IV secolo della Lucania.

La piazzaforte di Torretta di Pietragalla ha dato segno anch'essa di qualcuno dei suoi santuari grazie al rinvenimento di due

antefisse. La prima di dimensioni normali appartiene alla decorazione laterale di un tempietto della fine del VI, inizio del V secolo, e, pur nella vicinanza del luogo a Vaglio, si discosta dalle terrecotte di questa località per la sua pesantezza, il suo grottesco. L'altra, certamente elemento terminale di un *kalypter hegemon*, va datata, se si può parlare di una datazione in mancanza di altri elementi di scavo, verso la fine del IV secolo a.C. Venne trovata fuori l'acropoli ma in città; venne rinvenuta proprio in mezzo al centro abitato, fuori l'acropoli.

Se la prima antefissa, pur nella sua pesantezza, può essere paragonata agli elementi decorativi del mondo ellenico, l'altra, della fine del IV, non è altro che un prodotto locale, lontano da qualsiasi altro documento della costa e, direi, anche dell'interno. Ma a qualunque epoca possano essere attribuiti questi documenti, essi restano pur sempre indizi di altri santuari esistenti nei centri dell'interno. Non credo inoltre di sbagliare affermando che il secondo esemplare ben si inquadrerebbe in quel mondo ormai conquistato dalla gente lucana e quindi lontano dai prodotti o dalle imitazioni greche della zona di Vaglio. Il secondo esemplare si collega anzi in maniera evidente a quella tarda produzione — o concezione — che chiamerei semplicemente lucana.

Seguendo queste vie di penetrazione — talmente radicate nel nostro metodo di ricerca — ho tralasciato però qualche altro centro e quindi santuario che sta più vicino alla costa. Sono stato preso dal metodo di ricerca per vie di penetrazione ed ho tralasciato per esempio, Garaguso, molto più collegato alla costa che all'interno indigeno.

Non è per timore di affrontare un attacco nell'aver lasciato il problema di Garaguso quasi alla fine. A mio avviso si è molto discusso

e ben poco lavorato con dati di fatto, che in questo caso sono dati di scavo. Questi mancano in maniera assoluta e quindi finché non si faranno scavi regolari, posso dire, con l'esperienza che mi viene dagli scavi in Sicilia, che se la vigna Marsi nasconde una necropoli da dove proviene il tempietto marmoreo — o urna funeraria, come dice il Ferri, — nasconde anche un santuario campestre, come ce ne sono tanti in tutta l'Italia preromana e romana. Perché dobbiamo attribuire soltanto ad una necropoli tutte le statuette rinvenute anche ultimamente e non anche ad un santuario? Scavi non sono stati fatti, voglio dire scavi regolari e nemmeno una indagine sul posto. Una ricognizione sul terreno potrebbe chiudere una discussione in cui tutti possono aver ragione. Ciò ch'è certo è che Garaguso non ha che una sorgente d'acqua nelle vicinanze del centro abitato antico, che si confonde con quello moderno, e questa sorgente è quella sita ai piedi della vigna Marsi.

Possiamo escludere l'esistenza, in quest'area, di un santuario campestre soltanto perché il modellino marmoreo può essere anche una urna funeraria? Io penso che il santuario della πολυστέφανος θεά di Fontana Calda di Butera può trovare un perfetto confronto nella sorgente — unica — di Garaguso e così avremo finalmente una risposta a tante domande che ci siamo fatte negli ultimi anni.

Per ritornare nell'interno, vorrei fermarmi su qualche altro santuario, qualcuno ben conosciuto, qualcun'altro meno conosciuto.

In primo luogo mi piacerebbe ricordare il problema dei santuari di Lavello. Da tempo nella zona sono state trovate diverse antefisse gorgoniche, le une sulla punta della città stessa, le altre nella contrada Gravetta, posta più a NE del centro abitato. Tutte sono del tipo a serpentelli e si possono considerare uscite dalla stessa matrice.

Mentre quelle rinvenute sulla punta orientale del paese possono essere collegate ad un edificio sacro sorto nella posizione migliore della zona abitata, le altre, ora nella piccola collezione di Lavello, vennero rinvenute a Gravetta, una collinetta da cui si domina l'intera vallata dell'Ofanto. Dalla stessa zona provengono anche statuette fittili e non v'è dubbio che sulla piccola terrazza di Gravetta, oltre ad altre sorprese, si potrà avere anche la traccia di un tempietto. In mancanza di altre testimonianze è difficile parlare dell'attribuzione di questi edifici. Anche qui, come altrove, una ricerca metodica sul terreno ed una serie di sondaggi potrebbero aprire nuovi orizzonti.

Nell'angolo NE della Lucania si trova Melfi, conosciuto piuttosto attraverso il Castello e attraverso la serie di magnifici monumenti medioevali e rinascimentali.

Pareva che la parte architettonica, escluso il magnifico sarcofago romano rinvenuto nella contrada Albero in Piano, nulla avrebbe potuto dare all'archeologia. Sono bastate cinque tombe a camera nella zona dei Cappuccini e Chiucchiari a far entrare anche questo centro nella fila delle zone archeologiche della Lucania. Direi anzi che basterebbero i bronzi di Melfi, con la loro ricchezza e varietà, ad impostare definitivamente l'arte lucana. Lasciata da parte la ricchezza delle tombe etrusche e quelle picene, queste di Melfi possono essere tra le più importanti che oggi si conoscano in Lucania.

Sarebbe stato strano che il centro di Melfi non avesse potuto contare anche un santuario, accanto a tanta ricchezza di bronzi e vasi fittili. E un santuario esisteva, campestre, anch'esso collegato al culto delle acque. Grazie alle indagini del benemerito Ispettore Onorario prof. Alessandro Cassotta e ad una serie di indagini personalmente condotte sul posto, è stato possibile individuare, nella contrada

Spinella, nel burrone che separa il Castello dalla zona di Valle Verde, un altro santuario la cui storia si può fissare in queste tappe: una grotta con sorgenti di acqua nel periodo arcaico e classico; una terma romana in un secondo tempo ed infine, una cappella medievale, oggi trasformata in una chiesetta rupestre! La presenza delle statuette fittili, apparse non appena iniziato un saggio, ha offerto un primo dato archeologico: fine del V secolo a.C. È dubbio però fissare questo termine *post quem*; le ricerche dovranno condurci, ne sono certo, in un periodo molto più antico. Ciò ch'è sicuro è che in questo luogo ci troviamo di fronte ad un altro santuario collegato al culto delle acque.

Da anni, però, l'amico dr. Salinardi si era domandato perché quella fontanella sita a mezza costa tra il paese e la fiumara di Ruoti si chiamava Fontana Buona. Il Salinardi ha seguito una via che avevo anch'io fatto per chiarirmi il nome di Fontana Calda di Butera e di tanti altri simili santuari. E la risposta egli la trovò nel momento in cui, tra ruderi di epoca ellenistica e romana imperiale, vide apparire un bel gruppo di statuette fittili, di lucerne, di piccoli piedistalli: la sorgente di Fontana Buona era un piccolo santuario campestre, di cui i tipi delle statuette presentano tutte le caratteristiche e da una parte e dall'altra della vallata del Basento, con le sue ramificazioni, e di quella del Sele. Era un punto d'incontro di strade e posti di sosta. Abbiamo quindi un nuovo santuario, il santuario di Ruoti.

Ma anche l'altra vallata, la fiumara di Picerno, quasi parallela a quella di Ruoti, e tutte e due affluenti del Platano, aveva un santuario. Questo nuovo santuario dev'essere a Baragiano, un centro fortificato nello stile di Vaglio nella Basilicata. Dalla punta del paese,

come a Lavello, or non è un mese apparve una antefissa gorgonica con il colore ancora ben conservato. La posizione di Baragiano è identica a quella di Vaglio, di Torretta e tanti altri centri lucani, così ben definiti da Mario Napoli. Un tempietto a Baragiano era postulato dal giorno in cui, dall'alto, ebbi l'occasione di conoscere l'importanza di questo centro per la vallata di Picerno. L'antefissa quindi, non mi sorprende; mi avrebbe sorpreso il non trovarla. Il terreno in cui venne trovata l'antefissa è ancora libero e quindi si è ancora in tempo per iniziare la ricerca.

Ciò che è strano, è che non si è potuto individuare finora anche un santuario campestre a Baragiano, vicino a qualcuna delle sorgenti che alimentavano il centro abitato. Future ricerche potranno rivelarci anche questo santuario.

In confronto alle relazioni dei miei colleghi, questa mia appare ancora misera di documenti. Come avete visto, il materiale non manca e sarebbe condannabile iniziare altri scavi prima di pubblicare ciò che finora si conosce. È questo il mio più fermo proposito, iniziando con Metaponto e terminando con Baragiano. Il giorno in cui tutti questi documenti verranno pubblicati, la Lucania non sarà più quella *terra incognita* lamentata, a ragione, da coloro che hanno tentato di ricostruire il suo passato con documenti. Mi risuonano in mente le parole di Jean Bérard, di Dunbabin e peggio ancora quelle dell'indimenticabile maestro, Amedeo Maiuri. La vita della Lucania, e specialmente quella religiosa, non può essere ricostruita, presentando un solo "pezzo" scelto tra migliaia di altri documenti di immenso valore per il tessuto storico-archeologico.

Ma, forse, nella mia presentazione avrò dimenticato qualche altro documento che avrebbe potuto condurci alla scoperta di altri santuari. È molto probabile, ma ciò si deve anche al fatto che non

ho voluto presentare luoghi e materiale su cui esiste ancora l'ombra dell'incertezza. Ho presentato ciò che è stato verificato personalmente e molto tempo non ho avuto per verificare tutto; il resto verrà presentato allorquando avrò avuto tempo di verificarlo.

Da quanto sopra detto risulta chiaramente che anche in Lucania v'erano santuari urbani e santuari campestri. Non sempre è stato possibile fare attribuzioni; più che gli ex-voto, sarebbero le iscrizioni a dirci di più, ma esclusi i casi di Metaponto, nulla sappiamo sulle divinità tutelatrici. Gli ex-voto di Timmari ci hanno permesso l'attribuzione e lo stesso si è potuto fare per tutti gli altri santuari campestri, collegati alle sorgenti o alle vene d'acqua.

Rimangono i santuari urbani di Vaglio, Torretta, Lavello, Anglona e Baragiano. Spero molto, allorquando sarà possibile riprendere gli scavi, trovare una soluzione anche per questi.

Ma ciò che per ora è della massima importanza è la similitudine della religiosità delle genti della Lucania con quella della Sicilia e di altrove dove la presenza greca si è fatta sentire.

DINU ADAMESTEANU

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA IN CALABRIA

Se veramente volessi illustrare lo stato attuale delle conoscenze sul tema generale del IV Convegno, dovrei svolgere l'argomento relativo ai Santuari di Magna Grecia in una lunghissima relazione che certo nulla aggiungerebbe alle già concrete notizie acquisite in tanti anni di scoperte archeologiche nel territorio calabrese, da quando soprattutto si svolse nella regione l'attività intensissima di Paolo Orsi, dal 1889 cioè, anno in cui egli ebbe l'incarico di dirigere gli scavi promossi da Dörpfeld e Petersen a Locri nell'area di Marasà. Limito perciò la mia breve esposizione alla presentazione, in questa sede, dei risultati conseguiti con le ricerche e gli scavi affrontati negli ultimi anni dalla Soprintendenza alle Antichità della Calabria nelle zone archeologiche già note come sedi di antichi santuari o in terreni in cui oggi per la prima volta il piccone dell'archeologo e le osservazioni dello studioso hanno concesso di riconoscere un centro di culto o di identificare la divinità alla quale era dedicato.

Non sono certamente eccezionali tali risultati almeno per alcune località come Cirò Marina, Crotone, Caulonia, Medma; per altre, invece, come Francavilla Marittima e Locri, appaiono di notevole interesse.

A Cirò Marina è stato recentemente riportato in luce il basamento del tempio di Apollo Aleo scoperto nel 1928 a Punta Alice

con il contributo della Società Magna Grecia e successivamente scomparso in seguito alla bonifica dei terreni circostanti. I resti dell'edificio appaiono oggi tali e quali li trovò Paolo Orsi[1] e, ad eccezione di qualche particolare di poca importanza, non è emerso alcun nuovo elemento che possa integrare le conoscenze già acquisite.

A Crotone, nell'area del Santuario di Hera Lacinia in Capo Colonna, ci è sembrato invece di notevole importanza il fatto che l'area sacra mostri una così lunga e documentata sopravvivenza sino alla piena età romana. La recinzione del santuario, infatti, è costituita da un muro in opera reticolata del II secolo d.C., recentemente scoperto per un lunghissimo tratto e che, evidentemente, ha sostituito il primitivo recinto di età greca (tav. VII, 1).

Anche Caulonia, pur nei pochi saggi eseguiti nell'area di Monasterace Marina dove Paolo Orsi identificò il sito dell'antica città[2], ha consentito qualche nuova osservazione. Sono stati rinvenuti qui l'ara del tempio dorico e vari ambienti di costruzioni connesse certamente con il santuario, ma soprattutto sono apparsi altri edifici sacri di questo complesso, che attendono di essere completamente rimessi in luce. Intanto un elemento di armatura, forse votiva, una ginocchiera di bronzo con gorgoneion, è venuto ad illustrare una fase attestata inoltre da numerose antefisse a testa di Gorgone appartenenti certo ad un sacello della metà del VI secolo a.C. (tav. VIII, 2).

A Medma-Rosarno lo scavo del 1964 è stato affrontato quasi per cercare nuovi elementi che integrassero le esperienze acquisite da Silvio Ferri nei suoi studi sulle arule e sui busti femminili in terracotta, e ne risolvessero i problemi connessi. Le brevi ricerche non hanno ancora permesso di riconoscere la precisa destinazione dell'area archeologica di "Pian delle Vigne". Si tratta di un santuario

1) P. ORSI, *Templum Apollinis Alaei*, Roma 1933, p. 135 ss.
2) P. ORSI, in *MonAntLinc*, XXIII (1915), pp. 686-943.

o di una necropoli? Ferri propende per quest'ultima. Nei pochi saggi effettuati però da noi sono apparse ancora terrecotte del VI e V secolo a. C. negli strati più bassi (abbiamo notato anche alcune terrecotte architettoniche e antefisse), ma sono stati scoperti in superficie, resti di costruzioni di età ellenistica che non possono sicuramente avere occupato l'area di una necropoli di due o tre secoli prima.

Ormai la spinta positiva che i Convegni di Taranto danno alle ricerche archeologiche nell'area della Magna Grecia e alla risoluzione dei problemi connessi con i temi proposti ci porterà certamente a continuare, così come per Rosarno-Medma, le esplorazioni nelle zone più promettenti e a contribuire così a sciogliere i dubbi ancora esistenti. Proprio da questi Convegni, e più precisamente dal primo, quello dedicato a Greci e indigeni in Magna Grecia, è venuta la spinta per lo scavo a Francavilla Marittima in provincia di Cosenza. Già lo scorso anno, trattando del tema "Metropoli e Colonie"[3], si è parlato della prima impresa di scavo regolare e metodico nella zona posta sulle colline a nord-est della piana di Sibari e si è ipotizzata, anche se con qualche dubbio, la scoperta di Lagaria già segnalata dal dott. De Santis. Quest'anno lo scavo è proseguito nella necropoli protostorica che è apparsa legata a quella dell'età greca più arcaica, come i corredi tombali hanno dimostrato. Ma ciò che adesso ci interessa è la possibile identificazione della divinità alla quale era dedicato il santuario rinvenuto sull' "acropoli" (?), al Timpone della Motta, con Atena. Infatti le numerosissime idrie rinvenute nella stipe votiva esplorata sembrano attestare un culto ad Atena che ci appare anche in alcune statuette votive in terracotta, databili al V e IV secolo a.C. e ritrovate nella stessa stipe (tav. VII, 3).

3) G. FOTI, in *Atti del III Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 1964, pp. 177-181.

Ed ecco che, a proposito di identificazioni, sembra veramente opportuno in questa sede dare la prima comunicazione di una recentissima scoperta avvenuta a Locri nell'area sacra di Marasà, nei pressi del tempio messo in luce da Paolo Orsi con gli scavi Dörpfeld-Petersen nel 1889[4], Nello scorso anno, nell'eseguire dei saggi di scavo per consentire la sistemazione del nuovo Antiquarium locrese, veniva in luce un deposito votivo costituito da numerosissime terrecotte che nella massima parte (sono alcune centinaia, per ora) raffigurano una divinità stante, barbata, con il braccio destro appoggiato ad una colonna jonica e con la mano che stringe, in atto di lanciarlo, un oggetto. Si tratta del fulmine, e la divinità evidentemente è Zeus (tav. VIII). La presenza delle numerosissime terrecotte rappresentanti il dio in questo sito dell'antica Locri, e la considerazione che le tabelle di bronzo ritrovate alcuni anni or sono in una teca di pietra in località Marafioti[5] rappresentino l'archivio della città antica piuttosto che quello del tempio di Zeus (identificato fino ad oggi con l'edificio dorico di "Casa Marafioti", fanno ritenere di essere giunti, finalmente, a poter dare un nome alla divinità alla quale era dedicato il tempio cosiddetto "dei Dioscuri". D'altro canto la raffigurazione dei due figli di Zeus troverebbe il suo giusto posto nella decorazione di un edificio sacro dedicato al loro padre.

Proprio i "Dioscuri" saranno ora l'oggetto della nostra relazione. Un fatto nuovo, infatti, ripropone lo studio dei gruppi marmorei rinvenuti a Locri nel 1889-1890, con gli scavi Orsi Petersen, e conservati fino ad oggi nel Museo Nazionale di Napoli: la loro riunione con i numerosi frammenti conservati a Reggio e rinvenuti

4) E. PETERSEN, in *RM.*, 5 (1890), p. 161 ss.; P. ORSI, in *Not.Sc.* 1890, p. 248 ss.
5) A. DE FRANSCISCIS, in *Klearchos* 9-10 (1961), pp. 17-41 e 15-16 (1962), pp. 66-83.

negli ultimi anni dopo la ripresa degli scavi nell'area sacra di Marasà ad opera di Alfonso de Franciscis[6] (tavv. IX-X).

Già fin dal 1927, dopo le osservazioni di Paolo Orsi, ancora inedite purtroppo, Silvio Ferri si occupò dei due gruppi[7] e, studiando la statua femminile allora depositata nel Museo Civico di Locri e ora facente parte delle collezioni del Museo Nazionale di Reggio Calabria, pensò ad un unico complesso decorativo al cui centro sarebbe una "Nereide che, sorretta da due Tritoni e incastrata quindi anche nello zoccolo dei cavalli, frena, tenendo una briglia, i cavalli inquieti per l'insolita navigazione". Ferri allora non accettò la loro identificazione con i Dioscuri propendendo per una esegesi diversa: il viaggio di due giovani defunti verso l'al di là, guidati da Nereidi e Tritoni. Dopo avere dato notizia del contenuto della stipe votiva recentemente ritrovata che — come dicevo — farebbe pensare alla dedica del tempio di Marasà a Zeus, padre dei due giovani protettori di Locri nella battaglia della Sagra, non mi sembra opportuno qui insistere oltre sulla loro quasi certa identità con Castore e Polluce; piuttosto è alle considerazioni che fanno pensare al Ferri trattarsi di un gruppo della decorazione acroteriale, anziché frontonale, che sembra di poterci validamente opporre dopo la riunione dei pezzi "napoletani" con quelli ritrovati negli ultimi anni e conservati, con la vecchia statua di Nereide, nelle collezioni reggine. Bisogna intanto dire che sovente alcuni studi relativi ai Dioscuri hanno considerato originali ambedue i gruppi[8] e che si deve alla precisa documentazione data da A. de Franciscis[9] se si è potuto

6) G. FOTI, *I Dioscuri locresi al Museo di Reggio*, in *Klearchos*, 21-22 (1964), pp. 21-26.

7) S. FERRI, *Il gruppo acroteriale di Marasà*, in *Divinità Ignote*, 1929, p. 95 ss.

8) E. LANGLOTZ - M. HIRMER, *Die Kunst der Westgriechen*, München 1963, p. 85.

9) A. DE FRANCISCIS, *Gli acroteri marmorei del tempio Marasà a Locri Epizefirii*, in *R.M.*, 67 (1960).

considerare in parte arbitraria la ricomposizione eseguita a suo tempo a Napoli, soprattutto del gruppo di destra. Ma, alla luce delle scoperte più recenti, quelle di cui mi accingo a riferire in questo Convegno, l'arbitrarietà della ricomposizione apparirà ancora più evidente. Ecco dunque le novità che certamente saranno gradite agli archeologi e che, a nostro avviso, riproporranno lo studio dei gruppi: 1) La testa ritrovata nel 1955[10] sul fianco meridionale dello stesso tempio jonico, appartiene senza dubbio alcuno al gruppo di sinistra. Pochi giorni dopo il trasferimento a Reggio dei marmi ne tentai l'accostamento che qui presento evidente: la testa aderisce perfettamente (tav. X); 2) L'attacco della coda del tritone, in seguito all'aggiunta di un frammento di marmo rinvenuto negli scavi recenti, consente di piazzare al di sopra del plinto (d'altro canto rifatto quasi completamente) la parte terminale della coda stessa che viene così ad inserirsi nel triangolo formato da tutto il gruppo; 3) Un nuovo frammento della zampa sinistra anteriore del cavallo, che ripropone la ricostruzione delle zampe insieme con quella delle braccia del tritone, permette di riconoscere l'atteggiamento ancora più rampante della figura dell'animale.

Le tre nuove osservazioni consentono di rivedere tutto lo schema del gruppo, che prende quindi l'aspetto ascendente verso il centro e che permette il suo inserimento nel triangolo frontonale.

Non posso presentare adesso per intero i risultati dell'accostamento dei frammenti, ma mi riprometto di far prendere a tutti atto di quanto ho annunziato, durante la visita che fra qualche giorno compiremo al Museo di Reggio, dopo aver visitato gli scavi locresi. Lì tutti potranno pure rendersi conto della arbitrarietà della nota ricostruzione del gruppo di destra che in gran parte è rifatto in

10) A. DE FRANCISCIS, in *Agálmata*, Napoli 1960, p. 28 s. e tav. XVI.

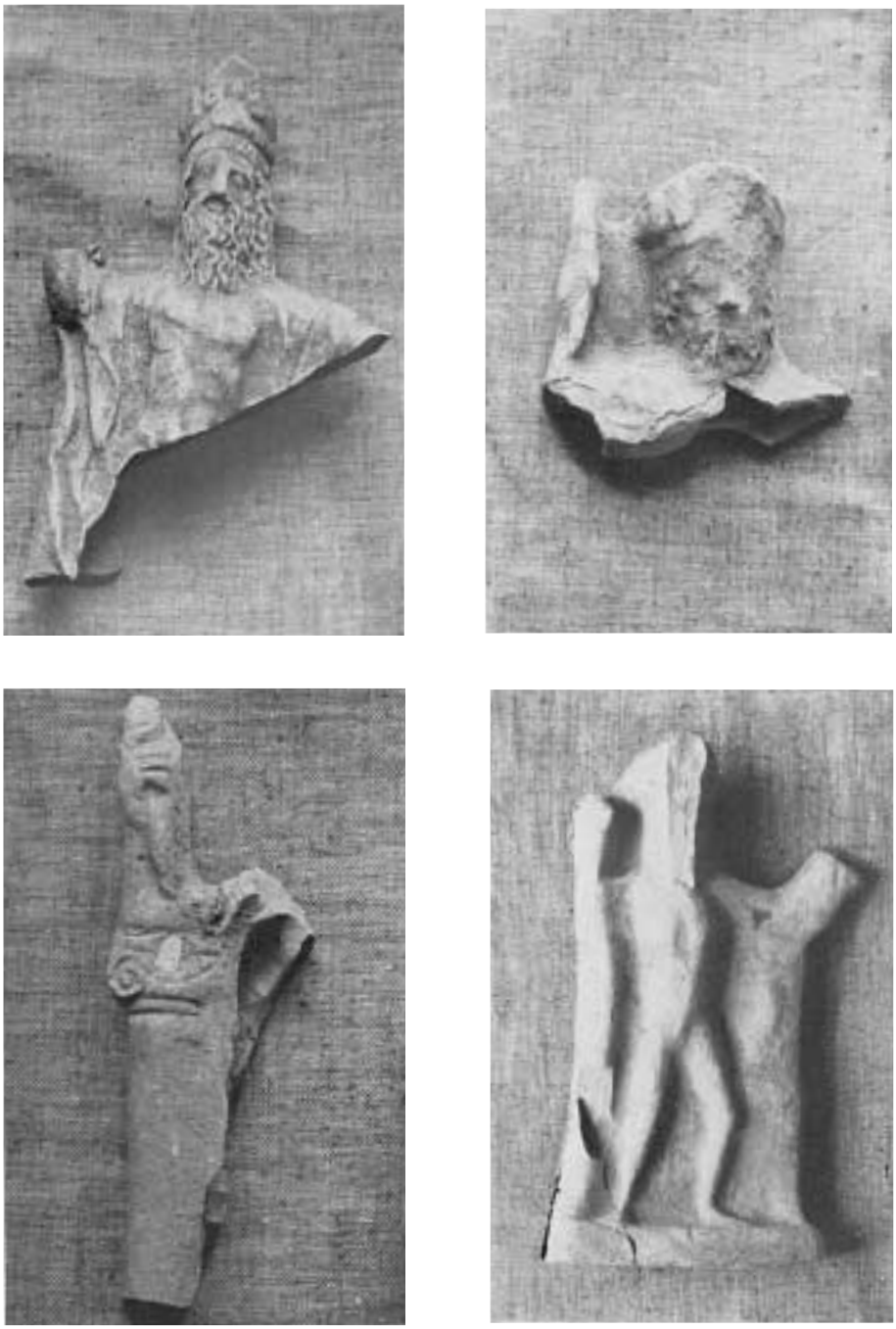
gesso e il cui atteggiamento originario è completamente falsato; lì tutti potranno valutare l'accostamento dei due gruppi con la figura di Nereide, anche essa in marmo pario, che Ferri e de Franciscis hanno considerato come la figura centrale di tutta la composizione. Forse però tutti, con me, saranno portati a rivedere il gruppo inserito nella decorazione frontonale (quella a cui Petersen e Orsi avevano subito pensato) e che io adesso riconsidero con maggiore attenzione. Le deduzioni di A. de Franciscis[11], che non avendo riconosciuto la testa di efebo come quella del Dioscuro di sinistra, aveva pensato alla figura di un altro gruppo di Dioscuri, che non poteva essere ripetuto che su un acroterio, non ci appaiono oggi più valide: i Dioscuri sono solamente due e ci sembra che giustamente possano essere, oltre che per i motivi formali cui si è accennato, gli elementi di decorazione del frontone occidentale di un tempio dedicato al loro padre.

Siamo qui ai primi risultati concreti che, a nostro parere, dimostrano la validità scientifica della riunione dei pezzi provenienti dal tempio jonico di Locri, conservati prima in due diversi Musei. Lo studio di essi, come è logico, proseguirà: la ricomposizione dei gruppi marmorei ci consentirà una più precisa valutazione dell'opera sia dal punto di vista della sua destinazione nella decorazione del tempio, sia dal punto di vista della sua attribuzione ad una fase di arte che già fin da ora (l'attacco della testa lo dimostra) ci sembra più progredita e più vicina agli inizi del IV che alla fine del V secolo a. C.

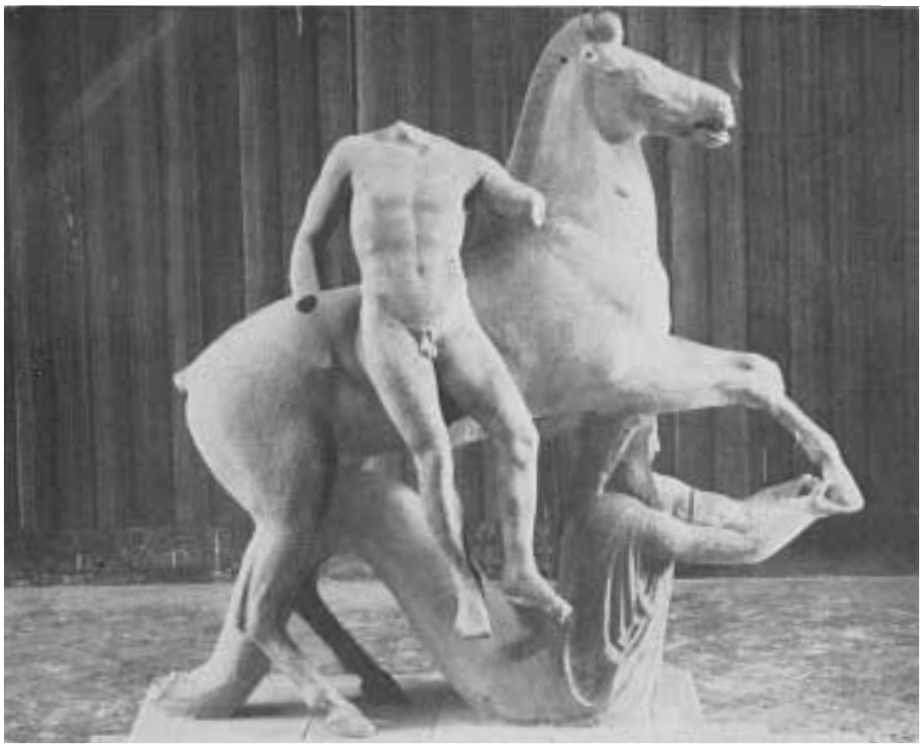
GIUSEPPE FOTI

11) A. DE FRANCISCIS, in *R.M.*, *art. cit.*, p. 15 s.

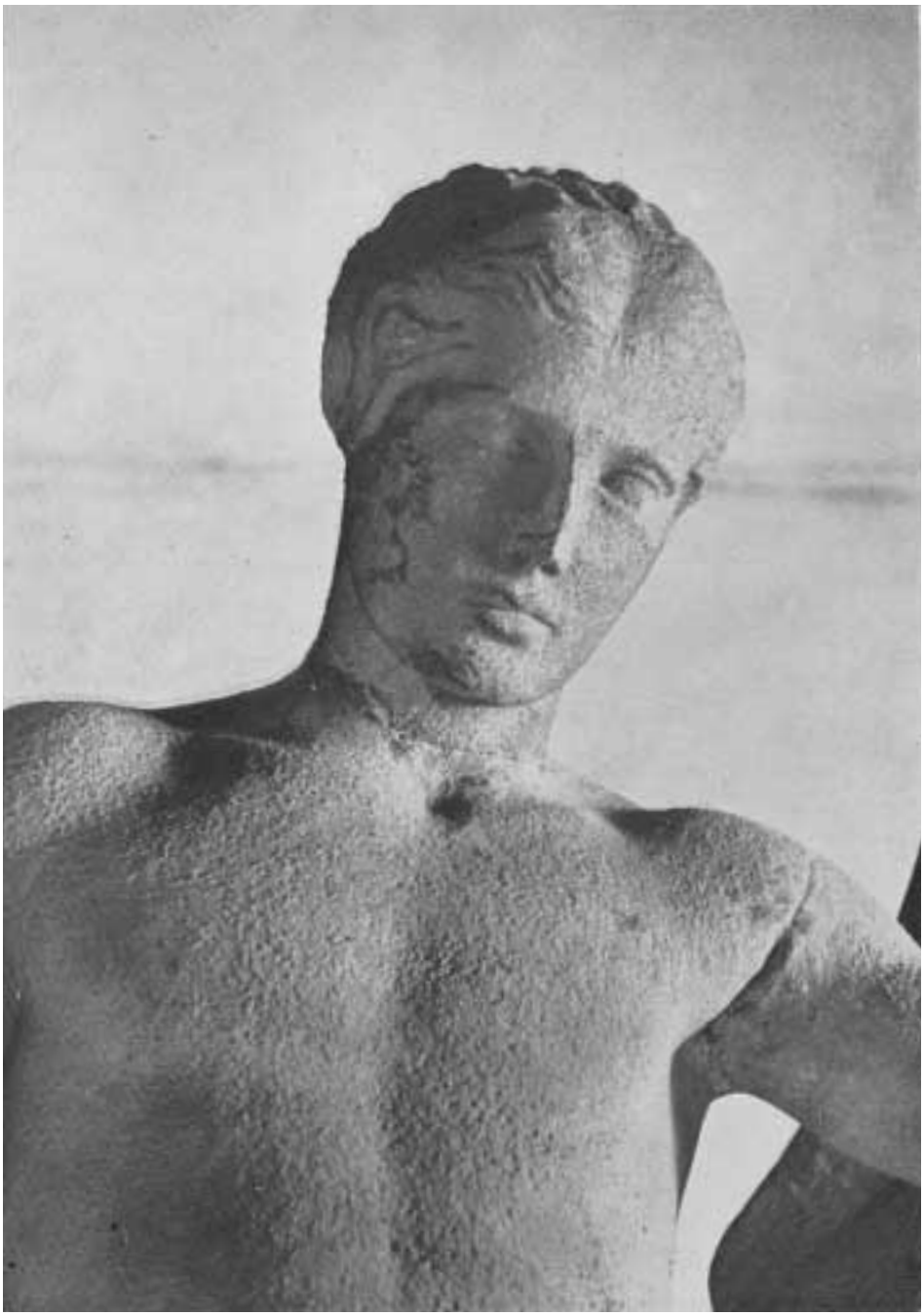
1. Crotone - Santuario di Hera Lacinia al Capo Colonna: il muro di cinta di età romana
2. Ginocchiera in bronzo da Caulonia. 3. Francavilla Marittima: statuette votive di Athena.



Locri - Marasà: terracotte votive raffiguranti Zeus.



Reggio Calabria - Museo Nazionale: i Dioscuri locresi: 1. gruppo di sinistra.
2. gruppo di destra.



Reggio Calabria - Museo Nazionale: il Dioscuro di sinistra con la testa.

LA DOCUMENTAZIONE ARCHEOLOGICA IN PUGLIA

Se dovessi attenermi strettamente al tema del Convegno e intendere per santuari, secondo la definizione del dr. Hermann, «quei luoghi sacri in cui la venerazione ha creato un insieme organico di edifici con diverse funzioni, di cui può far parte anche un tempio» dovrei limitarmi ad annunziare che nessun complesso del genere è sicuramente o compiutamente noto in Puglia e dovrei di conseguenza rinunziare al compito affidatomi. Tuttavia, seguendo l'esempio dei colleghi che mi hanno preceduto, commetterò anch'io un piccolo arbitrio di interpretazione del tema e considererò il termine "santuario" in maniera più ampia, più generica e più estensiva, includendovi anche quei luoghi di culto che antiche e recenti esplorazioni e indagini hanno permesso di documentare o almeno di ipotizzare con un certo grado di probabilità.

In Puglia la tradizione letteraria e la documentazione epigrafica, su cui allo stato attuale essenzialmente si basa la indagine per la storia dei culti, ci attestano largamente l'esistenza di luoghi di culto, e talvolta esplicitamente di santuari, dedicati a numerose divinità ed eroi. Ma dell'argomento culti si è occupato il prof. Pugliese nella sua relazione introduttiva e non mancano del resto altre ricerche specifiche, a partire dal vecchio volume del Giannelli, recentemente ristampato, fino al volume di G. C. Susini sul

Salento[1], per cui mi limiterò a chiarire alcuni dati derivanti dalla documentazione archeologica, sulla base di antiche o di recenti indagini, alcune delle quali ancora in corso, condotte dalla Soprintendenza o dagli enti che nella giurisdizione della Soprintendenza hanno ottenuto concessioni di scavo e qui operano in uno spirito di piena collaborazione e di viva cordialità.

Documentazioni relative a luoghi di culto non mancano per l'età preistorica. Ad esempio, un gruppo di sculture rinvenute nelle necropoli preistoriche di Monte Saraceno, presso Mattinata, nel Gargano, e ad Arpi, è stato interpretato recentemente come simulacri di culto di divinità femminili e, in particolare per le sculture di Monte Saraceno, è stata avanzata l'ipotesi, documentata da dati di scavo, che si tratti di simulacri di divinità posti in un arcaico santuario o in un'area sacra dominante la necropoli[2]. Ma mentre, per queste e per le altre località preistoriche della Puglia, attendiamo ulteriori conferme dagli scavi in corso — e per Monte Saraceno potrebbe forse il prof. Ferri illustrarci qualche aspetto delle sue recenti indagini nella zona — passiamo al campo dell'archeologia storica, più strettamente attinente al nostro problema.

Documenti dell'esistenza di santuari, di templi e in genere di luoghi di culto sono le stipi votive. E quando parliamo di stipi votive non possiamo che cominciare da Taranto. Dei luoghi di culto della città di Taranto si è molto discusso in ogni tempo; ma gli elementi sicuri di giudizio sono ancora assai scarsi. Le notizie, sempre piuttosto vaghe, ricavabili per lo più dai testi letterari, su cui si basa essenzialmente il lavoro già citato del Giannelli, anche se

1) G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1963; G.C. SUSINI, *Fonti per la storia greca e romana del Salento*, Bologna 1962.

2) V. FUSCO, *Simulacri di divinità femminili in necropoli preistoriche*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 97 (1963), p. 21 ss.

talvolta fanno allusione a divinità venerate nella città, non ci aiutano a determinare con esattezza il tipo, le caratteristiche e la ubicazione degli edifici sacri o delle aree in cui tali divinità erano venerate.

Dei luoghi di culto urbani, ad esempio, a parte le localizzazioni erudite, ma non controllate né controllabili, frequenti nella tradizione locale, unici elementi sicuri sono i ruderi del tempio dorico arcaico conservati nelle strutture della chiesetta della SS. Trinità, nella città vecchia, e comunemente attribuiti — ma senza alcun solido fondamento — a Poseidon, e otto frammenti marmorei rinvenuti durante lavori edilizi tra via Di Mezzo e vico Pace, sempre nella città vecchia, che hanno fatto ipotizzare l'esistenza, in quel luogo, di un tempio[3]. Anche nell'attuale "città nuova", dove si estendeva in antico la vastissima necropoli, nessuna localizzazione precisa di luoghi di culto è proponibile, né sulla base delle testimonianze letterarie, né su quella dei rinvenimenti di tracce monumentali. In questa parte della città, tuttavia, accanto alle tombe e ai monumenti funerari sono stati rinvenuti a più riprese, soprattutto durante le esplorazioni condotte da L. Viola alla fine del secolo scorso, numerosi e talvolta assai consistenti depositi di terrecotte figurate, databili dall'età arcaica fino all'epoca ellenistica. Lo stato frammentario di molte fra queste terrecotte fece sospettare al Viola che si potesse trattare non di depositi votivi, ma di scarichi di officine di figuli, il cui quartiere pare si estendesse nella contrada Vaccarella. L'ipotesi del Viola fu successivamente confutata dallo Evans e soprattutto dall'intensificarsi di scoperte di terrecotte in altre località dell'Italia meridionale. Ma anche se in qualche caso può ancora sussistere il dubbio che si tratti di scarichi di officine, in altri

3) L. VIOLA, *NSc.*, 1881, p. 383 ss.

casi — e sono i più significativi per il nostro problema — la destinazione votiva è indiscutibile, sia per la coerenza tipologica degli esemplari, sia per l'ambito cronologico assai vasto in cui essi si distribuiscono[4].

Il rinvenimento di stipi votive deve necessariamente presupporre l'esistenza di santuari, almeno nel senso generico di luoghi di culto che abbiamo dato al termine. E santuari di questo genere non dovevano mancare nell'area dell'antica necropoli di Taranto, se si giudica dalla importanza di alcuni fra i depositi rinvenuti dal Viola.

Di essi il più notevole fu rinvenuto nel fondo Giovinazzi, nella zona che attualmente si estende dalla villa Peripato all'Arsenale Militare, e comprendeva circa 30.000 statuette fittili, databili dal VI al III a.C. e rappresentanti generalmente una figura virile, barbata o imberbe, semidistesa su una *kline*; è questa una delle raffigurazioni più caratteristiche e singolari nella serie delle terrecotte tarentine: la sua interpretazione non è ancora ben chiarita — Dionysos ctonio o defunto eroizzato —, ma la sua ampia distribuzione nel tempo e la frequenza dei rinvenimenti nei numerosi depositi o scarichi di terrecotte dell'antica necropoli della città denotano l'importanza, la diffusione e la durata del culto. Ma anche se esemplari di questo tipo si sono trovati, e si trovano ancora, un po' dovunque a Taranto, il maggior numero, e la massima concentrazione dei rinvenimenti al fondo Giovinazzi impone di localizzare in questa zona il santuario che a quel culto si riferiva. Che tale santuario, o tempio come supponeva il Lenormant[5] potesse sorgere nel luogo che fu poi occupato dalla chiesa di S. Francesco di Paola e che oggi è il carcere della città, è ipotesi non corroborata da alcuna prova concreta.

4) Cfr. GIANNELLI, *op. cit.*, p. 33 ss. con bibl. prec.
5) FR. LÉNORMANT, in *Gazette Archéologique* 1881-82. p. 155.

Non vi può essere dubbio, tuttavia, che un luogo di culto esistesse in quella zona.

Un secondo, anch'esso assai consistente, gruppo di terrecotte fu rinvenuto, anch'esso negli scavi Viola[6], in un deposito a Punta Pizzone, presso il Mar Piccolo: comprendeva alcune migliaia di statuette, in gran parte femminili, riferibili al culto di Kore-Persefone e risalenti fino al VII secolo a.C. Anche in questo caso il concentrarsi in una stessa zona di un così gran numero di statuette relative allo stesso culto attesta l'esistenza, in detta zona, di un luogo di culto di alta antichità e di notevole risonanza. Purtroppo, anche in questa area, nessuna traccia di edifici o di costruzioni è stata mai rinvenuta. Tuttavia, in occasione dello scavo per il recupero delle terrecotte, il Viola rilevò e segnalò l'esistenza di numerose nicchie scavate nella roccia e, soprattutto, di un frammento di iscrizione arcaica, di cui l'unica parola chiaramente leggibile, ΑΝΕΘΕΚΕ, dimostra il carattere dedicatorio. Né bisogna dimenticare che non lontano da questa zona era stata intenzionalmente seppellita, per sottrarla evidentemente a saccheggi in un'epoca non precisabile, ma certamente assai antica, la famosa statua di Persefone, che poi, fortuitamente tornata alla luce ed avventurosamente esportata, divenne celebre col nome di "dea seduta" di Berlino[7].

Un altro deposito di terrecotte, assai più limitato per il numero degli esemplari, ma di notevolissimo interesse per il culto che documenta, è quello rinvenuto presso la attuale chiesa del Carmine e costituito da *pinakes* votivi con raffigurazioni dei Dioscuri. Il Petersen, che ne fece oggetto di un ampio studio, vi riconobbe ben 40

6) L. VIOLA, *Nsc.* 1883, p. 183 ss.
7) P. ZANCANI MONTUORO, in *Atti della Società Magna Grecia*, 1931, p. 159 ss.

tipi, databili dal IV al II secolo a.C[8]. Ma, anche qui, di edifici o di impianti per culto nessuna traccia. L'esistenza di elementi relativi ad un edificio cultuale fu supposta invece dal Viola sulla riva del Mar Grande, nella località detta Castel Saraceno, che corrisponde all'ultimo tratto dell'attuale lungomare Virgilio. Qui, dove una tradizione locale ubicava un tempio, dedicato a Poseidon[9], il Viola, nel 1881, fra i cospicui resti di un impianto termale di età romana, e in nessuna evidente relazione con essi, rinvenne «alcuni blocchi di càrparo, di forma parallelepipeda», e accanto a questi, una grande quantità di statuette fittili rappresentanti Apollo con vari attributi (lira, patera, gallo, ecc.) o altre figure collegabili al culto di questa divinità[10]. Se il deposito di statuette sia da identificare con la stipe di un santuario di Apollo, «probabilmente posto lì vicino e distrutto quando i Romani costruirono le terme», come suppose il Viola e come potrebbe far pensare il rinvenimento dei blocchi di cárparo citati, non siamo più in grado purtroppo di controllare, per la malaugurata distruzione, in quel luogo, di ogni traccia dei reperti, seppelliti, or non è molto, sotto le tonnellate di cemento del "grattacielo" di Viale Virgilio. Ed è grave perdita, perché, se controllata e confermata, sarebbe stata questa l'unica traccia, nell'ambito della necropoli compresa nel recinto delle mura della città, di costruzioni cultuali, tanto più interessanti in quanto riferibili a un culto di Apollo, di cui le antiche fonti non sembrano far cenno se non fuori della cinta urbana.

Infatti, l'unica testimonianza concreta di un culto di Apollo a Taranto, a parte l'incerta, e non sicuramente probante, raffigurazione

8) E. PETERSEN, in *Röm. Mitt.*, XV (1900), p. 3-61.
9) C.A. CARDUCCI, note a N. T. D'AQUINO, *Deliciae Tarentinae*, p. 105.
10) *NSc.* 1881, p. 402.

su un'arcaica moneta incusa[11], era sinora quella di Polibio che, narrando la conquista della città da parte di Annibale, attesta l'esistenza, fuori delle mura, di un τάφος attribuito ad Apollo Hyakinthos, dal quale i Cartaginesi avrebbero dato e ricevuto il segnale convenuto con i congiurati rimasti all'interno della città. La localizzazione di questo τάφος ha impegnato a lungo, e con accanimento, l'acume di storici, filologi ed eruditi locali, nello sforzo di precisare, sulla base di questo importante elemento topografico, le fasi dell'attacco cartaginese e, di conseguenza, la impostazione urbanistica della città. Narra infatti Polibio, la principale e più diffusa fonte sull'argomento[12], che Annibale, dopo aver preso precisi accordi con i congiurati capeggiati da Nikon e Philemenos, parte dal suo campo con un forte gruppo di truppe scelte e si avvicina nascostamente al lato orientale della città; qui giunto in piena notte sotto la guida di Philemenos, presso la porta Temenide, accende un fuoco sulla tomba di Hyakinthos (o, secondo altri, come precisa Polibio, di Apollo Hyakinthos), per dare il segnale ai congiurati che, all'interno delle mura, si erano radunati nella zona della necropoli, lontano dalle abitazioni, presso la tomba di Pythionikos. A tale segnale i congiurati sorprendono le guardie e aprono la porta ai Cartaginesi. Superate le mura, Annibale si dirige verso l'*agorá*, mentre Philemenos, con uno stratagemma, riesce a sopraffare i guardiani della porta vicina e a far entrare in città un altro gruppo di Cartaginesi, che raggiunge il primo nella stessa *agorá*.

11) B. HEAD, *Historia Numorum*, Oxford[2] 1911, p. 54. Si tenga presente che la tipologia monetale, nonostante l'abbondante uso che se ne fa in questo senso, non costituisce prova sicura dell'esistenza di culti, e meno ancora, di simulacri cultuali nelle città cui le singole emissioni si riferiscono.

12) VIII, 24 ss.; cfr. anche Liv., XXV, 8 ss. e App., *Hann.* 32.

Dal passo di Polibio, dunque, si deduce che almeno due erano le porte sul lato orientale della città: l'una, chiamata Temenide, era presso la tomba di Hyakinthos (o Apollo Hyakinthos), l'altra non doveva essere lontana (παρακειμένη). Inoltre, per giungere dalla porta Temenide all'*agorá*, Annibale e i suoi uomini si diressero κατὰ τὴν πλατεῖαν τὴν ἀπὸ τῆς βαθείας ἀναφέρουσαν. È evidente che l'ubicazione anche di uno solo di questi elementi topografici (tomba, porta, via) potrebbe aiutare a localizzare gli altri. E a questo proposito giova citare un altro passo dello stesso Polibio, in cui, a proposito della fortificazione eretta a sua volta da Annibale, dopo la conquista della città, per fronteggiare i Romani rimasti arroccati nell'acropoli, si precisa che egli costruì un τεῖχος, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Σωτείρας ἕως εἰς τὴν βαθεῖαν προσαγορευομένην. Da ciò si deduce che le due vie dovevano costeggiare l'una il Mar Grande, l'altra il Mar Piccolo, anche se dal passo in questione non si può ricavare quale si riferisca all'uno e quale all'altro. Finora, in mancanza di chiare indicazioni letterarie e archeologiche, la chiave per la risoluzione dell'intera questione è stata cercata in una tradizione erudita locale, che ubicava la tomba di Hyakinthos in una località, l'Erto del Cicalone, presso il Mar Piccolo, a poco più di un chilometro all'esterno del presunto tracciato della cinta muraria della città. Ne conseguirebbe che la porta Temenide si trovava nella parte settentrionale della cinta e si apriva, all'esterno, più o meno direttamente sulla via Appia, mentre all'interno dava inizio alla via βαθεία, che costeggiava il Mar piccolo e che fu seguita da Annibale per raggiungere l'*agorá*. Di conseguenza, la via Σώτειρα sarebbe all'estremità meridionale, lungo la costa del Mar grande[13].

Tuttavia un rinvenimento archeologico, non recente ma sinora

13) Per la storia della questione e per le varie ipotesi avanzate, cfr. P. WUILLEUMIER, *Tarente*, Paris 1939, p. 242 ss.

Taranto - Statuette votive della stipe della Masseria Carmine.

Taranto - Tratto di cinta muraria alla Masseria Carmine.

inedito e pertanto ignoto a molti, ripropone tutto il problema in maniera nuova. Nel 1950, durante lavori agricoli nella masseria del Carmine, presso la villa Acclavio, fu rinvenuto un deposito di statuine fittili che per la sua unità, per le sue caratteristiche e per le circostanze di rinvenimento, è chiaramente una stipe votiva, riferibile, altrettanto chiaramente, al culto di Apollo. Nonostante che la casualità e le fortunose circostanze del rinvenimento non abbiano consentito di recuperare e conservare tutto il materiale venuto alla luce, né di condurre uno scavo regolare e completo, pure le notizie e le osservazioni raccolte dal solerte assistente A. Campi, della Soprintendenza alle Antichità di Taranto, permettono di precisare alcuni dati importanti: le statuine si trovavano ordinatamente sepolte, a strati, in una serie di *favissae* circolari, del diametro di m. 3 e della profondità di m. 4 circa, regolarmente disposte a eguale distanza l'una dall'altra e divise da viottoli in terra battuta. Gli esemplari completi, o quasi, conservati nel Museo di Taranto (una piccola scelta tipologica è esposta in una delle vetrine del corridoio delle terrecotte) sono attualmente circa 3.000, ma la consistenza della stipe doveva essere assai maggiore, se si tien conto del fatto che molti pezzi furono trafugati al momento del rinvenimento e gran numero di frammenti minuti e indecifrabili fu disperso o distrutto[14] (tav. XI).

Le statuine — in verità, più che di statuine, bisognerebbe definirle rilievi in quanto non sono modellate a tutto tondo (eccetto tre soli esemplari), ma ricavate da matrici riproducenti solo la parte anteriore della figura — corrispondono ad una tipologia fortemente unitaria: un tipo maschile fondamentale, nudo e con clamide

14) La stipe della masseria Carmine è stata recentemente oggetto di un'acuta e assai attenta indagine da parte della dr. M. Gabriella Tangorra, per una dissertazione di laurea brillantemente discussa presso l'Università di Bari.

variamente drappeggiata dietro le spalle, e un tipo femminile vestito di *chiton* con *apoptygma* e *himation*, ambedue impostati con atteggiamenti analoghi su una basetta e muniti talvolta degli stessi attributi (patera, cetra, gallo, cigno, cornucopia nella mano sinistra, pomo, grappolo d'uva, plettro, *prochoe* nella destra). Cronologicamente i tipi presenti nella stipe possono essere inquadrati tra il IV e il III sec. a.C. e stilisticamente risentono, soprattutto i più antichi, del clima artistico influenzato dalla personalità dei grandi maestri del IV secolo, in primo luogo Prassitele. La stipe della masseria del Carmine trova esatto riscontro, nell'ambito della città di Taranto, nel deposito di terrecotte, più sopra citato, di Castel Saraceno, in cui ricorrono gli stessi tipi con gli stessi atteggiamenti ed attributi.

Con quali divinità possono essere identificate le nostre terrecotte? La figura maschile è caratteristicamente riferibile a un tipo apollineo. Ora, il culto di Apollo in Taranto, a quanto risulta dalla tradizione letteraria e dalla documentazione archeologica, era assai poco diffuso. Le uniche testimonianze possono essere costituite dalla raffigurazione di una figura giovanile ignuda, con in mano una lira e un fiore, su una rara emissione di monete incuse della fine del VI sec. a.C., da una testa sul D/ di una moneta d'oro della fine del IV sec. a.C., nonché dal citato passo di Polibio relativo alla tomba di Hyakinthos. In tutti i casi quindi, Hyakinthos e Apollo risultano a Taranto strettamente connessi, tanto da divenire l'uno un epiteto dell'altro. Non vorrei in questa sede addentrarmi nelle complesse questioni relative al culto di Hyakinthos, all'iconografia di questa divinità ed alla sua assimilazione con Apollo: esse saranno compiutamente trattate, insieme agli altri problemi posti dalla stipe del Carmine, nella pubblicazione di questo interessante complesso. Mi limito quindi ad accennare che Hyakinthos, originario forse, e certamente tipico, di Amicle, e diffuso nel Peloponneso, fu

di lì importato a Taranto dove avvenne probabilmente l'identificazione con Apollo, di cui assunse anche aspetto ed attributi, tanto più che non pare che in Grecia egli avesse un'iconografia chiaramente caratterizzata; inoltre il suo culto assunse a Taranto carattere ctonico, come lasciano supporre il passo di Polibio, dove si parla della sua tomba, e alcuni fra gli attributi ricorrenti nella stipe del Carmine[15]. Alla cerchia di Hyakinthos dovrà quindi essere ricondotta anche la figura femminile presente nella nostra stipe: essa potrebbe essere identificata con Polyboia, sorella del dio, che compariva accanto a lui nel dipinto raffigurante la loro apoteosi, eseguito, secondo Pausania (III, 19, 4) da Nicia sul monumento funerario (anche qui un τάφος) dedicato a Hyakinthos in Amicle.

Stando così le cose, la stipe della masseria del Carmine può essere considerata connessa al culto di Hyakinthos, ed il centro di questo culto, il τάφος dell'eroe, dovrà essere localizzato all'esterno del tratto meridionale della cinta muraria e non più in quello settentrionale, come sinora supposto. L'esistenza di una stipe autorizza l'ipotesi di un santuario, sia pure inteso semplicemente come luogo di culto. Perciò non mi pare necessario, con il Wuilleumier, forzare la fonetica per collegare le Τημενίδας πύλας di Polibio col preteso τέμενος connesso con la tomba dell'eroe[16].

E, visto che ho già fatto questa così lunga digressione, mi si consenta di soffermarmi ancora un poco sull'argomento, per trarne qualche ulteriore conclusione sulla topografia dell'antica Taranto.

Se la tomba di Hyakinthos era nei pressi della masseria del Carmine, la porta Temenide non doveva esserne lontana. E infatti proprio in quella stessa zona, a poche centinaia di metri dal luogo

15) G. GIANNELLI, *op. cit.*, p. 27 ss., con bibl.; cfr. anche H. SICHTERMANN, *Hyakinthos*, in *Jahrbuch d. Deutsch. Arch Inst.*, LXXI (1956), p. 97 ss.
16) WUILLEUMIER, *op. cit.*, p. 243.

di rinvenimento delle terrecotte, nell'unico tratto conservato e ancora visibile del muro di cinta della città, si apre una porta (tav. XII); attraverso questa porta passava una strada, il cui tracciato perfettamente rettilineo si legge con assoluta chiarezza in una fotografia aerea eseguita qualche anno fa, quando la zona non era stata ancora invasa dalle nuove costruzioni; tale strada corrisponde quasi esattamente al percorso dell'attuale corso Italia (già via Murivetere) e dovette essere fiancheggiata, in età romana, dall'acquedotto di cui qualche traccia ancora resta conservata sullo spartitraffico dell'odierna arteria. Un po' più a sud, un'altra via è documentata dalla stessa fotografia aerea: essa doveva entrare in città a poche centinaia di metri di distanza dalla precedente, attraverso un'altra porta di cui nessuna traccia è più conservata. È in questa zona, quindi, che deve essere ubicata la porta Temenide, anche se non è possibile definire con assoluta esattezza se essa sia da identificare con quella ancora visibile o con l'altra (o altre) immediatamente adiacente. Ne consegue che la via βαθεῖα, che Annibale percorse per raggiungere l'*agorá*, doveva aver origine qui e correre poi lungo il Mar grande, mentre la Σώτειρα doveva costeggiare il Mar piccolo, e non viceversa come sinora supposto[17].

Ma anche questo, della topografia di Taranto antica, è un problema complesso e intricato che non può essere trattato in questa sede. Esso richiede un'ampia ed esauriente indagine, basata sull'esame dell'enorme materiale raccolto in circa un secolo di ininterrotti scavi e rinvenimenti sporadici verificatisi soprattutto nell'ambito della necropoli dell'antica città, e solo in minima parte pubblicato. Tale materiale, almeno quello conservato nel Museo di Taranto e proveniente dalle più recenti ricerche, risulta per lo più

17) WUILLEUMIER, *op. cit.*, p. 244 ss.

corredato della documentazione necessaria (notizie di rinvenimento, dati di associazione, rilievi, fotografie), è stato sottoposto a restauro e ad una prima, sia pur provvisoria, classificazione, è facilmente reperibile nei ben ordinati depositi del Museo. La situazione è quindi matura per iniziarne uno studio globale, che consentirebbe di porre su nuove e ben concrete basi il problema, non solo della topografia, ma della vita stessa, culturale, economica, sociale, della città antica. Perciò la Soprintendenza, pur essendo cosciente che con la sua attuale organizzazione e con le sue sole forze non è per ora in grado di intraprendere questo oneroso compito, ha concepito il progetto di redigere una carta archeologica di Taranto, al fine di offrire agli studiosi, in forma semplice ma scientificamente utile, una documentazione preziosissima e pressoché ignota. Se le circostanze ce lo consentiranno, se otterremo gli aiuti e la collaborazione che abbiamo vivamente sollecitato da più parti, sarà forse possibile, fra qualche anno, dedicare uno dei nostri Convegni alla città che ci ospita. Sarà questa la migliore maniera per ringraziarla e per mostrarle il nostro apprezzamento.

Ma torniamo (e chiedo scusa delle troppo lunghe digressioni) al nostro argomento. Da quanto ho sinora ricordato o esposto, risulta che a Taranto la documentazione più abbondante e più sicura si riferisce a culti di tipo ctonico, che costituivano evidentemente — e lo ha precisato anche il prof. Pugliese Carratelli nella sua relazione — la caratteristica più tipica della vita religiosa dell'antica città. Ma alla diffusione e all'importanza di questi culti non pare corrisponda l'esistenza di impianti monumentali, o comunque di edifici sacri, che possano far supporre la presenza di veri e propri santuari. È, anche questo, un problema che merita attenzione e che spero si possa un giorno affrontare con più approfondita documentazione.

Una situazione che potrebbe configurarsi come analoga si riscontra a Lucera, dove nel 1934, sulla collina di S. Salvatore, nei pressi del Castello, nell'area attualmente occupata dai giardini pubblici, fu rinvenuta una cospicua stipe composta da ex voto con varie raffigurazioni: elementi anatomici (piedi, mani, mammelle, ecc.), figure di animali (cavalli, tori, maialetti), statuine di lattanti, bambini e giovanetti, teste maschili e femminili, raffigurazioni di divinità, interpretate come Athena, Afrodite, Hades, Persephone. Il materiale è databile al III-II sec. a.C., ad un'epoca, quindi, posteriore alla deduzione della colonia da parte dei Romani.

Il carattere delle raffigurazioni presenti nella stipe fa pensare a un culto di divinità salutari, anche se non è facile precisare di quale divinità si tratti: il Bartoccini, che condusse lo scavo e ne curò la pubblicazione[18] propose di attribuire la stipe a un culto ctonico di Hades e Persephone, il che potrebbe, fra l'altro, spiegare, così come a Taranto, l'assenza di qualsiasi traccia di costruzioni sacre nell'area di rinvenimento delle terrecotte. Ma non è mancato chi ha proposto di collegare questo rinvenimento al culto e al tempio di Athena Ilias (o Athena Achaia) che la tradizione antica ubica a Lucera e che risulta collegato anche al mito di Diomede in Daunia[19]. L'ipotesi, senza dubbio suggestiva, anche se allo stato attuale indimostrabile (vi si oppone, a parte l'assenza di ogni traccia del tempio, la cronologia non eccessivamente alta della stipe), si inserisce nel complesso problema dei culti, e dei relativi santuari, di Diomede, Cassandra, Calcante e Podalirio, per citare solo i più celebri, sui quali tuttavia la documentazione

18) In *Japigia* XI (1940), p. 185 ss. e 241 ss.

19) J. BÉRARD, *La colonisation grecque de L'Italie méridionale et de Sicile dans l'antiquité*, Paris^2 1957, p. 377; cfr. p. 351, 366, 372, 376.

archeologica non è ancora riuscita a fornire elementi per una concreta impostazione[20].

In questa desolante e diffusa assenza, nella regione pugliese, di dati monumentali relativi a santuari, una singolare e assai interessante novità potrebbe fornirci Canosa. Canosa è forse, fra le città della Puglia, quella che conserva più abbondanti e consistenti resti della sua antica civiltà: fra gli altri, nel cuore dell'odierno abitato, in una zona che pare corrisponda all'antico centro urbano, si intravedono i ruderi di un alto ed esteso podio rettangolare in tufo e mattoni, che attende ancora un'esplorazione regolare, ma che il rinvenimento, nelle vicinanze, di una statua marmorea di Giove ha fatto attribuire a un tempio di età imperiale romana, dedicato a questa divinità, che una tradizione erudita locale ha denominato stranamente «Giove Toro». Ma l'elemento di maggiore interesse, in relazione al nostro argomento, risiede in un rinvenimento avvenuto fuori dell'abitato, in località S. Leucio, presso la statale per Andria: qui, dove nel 1937 erano stati segnalati i resti di una grandiosa basilica cristiana a pianta centrale, gli scavi, iniziati nel 1960 a cura della Soprintendenza ai Monumenti di Bari, hanno individuato l'esistenza, sotto il livello della basilica, di un altrettanto grandioso tempio pagano, molti elementi del quale erano stati reimpiegati nella costruzione e nella decorazione del successivo edificio cristiano. L'importanza dei ruderi, la loro ubicazione, l'evidente ampiezza e ricchezza archeologica della zona circostante lasciano verisimilmente supporre l'esistenza di un santuario extraurbano di notevolissima rilevanza. Purtroppo, poiché i lavori di scavo, come ho già detto, sono stati condotti a cura della

20) J. BÉRARD, *op. cit.*, p. 323 ss.

Soprintendenza ai Monumenti di Bari, e i risultati sono ancora inediti, non sono in grado di fornire alcuna di quelle notizie o indicazioni che l'importanza del rinvenimento farebbe desiderare. Mi auguro quindi che il Soprintendente ai Monumenti arch. Schettini, che ha curato l'esplorazione e che già nel primo dei nostri Convegni ebbe occasione di darne una succinta notizia verbale, voglia in questa sede fornirne una illustrazione più ampia, esauriente e documentata.

Un altro centro di estremo interesse per la storia dei culti e dei santuari ad essi connessi è, nella regione pugliese, il Salento. Anche qui non mancano notizie quali, ad esempio, quelle relative a un santuario di Athena a S. Maria di Leuca, a culti di acque e ninfe in varie località, a culti eroici come quello di Leucippo, di Phalantos, di Herakles, ecc.; manca tuttavia anche qui qualsiasi traccia archeologica dei rispettivi santuari.

Un indizio, tuttavia, potrebbe essere cercato nel rinvenimento, recente ma giustamente già celebre, del Poseidon in bronzo di Ugento, di cui Nevio Degrassi ebbe occasione di dare notizia nel Convegno dello scorso anno[21]. La statua fu rinvenuta in una incassatura artificiale del terreno, dove sembra fosse stata intenzionalmente nascosta — e l'analogia con la Persephone di Taranto, più sopra citata, è per questa circostanza particolarmente significativa — ed era coperta da un capitello dorico decorato con rosette, che, per le impronte riscontrate sul piano dell'abaco, sembra averne costituito la base d'appoggio. Purtroppo, anche in questo caso, le esplorazioni e i saggi condotti nella zona del rinvenimento dalla Soprintendenza prontamente intervenuta non portarono alla

21) *Metropoli e colonie di Magna Grecia*, Atti del III Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1964, p. 164 s.

scoperta di alcun elemento relativo a costruzioni sacre, per cui, anche in questo caso, resta aperto il problema della funzione, del carattere e della destinazione della statua. Le dimensioni e il pregio artistico dell'opera indurrebbero a considerarla una statua di culto, o con un luogo di culto in qualche modo connessa. Ma in tal caso bisognerebbe, oltre tutto, spiegare i motivi della presenza del simulacro di una divinità marina in una città interna, distante alcuni chilometri dalla costa e, almeno apparentemente, estranea alla vita e alle attività del mare (tav. XIII).

E in verità Ugento, nonostante il suo aspetto di centro dell'entroterra, dall'economia tipicamente agricola, con il mare deve essere stata in stretta relazione sin dai tempi più remoti: infatti nei dintorni di quella che oggi costituisce una ridente località balneare, la Torre S. Giovanni, è rilevabile una continuità di vita che va dall'età preistorica all'età romana e poi a tutto il Medioevo e all'età moderna, quando la costa fu teatro di frequenti scorrerie da parte dei Saraceni, che più volte assalirono e distrussero la stessa Ugento. Ma quel che più interessa, in questa sede, è che il tratto di mare antistante la zona è infido e pericoloso per la navigazione e che su portolani e carte marittime tale tratto è indicato col nome di "secche di Ugento", con un riferimento alla località più interna, che per noi è particolarmente significativo. Credo pertanto che si possa avanzare l'ipotesi che il Poseidon di bronzo rinvenuto in questa località fosse, in antico, sulla cima di una colonna, non tanto in funzione di statua-segnacolo ma per impetrare la protezione del dio per i naviganti impegnati in quel difficile tratto di mare.

Tale ipotesi, che ho avuto occasione, in questi giorni, di discutere con la sig.ra Zancani-Montuoro, e che prospetto al collega Degrassi perché la valuti nella definitiva edizione della statua,

oltre a spiegare la presenza della massima divinità marina in una città interna, potrebbe anzitutto chiarire la funzione della base-capitello, altrimenti di difficile interpretazione — si noti che il capitello presenta una decorazione di rosette, quattro su ciascuno dei lati dell'abaco, una presso ogni angolo della faccia inferiore dello stesso, ed era quindi destinato ad essere osservato dal basso — e conferirebbe alla scultura, con un punto di vista fortemente angolato dal basso, una armonica snellezza, contribuendo ad eliminare quella impressione di squilibrio di proporzioni che attualmente offre all'osservatore. Del resto, analogie e confronti non mancano: a parte il caso notissimo dell'Athena Promachos, che dall'acropoli di Atene, con lo sfolgorio del cimiero e della punta della lancia annunziava, ai naviganti che doppiavano il capo Sunio, l'imminenza del ritorno in patria, si potrebbe citare un rilievo da Ercolano, in cui una statua simile appare sostenuta da un'alta colonna.

Un'altra località, in cui l'esistenza di un luogo di culto può essere ipotizzata sulla base di una più attenta valutazione di un rinvenimento già noto, è Valesio, grosso centro messapico e poi romano, sito a ca 30 km. a sud di Brindisi, tra gli attuali comuni di S. Pietro Vernotico e Torchiarolo. La zona, chiaramente delimitata dall'antica cinta muraria, che si estende per un circuito di ca. 3 km., non è stata mai oggetto di una sistematica esplorazione, benché sia da tempo ben nota per i rinvenimenti — non sempre, purtroppo, fortuiti — di numerose e spesso ricche tombe, la cui suppellettile soltanto in minima parte è conservata nel Museo Provinciale di Brindisi. Se a questa città, come io credo, devono essere attribuite le monete a leggenda ΓΑΛΕΘΑΣ o ΒΑΛΕΘΑΣ, che, dopo quelle di Taranto, sono le più antiche e le uniche in argento fra le

emissioni monetali dell'antico Salento, si chiariscono e si determinano con concretezza il nome originario dell'antico centro messapico e la sua preminente funzione economica e commerciale sulla via che, in continuazione dell'Appia e della Traiana, collegava Brindisi con Lecce e con l'estremo Salento. Inoltre la presenza sulle sue monete, almeno un secolo prima dell'inizio delle coniazioni di Brindisi, del tipo dell'eroe sul delfino, di evidente derivazione tarentina, dimostra l'influsso di Taranto, e potrebbe anche denotare la diffusione del culto di Phalantos, in quella zona[22].

Fra i rinvenimenti, più o meno sporadici, avvenuti nell'area di Valesio, numerose sono le tombe, con ceramica geometrica messapica — specialmente "trozzelle" — e vasi del tipo Gnathia, ma frequenti sono altresì le iscrizioni messapiche, anch'esse per lo più di carattere funerario, e le monete: non pochi sono infatti i tesoretti tornati fortuitamente alla luce nella zona, e fra questi alcuni, fortunatamente recuperati, integralmente o parzialmente, sono conservati nel Museo di Taranto, altri, ancora inediti, sono nel Museo di Brindisi. Fra quelli già noti ce n'è uno che mi pare di particolare interesse per il nostro tema: si tratta di un grosso ripostiglio, rinvenuto nel 1926, oggi conservato nel Museo Nazionale di Taranto, e composto da 1849 monete d'argento e precisamente da 130 didrammi e 1719 frazioni, per lo più oboli e dioboli, attribuibili a 23 diverse zecche, greche, italiote o italiche, distribuite tra la Campania e il Bruzio, la Lucania e la Puglia. La datazione dei singoli esemplari va dal VI sec. a.C. fino alla metà del III a.C., e nell'edizione del ripostiglio curata da L. Breglia nelle *Memorie dell'Accademia Reale di Napoli* del 1939, fu proposto, come data di seppellimento, il periodo fra il 272 e il 235 a.C.

22) Cfr. G. GIANNELLI *cit.*, p. 15 ss.

Tuttavia, l'acquisizione di un nuovo dato di rinvenimento, evidentemente ignoto alla Breglia, e il riesame di altri elementi intrinseci al tesoretto, consente, a parer mio, di proporre una nuova interpretazione del complesso. È accertato infatti che le monete furono rinvenute in un vaso di argilla grezza, inserito in una cavità ricavata in un blocco, regolarmente squadrato, di "carparo", fra i ruderi inesplorati di un edificio non identificato, a ca. 300 m. all'esterno della cinta muraria dell'antica città. Nella stessa zona sarebbero stati rinvenuti anche numerosi vasetti in miniatura. La notizia, raccolta sul luogo dalla solerzia indagatrice dell'assistente Campi, mi è stata poi confermata e precisata dall'avv. G. Marzano, direttore del Museo di Brindisi, che si è anzi riservato di darne una documentazione ampia e dettagliata in un suo lavoro di imminente pubblicazione[23].

Tale circostanza induce a riconsiderare con attenzione quella che si può considerare la caratteristica peculiare del rinvenimento di Valesio, e cioè la abbondanza di monete divisionali, dioboli, oboli e frazioni minori, che già la Breglia nella citata edizione del tesoretto segnalava come assai rara in ambiente italiota. Essendo infatti i ripostigli, per la loro stessa natura di depositi intenzionali, una forma di tesaurizzamento, è ovvio che venissero conservati preferibilmente i nominali di maggiore valore intrinseco e di più ampia diffusione, mentre venivano escluse le monete divisionali, cioè quelle in bronzo o, fra quelle in argento, le frazioni minori. Se ciò non si riscontra nel tesoretto di Valesio è perché, probabilmente, il carattere e le finalità del ripostiglio devono corrispondere a un diverso orientamento. Io penso quindi che possa

23) L'articolo in questione è poi stato pubblicato dal Marzano nel fascicolo *Ricerche e Studi* del Museo "Francesco Ribezzo" di Brindisi, I (1964) p. 45 ss.

avanzarsi l'ipotesi che si tratti del deposito votivo di un luogo di culto, tempio o santuario, e mi auguro che da una accurata e sistematica esplorazione della zona di rinvenimento delle monete tale ipotesi possa essere confermata.

Il problema di Valesio, infatti, si è recentemente proposto all'attenzione della Soprintendenza, per la necessità di effettuare alcuni saggi di controllo, su invito della Cassa per il Mezzogiorno e dell'Amministrazione provinciale di Brindisi, al fine di precisare il tracciato della superstrada Lecce-Brindisi, nel tratto corrispondente alla zona archeologica delimitata dalle antiche mura. Tali saggi hanno permesso di individuare una ventina di tombe, alcune già depredate in epoca imprecisata, ma la maggior parte intatte, contenenti materiale del IV-III secolo a.C. (ceramica indigena messapica e vasi di tipo Gnathia), ed una con una iscrizione messapica, della cui edizione ho pregato di occuparsi il prof. O. Parlangeli, che ne darà in questa stessa sede una più dettagliata illustrazione[24]. Inoltre sono tornati alla luce ruderi di un insediamento a prima vista coevo alla necropoli circostante. I saggi, data la loro natura e la loro specifica finalità, sono stati circoscritti a brevi tratti e successivamente reinterrati, ma è sempre viva la speranza di poter, in seguito, organizzare una regolare campagna, con mezzi adeguati all'importanza e all'interesse della zona.

Un ultimo, e assai recente, rinvenimento relativo a un luogo di culto, ha avuto luogo durante l'ultima fase della campagna di scavo che la Soprintendenza ha in corso a Egnazia.

Egnazia, l'antica Gnathia, attualmente a metà strada tra Bari

24) V. *infra* p. 213 s. L'edizione completa della iscrizione è nel fascicolo *Ricerche e Studi* citato nella nota prec., p. 23 ss.

e Brindisi, fu un importante scalo marittimo e centro viario sul tratto terminale della via Traiana, e come tale appare spesso citato dalle fonti letterarie e dagli itinerari. L'area dell'antico centro, chiaramente delimitata da una doppia cinta muraria, di cui la più interna recingeva l'acropoli, fin dal 1700 aveva attratto l'attenzione di studiosi locali e di ricercatori per l'abbondanza e la ricchezza dei corredi tombali che vi si rinvenivano, e pertanto, a partire soprattutto da quell'epoca, le depredazioni e la conseguente dispersione di materiale è stata notevolissima[25]. Una esplorazione regolare della zona fu intrapresa dalla Soprintendenza alle Antichità della Puglia agli inizi del secolo: dopo le brevi campagne condotte da Q. Quagliati nel 1912-1913, che portarono alla luce i primi resti del foro, di quartieri di abitazioni, della basilica paleo-cristiana, e di un tratto della strada lastricata nella quale è stata riconosciuta la via Traiana, da C. Drago nel 1939-1940, che estese l'indagine anche sull'acropoli e individuò tracce sporadiche di vita risalenti almeno fino all'età del ferro, e da N. Degrassi, nel 1959, ancora nell'area del foro e degli edifici pubblici adiacenti, un sistematico programma di scavi e di ricerche è stato recentemente avviato, per proseguire con regolare continuità l'esplorazione dell'antico centro. Ciò è stato possibile soprattutto grazie ai contributi e all'assistenza generosamente offerti dagli enti locali, Amministrazione provinciale di Brindisi, Comune e Azienda autonoma di Fasano, e grazie alla collaborazione disinteressata e cordiale delle Università di Napoli e di Bari, che hanno partecipato alla campagna di quest'anno con laureati e studenti dei rispettivi Istituti di Archeologia. La condotta dello scavo è stata affidata alla cura

25) Su Egnazia è ancor utile la vecchia, e sinora unica, monografia di L. PEPE, *Notizie storiche ed archeologiche dell'antica Gnathia*, Ostuni 1883.

della dr. A. M. Chieco Bianchi Martini, e pertanto essa stessa ne illustrerà più diffusamente le caratteristiche e i risultati. Io mi limiterò a far cenno di un rinvenimento che, come dicevo pocanzi, presenta stretta attinenza al nostro tema.

Nell'area degli edifici pubblici, alle pendici dell'acropoli, nell'ala di un porticato di età probabilmente ellenistica e successivamente rimaneggiato, è tornato alla luce un basamento quadrangolare, costituito da quattro lastre in pietra locale, tre delle quali decorate con raffigurazioni di strumenti musicali di carattere sacro, mentre la quarta presenta un'iscrizione, incisa e con tracce di rubricazione; nonostante la lacunosità e l'incertezza del testo, sulla cui analisi si soffermerà la dott. Martini, è possibile tuttavia dedurre con certezza che si tratta di una dedica fatta da un (o da una) *sacerdos Magnae Matris et Syriae deae*. L'interesse della scoperta è confermato e accresciuto dal rinvenimento, lì accanto, di una bella testa in marmo greco, di età adrianea, raffigurante Attis, e da una mano dello stesso marmo, e verisibilmente riferibile alla stessa statua, che stringe un oggetto frammentario, probabilmente una *syrinx*; inoltre, sempre dalla stessa area, è tornato alla luce un frammento di rilievo in terracotta in cui una figura femminile panneggiata, con accanto una leonessa, è evidentemente identificabile con la dea Cibele. Di natura e destinazione diverse sembrano invece altri oggetti rinvenuti anch'essi a breve distanza dal basamento: una testa in pietra, di gusto e fattura evidentemente locali, raffigurante un volto virile ricoperto da un singolare copricapo, forse un elmo, di forma conica; un rilievo in marmo — con una figura maschile sdraiata su una *kline*, una figura femminile ammantata, seduta ai suoi piedi, ed una figurina di fanciullo, anch'essa distesa, tra le due precedenti — che pur nella diversità dello schema e del materiale, richiama alla mente le terrecotte

tarentine con scene di banchetto funebre; un altro rilievo, anch'esso marmoreo, in forma di due mammelle femminili, evidentemente un ex voto (tavv. XIV-XVI).

Un inquadramento e una valutazione di questi pezzi, nel loro valore intrinseco e nel loro eventuale rapporto reciproco e con una area sacra circostante non sono immediatamente possibili, dato che tutto il materiale ora elencato è tornato alla luce assai di recente, in una zona ancora in corso di esplorazione e di studio. Ma se si osserva, ad esempio, che gli ultimi due rilievi citati sono ambedue in marmo, materiale cioè piuttosto raro in questa regione e di conseguenza assai pregiato, si può ben comprendere quale interesse rivesta il rilievo con scena di banchetto per le sue innegabili relazioni con le terrecotte e, di conseguenza, con i culti di Taranto e delle altre città italiote in cui quel tipo di raffigurazione appare diffuso[26], e quale importanza abbia l'altro rilievo con la rappresentazione delle mammelle femminili, che, se deve essere considerato, come sembra, votivo, pone il problema della presenza di un culto di divinità salutari espresso con offerte di ex voto anatomici, in un ambiente che sinora pareva estraneo a tali forme.

Gli elementi più notevoli, e di più chiara interpretazione restano tuttavia quelli relativi alla Magna Mater, che costituiscono fra l'altro la prima testimonianza concreta di un culto orientale nella regione. Finora infatti le uniche tracce consistevano in una iscrizione sepolcrale di Brindisi relativa a un tal *Pacilius Paulus, sacerdos Matris Magnae et Suriae Deae et sacrorum Isidis*, in un'altra di Lecce, in cui un *T. Memmius Cinyps Tiberinus Isidi et*

26) Per la diffusione del tipo a Eraclea: F. G. LO PORTO, in *Boll. d'Arte*, 1962, p. 133; cfr. anche B. NEUTSCH, in *Röm Mitt.*, 1961, p. 150 ss.

Il Poseidon di Ugento e la base-capitello.

Gnathia - 1. Il lato sud-orientale del portico nell'area degli edifici pubblici. 2. Il basamento con l'iscrizione della Magna Mater.

Gnathia - 1. Testa marmorea di Attis. 2. Mano in marmo di Attis e frammento di rilievo in terracotta con Cibele.

Gnathia - 1. Testa indigena in pietra locale. 2. Rilievo in marmo con scena di banchetto.

Sarapi dono dedit, e nella constatata persistenza di residui di culti isiaci in moderne usanze popolari nel Salento[27].

Il rinvenimento dell'iscrizione e dei frammenti scultorei di Gnathia ripropone quindi il problema in termini di nuova e più concreta evidenza e lascia sperare che il proseguimento dello scavo fornisca ulteriori dati per un suo maggiore approfondimento.

Né questo è il solo problema che dallo scavo attende chiarimento. Fra i tanti, ce n'è uno in particolare che ha attirato il mio interesse e la mia curiosità fin da quando, sui banchi della scuola, mi cimentavo con la traduzione delle satire di Orazio: è l'interpretazione del celebre passo della satira VI in cui è citata *Gnathia lymphis iratis exstructa.* Delle spiegazioni che mi è capitato di leggere o di udire di questa tormentata espressione, nessuna mi pare ancora convincente: né quella che chiama in causa il fenomeno di bradisismo che provocò la sommersione delle zone prospicienti il mare, poiché non mi pare — e mi piacerebbe ascoltare il parere dei filologi — che il significato di *lymphae* possa essere forzato fino a comprendere quello di "acque marine", né l'altra che fa riferimento ad una pretesa carenza di acque dolci e potabili, in quanto quest'area è caratterizzata proprio dalla presenza di una falda acquifera ricca e quasi affiorante che ancora oggi costituisce una tipica peculiarità di quei terreni, la cui natura irrigua permette una coltivazione a ortaggi eccezionalmente insolita nella regione.

Io credo che sia, invece, proprio questa circostanza a dover indirizzare ogni tentativo di spiegazione del passo oraziano.

27) Cfr. G.C. SUSINI, *op. cit.* p. 23 ss. e 138 s., n. 87. Nel Museo di Brindisi sono conservati alcuni rilievi in terracotta raffiguranti Cibele, fra i quali almeno uno è sicuramente proveniente dalla stessa città.

Si può infatti legittimamente supporre che la zona ai piedi dell'acropoli, originariamente paludosa, fu in un'epoca non ancora ben precisabile, ma certamente dopo la conquista romana, risanata e bonificata per dar luogo ad un insediamento urbano regolare, ai margini della strada che sarà poi la *via Traiana*, e che a questa complessa opera di prosciugamento volle alludere Orazio nella sua famosa satira. Ne fa fede anzitutto la natura geologica della zona: essa infatti è formata da un banco di roccia assai porosa, che le acque marine permeano costituendo un letto di acque sul quale si poggia una falda di acque dolci che ai margini dell'antico centro abitato spesso è quasi affiorante — vi è una località, all'esterno del tratto settentrionale delle mura, che è oggi denominata "pantanelle" — così da permettere quelle coltivazioni orticole cui accennavo pocanzi. Inoltre, durante gli scavi archeologici, si è avuta spesso l'occasione di notare l'esistenza di numerosi e lunghi tratti di canalizzazioni sotterranee, sfocianti verso il mare, sotto il cui livello, in alcuni casi, se ne individuano ancora le tracce. Che esse si riferiscano a un sistema di drenaggio delle acque, potrebbe trovar conferma nella constatazione che alcuni edifici della zona del foro furono costruiti su un interramento che pare artificiale e non direttamente sul piano roccioso.

Si tratta, per ora, di osservazioni e notazioni derivate da un primo e non ancora approfondito esame della zona, da sottoporre necessariamente al controllo non soltanto archeologico, ma anche, e direi preliminarmente, geologico. E la Soprintendenza, infatti, in questa nuova fase di ricerche, ha rivolto appello alle discipline sperimentali, interessando l'Istituto di Geofisica e Geodesia dell'Università di Bari e l'Osservatorio Geofisico di Laureto di Fasano, per la realizzazione di un organico programma di indagini collegate.

In verità già da qualche tempo l'osservatorio Geofisico di Fasano, grazie all'entusiasmo e alla sensibilità del suo direttore dr. Stefano Diceglie, andava conducendo con successo nell'area di Gnathia esperimenti di misurazione della resistività elettrica del terreno per l'individuazione di cavità sotterranee (ipogei, canalizzazioni, fossato extramurano, ecc.). Tali esperimenti hanno consentito di mettere a punto una idonea e sperimentata attrezzatura, che permetterà un ampliamento e approfondimento di indagini nelle direzioni da noi richieste.

La futura indagine archeologica, nell'area di Gnathia, si presenta pertanto sotto i migliori auspici. E noi ci auguriamo che anche le scienze, comunemente chiamate "esatte", che nel Convegno dello scorso anno si dimostrarono in contrasto con l'archeologia, possano, in un collegato e armonico programma di ricerche, fornire il loro prezioso e insostituibile ausilio per tentare di risolvere, con piena autonomia di metodi, ma in stretta intesa e cordiale collaborazione, i comuni problemi.

ATTILIO STAZIO

IL DIBATTITO

C. CORBATO
O. ELIA
B. D'AGOSTINO
G. VOZA
M. MELLO
P. ZANCANI MONTUORO
O. PARLANGELI
L. POLACCO
S. FERRI
G. D'ALESSIO
P. ORLANDINI
B. NEUTSCH
A. PUTIGNANI
A.M. MARTINI
F. SARTORI
N. DEGRASSI
P. EBNER
Q. PUNZI
A. FRESA

Carlo Corbato:

L'ipotesi del prof. Stazio che le *lymphae iratae* di cui parla Orazio a proposito di Egnazia (*Serm.* I, 5, 97) siano acque correnti non salate è senz'altro esatta e accettabile, se si considera che *lympha* indica appunto un'acqua chiara, in genere potabile e che sgorga da una fonte. L'uso della parola in tale accezione è bene e concordemente documentato: *fluvialis lympha* (Virgilio, *Aen.* IV 635; cfr. Orazio, *Carm.* II, 3, 12); delle *fontes* (Orazio, *Epod.* 2,27; cfr. *Epod.* 16, 48; cfr. Seneca, *Oedip.* 229); *lymphae puteales* (Lucrezio, *De r. n.* VI, 1174); per annacquare il vino (Catullo, XXVII 5; Tibullo, II, 1, 46). Per Orazio stesso basterà ancora ricordare le ben note *loquaces lymphae ... tuae* che *desiliunt* dalla *fons Bandusiae, splendidior vitro* (*Carm.* III, 13, vv. 15-16 e v. 1).

Per quanto riguarda poi il nome delle Porte Temenidi citate da Polibio (VIII (II) 25 B.W. e VIII 28 B.W.: ὑπὸ τὰς Τημενίδας προσαγορευομένας πύλας; cfr. Livio, *A.U.c.* XXV 5: *…portam Temenitida*), di cui è stata giustamente rilevata l'impossibilità di aver riferimento con un τέμενος per la presenza di una η nella prima sillaba, penso che probabilmente è da ricercarvi un riferimento a personaggi di miti peloponnesiaci, documentati dal V sec. in poi e opportunamente rievocati nella colonia di Taranto. Di questi miti, soprattutto riguardo la antica spartizione di quella penisola, non mancò la trattazione nel teatro e quindi una più diffusa conoscenza: Euripide vi dedicò due tragedie (i Τημενίδες o Τημενίδαι: la forma è incerta nella tradizione, e il Τήμενος), di cui restano pochi frammenti (728-741 N. e rispettivamente 742-751 N.), recentemente accresciuti, per una migliore comprensione del mito in esse trattato, dalla scoperta delle cosiddette ὑποθέσεις euripidee pubblicate nel 1962 nel XXVII volume dei Papiri di Ossirinco al n. 2455 (frr. 8-12).

*Olga Elia** :

Tra gli edifici di culto, situati fuori della cinta urbana, delle città della Campania e che rientrano in quella categoria di monumenti che, con felice espressione, il prof. Pugliese Carratelli definisce santuari extramurani[1], riveste una particolare importanza il santuario dionisiaco, messo in luce nell'immediato dopoguerra, in seguito allo sfruttamento di una cava di lapillo, nel territorio di Pompei, nell'ambito della cittadina moderna, a valle della stazione di Pompei[2].

La zona, che prende il nome da una cappella, costruita nello scorso secolo, a bonificare il luogo, divenuto ricettacolo di ladroni e gente perduta, e dedicata a S. Abbondio, occupa l'estremo lembo dell'antico *sinus pompeianus* verso est, dove, definitane la curva allungata, esso si protendeva sul mare. La zona, divenuta, dopo l'interramento, nel corso dei secoli, zona boscosa, punteggiata di macchie di lecci e di olivi che hanno in gran parte affondato il colle, residuo di una più notevole altura, conserva ancora il suo carattere selvoso che ne costituiva l'originaria cornice ambientale.

Qui sorgeva l'antico edificio di culto, occasionalmente messo allo scoperto, nella proprietà di un modesto agricoltore, colpita durante la guerra da azione di bombardamento. Nello scavo e nella esplorazione della cella, sono stati raccolti numerosi frammenti di vasi di impasto e di bucchero che, per quanto in terreno rimaneggiato, attestano precedenti e

*La presente comunicazione, nell'ambito del tema del Convegno deve essere considerata una preliminare relazione del monumento, che sarà prossimamente edito, con una monografia, a cura del prof. Pugliese Carratelli e dalla scrivente.

1) Cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Santuari extra-murani in Magna Grecia* in *La Parola del Passato* LXXXV, Napoli, 1962.

2) La scoperta avvenne occasionalmente verso la fine dell'anno 1947; il proprietario di un modesto appezzamento, colpito dalla caduta di bombe, tale La Mura, pensò di sfruttare la cava di lapillo che era stata messa allo scoperto. Per effetto delle prime operazioni di scavo fu messo in luce un primo notevole gruppo di antiche strutture. Seguì la segnalazione al prof. Maiuri e l'intervento della Direzione degli Scavi di Pompei che con una piccola maestranza tecnica, guidata dall'Assistente A. d'Avino e dall'allora custode, rag. Vincenzo Cuccurullo, provvide allo scavo ed alla sua documentazione, condotta con la consueta abilitità ed accorgimento.

Pompei - Santuario suburbano di S. Abbondio: 1. Veduta dello scavo.
2. Frontone ovest del tempio.

lontane frequentazioni, in questo luogo, di gruppi degli insediamenti primitivi dell'età del ferro, analoghi a quelli della Valle del Sarno.

L'edificio, costruito su di una platea di struttura cementizia di metri 14,50 x 8,10, ad *opus incertum* di elementi di calcare sarnense e di lava, orientato est-ovest, si erge su di un basso podio modanato. La struttura dei muri perimetrali è di *opus quadratum,* di calcare sarnense con filari a giunti, alternati, senza malta. È un tempio di schema tuscanico, a cella unica e pronao prostilo tetrastilo, con colonne a fregio dorico di blocchi di tufo. Tanto la cella che il pronao hanno pavimento di cocciopesto. Di tufo erano, altresì, gli elementi della trabeazione e in parte le tegole di copertura degli spioventi del tetto, protette da involucro di bianco intonaco. Dei due frontoni, se ne è recuperato uno solo, quello ovest, decorato da una composizione figurata, relativa alla divinità e al culto del tempio (tav. XVII).

Si accede al pronao, per mezzo di una rampa inclinata di m. 3,85 di lunghezza x 2,40 di larghezza, di muratura rivestita di cocciopesto, sulla quale era composta, a mosaico di pietruzze fluviali, l'iscrizione *ů.E.p. … idiis. ů, tr., uleziis. tr. Aidilis*[3].

Nell'interno della cella un podio di muratura di m. 4,50 x 1,45 che serviva di sostegno per i simulacri delle divinità, era accostato, con pochi centimetri di distacco alla parete di fondo, munito, a sinistra, di una predella

3) La lettera della iscrizione mancante potrebbe essere una P, così da integrare con Epidius il gentilizio; questo suonerebbe: *Oppius Epidius O.(pp)is. Trebius Ulezius Tr.(ebi)f(ilius): Aediles.* Che i gentilizi *Oppius* e *Trebius* possano essere stati usati anche come prenomi, non è inconsueto nella onomastica osca; cfr. ad es. G. PUGLIESE CARRATELLI, in *Archivio Storico per la Calabria*, XX (1951): *La devotio su laminetta plumbea di Trebas Trebatius per Numpsium Alafium.* Il prenome *Oppius* si trova nella iscrizione puntiforme sul pavimento della cella del tempio di Apollo in Pompei, fissata, in origine, con perni di bronzo, sul margine di lavagna che circonda l'*opus sectile*, del pavimento e che dice *V. Kamp(aniis)... kvais) tur kvmbenn (ieis tanginud) appellvneis eitiv (vad...) (vpsa)nnu aaman (aff) ed...* Cioè: *Oppius Campanius … quaestor conventus sententia Apollinis pecunia … operandum mandavit.* Cfr. CONWAY, *The Italic Dialects* 52. L'iscrizione fu pubblicata per la prima volta nel *Bull. d. Ist.* 1882, p. 223; cfr. anche OVERBECK-MAU, *Pompey in seinem Gebäuden ecc.*, Lipsia 1884 nota 40 e SOGLIANO, *Pompei preromana*, Roma 1937, p. 192.

Inoltre il gentilizio VLEZIIS, divenuto eventualmente VLEZIIS potrebbe essere ricostruito come forma osca del gentilizio, riscontrato a Pompei, in età romana BLESIUS.

di m. 0,65 x 0,25. Quasi ad un terzo della larghezza della cella, si ergeva una specie di banco in muratura, costruito ad opera incerta di elementi di calcare e lava, rivestito di intonaco signino, colorato in rosso, di m. 2,85 x 1,40, trovato sfondato, con deposito di abbondante cocciame, nel quale sono riconoscibili frammenti di vasi di bucchero e di impasto. All'esterno, sul lato sud del tempio, orientata a sud est è una *schola* semicircolare con sedile e spalliera, alta m. 1,05, di diametro m. 3,85, sulla spalliera della quale è impostata una specie di edicola: ad incassatura rettangolare, nella quale era disposta una meridiana.
Davanti al tempio, nell'area immediatamente contigua alla rampa, a m. 1,20 di distanza, si erge, su podio modanato a gradini, preceduto da pedana, l'ara di tufo, rettangolare con coronamento di stile dorico, che reca nel suo fronte l'iscrizione *Mr. Atiniis Mr. Aidil. cad eitiuvad*[4].

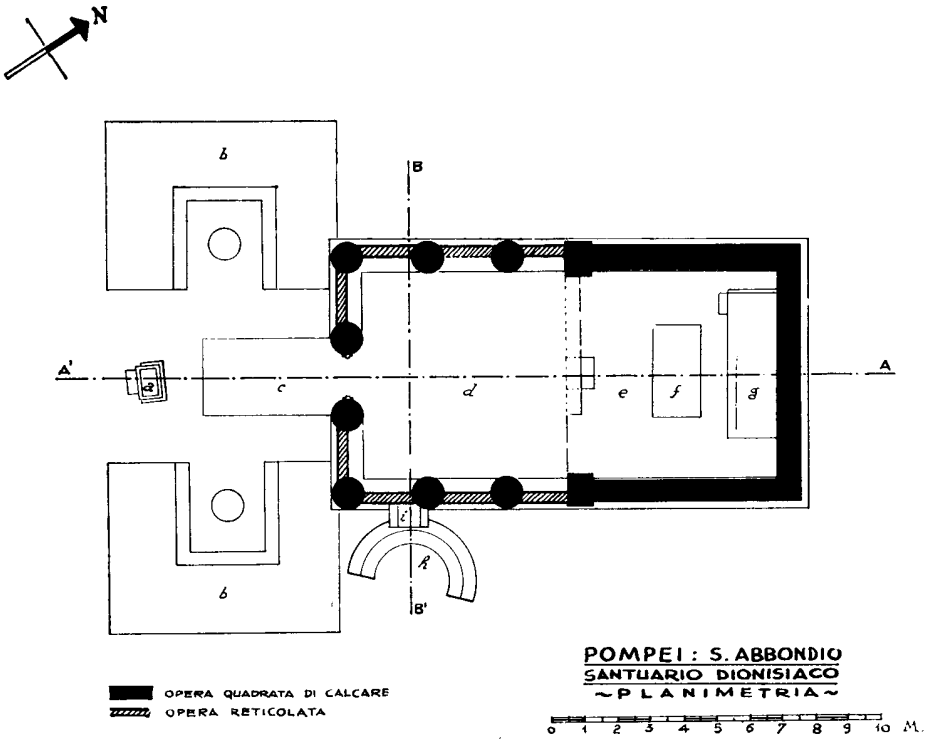
Ai lati dell'ara, nell'area avanti al tempio, ma addossati con uno dei lati lunghi allo zoccolo, sono disposti due triclini in muratura, ricoperti di intonaco signino, del solito tipo dei triclini pompeiani, di pianta rettangolare, di m. 7 di lunghezza, con mensa a monopodio cilindrico, al centro. Il tipo dei triclini è quello degli *stibadia* ellenistici, nella larga esemplificazione che ne offre Pompei, per esempio nella Casa dell'Efebo.

Accanto allo stibadio, a nord, nello spazio tra lo scivolo della rampa e la testata nord del triclinio, si erge una specie di pluteo ricoperto di signino, alto m. 0,45, che delimita una piccola fossa, profonda m. 0,20 contenente terreno di rogo, misto a cenere, su fondo di terra battuta e tre pietre di lava dura, di forma poligonale con una quarta, di forma sferica di m. 0,25 di diametro, che sembra cotta dall'azione del fuoco; con queste pietre erano frammisti frammenti di vasetti di terracotta, ossicini di volatili ed un orlo di anfora, di m. 0,10 di diametro.

Il pavimento della cella, egualmente come quello del pronao in cocciopesto, era sopraelevato, di un gradino.

4) L'iscrizione suona: *Mr;(aras) Atinieis Mr(arae) aidilis multasi) cad eitiuuad =Maras Atinius Marae f. Aedilis multaticia pecunia.* Questo nome compare, inoltre, in una iscrizione osca, sulla meridiana, trovata nelle Terme Stabiane ed appartenente al periodo osco = *Maras Atinius Marae, quaestor, pecunia multaticia conventus sententia.* Cfr. OVERBECK - MAU, *op. cit.*, pag. 219 = CONWAY, 43. Cfr. altresì V. PISANI, *Le Lingue dell'Italia Antica*, Torino 1953. pag. 60.

Inoltre, è da osservare che gli intercolumni del pronao sono stati, in tempo seriore alla costruzione originaria, richiusi con *opus reticulatum* a grossi elementi, e che, addossato al muro di chiusura, corre lungo i due lati, entro ciascun intercolumnio, un sedile a podio, rivestito di intonaco rosso scuro, sullo sfondo dell'intonaco bianco del muro. Si ignora, dato lo



stato delle strutture, se la chiusura fosse completa o arrivasse sino a due terzi dell'altezza delle colonne.

Il carattere delle strutture assegna questa chiusura all'età flavia, pertanto, all'ultimo periodo prima della catastrofe. Analogamente, a quest'ultimo periodo va riportata la costruzione dei due letti tricliniari che, per la freschezza dell'intonaco, il modo della costruzione ed il tipo dei letti

ricordano quelli delle case pompeiane della Via dell'Abbondanza, della Regione I e, particolarmente, quelli della Casa di Giulia Felice, che è quanto dire quelli dell'ultima fase edilizia di Pompei[5].

Allo stesso periodo va riportata anche la ricostruzione, se non il restauro della *schola* con la meridiana.

Della funzione e del culto del tempio ci è stata conservata una mirabile testimonianza, unica sinora, nella tradizione monumentale di Pompei, nel rilievo del frontone ovest, miracolosamente risparmiato dalla distruzione degli eventi e dell'opera umana. Nel campo triangolare del timpano, si presentano, infatti, recumbenti sulla *kline* e avvicinati di spalle, Dioniso di aspetto giovanile, in chitone a corte maniche, alto cinto, col viso giovinetto incorniciato dalle floride chiome e col capo velato, che appoggiandosi sul braccio sinistro e stringendo un grappolo, solleva con la destra un *kantharos*. Accanto a lui, quasi di spalle egualmente adagiata, poggiata sul gomito destro, la sua compagna, in chitone senza maniche, cinto alla vita e scivolato sugli omeri, sollevando il velo dal capo, volge il viso, scoperto dall'onda soffice dei capelli.

Manca, purtroppo, per distruzione, il volto della dea che si adorna alla gola di un *torques* ed ha il braccio destro, stretto da una armilla. Un tirso, annodato da un nastro e un timpano segnano — elemento di distacco e di connessione — l'asse della composizione. Ai piedi della dea corre un amorino alato, stringendo nella destra un *flabellum* e nella sinistra una cocca del manto. Sul suo braccio, sullo sfondo si incurva un racemo che reca un elemento non chiaramente riconoscibile, forse una bacca o una coccola; lo segue, sbattendo l'ala, un'oca.

Ai piedi della *kline,* in schema analogo a quello del dio, si presenta un satiro recumbente; accanto a questo, si avanza una pantera.

Lo schema della composizione e la rappresentazione non sono nuovi; essi, infatti, ci sono noti, oltre che dal gruppo del fastigio di Vulci[6], anche dal timpano di una tomba da Vulci, ora a Villa Giulia, con Dioniso e Arianna sdraiati accanto, ciascuno col tirso e circondati dalla pantera,

5) Cfr. A. MAIURI, *La Casa di Giulia Felice* in *Pompei* e *Ercolano fra case e abitanti* pag. 65 e 67, Milano 1958.
6) Cfr. DUCATI, *Storia dell'Arte Etrusca*, pag. 479 e pag 552.

da Eros e da un cigno, per non parlare che dei confronti più noti; ma esiste tutta una serie di monumenti, con particolare riguardo ai sarcofagi nei quali si presentano lo stesso schema figurativo e gli stessi personaggi.

Peraltro, è da puntualizzare che alla comune interpretazione del gruppo come Dioniso ed Afrodite, alla quale sembrano direttamente condurre gli attributi è, nel caso del nostro monumento, per la particolare connessione che esso riveste col tempio con la sua funzione culturale, da sostituire quella di Liber Pater e Libera[7].

È stato osservato, come la costruzione dell'edificio sia ambientata cronologicamente e per i caratteri struttivi ed architettonici e per i titoli epigrafici, alla metà del III sec. a.C., in periodo osco. Infatti, a tale datazione ci portano e i riferimenti e i confronti strutturali, col secondo periodo sannitico della Casa del Fauno, delle Terme Stabiane, col portico di Vibio Popidio, del Foro, col portico del Foro triangolare e del monottero del *meddix tuticus* Numerio Trebio. Inoltre, le iscrizioni di Maras Atinius, figlio di Maras, dedicatario anche di una meridiana nelle Terme Stabiane, e quella della soglia del tempio che attestano magistrature e formule piene dell'amministrazione del libero comune italico, ci confermano questa datazione. A questa riportiamo, inoltre, anche i caratteri stilistici della decorazione frontonale, ambientata nella produzione di arte italica, campana del II sec. a.C., come i capitelli figurati delle case pompeiane.

Peraltro, è innegabile che il tempio abbia subito nell'ultima fase di vita della città e propriamente dopo il terremoto del 63, un rifacimento delle parti esterne, con la chiusura del pronao e la ricostruzione dei triclini, che costituiscono, si badi, una parte essenziale del culto.

Questa singolare disposizione di letti tricliniari, immediatamente davanti all'ingresso di un tempio, anzi ad esso connessi, conferisce all'edificio sacro un particolare carattere. Non è nuovo nella tradizione classica greca e romana la consuetudine del banchetto sacro, del convito, ordinato allo

7) Esula dal compito di questa relazione preliminare lo studio del valore storico e religioso del monumento, che sarà sviluppato in altra sede. Vedi, ad ogni modo per tutte le questioni di carattere esegetico BRUHL, *Liber Pater*, Parigi 1953 (De Boccard) Cap. I seg.

scopo di celebrare o di integrare una cerimonia sacra o addirittura di offrirlo simbolicamente, come atto di propiziazione, se non di espiazione, agli dei[8]. Sale da pranzo pubbliche erano, ad esempio, nello Heraion di Argos (la Casa dei Banchetti), e nello Asklepieion di Corinto; peraltro, mai, in una connessione così diretta, come nel nostro caso. A questo punto ci illumina il diretto confronto con Delos dove, ai margini del peribolo del tempio di Apollo, fu scoperto, nel 1907, un piccolo edificio, in parte conservato, di pianta rettangolare, allungata in senso orizzontale, di metri 7,5O x 3,20, orientato ad O., nel quale erano raccolte, intorno all'immagine di Dioniso, insieme a numerosi *ex-voto* sculture e rilievi di carattere dionisiaco sacrale[9]. Tutt'intorno alle pareti della sala girava un banco marmoreo, sul quale erano posate statue che facevano corona al dio. Una diversa disposizione aveva, invece, il podio delle statue dello *Stibadion* di Thasos, dove il banco che sosteneva le statue aveva la forma semicircolare di un *Sigma lunato* che rispecchiava evidentemente il concetto di cenacolo sacro, che è a base dell'allestimento dell'edificio[10]. Al concetto di questa specie di Cappella-Tabernacolo doveva corrispondere il carattere del tempio dionisiaco di Pompei, già nel periodo osco ed in età repubblicana dedicato a Dioniso, quale divinità chtonia ed agraria e successivamente, nell'età

8) Come ad esempio nei *Lectisternia.* Inoltre si offrivano banchetti, anche per cerimonie funebri come dimostra l'esistenza, a Pompei, del Triclinio funebre di VIBRIO SATURNINO sulla via delle Tombe e la pittura nella Tomba di C. VESTORIO PRISCO a P. VESUVIO. Sale di banchetti e Triclini per riunioni generiche, di affari, si trovano a Delo, cfr. *Fouilles de Delos*, vol. XI, pag. 99 note 4 e 5.

9) Per le Sale dei Banchetti in funzioni ufficiali cfr. anzitutto FRICKENHAUS, *Griechische Banketthauser* in *Jahrb.* XXXII 1917, pag. 121-130. Nell'Agora di Atene, nel lato S. della Stoa I era una sala con serie di letti addossati alle pareti che il Thompson, sulla base di alcuni elementi quali la disposizione asimmetrica della porta (comune alle sale da pranzo) e qualche altra analogia con sale da pranzo pubbliche, inoltre per qualche carattere dei trovamenti, come il pavimento rustico, con avanzi di ceneri e carboni dei braceri, ha riconosciuto e ricostruito come tale, cfr. HOMER A. THOMPSON in *Hesperia Journal of American School of Classical Studies at Athens*, vol. XXII 1954, n. 1, pag. 44, fig. 4.

10) Cfr. CH. PICARD, in *BCH*, LXVIII-LXIX (1944-1945) pag. 241, fig. 1. *Statues et ex-voto du stibadeion dionisiaque de Delos.* Uno studio sugli stibadia dionisiaci del mondo antico è contenuto nella Memoria di CH. PICARD in *CRAL* 1944 pag. 127-147. Cfr. anche GRIMAL, *Les jardins.*

imperiale romana, divenuto centro di riunione e di culto di una *sunhodos* o di una *spira* dionisiaca.

Peraltro il trovare fuori dell'ambito urbano, in un *pagus* in piena età imperiale un santuario italico, pienamente riconosciuto e rispettato — non tollerato — è un fatto che trascende i confini della religione ufficiale e mette in una luce particolare culti e correnti religiose che vissero con pieno diritto di *latria*, in terra campana, anche sotto l'egida dell'Impero!

Bruno D'Agostino:

Il materiale che qui si presenta è stato rinvenuto in un'area pianeggiante situata a nord dell'abitato moderno di Pontecagnano, circa 10 Km. a sud di Salerno, ed immediatamente ad est del fiume Picentino. Il rinvenimento, fortuito, è conseguito al taglio praticato per la costruzione dell'Autostrada Salerno-Reggio Calabria, né si è potuto, fino a questo momento, procedere a scavi regolari nell'area.

E tuttavia, la natura stessa dei reperti, costituiti in gran parte da frammenti di statuette di divinità, conferisce al ritrovamento un interesse particolare. Dell'antico centro che sorgeva nell'area della moderna Pontecagnano, si conoscevano infatti le ricche necropoli, che tanti dati nuovi hanno fornito sulle culture meridionali dell'età del ferro e del periodo orientalizzante; non si aveva però finora alcuna traccia consistente dell'abitato che pure dové avere, come attestano le necropoli, una eccezionale importanza per il mondo della Magna Grecia arcaica. A giudicare appunto dal materiale fittile ora rinvenuto, possiamo invece affermare adesso con una certa sicurezza, di avere localizzato un primo e saliente elemento dell'antica città: un santuario, dalla cui stipe devono provenire le statuette raccolte: queste, databili nel V e nel IV sec. a.Cr., raffigurano una divinità femminile con polos, seduta in trono, ed "offerenti", con cinghialetto e kalathos, o con cinghialetto e patera; questi tipi, familiari ai santuari della Campania Meridionale, trovano ampie rispondenze nei materiali dalle stipi di Paestum, dello Heraion alla foce del Sele e di Fratte ed in reperti sporadici dalla zona di Eboli ora al Museo Nazionale di Napoli.

Nella stessa area si è raccolto parecchio materiale ceramico. Se esso

proviene, come pare probabile dalla stipe o almeno dallo stesso complesso che la stipe ha indiziato, si deve dedurre che tale complesso risale alla prima metà del VI sec.: non mancano infatti i frammenti arcaici, tra cui si segnala un aryballos corinzio del tipo a quattro foglie, quasi completo, e qualche frammento di ceramica ionica.

Naturalmente la frammentarietà dei reperti e le circostanze del rinvenimento non consentono per ora alcun giudizio sulla natura e i culti di questo santuario: tuttavia la presenza di tipi fittili caratteristici dei santuari di Hera, come la figura con polos seduta in trono, fa sospettare che ci si possa trovare di fronte alla documentazione di un culto di questa divinità, tanto cara ai Greci della Magna Grecia, ed alle popolazioni anelleniche con cui essi confinavano.

Giuseppe Voza:

Come ha detto ieri il prof. Napoli, ragioni casuali hanno condotto l'indagine archeologica, nell'agro posidoniate, in due zone relativamente lontane dalla cinta muraria di Poseidonia: una a circa 3 Km. a sud, l'altra a 13 Km. a nord-est della città.

La prima zona, deserta e abbandonata, preda della macchia è denominata Linora e si trova a meno di 1 Km. dal mare: nei pressi del fiume Solofrone il quale limita, a sud, la pianura di Paestum. Vasti banchi rocciosi di formazione recente sono diffusi in tutta la zona. L'asportazione di questo materiale roccioso molto friabile, che ha in alcuni punti la profondità di circa tre metri, portò alla scoperta di uno strato terroso profondo in media poco più di cm. 50, nel quale si notò la presenza di materiale archeologico. I primi saggi eseguiti nella zona portarono alla luce alcune tombe che facevano parte di una necropoli della quale sono state finora esplorate 60 tombe. I corredi esaminati sono quasi completamente databili nel corso del IV sec. a.C., tranne uno certamente riportabile al V sec. a.C. In alcune zone della necropoli, nello strato terroso che ricopre le tombe, in qualche caso nel materiale che colmava le profonde fosse tombali, sono stati rinvenuti un gran numero di frammenti ceramici che ci hanno permesso di avere un cospicuo gruppo di coppe di ceramica attica. Di notevole interesse

è stato il rinvenimento di alcuni vasi di ceramica attica sui quali sono eseguite, in graffito, delle iscrizioni greche in caratteri arcaici.

È stata anche rinvenuta una metà di antefissa a Gorgone databile alla metà del VI sec. a.C.

Durante il mese di agosto, a circa m. 100 a est della necropoli, si scoprirono alcune statuette fittili databili tra la fine del VI sec. e gli inizi del V a.C., rinvenute in una zona in cui è stata messa in luce una cava di pietre.

È certo che la Linora fu frequentata fin da epoca preistorica; infatti su un largo raggio si sono raccolti frammenti di ceramica di impasto riportabili, per lo più, all'età del bronzo.

In epoca storica la zona sarà stata di notevole importanza tra le aree extraurbane di Poseidonia; lo dimostra anche la scoperta di una grande strada che, molto probabilmente, era collegata direttamente con la città passando per porta Giustizia. La strada scoperta finora per circa m. 200, avente direzione nord-sud, è la prima ad essere messa in luce fuori le mura di Poseidonia. È costituita da una larga incassatura nel banco roccioso, non ha nessuna preparazione del fondo che è costituito dalla roccia sulla quale evidenti sono rimaste le solcature lasciate dalle ruote. La larghezza della sede stradale è di m. 4,20 - m. 4,40.

Un'altra strada, quasi ortogonale rispetto a quella ora descritta, è stata scoperta a circa 50 metri ad est, strada di minore larghezza che proprio in questi giorni si va disseppellendo.

I dati che abbiamo ci permettono di incominciare a capire la funzione della zona della Linora nell'antichità. Ho detto prima che è documentata la presenza di materiali preistorici. Per quanto riguarda l'epoca storica i frammenti di ceramica corinzia, di ceramica attica a figure nere, di coppe attiche, i frammenti di vasi con iscrizioni arcaiche, i fittili votivi, sembrano rendere legittima l'ipotesi della presenza, nei pressi della foce del Solofrone, di un'area sacra della quale, per ora, non riusciamo a cogliere il carattere e la portata.

La necropoli, le cave di pietra. costruzioni antiche identificate, ma non ancora scavate, ci dicono chiaramente che ci troviamo di fronte a una nuova, vasta zona archeologica l'esplorazione della quale potrà, forse, avere degli sviluppi imprevedibili.

La seconda zona di scavo è in località Fonte, a circa 13 Km. a nord-est

di Poseidonia, nei pressi di una sorgente di acqua potabile, situata in un'ampia vallata. In questa zona, da venti giorni a questa parte, al di sotto di uno strato di terreno vegetale non molto profondo ci si è trovati di fronte a due strati di materiali archeologici: il primo esibente, per ora, pezzi databili tra il II e I sec. a.C.; il secondo strato con materiale che va dall'ellenismo fino al periodo arcaico. Esso è stato trovato in uno stato di estrema frammentarietà ed è molto copioso. È stata riscontrata la presenza di quasi tutti i tipi di statuette, dal periodo arcaico fino al IV sec. avanzato, che sono state rinvenute nelle stipi dei santuari di Hera a Poseidonia e alle foci del Sele. Così si passa dal tipo dedalico, già noto in ambiente poseidoniate e riportabile alla fine del VII sec., a uno dei tipi più arcaici della dea seduta in trono, all'Hera hoplosmia, fino al tipo della dea seduta, tipicamente pestano, del V sec., agli esemplari chiaramente ellenistici.

I fittili sono talmente abbondanti da far pensare alla presenza vicina di una grossa stipe; all'atto del ritrovamento i reperti erano ammassati negli anfratti rocciosi lungo il pendio di una lieve sopraelevazione.

La zona scavata per ora è poco estesa, ma dovunque si eliminano gli strati con i materiali di cui si è detto, non compare altro che un piano roccioso molto irregolare.

Quello che ci sembra vada qui messo in rilievo è che in una zona relativamente interna della pianura del Sele abbiamo una località in cui si ha la presenza greca in epoca arcaica. Per quanto riguarda il significato dei rinvenimenti credo, sebbene sia prematuro esprimere giudizi, di potermi riallacciare a quanto ha detto stamani il prof. Adamesteanu per altre località, e cioè che il materiale votivo presentato possa riferirsi a un culto indigeno precedente la colonizzazione greca e riferentesi a una divinità da mettere in rapporto con la vicina sorgente d'acqua.

Mario Mello:

Credo sia utile contributo al tema di questo Convegno riferire sugli studi che sto compiendo intorno all'origine della dea Mens (nell'uso più comune Mens Bona o Bona Mens), dal momento che tale origine è stata solitamente ritenuta, specie dagli studiosi meno recenti, greca, o più specificamente

magnogreco-pestana. Il presente contributo mi pare utile anche se di carattere negativo (giacché ritengo dimostrabile l'origine né greca né magnogreca, ma romana della dea in parola) ed anche se i risultati possono venire parzialmente modificati dall'approfondimento e dal completamento della ricerca.

La suggestione per un riesame dei problemi su Mens Bona è venuta dal numero davvero notevole di iscrizioni ancora inedite, sacre a questa divinità, che con la sistemazione e lo studio del materiale epigrafico latino di Paestum si sono messe in luce. Si tratta di almeno 12 iscrizioni, sostanzialmente semplici dediche fatte alla dea dai suoi *magistri*, che si aggiungono all'altra già pubblicata dal *C.I.L.* (X 472) e alla testimonianza su monete di epoca romana, certo anteriore a Tiberio, in cui la dea, nominata nella leggenda coll'epiteto Bona, è rappresentata seduta nell'interno di un tempio distilo, nell'atto di leggere un papiro svolto (ciò che ha fatto pensare che a Paestum esistesse un'edicola della dea, oltre alle statue postulate dalle basi iscritte). Per contro, in tutto, le epigrafi di Mens Bona che compaiono nel mondo romano (a Tibur, Cora, Cales, Puteoli, Alba Fucens, Luna, Lugdunun, Aquileia) non sono che una decina.

Sull'abbondanza di testimonianze a Paestum, notevole anche prima delle ultime scoperte, il Wissowa e il Peterson, tra gli altri, ritenevano di poter fondare la tesi che la dea sia giunta a Roma dal mondo greco, per tramite soprattutto posidoniate. Ma io penso che, al fine di stabilire l'origine di Mens, tanto i vecchi quanto i nuovi documenti mutino valore colla soluzione che si dà ai problemi proposti dalle testimonianze letterarie.

Secondo il racconto liviano: dopo la sconfitta del Trasimeno, che vide la morte dello stesso console C. Flaminio, si decise di ricorrere a un dittatore, e fu nominato Q. Fabio Massimo (XXII 8, 5-6). Le prime misure prese da Fabio di fronte alla gravità dei fatti furono anzitutto religiose. Fra l'altro (ciò che avveniva in casi eccezionali), fece esaminare i libri sibillini, i quali, tra i molti rimedi, ordinarono anche che *aedes Veneri Erycinae ac Menti vovendas esse* (XXII 9, 7 ss.). Di mandare a effetto tutte le misure dettate dai libri sibillini, in considerazione degli impegni che avrebbero occupato Fabio, il senato incaricò il pretore M. Emilio (XXII 9, 10-11, 1 ss.). Quanto ai templi, tuttavia, quello a Venere Erucina fu votato dallo stesso dittatore, poiché i libri sibillini avevano stabilito

che ciò fosse fatto da chi avesse il *maximum imperium*; quello a Mens dal pretore T. Otacilio (XXII 10, 10). All'inizio del 215 gli stessi personaggi, creati *duumviri aedibus dedicandis,* effettuarono la dedica: *Menti Otacilius, Fabius Veneri Erycinae.* Le due *aedes* erano sul Campidoglio, separate da un solo canale (*canali uno discretae*) (XXIII 31, 9).

I motivi sui quali si fonda la tesi dell'origine greca della dea si possono riassumere così: *a*) l'erezione di un tempio a Mens fu voluta dai libri sibillini, noto tramite di ellenizzazione; *b*) il culto di Mens è in stretta connessione (per alcuni solo cronologica e topografica, per altri anche di significato) con quello di Venere Erucina, divinità di impronta greca; *c*) l'area geografica dalla quale proviene la maggior parte dei documenti riguardanti Mens è l'Italia centro-meridionale, ciò che farebbe indicare tale ambiente, vicino o coincidente con quello magnogreco, come probabile per la provenienza del culto.

Ma questi argomenti mi sembrano piuttosto deboli. Anzitutto non è sicuro che per l'origine greca di un rito o di un culto sia garanzia sempre valida la preventiva *inspectio* dei libri sibillini. Se è vero che a fondamento di tali libri ci furono dei concetti eminentemente greci, non è negabile che dopo la loro introduzione, avvenuta verisimilmente non prima del 500 a.C., essi subirono rimaneggiamenti[1] nei quali, con ogni probabilità, accanto a elementi greci trovarono posto anche altri di impronta diversa (etrusca o italica). Vale d'esempio a proposito che nello stesso anno 217 la pratica dell'antica cerimonia italica del *ver sacrum* comparisse fra le disposizioni dei libri sibillini. E del resto anche il lettisternio per i dodici dei ordinato dagli stessi libri sembra avere meno carattere greco di quanto si credesse; e in genere l'importanza dell'anno 217, ritenuta somma dal Wissowa e da altri per l'ellenizzazione della religione romana, ha perso sotto questo profilo gran parte del suo rilievo[2].

Né la vicinanza del tempio di Mens con quello di Venere Erucina prova in alcun modo l'origine greca della nostra dea: poiché, se è vero che Venere Erucina ci riporta ai legami tra Erice e Afrodite, e, per tramite

1) Vedi la discussione di qualche caso palmare in G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV 2, 1, Firenze 1953, p. 126 ss.
2) G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 315 ss.

di questa al mito di Enea e quindi a un ambiente culturale fondamentalmente greco (per quanto l'origine del culto a Eryx non sia affatto greca), la vicinanza dei templi può essere sufficientemente spiegata pensando che due divinità di diversa origine, nel medesimo frangente di grave difficoltà siano state chiamate allo stesso scopo di preservare Roma dalla rovina: l'una, Venere, perché ormai riconosciuta protettrice della città a motivo appunto del suo collegamento colle origini troiane; l'altra, Mens, concetto divinizzato che ha molti paralleli contemporanei, affinché fornisse i generali romani di quelle doti che si riteneva fossero mancate al console sconfitto. Può avere inoltre influito notevolmente sulla vicinanza dei templi, ove lo si accetti, il fatto, messo in luce dal Münzer, che essi siano stati dedicati da Fabio Massimo e Otacilio Crasso, i quali, nelle direttive generali della loro azione sia politica che, in questo caso, religiosa, erano strettamente collegati[3].

Poco valido mi pare anche l'argomento che l'ambiente dal quale provengono i documenti del culto di Mens sia coincidente con l'area magno-greca o sia ad essa vicino. Tutto il materiale, infatti, sia numismatico che epigrafico finora noto, appartiene senza alcun dubbio a un'epoca molto più tarda del 217 a.C., quando il culto della dea risulta testimoniato a Roma; né le nuove epigrafi pestane alterano questo quadro cronologico, pur se tra esse ve n'è una, databile a circa il 50 a.C., che costituisce, forse, la prova più antica del culto di Mens in quella città.

In base a questi elementi, sembrerebbe, se mai, più fondato non che il culto in questione sia giunto a Roma da un ambiente centro-meridionale, ma piuttosto che a tale ambiente esso sia stato dato da Roma. A ciò non contraddirebbe la particolare abbondanza delle testimonianze a Paestum, la quale rimane un fatto che richiede un'altra spiegazione.

Infine, se Mens fosse di origine greca, non dovrebbe mancare il ricordo del suo parallelo in Grecia. Si può invece ritenere con sufficiente sicurezza che una simile divinità mancasse in quel pantheon; e tanto ciò è vero che per Plutarco presentava una certa difficoltà anche il rendere

3) Al legame tra Fabio Massimo e Otacilio non crede F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, Trieste 1962, p. 20, 318-320, 411. Ma la sua tesi, per i motivi che mi propongo di esporre in altra sede, non mi pare si debba accettare.

nella sua lingua il nome di Mens. In *de fort. Rom.* 5, lo sforzo di Plutarco, oltre che dal contesto mi pare venga denunziato dall'espressione καλουμένης che segue Μέντις e ἂν νομίζοντο che ne accompagna la traduzione in questo punto del passo: «…καὶ τὸ (ἱερὸν) τῆς Μέντις καλουμένης (Γνώμης ἂν νομίζοιτο) Σκαῦρος Αἰμίλιος (ἱδρύσαιτο)…» in ogni caso non è conosciuta come divinità greca, di modo che questo non è un tentativo di dare una divinità, ma solo una parola parallela. Un altro luogo della stessa opera, non da tutti però ritenuto plutarcheo, conferma quanto detto: «…ἔστι δὲ καὶ Γνώμης, ἣ νὴ Δία Εὐβουλίας νεώς, ἣν Μέντεμ καλοῦσιν…» (*de fort. Rom.* 10). La difficoltà di esprimere in greco il nome di Mens è anche qui palese, essendocene due diverse traduzioni, ciascuna delle quali dimostra, per questo stesso, di non essere il corrispondente esatto. Ed Εὐβουλία, in effetti, sembra chiaro. non è che un calco più o meno felice di Mens e dell'epiteto Bona col quale essa veniva solitamente onorata a Roma e altrove. Il passo, certo di maggiore importanza se si potesse dimostrarne la paternità di Plutarco, anche nel caso contrario non è senza valore.

Il parallelo greco non può ritenersi offerto neanche da Arnobio, III 37, quando dice: «*Musas Mnaseas est auctor esse Telluris et Caeli, Iovis celeri praedictant ex Memoria uxore vel Mente...*». È evidente che la seconda tesi riportata è quella esiodea, per la quale le Muse sarebbero nate da Zeus e da Μνημοσύνη. Ma mi pare sicuro che Memoria e Mens siano state qui usate solo per tradurre il significato del nome Μνημοσύνη e non perché esse fossero il corrispettivo romano di questa dea, come Iuppiter di Zeus: ciò che del resto, anche qui la duplicità della traduzione contribuisce ad escludere.

In realtà, la divinità greca di nome e di significato più simile a Mens è palesemente Μῆτις. Ma sta di fatto che questa antica sposa di Zeus, poi da lui medesimo ingoiata, non ebbe mai in Grecia un culto vero e proprio, e l'ambito in cui compare sembra esclusivamente letterario. E del resto se gli antichi, a malgrado della stretta omofonia e della trasparente simiglianza di significato, non hanno pensato a collegarla con Mens, ciò dimostra quanto poco quella divinità fosse in onore e quanto poco questo precedente greco possa avere influito sulla introduzione e sul culto della dea romana.

Infine, il corrispondente greco indicato dal Wissowa in Σωφροσύνη si mostra senza alcun fondamento[4] ed è quindi inaccettabile.

Di per sé l'impossibilità di inserire Mens nel pantheon greco e già una prova sufficiente della sua origine romana, essendo difficile una terza soluzione.

Se fosse sicuramente dimostrabile che Mens ricorresse già negli *indigitamenta*, come s'è sostenuto (Hild, De Sanctis), si potrebbe ritenere più certa l'origine romana della dea e anche farla risalire a un'epoca che permetta di ipotizzare che di questo culto si sia appropriato un ancor vitale mondo magnogreco. Ma la connessione con gli *indigitamenta*, allo stato attuale della ricerca, mi pare improbabile. La teoria di simile connessione si può dire fondata sulle seguenti espressioni di Agostino: «*Ibi posuerunt et Mentem deam, quae faciat pueris bonam mentem...*» (*de civ. Dei* VII 3); «*Quid necesse erat deae Opi commendare nascentes, deo Vaticano vagientes, deae Cuninae iacentes… deae Menti ut bonam haberent mentem…*» (*de civ. Dei* IV 21). Si può aggiungere il passo mutilo di Tertulliano (*ad nat.* II 11) le cui probabili integrazioni danno un contenuto analogo ai precedenti, come del resto sembra naturale, se si pensa che proprio da Tertulliano quasi sicuramente Agostino ha attinto.

È risaputo che a fondamento di Tertulliano e di Agostino, nei punti citati, è il XIV libro, per noi perduto, delle Antichità divine di Varrone, sfruttando il quale essi hanno cercato di mostrare come lo stesso numero di divinità onorate presso i Romani, quasi una per ciascun atto della vita, denunciasse la loro inefficacia e falsità.

Ora, io credo che la validità delle espressioni di Agostino e di Tertulliano come prova che Mens ricorresse negli *indigitamenta* può variare in grande misura, a seconda che il libro varroniano raccogliesse solo le divinità degli *indigitamenta*, o che accanto a queste ne comparissero altre. Lasciando da parte le varie questioni dibattute sugli *indigitamenta* in sé, appare in effetti dimostrato che nel libro in parola Varrone abbia voluto mettere insieme non i soli "Sondergötter", ma divinità delle quali si conoscessero in certo modo la funzione e le attribuzioni (*dei certi*) e abbia

4) Ha anche un certo valore in proposito Plut. *de fort. Rom.* 5: «σοφίας δὲ μέχρι καὶ νῦν οὐκ ἔστιν οὐδὲ σωφροσύνης ἢ μεγαλοψυχίας ἢ καρτερίας ἢ ἐγκρατείας».

per questo unito ai veri e propri «Sondergötter» degli *indigitamenta* altri dei di natura e provenienza diverse, ma di significato sicuro.

In questo caso, invero, mentre è molto verisimile che Mens abbia trovato posto nel contesto varroniano per la stessa evidenza del suo significato, sarebbe debole l'obiezione che proprio l'aderenza del nome della dea alla funzione da essa protetta sia caratteristica di un *numen* degli *indigitamenta*. Infatti, anzitutto sono frequenti i casi, non solo a Roma, ma anche in Grecia, di divinità i cui nomi rispecchiano le attribuzioni e per le quali la connessione cogli *indigitamenta* è assolutamente da escludere; in secondo luogo, in base agli elementi a nostra disposizione è da credere che l'ambito di influenza di Mens fosse meno limitato di quello dei «Sondergötter» in genere: come Abeona o Adeona, e di quanto non appaia dai passi agostiniani.

In realtà, può essere che Tertulliano e poi Agostino abbiano dato rilievo a uno solo tra gli aspetti (secondo me non originario, ma acquisito) sotto cui la dea veniva invocata, perché ciò serviva a dimostrare l'assunto dell'eccessivo numero degli dei e della frammentarietà delle loro funzioni, esemplificato, in questo caso, coll'indicare quante divinità si sentisse il bisogno di invocare per rendere felice la vita presente e futura di un infante, mentre ne sarebbe bastata una soltanto. Una conferma per analogia può venire dallo stesso passo IV 21 in cui Agostino, come dice che non era necessario raccomandare i neonati a Mens, *ut bonam haberent Mentem*, così neanche *Marti et Bellonae ut bene belligerarent, deae Victoriae ut vincerent, deo Honori ut honorarentur...*: dove sembra abbastanza chiaro che queste divinità, per le quali ad un tempo è noto un più vasto ambito ed è esclusa la connessione cogli *indigitamenta*, appaiono qui invocate in relazione coi fanciulli, accanto a Vaticano, Cunina, Rumina, forse pure con qualche alterazione di significato nel caso di Honos.

Mi pare pertanto che si debba negare una connessione di Mens cogli *indigitamenta*. E mentre perde conseguentemente probabilità la tesi che questa divinità possa risalire anche anteriormente al IV secolo a.C. (De Sanctis), diventa altresì improbabile che i Greci di Magna Grecia se la siano appropriata, facendola entrare in maniera significativa nel proprio mondo religioso.

Con maggiore verisimiglianza la nascita di Mens tra le divinità di Roma si può porre in epoca più recente.

Invero è da credere che le distrette in cui Roma si trovò dopo la sconfitta del Trasimeno non abbiano determinato il passaggio di Mens dal carattere con cui si è supposto comparisse negli *indigitamenta* a quello che palesemente aveva quando le fu votato il tempio, ma che abbiano piuttosto enucleato e determinato in un tale senso bellico la divinità, la quale, se non si vuol credere sia nata allora, si può pur pensare che anche precedentemente, forse sotto il generico influsso della civiltà greca, a Roma venisse sentita, in forma meno precisa, come elemento e forza che in certe contingenze agiva in maniera notevole. Credo cioè che Mens abbia natura non diversa dai tanti concetti divinizzati, dei quali l'ideazione è romana non meno che greca, che hanno acquistato volta a volta dignità divina, in relazione a fatti per i quali il loro influsso è stato particolarmente sentito o desiderato.

Se si pensa a quanto il significato di Mens, anche nell'accezione che in quel tempo si dava nell'uso a questa parola[5], sia calzante col carattere delle accuse che generalmente erano mosse contro Flaminio, secondo il racconto liviano (*neglegentia caerimoniarum, temeritas, inscitia*); se si pensa che simili accuse partirono da un ambiente senatorio e che l'introduzione del culto, o almeno il voto e la dedica del tempio, è da connettere collo stesso ambiente; se si pensa quanto in questo periodo Roma sia aperta e disposta a divinizzare delle virtù o dei concetti, e di quanta originalità essa dia prova nell'ideazione religiosa di questo tipo, specie in rapporto con contingenze, felici o infauste, di carattere militare, mi pare si possa accettare con sufficiente sicurezza l'origine romana della dea, ma anche l'importanza primaria che per il suo determinarsi ha avuto l'ambiente politico, religioso, psicologico creatosi a Roma dopo il Trasimeno.

Su questo punto e sull'evoluzione dei caratteri della dea un più lungo discorso dovrebbe farsi; ma credo che non sia questa la sede adatta.

5) Enn., *Ann.* 202 V^2: *mentes, recte quae stare solebant*; Plaut., *Cist.* 210: *distrahor, diripior, ita nubilam mentem animi habeo*; *Epid.* 530: *pavor territat mentem.* Nota opportunamente il Latte che *demens*, usato per colui che ha smarrito l'equilibrio, si muove più a lungo in questa scia di significato.

Paola Zancani Montuoro:

Non prevedevo di parlare in questo convegno: ma sono stata «provocata» e sollecitata con tanta cortesia su tanti argomenti, dei quali mi ero occupata, che non posso fare a meno di rispondere ai principali quesiti. Debbo anzitutto ringraziare i Sopraintendenti, che mi hanno permesso di lavorare nei loro dominii, e scusarmi se, improvvisando, non potrò dare ragguagli precisi, né presentare una documentazione illustrata.

Comincio dalle splendide fotografie a colori, che ci ha mostrato ieri il prof. Neutsch, richiamando a proposito della festa alla marina di Palinuro la «centa», che è la sopravvivenza di un antichissimo rito. «Fare la centa» consiste nell'ornare sontuosamente una simbolica barchetta con fiori finti, nastri e ceri, talvolta inserendovi anche una bambola, e portarla sul capo in processione alla chiesa nella ricorrenza della festa.

U. Zanotti Bianco ed io fummo colpiti trent'anni fa da questa pittoresca cerimonia al vederla celebrata sulle balze rocciose di Capaccio Vecchio in onore della Madonna del Granato, che riproduce l'aspetto di Hera Argiva, del cui santuario avevamo identificato proprio allora il sito presso l'antica foce del Sele. Evidentemente, con l'andar del tempo la gente si era trasferita dalla piana acquitrinosa sulla montagna, si era trasformata sotto le varie dominazioni, si era convertita da molti secoli alla fede cristiana, ma era rimasta tuttavia attaccata ad una stessa immagine per invocare la protezione divina, e la venerava con un rito tradizionalmente immutato. Oltre alla contiguità topografica ed alla continuità storica fra Capaccio e la piana pestana, oltre alle analogie figurative fra la Vergine Madre dei Cristiani e la Hera dei Greci (con la persistenza della melagrana, che aveva perduto ogni significato), la derivazione della "centa" dalle cerimonie classiche della pianura è confermata soprattutto dall'uso di navicelle come ex-voto da parte di montanari, che non hanno nessun rapporto col mare e l'acqua conoscono solo nei loro precipitosi torrenti. Si aggiungono le varie notizie dei testi sulle pratiche del culto di Hera in relazione col mare: come il trasporto e l'immersione annuale dell'idolo, di cui è forse un riflesso la bambola nella barchetta infiorata a Capaccio. Infine il riscontro più convincente si ha nelle statuette di terracotta scoperte in Argolide (ricordo quelle pubblicate dal Frickenhaus in *Tyrins* e da noi citate nel I volume dello *Heraion*) che

rappresentano Hera stessa in trono con una barchetta colma di fiori sul braccio sinistro.

Gli scafi, riproduzioni ancora fedeli per la qualità del legno, la sagoma funzionale e le fasce colorate, sono di proprietà della Chiesa, che li dà in prestito volta a volta. Nel 1939 li feci esaminare — spogli ed addobbati — al comandante Speziale, che dirigeva l'Ufficio Storico della R. Marina: egli li attribuì al XVII-XVIII secolo e ne scrisse in un settimanale illustrato; nel 1950 se non erro, Riccardo Bacchelli rese con la sua prosa tutta la poesia delle "cente" in una corrispondenza alla *Stampa*.

Questa forma di voto (troppo costoso per essere individuale e perciò offerto abitualmente da un gruppo o una collettività) non è limitata alla sola chiesa di Capaccio vecchio, ma ricompare in altre più internate e lontane dalla costa: l'ho ritrovata ad Albanella, ad Altavilla Silentina e su su in Lucania fino a Spinoso, che s'affaccia sull'alto corso dell'Agri; m'è parso così di seguire l'infiltrazione del celebre culto antico per le vie di passaggio della civiltà e del commercio.

Allontanandosi dal suo elemento, la barchetta a volte si corrompe: e sproporzionata. mozza o dimezzata verso poppa, o ridotta ad un cesto, tuttavia con le stesse soprastrutture d'occasione. Il prof. Neutsch ci ha presentato barchette, simili in quanto addobbate in gala. nella processione a Palinuro ed in altro porticciuolo vicino. Non possiamo che essergli grati dell'interessante contributo, ma non sono sicura che si possa riconoscere anche in questi casi un rapporto con la "centa" capaccese o, tanto meno, infirmare la dipendenza — accertata da così validi indizi — di quest'ultima dalle cerimonie di Hera solo perché sulle coste s'infiorano vere barche o navicelle simboliche in onore di S. Antonio o S. Lazzaro, anzi che della Madonna. Ho seguito la "centa" sui monti e verso l'interno, dove il suo contrasto con l'ambiente mi sembrava rivelatore dell'origine; sul litorale è tutt'altra cosa. Qualunque sia il Santo patrono d'un paese, la cui esistenza è legata al mare, la festa annuale si celebra naturalmente sull'acqua o rivolta a questa dalla riva; ed al mare alludono così le particolari forme del culto come gli ex-voto. Pescatori e marinai vivono di mare e nel mare possono perdere la vita: su di esso richiamano la vigilanza del loro protettore e ne portano la statua. Potrei citare tanti casi della sola penisola sorrentina, dove mi è più facile documentarmi, ma mi limiterò a ricordare

che alla Marina di Cassano, la Madonna delle Grazie ha una sua barchetta, piccola ma reale, nella quale la statua ondeggia a rimorchio di una feluca, ormai a motore, seguita da tante altre barche, tutte pavesate a festa la prima domenica di luglio.

Non potremmo più certo ricordare la "centa": perciò a Palinuro o in altre marine mi sembra che solo con riserve si possa pensare ad un influsso del vecchio rito, se mai largamente mediato e adattato ai culti dei patroni.

Passo ad un argomento di più largo interesse. Il dott. Herrmann ci ha parlato delle piante dei santuari, tema di questo Convegno. Ha citato molti esempi, non tanto della Magna Grecia, quanto della Grecia propria, tentando arditamente una classificazione sistematica secondo la posizione del tempio rispetto al *témenos* ed agli altri edifici in esso compresi. Con tutta franchezza dirò che non credo di poter accettare il suo punto di vista. È ovvio che il *naós* del dio eponimo o divinità principale dello *hierón* ne costituisse sempre il nucleo ed il centro ideale, ed è presunzione teorica che dovesse perciò trovarsi nel mezzo. Ma troppi fattori, spesso imponderabili, sono intervenuti a favorire lo sviluppo del complesso in una direzione o nell'altra, perché si possa cercare una spiegazione razionale in ogni caso o applicare rigorosi schemi. Ricordo in proposito alcune osservazioni molto assennate del Wycherley nel suo volumetto *How the Greeks built cities*. D'altronde è chiaro che per l'impianto originario erano determinanti le caratteristiche naturali del *locus sacer*, e non si potrebbero certo confrontare in semplici planimetrie Olimpia con Delfi, aggrappata alle pendici delle Fedriadi, o con lo Heraion di Argo, imponente per la successione di terrazze, o, per rimanere nel nostro ambito, lo Heraion di Crotone sulle rocce del promontorio Lacinio con quello mollemente disteso nella piana del Sele.

Non insisto, giacché ciascuno avrà riportato una sua impressione da quanto tutti abbiamo visto ed ascoltato: mi spetta invece aggiungere qualche notizia sul santuario alla foce del Sele. Il dott. Herrmann ha mostrato la prima pianta da noi pubblicata nel 1951; da allora si sono aggiunti altri edifici, non certo trascurabili per valutare l'estensione del complesso e la distribuzione delle sue parti. Li ho segnalati a più riprese e sono stati inoltre menzionati nei notiziari archeologici, anche se sono da considerarsi inediti, singolarmente e nell'insieme. Sul disegno dell'ing. R. Wierl, rilevato

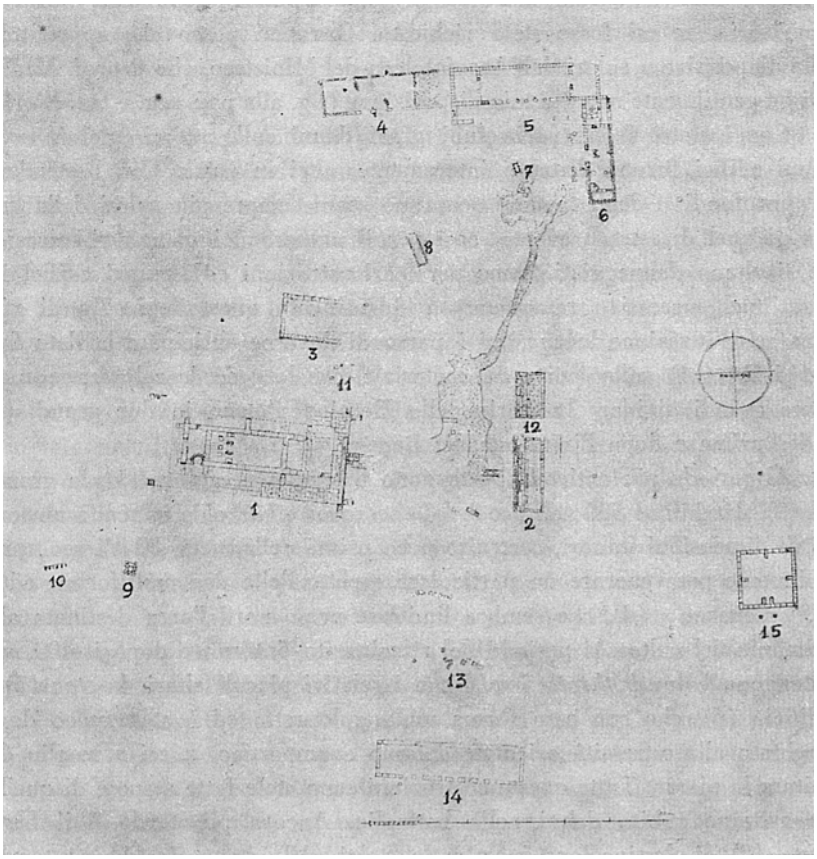
fra il 1949 e il 1950 sotto la direzione dell'arch. Fr. Krauss e che allora chiamavamo pianta generale, abbiamo aggiunto le costruzioni poi venute alla luce nella stessa area, che definiamo zona A per distinguerla da altre due (B e C) identificate successivamente. Avrei dato ben volentieri questo grafico d'insieme dell'area principale, anche nella sua redazione provvisoria, se mi fosse stato richiesto. Ora non posso che approfittare delle diapositive a colori dell'Aerofototeca del Ministero, che il prof. M. Napoli ha gentilmente messe a mia disposizione (fig. alla pag. seg. e tav. XVIII).

Com'è noto, il santuario subì gravi danni sullo scorcio del V sec.: alcuni edifici furono distrutti interamente, altri in parte. Con l'estendersi e l'approfondirsi degli scavi si scoprono segni sempre più palesi della gravità di quel disastroso evento, così per il numero dei monumenti arcaici, che risultano danneggiati, come per le ricostruzioni ed i nuovi edifici innalzati nel successivo rassettamento. Identificato questo episodio di violenza con l'invasione lucana, mi è parso di doverne anticipare la data fino al 415-410 a.C. sulla scorta del materiale, che lo precede e lo segue; possiamo quindi dividere la storia dello Heraion almeno in due grandi periodi: prima e dopo l'irruzione dei Lucani.

Al periodo più antico appartengono il tempio maggiore (1), la grande ara (2), databili al 500 ca., il c.d. «I thesauros» (3), ch'è in realtà un tempio di dimensioni minori, costruito poco prima della metà del VI sec., probabilmente per venerare un particolare aspetto della dea multiforme, ed il c.d. «megaron » (4), che sembra limitasse verso nord l'area destinata alle cerimonie del culto. Al periodo del rifacimento, intorno e dopo il 400, appartengono i due *bóthroi* (7 e 9) con i relativi piccoli altari, la *stoá* (5) e l'edificio (6), che con esso forma un angolo retto ed è stato poco dopo congiunto alla estremità orientale del suo avamportico, quasi a meglio delimitare la piazza. Tutte queste costruzioni sono state fatte a spese di quelle, che avevano subito danni nella battaglia. Ancora più tardo è il basamento (8) di destinazione incerta, le stelai (11), erette fra i due templi ed i loculi (10) per deporvi una stipe.

Tali erano i monumenti compresi nella prima pianta. Se ne sono poi aggiunti altri tre. Una seconda ara (12), affiancata ed allineata alla prima, di struttura affatto simile (gradinata e *próthysis* appoggiate al corpo principale), certo contemporanea anche per il caratteristico taglio di taluni

blocchi ed in rapporto con lo stesso tempio: sola differenza le dimensioni un po' minori. Non saprei giustificare la presenza di due are; posso soltanto rilevare che, mentre intorno alla prima erano fittamente ammassati



Heraion alla foce del Sele: pianta del santuario.

per più di un metro d'altezza frantumi d'ossa delle vittime dei sacrifici, accanto alla seconda non ve n'era traccia. A voler considerare questo fatto un indizio sufficiente, si potrebbe credere l'ara maggiore riservata ai sacrifici

Heraion alla foce del Sele: 1. Veduta verso nord dall'aereo. 2. Rotaie di carri antichi sotto la cenere del 79 d. C.

cruenti e l'altra ai riti preliminari, complementari o meno solenni, come libagioni, offerte d'incenso e simili.

Nella parte meridionale della piazza sono riapparsi i resti abbastanza ben conservati di un'altra *stoá* (14) lunga 30 m., cioè esattamente delle stesse dimensioni di quella già nota (5), che si trova al lato opposto e che dové sostituirla quando questa fu distrutta nella battaglia. Infatti è evidentemente arcaica con l'*euthynteria* alla prima assisa. Non aveva, come l'altra, divisioni interne, poiché si apriva largamente a sud con un portico di 7 piccoli pilastri, poggiati su singoli blocchi rettangolari di lunghezza diversa, che serbano tracce delle impostazioni con regolari interassi di circa m. 2,50. Mancando quasi interamente il muro di fondo, è dubbio se vi fossero porte in direzione dei templi e delle are; comunque non può stupire che a questi la *stoá* volgesse le spalle, vista la preferenza di orientare verso mezzogiorno i portici, che dovevano offrire riparo ai pellegrini contro le intemperie.

Nella prima metà del IV sec. fu costruito un edificio, caratteristico per la pianta quadrata ed i contrafforti all'interno dei muri (15). Sorse isolato, 80 m. a E-S-E del tempio maggiore in un'area, che non fu frequentata né prima né dopo, ma solo in suo servigio. Ne ho dato alcune notizie nel III e poi nel V vol. degli *Atti e Memorie della Società Magna Grecia*, illustrando rispettivamente una lampada votiva e tre metope arcaiche, ch'erano state riusate nelle sue costruzioni: nel prossimo volume, ora in preparazione, saranno pubblicati tutti i particolari dell'architettura e gli oggetti votivi sepolti all'interno. Mi limito a rapidissimi cenni: nell'area prescelta per la costruzione, anzi che scavare trincee per impostare le fondamenta, fu praticata un'unica grande fossa, pressappoco ad imbuto, corrispondente a tutta la pianta e vi fu scaricata una enorme quantità di materiale votivo, che sappiamo proveniente almeno di massima dal «I *thesauros*». L'edificio visse un secolo o poco più e, quando fu anch'esso distrutto da un incendio, entro il perimetro dei muri demoliti furono ordinatamente deposti gli ex-voto, offerti nel luogo stesso. Sopra le altre cose una statua di marmo della dea in trono del tipo consueto, alta solo 55 cm., ma forse sufficiente come idolo nel piccolo vano. Il quadrato ha 12 m. di lato all'esterno, i muri sono costruiti con blocchi arcaici riusati;

l'ingresso a sud era preceduto da un semplice protiro con una tettoia sostenuta da due pilastri, che sono stati ritrovati nella posizione di caduta.

Come definire un tale edificio di pianta quadrata ed orientato verso sud, eretto fuori dall'area più propriamente destinata alle cerimonie del culto ufficiale, ma su terreno, che sembra sia stato consacrato per la circostanza con lo scarico di oggetti sacri più antichi? In un vetusto santuario di tradizione greca non si potrebbe definirlo un tempio, benché la presenza della stipe con oggetti in esso offerti e della statua attestino che vi si praticavano azioni di culto. Se non m'inganno, proprio questi caratteri in apparenza discordi rivelano la particolare importanza del piccolo edificio, che fu costruito per volontà dei nuovi padroni della regione secondo i loro costumi, ma in onore della dea del luogo nel suo consueto aspetto. Così considerato, l'edificio è meglio comprensibile ed acquista il valore di documento dei rapporti fra coloni greci e rudi invasori, quasi del compromesso anche sul piano religioso fra le due civiltà di origine e levatura tanto diverse. La precoce e radicale scomparsa dell'edificio quadrato ne conferma la dipendenza dal dominio lucano: al sopraggiungere dei Romani nel 273, o poco dopo, cessò di esistere: incendiato e poi demolito, le parti alte furono asportate, quelle infime e quanto aveva appartenuto alla sua vita interrate. Purtroppo nel III sec. d.C., quando il santuario era da tempo in abbandono, i depositi furono violati per il seppellimento di tre bambini ed il materiale fu frantumato e confuso. È occorsa tenace pazienza per ricomporre e classificare gli oggetti svariatissimi e letteralmente innumerevoli delle due stipi: mi basti dire che fra i vasi si hanno un cratere laconico alto più di mezzo metro ed un deinos del pittore di Antimenes: come grandi anfore e prodotti di ogni forma delle tarde botteghe apule e lucane: e che le monete d'argento di varie città della Magna Grecia sono 123 oltre ai bronzi e a tutto il resto. Per le ricostruzioni della ceramica si deve far merito alla dott. M.W. Stoop, che ne prepara anche la pubblicazione e seguì con me lo scavo fra il 1958 e il 1960. Dell'architettura si occupa il dott. H. Schläger, che ha proposto la più convincente spiegazione dei contrafforti come sostegni della travatura del tetto.

Oltre che allargare la zona A, abbiamo potuto procedere. grazie al prosciugamento dei terreni, a più accurate ricerche stratigrafiche intese ad accertare specialmente le quote del piano nei diversi periodi: si è così

riconosciuto davanti alle are (ed in altri punti) un battuto di schegge d'arenaria, coevo alla loro costruzione, circa 10 cm. sotto il livello del IV sec., cui appartengono i resti del viottolo, che si snoda verso gli edifici 5-6-7; ancora più tarda e da mettersi probabilmente in rapporto con l'impaludarsi dell'area é la stradina fra tempio ed ara maggiore. Sparsi un po' dovunque alle varie quote sono riapparsi resti, che ci aiutano a datare in relazione con gli eventi storici o le calamità naturali e che non potrei menzionare singolarmente: ricordo le metope del tempio, allineate (13) sul terreno per essere asportate dopo il crollo per il terremoto del 63 d.C., e rimaste invece sotto le ceneri dell'eruzione vesuviana del 79.

Questo è quanto conosciamo finora del nucleo essenziale del santuario. Poco lontano a N-O scorre il Sele, visibile nelle fotografie aeree, e molti saggi praticati nel terreno intermedio si sono rivelati sterili: nulla quindi ci induce per il momento ad immaginare che il santuario si estendesse notevolmente in questa direzione. Al contrario, circa 330 m. a S-E del tempio trovammo già nel 1939 il complesso convenzionalmente chiamato Zona B e del quale sarebbe ozioso riparlare: abbiamo ripreso l'indagine in questa parte, estendendo lo scavo per oltre 100 m. verso N-E per raggiungere il prolungamento dell'asse del tempio. Accanto ad un lungo ammasso di rottami (che ci aveva fatto pensare così ad un'officina di lavorazione come ai resti manomessi d'una struttura) ci siamo imbattuti in un'area sacrificale, che non descrivo, non potendo documentare con piante o fotografie.

Parecchio più lontano, circa mezzo chilometro dalla facciata del tempio maggiore in direzione E-S-E (cioè poco a S del suo asse longitudinale prolungato per 530 m.) è stata esplorata per tutto l'ultimo decennio una terza zona C, che si è rivelata particolarmente interessante per la conoscenza del santuario, ed altrettanto difficoltosa perché bassa ed internata rispetto ai canali di scolo, quindi sempre invasa dall'acqua. Comprende un grande edificio greco del principio del VI sec., come dimostrano concordemente la struttura, le tegole ed i frammenti vascolari; per metà distrutto, al solito, nella battaglia alla fine del V sec., fu ricostruito sulla stessa pianta, ma con tecnica più rozza; più tardi, demolito interamente, fu ricostruito (forse nel II sec. a.C., certo sotto il dominio romano) ad un livello più alto, con pianta un po' ridotta ed obliqua rispetto alla precedente,

ma rotata sullo stesso centro ed ancora con una vasca nel mezzo. Accanto era un *bothros*, non anteriore all'età lucana, pieno di offerte e di ossa di sacrifici; ossa di vittime in grande quantità sono state rinvenute quasi dappertutto nel riempimento sotto la costruzione romana. Esse sono state classificate da uno specialista, il dott. Nobis dell'Università di Kiel, e si è potuto stabilire che insieme con le vittime abituali, come ovini(in gran prevalenza) e bovini, erano stati immolati almeno 5 equini, forse in rapporto col raro culto di Hera hippia, come ho proposto qualche anno fa in *Archeologia Classica*.

La persistenza di questo edificio (in piena antitesi con quello quadrato) dall'età arcaica fino all'abbandono definitivo del santuario dopo il 79 d.C., le due ricostruzioni sempre nello stesso punto (oltre a rifacimenti minori) non possono spiegarsi che con un religioso attaccamento al sito e con un preciso significato dell'impianto. I vasetti miniaturistici, la quantità e la qualità degli oggetti, una testina con inciso il solito H (Hera o hieros che sia), aggiunti ai sacrifici provano che siamo ancora nei limiti del *témenos*. D'altro canto la distanza dal tempio e la relativa vicinanza alla grande strada di comunicazione, che attraversava tutta la piana approssimativamente da N a S, fa immaginare che questo insieme si trovasse nelle adiacenze dell'ingresso principale al santuario e servisse ad accogliere i visitatori per le prime pratiche sacrificali e lustrali nell'accedere al sacro recinto.

Di questa grande strada, di cui da anni avevamo seguito il tracciato dalla riva del Sele fino a Paestum, vi ha parlato poco fa il dott. Voza, segnalandone la interessante scoperta ancora molto al di là della città antica : proseguiva verosimilmente verso Agropoli, dove pensai di poter situare il tempio di Poseidon, di cui non si hanno indizi a Poseidonia e che in cima al picco (*acron*) erto sul mare sarebbe stato facile ad avvistarsi dai naviganti.

Per concludere dirò che oggi lo scopo principale delle nostre ricerche è di identificare la *hierà odós* interna; ossia trovare il punto dove dalla grande via di comunicazione (che doveva servire anche da via sacra per le processioni dirette dalla città allo Heraion) si diramava quella, che penetrava nel santuario per menare fino al tempio. Allo stato attuale la piazza principale con i templi e gli altari, nucleo e centro ideale, si trova all'estremità

occidentale dell'area riconosciuta pertinente al *temenos* per una lun-ghezza di oltre 700 m.

Nel corso dei tentativi, finora vani, per cercare la via sacra interna, abbiamo trovato invece tracce affatto inattese, tanto sorprendenti da meritare di essere segnalate. Si tratta delle rotaie impresse nel terreno dai carri, che, nei giorni precedenti l'eruzione del 79, trasportavano il materiale rovinato dal terremoto del 63. Dapprincipio ci domandammo come spiegare le larghe righe scure che apparivano evidentissime appena si era raggiunto il fondo dello strato di cenere e che scomparivano dopo un giorno o due: non stentai a rendermi conto ch'esse corrispondevano a solchi profondi 10-15 cm., entro i quali la cenere ammassata si presentava più scura perché si asciugava più lentamente di quella rada rimasta sul terreno argilloso e che aveva ripreso il suo colore grigio biancastro. Controllammo naturalmente prima con tagli nel terrapieno e poi con saggi qua e là lungo il tracciato segnato con picchetti sull'attuale piano di campagna; ritrovammo le carreggiate, che avevamo viste inizialmente presso la zona B, fino alla zona A (davanti all'edificio quadrato) e al lato opposto fino alla zona CI sul piazzale ad est dell'edificio. Le carreggiate larghe m. 1,50, come quelle dei grandi carri (*traini*) ancora usati in Campania, procedono rettilinee per tutto questo tratto di circa 500 m., poi curvano bruscamente verso ovest, dopo aver superato i resti della costruzione C: nel piazzale si moltiplicavano e s'incrociavano, rivelando il lavorio svolto anche là per asportare i blocchi dell'edificio crollato nel terremoto. Darò per la pubblicazione una fotografia di questi segni, che sono stranamente e fugacemente apparsi a testimoniare le vie della finale distruzione del santuario quando cercavamo quella, che ne aveva alimentato la vita (tav. XVIII, 2).

Infine un cenno brevissimo agli scavi presso Francavilla Marittima (versante ionico della provincia di Cosenza), di cui ha parlato il dott. Foti, gentilmente chiamandomi in causa.

Non potrei menzionare le scoperte in quella regione senza rivolgere un grato pensiero alla memoria del dott. Agostino De Santis, le cui preziose informazioni sono state il movente e la base delle ricerche in corso. La necropoli nella contrada Macchiabate, dove sto lavorando in questo momento, risulta straordinariamente estesa ed inoltre alle tante tombe della

prima età del ferro, cominciano ad aggiungersi solo da pochi giorni alcune più recenti, sovrapposte, con vasi greci del VI secolo. Ma ciò esorbita dal tema del Convegno, nel quale rientra invece il santuario, identificato l'anno scorso sul Timpone della Motta. Questo si erge isolato fra valloni sopra la necropoli a dominare così il passaggio, dove scorre il Raganello, come tutta la vasta pianura di Sibari. In sole tre settimane di scavi, vigilati assiduamente dalla dott. M. W. Stoop, sono venuti alla luce i resti di un edificio, costruito in massima parte con grossi ciottoli fluviali, ed i primi indizi di un altro; benché all'interno si sia recuperato materiale dell'alto arcaismo, fra cui bronzi e terrecotte molto pregevoli, e nonostante la pianta stretta ed allungata, la presenza nelle fondamenta di qualche blocco di seconda mano fa abbassare la data della costruzione. Tutta l'area è letteralmente cosparsa di frammenti vascolari; ne abbiamo raccolto 13 sacchi ancora da lavare e controllare; quanto ha potuto essere esaminato finora dimostra una eccezionale abbondanza di ceramiche importate da diversi luoghi di produzione almeno dal 700 a.C.: prevale il materiale protocorinzio con esemplari raffinatissimi, abbonda anche quello corinzio insieme con pezzi vari dal bacino orientale del Mediterraneo, incluso qualche scarabeo di tipo egizio e insulare.

Una ricca stipe, di cui sono ancora ignoti i limiti, sull'altro versante dell'irregolare piattaforma rocciosa contiene quasi esclusivamente hydrie a fasce di tipo cicladico: ne abbiamo contato 287 più o meno complete oltre alla massa in frammenti; molto spesso le piccole sono congiunte fra loro da una base anulare cava, formando quel vaso multiplo, probabilmente da portarsi sulla testa nelle cerimonie rituali e che, impropriamente, è chiamato *Kernos*.

Non v'è dubbio insomma che sul Timpone della Motta fin dall'età arcaica sorgesse un santuario greco, legato alla vita delle grandi colonie nella sottostante pianura (prima Sibari e poi Turio), dai cui porti passavano gli oggetti provenienti da paesi lontani e poi offerti in voto alla divinità. Di questo rapporto con Sibari, del resto intuitivo per la distanza di soli 13-14 km. in linea d'aria dalla riva del Crati, si ha conferma nelle tracce d'un incendio allo scorcio del VI sec. Qualche terracotta dimostra il culto di Athena nel IV sec.: le scoperte future potranno dirci se a lei, ed a lei soltanto, fosse dedicato fin dall'origine il santuario e se si trovasse

isolato in cima al colle o sovrastasse, come acropoli, l'abitato, che poteva svilupparsi sulle pendici orientali.

Oronzo Partangèli:

È stata recentemente scoperta nella zona di Valesio una tomba con un'iscrizione messapica. Qui mi limiterò a ricordare che nella tomba è incisa (con caratteri che si possono assegnare, con una certa approssimazione, alla fine del IV - inizio del III secolo a.C.) un'iscrizione messapica:

tabaroas damatrioas.

Molto interessante è il fatto che l'iscrizione sia compresa in un 'disegno' costituito da una fascia verticale che termina con una specie di croce di Sant'Andrea e si prolunga verso l'alto con un altro braccio: sembra lecito credere che si tratti della raffigurazione di una fiaccola a cinque luci. Di simili raffigurazioni non mancano esempi (vedi, ad es., in Daremberg - Saglio - Pottier 2, 1027): particolarmente interessante è una statuetta fittile raffigurante una divinità con torcia, proveniente da Taranto (studiata da A. M. Martini Chieco Bianchi).

Ma piace soprattutto ricordare che la torcia a cinque luci, con ogni probabilità oggetto sacro e connesso con culti demetriaci, è raffigurata, sia pure schematicamente, come stella a sei raggi insieme con un'altra iscrizione messapica, strettamente affine alla nuova baletina (*IM* 12,24: *tabaroas damatrivas*). E ancora: eruditi mandurini ci hanno conservato notizia di tombe con la parola *taba* (da integrare, quasi sicuramente, in *tabara*) e una 'stella'.

Il termine *tabara*, da solo o accompagnato da nomi divini (quali *damatra* 'Demetra', *approdita* 'Afrodite' e, forse anche, Diana e Mercurio) indica, probabilmente, 'persona addetta al culto divino' (e *tabara* è forse la forma femminile, *tabaroas* quella maschile: ma i rapporti morfologici non sono troppo chiari): la seconda parte va certo con la radice **bher-* di lat. *fero*, gr. φέρω ecc. Meno chiara è la prima parte: *ta-* potrebbe essere o una preposizione o è un adattamento dal greco θεο- (e, nell'insieme, il composto equivarrebbe a θεόφορος) o va con la radice

**dau-* che troviamo in δάς o in ἔκδαβῆ ἐκκαυθῆ. Λάκωνες. Hes. (così *tabara* corrisponderebbe a un *δαϝοφορος 'δᾳδοφόρος').

Per ora si tratta di supposizioni: ma si tratta anche delle prime testimonianze dirette dei nessi religiosi (che, in età seriore, dovevano essere particolarmente intensi), tra Taranto e la Messapia.

Luigi Polacco:

Grazie ai relatori per le bellissime cose che ci hanno fatto vedere; oggetto di particolare considerazione e ammirazione la porta di Velia, valorosamente messa in luce e illustrataci dal collega Napoli. Non c'è dubbio che questo monumento è destinato a costituirsi punto importantissimo per la storia dell'architettura curvilinea dei Greci e dei Romani. Vorrei però richiamare l'attenzione su una questione pregiudiziale.

Una forma si può, si deve, direi, considerare da due punti di vista: tipologico e critico-formale. Dal punto di vista tipologico è, credo, cosa oramai largamente documentata e scontata che i Greci conoscevano e all'occasione sapevano applicare le forme curvilinee; basta scorrere l'opera dell'Orlandos, Τὰ ὑλικὰ δομῆς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων 1955-60, II, p. 330 ss. Dal punto di vista critico-formale è giudizio altrettanto fondato e sicuro che l'architettura greca (il tempio, la casa, la città, la piazza, il teatro...) è *statica*: metafisica. Di quanto invece l'architettura romana (o, se a qualcuno questo attributo non sembra esattamente 'pertinente, diremo la architettura nel Mediterraneo e in Europa al tempo dei Romani) è *dinamica*: storia. E la sua estrinsecazione più unitaria e insieme più diffusa, quando diverrà cristiana, ad esprimere contenuti di umanità sofferente ed itinerante.

Nella porta di Velia quindi non vedrei tanto una novità nei riguardi della questione Grecia-Roma, che credo superata nel momento stesso che oggi se ne sono chiariti e definiti i termini; penso si inserisca nel grande complesso di testimonianze di architetture curvilinee nel mondo greco e italico, eredità "micenea", meglio, di quella *koinè* mediterranea, di cui il "miceneo" mi pare la forma più esplicita. Come poi questo "miceneo" si debba tradurre in termini storici è questione da vedere.

Silvio Ferri:

Esprimo anzitutto un vivissimo ringraziamento all'Amministrazione delle Antichità e Belle Arti, che in un momento piuttosto delicato ha sostenuto le mie richieste, che sono le richieste ovvie per ogni ricerca archeologica, ed ha avviato la soluzione della difficoltà verso una fine dignitosa e favorevole per tutti.

A Monte Saraceno novità non ce ne sono perché quest'anno non si è lavorato. Ma la cosa è molto interessante perché in passato Rittatore ed io abbiamo scavato o riconosciuto circa 350 tombe, tutte identiche, del tipo a borsa, coperte da due o tre lastroni e da un terrapieno di pietre e terra. Fra queste tombe abbiamo trovato sette teste, finora; queste teste hanno un codolo d'innesto rozzo, rustico, che dimostra che dovevano essere infisse, non in un monumento, bensì in materiale incoerente, terra o sabbia o qualcosa del genere. Poiché abbiamo trovato frammenti di pietra calcarea ricurva, come se fossero coperture a botte, a baule, penso a qualcosa di simile a un noto tipo di tombe veienti, che hanno appunto una copertura di questo genere con una testa infissa al centro. Se potrà essere confermata questa cosa, lascio a voi pensare l'importanza che assume questa coincidenza di una analogia tra Gargano ed Etruria meridionale, proprio con Vei, che è la città ribelle, la città semi etrusca, la città che ha sempre proposto problemi strani, perché la popolazione di Vei era evidentemente un misto di varia origine.

Quanto a Foti, egli ha detto che era quasi rammaricato di dover dimostrare che avevo sbagliato trenta anni fa. Ma io sono felicissimo che sia stata trovata la testa, una testa magnifica, che mi ha fatto ricordare quella del tempio di Athena Alaea a Tegea e quelle dei frontoni di Epidauro, e che la testa sia stata rimessa al suo posto sul busto di quel Di oscuro, per il quale però non so se si tratti veramente di Dioscuro. Ancora a proposito di Foti debbo dire che vorrei compiere uno studio complessivo sulle grandi arule, per dimostrare che, strutturalmente, e quindi in maniera certa, esse erano in origine urne cinerarie.

Debbo ringraziare Napoli per le parole che ha detto a proposito delle tre o quattro stipi caotiche del tempio di Cerere e del lavoro di catalogazione compiuto dalla dr. Cantagalli, che dovrà ora pubblicare il suo studio.

Ringrazio anche Adamesteanu per avermi promesso la concessione di ricerca in due località della Basilicata, Craco e Tolve. Si tratta di due nomi "lyki" o lucani allo stato puro; sono, con Garaguso, i toponimi più antichi della Lucania. Allo stesso Adamesteanu dò un consiglio: fare un volume sommario sulle gestioni passate. Non è possibile fermare le ricerche: la Basilicata è un tale scrigno di materiale archeologico, da fare strabiliare: non solamente per la quantità, ma per la qualità.

Quanto al nome di Vaglio, 'esso appartiene al patrimonio tracio (Balla, Baloion, Balion etc.) e quindi è certamente il nome originario Luko-Brettio.

Ed infine, a proposito della relazione di Pugliese Carratelli vorrei chiarire l'importanza del coefficiente etnografico nell'archeologia protostorica.

Quanto più si procede nel conseguimento dei documenti di scavo, e quanta maggior consistenza numerica e volumetrica raggiungono i reperti nei nostri musei e, fenomeno ancor più pesante, nei nostri magazzini, subentra, clandestinamente, sia pure, ma fortunatamente, un senso dubitoso di incapacità da parte nostra circa la improcrastinabile necessità di organizzare storicamente questo materiale. In altre parole più semplici ci si accorge che sol raramente dal 'pezzo' solo, anche qualificato cronologicamente e formalmente suscettibile di una definizione a sé stante: ci si accorge, dico, che ci vengono a mancare i mezzi di indagine e di giudizio per arrivare a secernere i documenti 'guida' dalla massa volumetrica che ci opprime.

Questo senso di astenia è scientificamente giusto, in quanto storicamente connesso colle origini e lo svolgimento della ricerca archeologica. La quale, nata dall'Antiquaria e dalla Filologia, — come tutti sanno —, dovette staccarsene, dedicandosi prevalentemente alla comprensione formale di ogni singolo pezzo; ma dopo 100 anni e più (dal 1830 almeno), come è successo a tante altre branche delle scienze storiche, anche l'archeologia (se non vuol restare estetismo vano di grado romantico e giornalisticamente personale: cosa commendevolissima, ma che non riguarda la storia) e dovuta tornare a riconsiderare le scienze parenti, con le quali ed entro le quali essa era nata; scienze che, subendo la stessa procedura storica di essa, hanno anche loro progredito per conto proprio, quale più quale meno, ma tutte — nel grado, s'intende, della rigidità scientifica —, con risultati degni della massima attenzione. In altre parole, l'archeologia,

scienza storica per eccellenza, dovrà ogni tanto, se non sempre, tornare a convivere colle scienze sorelle e considerarne gli apporti: prima tra le altre la glottologia e la etnografia.

Se ben si pensa un'esigenza di questo genere non è nuova. Gli eruditi del 700 e primo 800 parlavano e scrivevano delle lingue e dei popoli dell'Italia antica (Lanzi, *Saggio di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia*, 1789; Micali, *Monumenti per servire alla storia degli antichi popoli italiani*, 1832), come cosa naturale e scientificamente ovvia. Era in fondo lo scopo ultimo a cui si poteva e si doveva tendere; tutte le fonti antiche si riducono in maggioranza a un elenco di popoli; il maggior interesse tradizionale in materia è evidentemente rivivere una 'storia di popolazioni'. La qualità dell'impasto più o meno scadente di una categoria di vasi; o la finezza maggiore o minore del bucchero; o la quota percentuale di ceramica corinzia entro la massa di scavo; e simili: sono tutti rispettabilissimi problemi di erudizione elementare, ma non possono fermarsi e chiudersi in se stessi; è una constatazione che si fa ogni giorno e che si sopporta sol perché si spera che serva a qualche cosa di più alto, di più concreto, di più umano. In questo campo, è altamente confortante che l'archeologia stessa in questi ultimi decenni ha fatto *sua sponte* maturare il bisogno di affilare e aggiornare le sue armi prendendo a prestito i risultati di alcune delle scienze storiche sorelle come pochi decenni or sono aveva assunto *plenis manibus* il formulario più agguerrito della storia dell'arte moderna. È un fatto che la glottologia da un lato, con lo studio di fenomeni linguistici migranti, basati naturalmente su corrispettivi movimenti umani; e la etnografia antropologica dall'altro, con lo studio sociologico, biologico, e geografico degli uomini, degli animali e dei mezzi di vita relativi: hanno costretto tutti a guardar più lontano, a ovest, a sud e a est della propria penisola. Ma l'archeologia stessa. di forze proprie, colle grandi imprese stratigrafiche di scavo a Troia, al nostro est, e a Lipari ad ovest, unitamente a tante altre più limitate constatazioni (non ultima quella dei Brutti-Frigi: *Rend. Lincei*, 1963, 35 sgg.), l'archeologia dico, ha posto in primo piano una pregiudiziale alternativa del "prima" e del "poi", che automaticamente si risolve in una sequenza di valori etnografici. Non voglio dilungarmi, ma posso dire con rigida precisione programmatica che l'archeologia del II millennio e di buona parte del primo a.C. — e cioè, l'archeologia

protostorica — sta diventando, e se non lo è, e se non si vuole che diventi, diventerà, con vantaggio di tutti, 'Etnoarcheologia'. E poi c'è un argomento inoppugnabile per chi si spaventasse di fronte a un nome nuovo: tutta l'archeologia classica e postclassica è già etnoarcheologia riconosciuta come tale: greca, romana, provinciale, gallica, pannonica, dacica. Perché, ora che si comincia a veder chiaro fino a 2000 anni *ante*, si dovrebbero rifiutare le etichette giuste? Ad ogni nuovo pezzo il quesito: di chi è, o può essere questo documento? A qual gruppo etnico appartiene? E la diagnosi, oltreché sicura sarà completa, quando i due dati — quello tradizionalmente raggiunto, e quello etnografico — cronologicamente si copriranno, l'uno aiutando l'altro a supplire qualche eventuale lacuna.

Sarò qui schematico, esponendo i risultati cui sono arrivato, anche se il cammino per arrivare è stato lungo difficile e condizionato da esperienze svariatissime. Ma penso che giovi di più dare i risultati, anziché la storia dei tentativi precedenti ad essi: tanto, gli increduli rimarranno tali. anche di fronte a un ammasso di prove; chi invece è aperto culturalmente potrà trovare interessante e meritevole di approfondimento applicativo tutta la questione.

Mi limito pertanto ai fenomeni che concernono l'Italia, e quindi il necessario binomio Italia-penisola balcanica. Le vie di accesso all'Italia dei popoli dall'est, i quali si muovono generalmente per gemmazione tribale (*Rend. Lincei*, 1963, 35 sgg.) fenomeno sociologico naturale, ma che non escludono naturalmente qualche rara occasione di movimenti di massa — tipo Cimbri di Mario e Unni di Attila, e Galati di Anatolia — non solo, ma eccezionalmente, anche movimenti di riflesso o di rigurgito dalle Alpi occidentali; le vie di accesso, ripeto, sono tre: 1) le coste adriatiche (nella zona di Ancona per esempio i Saki-Siculi nella prima metà del II millennio *ante*, i quali poi hanno occupato il territorio di Roma, lasciando innumerevoli tracce in tutta l'Italia tirrenica, Gaudo compreso, per poi finire in Calabria e Sicilia, dove la forma Sicani è semplicemente la grafia greca del nome Saki-Seki-Siki, Sakuli-Sekuli-Sikuli). 2) Aquileia, o meglio Akuleia (cfr. la *Curia Acculeia* a Roma: Varr. *L.L.* VI, 23). 3) la val d'Adige (Arusnates).

Mi limito qui alla prima via d'accesso: la costa adriatica da Ancona al Salento. Questa via, già postulata dai glottologi per necessità linguistiche,

ha ora avuto una insperata conferma coi 'busti' bruzi, appaiati alle urne funerarie dei Bruges di Porodin in Pelagonia (Tracia: *Rend. Lincei*, loc. cit.). Ma il fenomeno è semplicemente grandioso: si tratta della necessaria 'tripartizione tracia' dei popoli indoeuropei, che nella loro espansione verso ovest, arrivati alle pingui pianure dei fiumi Dniester, Prut, Siret, Tibisco e Danubio sono stati attratti verso sud; alcuni di essi, scelta e mantenuta la linea centrale di movimento, hanno occupato la Grecia centrale fino a Creta; un ramo est ha attraversato Bosforo e Dardanelli e si e diffuso in Anatolia (Hittiti, cioè Nesi e poi Luvi, Luki, Frugi, etc.); un terzo ramo, il ramo ovest, ha preso, per ragioni che naturalmente a noi sfuggono, le difficili vie che conducono alla spiaggia adriatica, e quindi, in lenta continua osmosi, si è trasferita sulle contrapposte coste d'Italia, da Ancona al Salento: gli 'Ausi', onde Ausoni e Auski-Oski, i Brutti, i Luki, gli 'Api' (onde Apuli col diminutivo regolare per ogni frazione di tribù) e così via.

Ciò premesso, e in linea, per ora. prevalentemente teoretica, e pure ammettendo la possibilità che non tutte le tre diramazioni dello stesso popolo si siano verificate, e che quindi possano trovarsene solo due o anche una: ciò premesso dunque, noi possiamo trovare, direi quasi, dobbiamo trovare tracce dello stesso fenomeno etnico — con importanti deduzioni cronologiche, come ognun vede — in Anatolia, in Grecia, in Italia (qui con leggero attardamento). Non solo; constatata la presenza di un fenomeno archeoetnografico in una sola delle tre penisole, noi possiamo, non dico postulare, ché sarebbe forse troppo, almeno per ora, ma considerare la probabilità che esso fenomeno — in forza di questo interessante collegamento protostorico, che vorrei chiamare 'legge delle tre penisole' — debba essere cercato anche nelle altre due.

Si intravede la grande importanza storica di questa impalcatura metodologica, in forza della quale i termini usuali di ' minoico ', ' miceneo ' e poi 'geometrico', 'orientalizzante', 'arcaico' e così via, diventano puri concetti convenzionali e didattici; cessano di essere irradiazioni commerciali obbligate da alcuni centri privilegiati e diventano fenomeni ricorrenti e cronologicamente concatenati entro la propria 'striscia latitudinale di omogeneità archeologica' che percorre latitudinalmente tutto il Mediterraneo. In altre parole, che si dirà quando ci accorgeremo tutti che il 'minoico'

per esempio, esiste già ad est dei Carpazi nel III millennio *ante*, e che il 'miceneo' di Taranto e della Sicilia non è un risultato di capricci commerciali, ma un prodotto spontaneo della rispettiva 'striscia'? (*Studi classici e orientali*, X, 1961, 247 sgg.). Dei Bretti e dei Luki ho già parlato (*Rend. Lincei*, cit.); qui la documentazione è definitiva: Anatolia-Grecia-Italia sono strettamente collegate; anche — per citare un esempio recentissimo — il problema della ceramica locale di Megara Iblea nell'ottimo volume di Vallet-Villard (1964) troverà facilmente domani la sua ovvia spiegazione nella sua 'striscia' (cfr. *Studi*, cit. XII, 1963, 145 sgg.).

Anche da un quadro sbozzato così a grandi linee, può forse desumersi qualche legge-pilota:

1) anzitutto non esistono né un'arte né — me lo permettano i colleghi glottologi — una lingua traco-illirica, in quanto esse sono la stessa arte, le stesse lingue, gli stessi miti, che noi conosciamo più perfezionati in Anatolia, Grecia, Italia; in Tracia sono rimasti allo stato originario, allo stato grezzo.

2) le scoperte archeologiche nelle tre penisole si inquadreranno a poco per volta in questo mondo etnografico, che dai risultati parziali fin qui conseguiti, risulta ineccepibile. Si costituirà quindi un sistema di 'striscie di omogeneità archeologica' nelle tre penisole, entro il quale sistema, il coefficiente commerciale a poco per volta cesserà di essere l'unica chiave di volta, e subentrerà il concetto, assai più scientifico, di 'prodotto naturale di striscia'.

3) analogamente, tutto il grandioso fenomeno della colonizzazione storica nella Magna Grecia altro non è che un 'ritorno' ai consanguinei che si erano stanziati nell'Italia meridionale entro la legge migratoria della 'striscia'; la 'fondazione' è una cerimonia sacra per legittimare un insediamento supplementare — certamente non gradito — presso omoetnici un po' arretrati, giunti cinque o sei secoli prima, e, rispetto ai Greci storici, certamente 'barbari'. Si pensi per citare un sol caso, ai Serdaioi di Tracia, a quelli di Siride, e ai Sardi della Sardegna (cfr. il fascicolo sardo in *Studi*, cit. XV, 1965 in corso di stampa); si pensi al culto di Apollo 'licio' di Metaponto, che è effettivamente Apollo Luko-Lukano, quello cioè della 'striscia' del XII *ante*.

4) una grande luce sul fenomeno l'hanno portata i due *nostoi* più

famosi, quello degli Argonauti e quello troiano. Il primo rappresenta la migrazione indoeuropea del III-II millennio verso i quattro punti cardinali; il secondo la diaspora achea e sub-achea del XII-XI-X *ante* in seguito alla cacciata dall'Anatolia per far posto a nuovi arrivati. Questi Troiani-Greci fuggenti sono i primi colonizzatori che cercano asilo dovunque ma con malcelata preferenza verso le zone dove qualche secolo prima (metà del II millennio) erano arrivati i loro consanguinei, che avevano viaggiato colla 'striscia'. Enea cerca i parenti Dardani in Italia (*Aen.* III, 165 sgg.) Utis-Odisseo-Ulisse cerca letterariamente Itaca, in realtà nidifica colle formose donne-maghe dell'Italia centrale (c'erano già le donne Sabelle così dotte di magia?) e diviene progenitore di *clans* italici. È difficile immaginare assurdi storici così evidenti come quelli dell'epos omerico, redatto in funzione di magnificare la superiorità greca. Nessuna *anodos* si è verificata: né quella verso Troia; ma vi sono stati soltanto dei *nostoi*; fughe, migrazioni tribali in cerca di sole o di terre coltivabili. Niente di strano che nel V secolo sia stata detta 'Magna Grecia', dove si erano stanziati i 'Greci' in tre epoche successive: nella migrazione tracia originaria (della metà del II millennio), nel caos del *nostos* troiano dove Greci e Troiani sembrano omoetni, e finalmente nell'affannosa ricerca di suolo del VII-VI secolo, da parte dei reietti dalle *poleis* già costituite. Ed è altamente indicativo che questi ultimi, viaggianti per lo più sotto il marchio o di una rivoluzione domestica, o di un *agos* qualsiasi, sentano la necessità di una cerimonia religiosa col duplice scopo, di purgar se stessi, e di convincere i predecessori omoetni ad accoglierli come oggetti di espiazione.

Carlo D'Alessio domanda cortesemente al relatore prof. Napoli se durante gli scavi si è riscontrata la presenza di cisterne o comunque di depositi per acqua. In questo caso i solchi che si sono riscontrati sulla viva roccia e il cui uso resta dubbio furono evidentemente scavati per raccogliere le acque piovane e convogliarle nei depositi, così come a tutt'oggi è uso dei contadini nelle zone meridionali.

Piero Orlandini:

Il rinvenimento di varie stipi votive e l'identificazione di santuari nel

territorio della Lucania, e il carattere tipicamente greco del materiale votivo rinvenuto, dimostrano quanto profonda fosse l'opera di ellenizzazione e di penetrazione delle colonie greche della costa, fin dalle fasi più arcaiche. In questo senso le scoperte della Magna Grecia sempre più trovano rispondenza in quelle già effettuate in Sicilia dove il problema della penetrazione greca è stato ampiamente studiato. Bisognerà ora vedere se anche dal punto di vista planimetrico questi santuari della Magna Grecia interna corrispondono a quelli già noti della Sicilia (Vassallagi, M. Bubbonia, San Mauro, M. Saraceno), caratterizzati da un semplice edificio sacro a pianta rettangolare decorato con antefisse, talvolta con altare, identico ai *thesauroi* che, nella colonia madre, fanno corona ai templi principali.

Bernhard Neutsch:

L'amico soprintendente Adamesteanu mi ha gentilmente invitato a dire qualche parola sulla documentazione dei culti di Eraclea nel quadro dei ritrovamenti recenti. Usufruendo dell'ospitalità, di cui prima avevo già potuto godere da parte dei professori Nevio Degrassi e Attilio Stazio, vorrei ringraziare il prof. Adamesteanu per la magnifica conferenza di stamattina. Penso che lui meriti, per tutto quello che ha presentato con le sue bellissime fotografie aeree, non soltanto per Eraclea e l'interno della Lucania, ma anche per il valido contributo di documentazione aerofotografica ai signori soprintendenti, un vivo applauso!

Per i culti di Eraclea conviene che io rinvii alla documentazione più completa nella edizione in corso di stampa[1], e che mi limiti qua su poche parole.

Nelle tavole di Eraclea erano già conosciuti i culti e santuari di Atena polias e di Dioniso, e da un'altra iscrizione abbiamo notizia di un culto di Hestia. Nelle bellissime monete di Eraclea possiamo perfettamente riconoscere l'eroe eponimo cioè Eracle ed ancora una volta la dea protettrice

1) *Herakleia-Studien* von B. Neutsch in Zusammenarbeit mit D. Adamesteanu, N. Degrassi, F. Sartori e A. Stazio (=*Lukanische Forschungen* herausg. von B. Neutsch Bd. 2. 11. Ergänzungsheft der *Röm. Mitt.*).

Atena. I nuovi ritrovamenti hanno confermato un fiorente culto di Artemide Bendis (oltre mille frammenti di terracotta) probabilmente da ricollegare ad una iscrizione dedicatoria in dialetto dorico ARTAMITI ΣΩΤΕΡΑΙ.

Inoltre sono documentate rappresentazioni o voti per i Dioscuri, per Afrodite e per Dioniso. Per una parte delle terracotte, in cui secondo l'interpretazione del prof. Lo Porto sarebbe da identificare Dioniso, secondo la tesi di E. Paribeni i Dioscuri, io preferisco invece pensare ad un eroe defunto sdraiato sulla *kline*.

Singolare è un pinax di terracotta, che rappresenta il busto di una offerente nell'atto di tener davanti a sé un vassoio con doni votivi, fra i quali notiamo una statuetta di Eracle giovane con la clava e la figura di un giovane con una patera, forse Apollo.

Interessante è anche il rilievo discoidale con simboli di alcune divinità. p.e., la fiaccola a croce di Persefone, le due anfore dei Dioscuri, il tridente di Poseidone, il fulmine di Giove ecc. Si tratta di un gruppo di oggetti religiosi largamente documentati anche a Metaponto ed a Taranto, che meriterebbero uno studio più approfondito.

P. Adiuto Putignani:

Il fenomeno idrico della campagna circostante Egnathia a cui ha fatto cenno il prof. Attilio Stazio, la presenza cioè di acque salmastre nei pozzi friatici, lo si comprende e lo si spiega tenendo presente il fenomeno geofisico generale, vale a dire, il sollevamento del livello del mare e, conseguentemente, l'abbassamento del terrestre.

Come è stato ampiamente documentato da studi specifici in materia, il sollevamento del livello marino è progressivo, né potrà mai arrestarsi. I sismi ed i bradisismi, che ininterrottamente si succedono, oltre a dare un nuovo aspetto morfologico alle coste marine con le erosioni ed i protendimenti, creano un nuovo fondo ogni giorno più «pingue». È la «terra che muore», la terra cioè trasportata dai fiumi e rosa dai flutti del mare, che va sempre più ad arricchire il vasto bacino mediterraneo[1]

1) Il fenomeno di cui si fa parola non è limitato solo al Mediterraneo, bensì a tutti

«Il mare ribolle nei suoi gorghi mitici sottomarini specialmente lungo il litorale jonico esposto alla violenza dello scirocco, che fa sentire la sua azione più distruggitrice rispetto all'intero Mediterraneo, inghiottendo od interrando la così detta terraferma minata da sismi e da bradisismi»[2].

E non solo la jonica, nel nostro caso, anche, ed in maniera imponente, la costa adriatica. Prendendo in esame il tratto di costa che va da S. Maria di Leuca a nord di Egnathia (è la zona che ci interessa), notiamo un vasto e profondo fenomeno erosivo. Nel corso di venti e più secoli il mare ha inghiottito centinaia e centinaia di metri — in alcuni punti circa un chilometro — di terraferma. I moli sommersi di Egnathia, S. Cataldo ed il villaggio messapico di Roca ne sono. una dimostrazione eloquente. Precisi calcoli matematici ed approfonditi studi geofisici ci assicurano che il livello medio attuale, raffrontato all'anno zero, e calcolato a "morte d'acqua" è di metri più quattro, e durante le fasi di alta marea di più cinque[3].

Pur trovandosi la zona di Egnathia a leggera quota positiva, nei periodi di alta marea cade in zona negativa, e, per conseguenza, i pozzi friatici sentono sensibilmente l'azione del mare e s'inquinano di acqua salmastra. Passando da un argomento marginale al tema di questo IV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, mi sia consentito, e nessuno se l'abbia a male, fare alcune considerazioni. Il tema «Santuari di Magna Grecia», tanto importante e pur tanto vasto, non è stato esaurientemente delucidato, la trattazione è stata unilaterale, cioè esclusivamente archeologica e strutturale.

Il «Tempio», o nel caso specifico il «Santuario», presso tutti i popoli di ogni tempo e di ogni latitudine, non è mai stato considerato una entità a sé stante, una costruzione o un gruppo di costruzioni ornamentali e afunzionali, ma una entità viva (pur fatto di pietre) ed operante: un punto di arrivo e di partenza, casa della divinità costruita dall'uomo, per la divinità e per l'uomo. L'elemento divino e l'elemento umano, trattando l'argomento,

i mari. A noi interessa prendere in esame i nostri due mari, Adriatico e Jonico, facenti parte del Mare Mediterraneo.

2) D'ARRIGO A., *Natura e tecnica nel Mezzogiorno*, Firenze, 1956; ID., *Premessa geofisica alla ricerca di Sibari. I corsi d'acqua e il litorale della Piana di Sibari*, Napoli, 1959 (*passim*).

3) Cfr. CONGEDO R., *Salento scrigno d'acqua*, Manduria, Lacaita,. 1964, *passim*.

non possono e non devono scindersi: l'uno è comprensivo dell'altro, perché l'uno suppone l'altro.

Il primo elemento, il divino, trattato dal prof. Pugliese Carratelli, a giudicare dal numero e dalla qualità degli interventi, non è stato tenuto nel suo giusto conto; il secondo poi è stato totalmente ignorato se si eccettua l'intervento del prof. Neutsch.

Il "Santuario" o il "Tempio", anche in Magna Grecia, ha sempre esercitato una funzione etico-sociale, come ampiamente è dimostrato dal filosofo Pitagora e dalla sua dottrina e come ci ha anche detto il prof. Pugliese Carratelli a proposito del culto romano dei Dioscuri. Il tempio dunque era costruito e dedicato alla divinità dall'uomo e per l'uomo, il quale dal tempio attingeva le norme del suo vivere civile e sociale. Le divinità che l'uomo si creava rivestendole dei suoi stessi difetti e delle sue stesse virtù, erano per lui norma di vita.

Ora proprio questo elemento, questo punto d'incontro tra l'uomo e la divinità e l'influsso da questa esercitato su quello è mancato nel nostro Convegno.

Riallacciandomi poi all'intervento del prof. Neutsch, desidero sottolineare l'intimo rapporto dell'uomo con la divinità riferendo l'iscrizione di una lapide trovata nel 1736 in Taranto, nei pressi del tempio di Poseidone ed accennare all'innesto — nelle forme esteriori — del paganesimo con il cristianesimo, sempre in Taranto.

L'iscrizione greca è la seguente:

N. ΙΚΗΤΗΡΙΟΝ ΚΑΘΕΚΑΚΤΟΝ ΕΝΙ…
ΘΕΟΙΣ ΘΑΛΑΣΣΙΟΙΣ ΚΑΙ ΤΟΙΣ
ΙΠΠΙΟΙΣ ΘΕΟΙΣ…
ΤΑΡΕΝ…
ΔΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΝΙΑΣ ΤΟΥ ΔΕΜΟΚΡ…
ΕΝΩΜΟΓ. ΑΡΧΟΥ ΕΞ ΤΗΣ ΕΥΧΗΣ
ΠΟΛΕΜΙΚΗΣ ΝΕΟΛΛΙΑΣ…;[4]

4) Il testo greco è riportato dal Carducci (cfr. *Delle Delizie tarantine - Libro IV*, opera postuma di TOMMASO NICOLÒ D'AQUINO, Napoli, 1771, pp. 111-112), che ci parla del rinvenimento e del trasferimento, nel 1739, in altra località, e dopo averne tentata l'integrazione, ci dà anche la traduzione, la stessa riportata nel testo.

che in latino suona così:

FESTUM PRO VICTORIA ANNUUM
DIIS MARITIMIS ET
EQUESTRIBUS DIIS SENATUS POPULUSQUE
TARENTINORUM
CURANTE DEMOCRITE
IMPERATORE EX VOTO
BELLICOSAE IUVENTUTIS.

È dunque un avvenimento umano che qui viene ricordato: una festa particolare in onore di Nettuno e dei Dioscuri istituita da Democrate per voto e desiderio della gioventù guerriera. Esempi del genere se ne possono citare quanti se ne desiderano e non solo per Taranto, ma per tutto il territorio della Magna Grecia.

Per quel che concerne poi la sopravvivenza dei culti e, nel nostro caso, l'origine di una tradizione cristiana innestata su di un tempio pagano, cito il tempio del Sole in Taranto.

A questo tempio ed al relativo culto di Apollo in Taranto è stato fatto un fugace accenno dal prof. Stazio, il quale, basandosi sui dati archeologici in possesso, logicamente, lo ha classificato tra i templi di secondaria importanza. A mio avviso però, giudicando *a posteriori*, non lo classificherei tale se proprio in quel tempio o attorno a quel tempio nasce il cristianesimo tarantino.

Un'antica tradizione — o leggenda, come altri vogliono — introducendo nella nostra città l'Apostolo S. Pietro, proveniente dal lido di Manduria via terra, lo fa sostare proprio innanzi a quel tempio, gli fa leggere la iscrizione incisa sulla fonte attigua: «*Bibe et adora*», e gli fa operare il primo miracolo, l'abbattimento della colossale statua del dio. E si vuole, ancora, che fu quello il primo tempio cristiano[5].

A parte la valutazione storica che si possa fare del *fatto* in sé io mi domando: perché in quel luogo e non in altro la tradizione o la leggenda

5) Sull'argomento cfr. BLANDAMURA G., *Chaerades insulae*, Taranto, 1925; VALENTE A., *S. Maria di Murivetere, S. Cataldo e il Duomo*, Taranto, 1900.

pone l'origine del cristianesimo tarantino? Perché ivi, a mio avviso, vi era una tradizione importante di culto, rivestendo quel tempio il ruolo di *santuario* nel senso moderno del termine. Si era creata, in certo qual modo, una corrente devozionale cittadina, che fu sfruttata e mantenuta con la trasformazione e l'introduzione della nuova religione.

Aspetti particolari, marginali ed esulanti dal tema questi? Non lo direi, anche perché accetto più volentieri la definizione di santuario data dal prof. Attilio Stazio, che quella data dal prof. Hermann: cioè può essere considerato "santuario" anche un solo tempio e non esclusivamente un gruppo di templi.

Avviandomi alla conclusione debbo richiamare l'attenzione di tutti sul titolo degli annuali incontri tarantini: *Studi sulla Magna Grecia*. Studi non vuol dire esclusivamente archeologia, abbraccia invece un vasto campo di indagini e di ricerche. Con ciò non intendo sottovalutare l'apporto dell'archeologia alla conoscenza del mondo magno-greco. Questo grande mondo però è ricco di altre branche della scienza che ne testimoniano la sua grandezza e la sua civiltà.

A.M. Chieco Bianchi Martini:

Al termine della campagna di scavi condotta dal maggio all'agosto di quest'anno ad Egnazia dalla Soprintendenza alle Antichità della Puglia, è stato scoperto un interessante monumento (tav. XIV), che costituisce la prima testimonianza a noi nota del culto delle divinità orientali nella città, in età imperiale romana.

Il monumento è ubicato alle pendici dell'acropoli, nella zona degli edifici pubblici adiacente al foro (fig. alla pag. 229): in questa zona, in cui si sono svolti appunto i lavori di quest'anno, sono di particolare interesse i resti di un edificio ellissoidale (G), forse destinato a spettacoli, e quelli di un portico dorico (E, F) delimitante un'ampia area scoperta, forse parte dell'antica *agorà* ellenistica.

Questo portico ha inizio dal muro di fondo di un grande edificio (D), compreso tra il foro e la strada romana, edificio in cui il dottor Degrassi, che ha in corso di studio la zona del foro, riconosce i resti

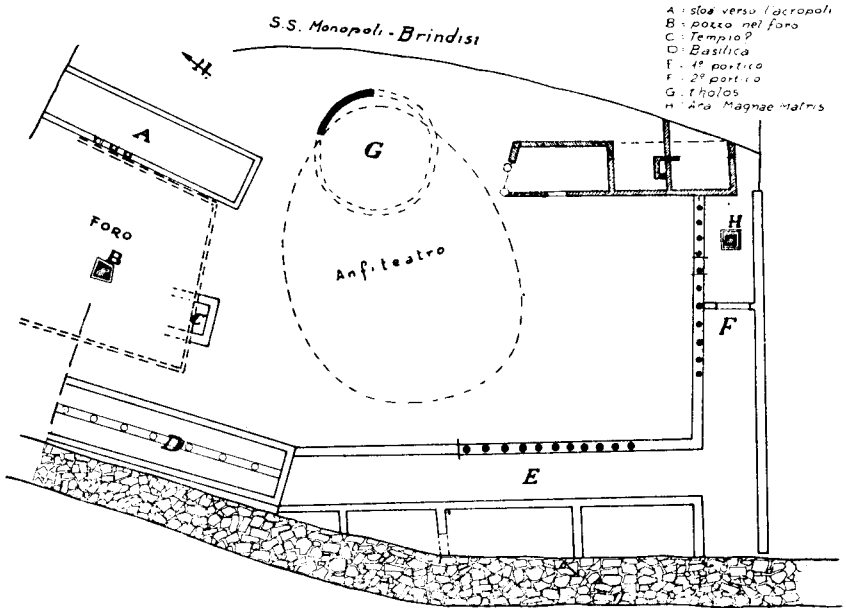
di una basilica ellenistica, suddivisa in seguito in vari ambienti, forse botteghe. Il portico, la cui costruzione risalirebbe pure ad età ellenistica, corre quasi parallelamente alla strada romana verso SE, e piega poi ad angolo retto dirigendosi verso l'acropoli.

In una fase posteriore, forse non immediatamente successiva alla prima, ma databile ai primi secoli dell'impero, il colonnato del portico fu chiuso con un muro che verso l'interno fu ricoperto di intonaco, dipinto a vivaci colori: contemporaneamente, sempre all'interno del portico, che era ormai diventato un ambiente chiuso allungato, fu sistemata una grande soglia di pietra bianca (tav. XIV, 1), fiancheggiata da due paraste scanalate poste su basi elegantemente sagomate. Questa soglia sembra delimitare quasi l'ultimo tratto del portico in cui sorgeva il monumento che più specificamente ci interessa (H). A pianta quadrata, esso è costituito da quattro lastroni di pietra locale, lunghi m. 1,50 e spessi circa m. 0,35. L'altezza complessiva del monumento è di circa 77-78 cm. I lastroni, posti di taglio, sono accostati l'uno all'altro e uniti da pochissima malta: poggiano su un piano di lastroni identici incassati nel battuto e appena sporgenti a formare una piccola risega. All'interno è visibile un blocco quadrangolare della stessa pietra, tagliato irregolarmente e solo 3-4 cm, più basso della faccia superiore dei lastroni: l'intercapedine tra i lastroni e questo blocco interno, larga circa 15-16 cm., era riempita di terra senza resti ossei né cocci. Il blocco interno pare destinato a sorreggere un peso: noi pensiamo che il nostro monumento fosse il basamento di una statua, e più precisamente, come vedremo, della statua di Attis.

Tre dei quattro lati sono decorati con rilievi. Su quello di NO sono visibili due flauti, uno diritto e l'altro ricurvo; su quello di NE un timpano; su quello di SE due cembali. È ben noto che tutti questi strumenti musicali sono strettamente legati al culto della Magna Mater e di Attis. I confronti sono innumerevoli e notissimi: fra i tanti un rilievo del Museo Capitolino su cui è rappresentato un *gallus*, cioè un sacerdote di Attis, e in cui compaiono sia i flauti che il timpano e i cembali. Il rilievo è datato all'età degli Antonini

1) C. PIETRANGELI, *Musei Capitolini, Monumenti dei culti orientali*, Roma 1951, p. 20, tav. II.

Il quarto lato, che è rivolto a SO, cioè verso la soglia e la grande strada romana, in cui si è propensi a riconoscere il tratto urbano della via Traiana, presenta un'iscrizione di 5 righe, in discreto stato di conservazione. Le lettere sono incise molto regolarmente su sottili linee di allineamento. La rubricazione è stata di notevole aiuto nell'integrazione, che è stata facile meno che per il cognome del dedicante.



Egnazia : schizzo schematico della zona degli edifici pubblici.

Il testo dell'iscrizione è il seguente:

FL[A]V[IA] [..]CTI[..]
SACE [RD] OS MATRIS
MAG[NE]T SYRIAE DEAE
EX I[MPE]RIO FECIT
[LD] DD

Al primo rigo pare più probabile, per ragioni di spazio, l'integrazione

FLAVIA anzichè FLAVIVS: avremmo così una liberta sacerdotessa della Magna Mater, il che non costituisce una novità. L'integrazione del *cognomen* è più difficile.

Al 5° rigo mancano delle lettere a sinistra: potrebbero essere, ad esempio, *L(ocus) D(atus)*. La formula *D(ecurionum) D(ecreto)* è una comprova dell'ufficialità del culto della Magna Mater che, come è noto, fu introdotto nel culto ufficiale romano sotto l'imperatore Claudio.

L'iscrizione, per la regolarità del ductus e i segni d'interpunzione a forma di triangolini allungati, può essere datata al II secolo d.C. Il culto della Magna Mater associato a quello della dea Siria è testimoniato in Puglia da un'altra iscrizione[2], rinvenuta alla fine del secolo scorso nella necropoli romana di Brindisi e conservata nel Museo di quella città. È un'iscrizione funeraria, posta per L. Pacilius Taurus, sacerdote *Matris Magnae et Syriae deae et sacrorum Isidis*.

Ad un metro di distanza dal basamento è stata rinvenuta una bella testa di marmo greco (tav. XV, 1), di misura poco superiore al normale e in cui si riconosce agevolmente Attis col berretto frigio: ad un primissimo esame la testa pare databile all'inizio del II secolo d.C. Accanto alla testa s'è trovata una mano dello stesso marmo che stringe un oggetto purtroppo rotto ma che potrebbe essere una *syrinx* (tav. XV, 2). Per proporzioni la mano può senz'altro appartenere alla statua di Attis. Sempre a brevissima distanza dal basamento s'è trovato un frammento di rilievo fittile, forse un pinax, in cui si vede la parte inferiore di una figura femminile panneggiata con accanto una leonessa e in cui si può riconoscere la dea Cibele (tav. XV, 2).

Il problema che a noi pare più interessante, se il nostro basamento debba essere ritenuto cioè un monumento isolato, o se non si possa invece considerarlo parte di un complesso di edifici sacri, cioè di un santuario, potrà essere risolto soltanto dagli scavi futuri, che per ora sono impediti dalla strada moderna Monopoli-Savelletri che taglia in due la città antica, separando l'acropoli dalla zona del foro. Si spera di demolire questa strada per completare lo scavo: ma ciò non sarà purtroppo possibile sin quando non sarà portata a termine la costruzione della grande via di traffico turistico

2) *C.I.L.*, IX, 6099.

E 2 che, per l'intervento della Soprintendenza, passerà fuori delle mura.

Chiave risolutiva del problema può essere un grande edificio a pianta rettangolare posto proprio sotto il muro di controscarpata della strada. All'interno di quest'edificio è stata scoperta una specie di vasca-impluvium quadrangolare, col bordo sporgente sul piano del pavimento e rivestita sia all'interno che all'esterno di intonaco dipinto di rosso. Sul pavimento si sono rinvenuti due rilievi di marmo: uno con una scena di banchetto funerario e l'altro con due mammelle femminili, chiaramente un ex-voto (tav. XVI, 2).

Franco Sartori:

In chiusura di riunione non è certo il caso d'indugiare a lungo sull'interessante testo epigrafico che la dott. Martini ha avuto la cortesia di presentarci. È un vero peccato che esso sia guasto in alcuni punti e che restino perciò dubbi di lettura, benché non si possa non convenire con la studiosa sul significato generale del testo: ricordo di un monumento fatto eseguire, forse *ex [imper]io* della divinità, da una sacerdotessa della *Mater magna Syria dea*. Che si tratti di una donna, anziché di un uomo, sembra risultare, più che dalle incerte tracce delle lettere finali del cognome, dal fatto che manca il prenome, come è proprio delle denominazioni femminili; e d'altro canto la paleografia riporta a un tempo in cui sarebbe alquanto inconsueta l'omissione del prenome per un uomo. Dopo il gentilizio, che sembra essere stato *Flav*[*ia*], si potrà supplire una filiazione o, meno probabilmente, un rapporto di manomissione: [. *f(ilia)*] oppure [. *l* (*iberta*)]; ma si potrebbe anche pensare a un cognome più lungo — e perciò più esteso verso sinistra — di quello di [*R*] *ec* [*ta*] proposto dalla dott. Martini, e in tale caso sarebbe omessa ogni indicazione di filiazione o manomissione. La lettura [*R*]*ec*[*ta*] si presta a dubbi anche perché le tracce superstiti di lettere fanno pensare a un'altra lettera prima della presunta *A* finale e perché la prima riga avrebbe termine senza raggiungere il margine destro dello specchio lapideo iscritto, diversamente dalle righe seguenti, a meno che non si voglia invocare il noto fenomeno dello

spostamento a sinistra della scrittura, dovuto al fatto che il lapicida temeva di non riuscire a contenere la riga nello spazio per essa prestabilito. Tuttavia a ciò sembra ostare la circostanza che il lapicida ha continuato a incidere oltre il margine destro della terza riga, senza ricorrere all'artificio di cominciare l'incisione molto a sinistra. Mi domando anche se, anziché *Matris mag[nae] Syriae De[ae],* non sia da leggere *Matris mag[n(ae) et] Syriae De[ae]*, in analogia a un'espressione di un'epigrafe brindisina (*C.I.L.*, IX, 6099 = *I.L.S.*, 4178: *Matr(is) magn(ae) et Suriae deae et sacror(um) Isidis*); ma la mia impressione è forse fallace e comunque la questione è di poco conto. All'inizio della quarta riga, prima di *ex*, pare s'intravveda traccia di una lettera: così almeno è nella fotografia gentilmente donatami. È ovvio infine che nell'ultima riga si dovrà supplire a sinistra, in posizione simmetrica rispetto a *d(ecurionum) d(ecreto)*, il resto della comunissima formula finale di tanti testi epigrafici onorari, cioè *l(ocus) d(atus)*.

Nevio Degrassi:

La proposta del prof. Stazio di predisporre una nuova pianta archeologica di Taranto mi sembra senz'altro ottima, perché si è ancora rimasti a quella pubblicata dal Viola nel 1883 e ripresa poi senza ampliamenti sostanziali nel lavoro del Wuilleumier. Molte altre preziose notizie sono raccolte nell'archivio della Soprintendenza, ma è necessario collegarle e renderle pubbliche. Una prima elencazione delle principali scoperte inedite o poco note sarà inserita nella voce "Taranto", che ho preparato per l'*Enciclopedia dell'Arte Antica.*

Bisogna però dire che lo studio della topografia di Taranto è tanto più difficile in quanto a Taranto nuova, dove si sviluppava la città dal V-IV secolo a.C. in avanti, tutti gli elevati degli edifici antichi sono pressoché completamene scomparsi, sicché lo studio si può basare solamente su quello che anche anticamente si trovava nel sottosuolo, cioè le fondazioni degli antichi monumenti, o meglio solo piccola parte delle fondazioni stesse. Questo è dovuto allo sviluppo edilizio notevolissimo che Taranto ha avuto alla fine del secolo scorso, dopo la costituzione dell'Arsenale militare,

e che ha praticamente distrutto Taranto antica, sia greca che romana, con l'eccezione di pochi avanzi di qualche acquedotto. Sono stati tuttavia individuati recentemente, tra l'altro, anche tratti delle mura e alcune strade, come quella cui accennava l'amico Stazio, che congiungeva il Mar Piccolo al Mar Grande, e altre ad essa collegate. Se e quali di queste strade siano identificabili con quelle nominate dalle fonti antiche — la via *Sóteira*, in onore di Poseidon Sotèr, la via *Batheía*, e la via *Plateia* (se è una strada o non piuttosto una zona piana) — questo è ancora un problema aperto. Importante è però che le strade antiche sembrano disposte ad angolo retto già in età greca, con un andamento cioè di tipo ippodameo.

Quello che noi conosciamo degli elementi architettonici e dell'elevato degli edifici di Taranto è stato raccolto soprattutto in numerosi pozzi. Abbiamo infatti a Taranto tutto un complesso sistema idrico con molti pozzi di raccolta collegati o isolati, dove sono stati gettati. soprattutto in età ellenistica e romana, vari elementi di tombe, ma anche di abitazioni. In qualche caso questi pozzi sono anche serviti a nascondere oggetti preziosi, come ad esempio la nota statua di divinità femminile in trono nota col nome di Dea di Berlino.

In maniera analoga era stata nascosta, non a Taranto ma ad Ugento, un'altra importante statua di cui si è qui parlato, cioè il Poseidon di Ugento, cui ho già accennato nel precedente convegno. Che questa statua fosse su di una colonna è provato dal capitello trovato insieme ad essa, e che è ornato di rosette simili a quelle della benda che cinge la fronte del dio. Che però la statua potesse costituire un segnacolo per i naviganti, come ho sentito dire ieri con grande interesse da Stazio, è un'ipotesi seducente, ma resta naturalmente da provare; ritengo però più probabile, per diverse considerazioni, che essa fosse una delle numerose statue votive che si trovavano nei santuari greci, e che molte volte erano sopportate da colonne, come vediamo anche in rappresentazioni vascolari. Desidero anche dire che ritengo che la statua sia un'opera d'arte magno-greca, con ogni probabilità tarentina, ma che penso anche che essa sia stata eseguita su espressa ordinazione per Ugento.

Per quanto riguarda i rapporti tra Taranto e Ugento desidero anzi aggiungere, anche in relazione al porto di Ugento, di cui si è parlato, che le acque davanti ad esso vengono ancor oggi chiamate "acqua tarantina".

È possibile che proprio qui fosse quel *portus tarentinus* ricordato dalle fonti classiche nel Salento (Plinio, *Nat. Hist.* III, 11, 101) e che non si è riusciti ancora a localizzare? Si tratta naturalmente di una semplice ipotesi che dovrebbe essere confermata da migliori prove, ma che può trovare forse conforto nella particolare importanza di Ugento, che in alcune sue opere appare legata artisticamente a Taranto, e che da un passo di Livio (XXII, 61, 11-12) sembrerebbe la principale città della *ora Graecorum*.

Ancora una osservazione. Fra i vari santuari e luoghi di culto della Puglia io non dimenticherei lo speco di Manduria, che abbiamo visitato in uno dei passati convegni, e che mi pare abbia tutte le caratteristiche per poter essere identificato con uno speco sacro alle ninfe o, comunque, a divinità acquatiche.

Mi richiamo infine a quanto detto dal prof. Pugliese e ripreso poi dal prof. Vallet, a proposito dello *hiatus* tra la colonizzazione mitica e la colonizzazione storica. È uno *hiatus* che va a poco a poco scomparendo: e vediamo che molte volte queste fratture derivano più da nostra ignoranza che da una effettiva mancanza di documentazione. È che gli studiosi moderni sono spesso portati ad interessarsi a determinati problemi piuttosto che ad altri, e questo periodo qui, in Magna Grecia, non è stato ancora molto studiato. Mi auguro che i Soprintendenti dell'Italia Meridionale vogliano colmare anche questa lacuna, per occuparsi precipuamente dell'archeologia e della storia di quest'epoca, così interessante anche per i rapporti tra le popolazioni indigene e i Greci.

Pietro Ebner:

Il tema del Convegno mi consente di sottoporre alla vostra attenzione un interessante problema archeologico che per essere a me più congeniale, da tempo assillava il mio pensiero: il perché della comparsa in stipi e loculi dei santuari italioti, solo a partire dal IV secolo, di una considerevole quantità di pezzi anatomici, notevoli per il verismo delle riproduzioni fittili.

Di questa follia terapeutica, del resto del tutto simile a quella "voga presa dal culto di Asclepio" appunto nel IV secolo rilevata da Carlo Diano,

poco si è detto: si è giustificata come semplice testimonianza di concezioni magiche invalse e diffuse nell'animo del popolo e nulla più. È chiaro, difatti, che ogni rapporto col divino implica il miracolo e che ogni rito ed ogni formula opera per la potenza che vi è presente. Per la spiegazione del fenomeno non basta, quindi, a mio avviso, il solo richiamo alle società neolitiche che modellarono le prime figurine femminili simbolo della "Dèa Madre" e le prime rappresentazioni dell'elemento maschile fecondatore, che praticavano la magica unione rituale dei sessi per promuovere e perciò "produrre" la fecondazione della natura per cui gli attori diventano strumento dell'azione divina: riti la cui sopravvivenza nell'Età del Bronzo, nella Valle dell'Indo, è mostrata da grossi *linga* e *yoni* di cui forse è lontano ricordo in pratiche dell'Induismo più tardo. Ciò che importa è di rendersi ragione del perché del ritorno di antichissime credenze di cui si era perduto quasi il ricordo e proprio in un periodo noto per il dilagante razionalismo.

Nell'osservare, nei vari musei, gli ex-voto offerti alle divinità salutari, colpisce il numero delle riproduzioni di organi generativi maschili (singolare il mezzo corpo virile della Sala CVIII del Museo di Napoli che s'identifica con quello della stipe di Lucera, di cui stamane ho potuto studiare i vari pezzi per la squisita cortesia dell'amico Stazio, senza dubbio interessante anche per il carnicino della terracotta che ne accentua il verismo) e la scarsezza dei femminili più numerosi peraltro nelle città, sedi del culto di Hera. Specialmente a Posidonia, ove anche gli scavi più recenti confermano la diffusione, nella stessa plaga, del culto della dèa che vegliava sulle sue fedeli nelle contingenze più delicate e critiche della loro vita, e dove si affermava la credenza di una Hera posidoniate dispensatrice di fecondità. Credenze, tutte, confluenti a Posidonia (l'Astarte della vetrina n. 34 degli ultimi del VII secolo e l'Hera Juno-Cibele) ed attestate pure dalle donne fiori, dall'immancabile melograno che la dèa tiene nella destra a partire dalla schematica statuina del VI secolo (vetrina n. 1) al meraviglioso nudo del IV (stessa vetrina), alle mezze statue di gestanti (metà inferiori di corpi femminili gravidici); soprattutto dagli uteri fittili. (vetrina n. 46), semplici oppure con una singolare accentuazione della parte destra (destra-oggetto): non un'ovaia (non ancora scoperta), ma qualcosa che doveva nascondere un particolare e forse remoto significato se con essa s'intendeva immediatamente richiamare l'attenzione proprio e solo

su quella parte dell'utero, ritenuto in quel tempo organo generativo femminile.

Quale il significato della duplice figurazione? Innanzi tutto la singolare successione dei *donaria* del Museo pestano, e cioè uteri semplici, uteri con accentuazione della parte destra, mezze statue di gestanti, bambini in fasce, invita a presupporre anche l'auspicio al naturale ringraziamento per il felice compiersi dell'evento. Sicché, se negli uteri semplici è lecito vedere la sola invocazione alla fecondità, negli altri potrebbe anche scorgersi l'auspicio di un maschio, desiderio di progenie vivo in ogni tempo e largamente diffuso nelle letterature orientali antiche. Tuttavia io credo che nell'accentuazione è qualcosa di più: il richiamo, forse, di un'antichissima credenza e non proprio e soltanto magica che sopravvive ed è tuttora largamente diffusa non solo nell'Italia meridionale. L'opinione comune, cioè, che prevede il sesso del nascituro, e perciò agisce in senso distensivo sulla gestante, a seconda che i primi attivi movimenti del feto si avvertano nella sinistra (femmina) o nell'opposta (maschio) parte dell'utero; in quella parte che l'osservatore antico, per il carattere della sua posizione geografica riteneva "fredda" e perciò "destra". Credenza che ricorda una concezione embriogenetica che ha sempre destato l'interesse dei medici e dossografi fino a salvarsi dalla fatalità dell'oblio.

Ad illuminare il problema, più complesso di quanto è parso fin qui, interviene, difatti, la dottrina di Parmenide, l'Eleate che per il primo riusciva a dare una sistemazione scientifica alla millenaria concezione indo-mediterranea della generazione ("freddo-caldo" "destra-sinistra" "maschio- femmina") ed a spiegarne il meccanismo biologico; teoria accolta anche da Ippocrate che la diffondeva nel mondo.

Dalla vicina Velia, dunque, ove il culto di Hera è attestato dall'iscrizione inedita ΗΡΗΣ, genitivo dedicatorio in dialetto ionico scolpito su un blocco di architrave o trabeazione, giungeva a Posidonia la nuova dottrina, di cui i sacerdoti e l'élite colta della città favorivano la divulgazione. Una più vivida luce s'irradiava così dalla città delle rose a cui le popolazioni del Mezzogiorno volgevano ormai lo sguardo con rinnovato fervore religioso: ardore di sentimenti attestato dagli ex-voto nei quali è pure documento concreto della vena segreta che annoda il culto della Pestana all'antichissimo della dèa propria delle genti italiche.

Dell'accresciuta importanza della dèa posidoniate, di cui è traccia ovunque fino a Roma e in Etruria (indubbiamente un utero il n. 4782 del Museo di Firenze. Anzi: posso chiedere al prof. Pallottino se *donaria* simili sono emersi nel corso degli scavi del santuario di Pyrgi da lui scoperto?), è documento nella superba Hera di faccia di un didrammo degli ultimi del V secolo, con il quale Posidonia riprendeva a coniare, afferma il Gabrici, con piede foceo, moneta che finì per assumere forse addirittura carattere di amuleto; tipo che comparve a Neapolis, Phistelia ed Hyria a testimonianza del diffondersi del culto della pestana dèa della fecondità, piuttosto che del nome Italia come aveva supposto il Ciaceri.

Mèta continua di pellegrinaggi, le folle di fedeli si riversavano nel complesso sacro di Hera a Posidonia, specie durante l'*eorté* di primavera: la città poteva così rivivere la libertà di un tempo ed illudersi di essersi sottratta al blando, ma sempre barbaro dominio lucano. Avviene quindi proprio nel IV secolo, il secolo della crisi, che antiche concezioni riprendono forza nel cuore degli uomini, i quali cercano disperatamente una soluzione al dramma quotidiano. Sotto questo punto di vista occorre considerare perciò quell'incentivo, insopprimibile perché umano e distensivo, da cui è derivato il profluvio di pezzi anatomici, specialmente e prima di tutti gli organi della generazione, che inondava i templi italioti già agli albori del IV secolo.

Il fatto, del resto, si spiega entro la dimensione della *Welthanschaung* del mondo classico-pagano con infiltrazioni orientali, dove naturalismo e teologismo convivono l'uno in funzione dell'altro (corpo e anima non possono essere più dissociati) e da una parte si attua la concezione del divino in forme particolari e contingenti, dall'altra si ha la sistematicità a carattere speculativo e dogmatico dei riti "da un lato è la selva — dice il Diano —, dall'altro la chiesa: identici sono per l'una e per l'altra i principi: evento e potenza; identico è il fine: la salvezza". E il parto, definito filosoficamente, è un *evento*, è qualcosa che accade in rapporto al soggetto; e accanto all'evento si trova il *simbolo*, rappresentato, nel presente caso, dal notevole numero di uteri femminili "simbolo che non è segno d'infantilismo, giacche quanto meno v'è di contemplabilità e di forma, tanto più v'è di 'potenza e d'evento", così che l'esistenza del rappresentato coincide con l'esistenza del vissuto.

All'ascoltatore attento non sarà certo sfuggito il rilievo che la voce ha dato ad alcune espressioni di questa nota. Esse sono tre: *concezioni magiche, concezione embriogenetica, fervore religioso.* Così ho voluto indicare i tre fattori che simultaneamente intervengono a spiegare il fenomeno sorto in Magna Grecia dove quelle popolazioni erano state preparate alle guarigioni miracolose, e perciò ad invocarne dagli dèi, dai prodigi e dal mistero propri delle predicazioni orfiche e pitagoriche.

I confini tra magia, scienza e religione non erano, come è noto, ben chiari nell'antichità, come del resto nel medioevo. È ben vero che la magia è una degenerazione della religione, essendo una forma di superstizione, ma l'una e l'altra si giustapponevano e talvolta si confondevano addirittura nella concezione pagana. Lo stesso dicasi della magia e della medicina, per cui i primi medici per le loro doti prodigiose di guaritori sembravano compiere vere e proprie opere magiche.

Si delinea così un'interpretazione del fenomeno che lungi dall'essere unilaterale, come quella che sino ad oggi è stata data, presenta la novità di tener conto di tutti gli elementi che valgono a spiegarlo.

Quirico Punzi:

Il prof. Stazio, pur dando, nella sua relazione, un posto preminente alla documentazione archeologica, ha tenuto presente, per quanto concerne i luoghi sacri, lo studio dei culti, e la tradizione letteraria. E non poteva essere diversamente perché laddove la ricerca archeologica non ha avuto modo di attuarsi, non per sterilità, ma per mancanza di mezzi e di tempo, la tradizione e i toponimi possono condurci a localizzare alcune zone sacre che potrebbero nascondere, sotto la terra dei millenni, importanti santuari.

Nel territorio di Cisternino, a una quindicina di chilometri da Gnathia, vi sono le tracce di un antico insediamento rodio che aveva la sua acropoli sul colle "Gianecchia", di fronte alla costa adriatica; ebbene, un altro colle della stessa acropoli, che spazia sulla piana marina coltivata ad uliveti, porta il nome di Poseidone e non certamente per fortuito caso, ma perché ivi doveva sorgere una costruzione sacra dedicata al dio del mare; e anche questo non a caso perché il centro abitato, vicinissimo com'era al mare, poteva avere logicamente un suo tempio, caro a quei naviganti che

ospitava per lunghi periodi di ozio e di ristoro. In questa località sono state rinvenute varie statuette, provenienti certamente da stipe votiva.

Non molto distante, nella località detta "Ibernia", ricca di rovine e vestigia antiche, fra le quali bisognerebbe cercare i resti del tempio, fiorente doveva essere il culto alla dea Cibele, intesa come dea della fertilità, poichè protettrice delle nozze e delle spose. Lasciamo da parte il toponimo di una località vicina, detta "Cuvied", che potrebbe derivare dalla pronuncia greca del nome Cibele, ed esaminiamo quello che sopravvive, del culto della Gran Madre, nelle nostre tradizioni popolari. Bisogna subito far notare che queste tradizioni hanno avuto modo di sopravvivere proprio grazie al Cristianesimo, che, in generale, è considerato l'artefice principale, unitamente al tempo e alle scorrerie belliche, della distruzione di tanti luoghi sacri pagani e delle relative sculture. Noi però avemmo la fortuna di essere toccati nell'ottavo secolo dopo Cristo da quel flusso rinnovatore che fu il movimento monastico basiliano, che potrebbe dare dei punti, in fatto d'intuito e perspicacia, agli addetti alle pubbliche relazioni; essi compresero, infatti, che non sarebbero mai penetrati negli strati popolari o questa penetrazione sarebbe stata lenta, se avessero avuto la presunzione di sradicare, istantaneamente, dalla mente e dal cuore delle donne, dei contadini, dei pastori e degli artigiani, tenacemente conservatori, un culto che era quasi connaturato alla loro vita quotidiana e al loro livello culturale e passionale, ma occorreva innestare, su questi culti, la nuova fede religiosa. E così, senza nemmeno spostare la data delle feste più importanti che si solevano celebrare in onore della dea Cibele, tra marzo e aprile, ma collegandole con le festività pasquali, permisero che il popolo portasse alla Gran Madre dei Cristiani, nel santuario da essi edificato nei pressi delle rovine del luogo sacro a Cibele, i simboli della fertilità, consistenti nei "curuchele", che potrebbe essere una deformazione della parola latina *auguracula*, cioè "trarre gli auspici". E questi doni, che ognuno di loro avrà modo di vedere se solo avrà la bontà di raggiungere il santuario di S. Maria d'Ibernia, nei pressi di Cisternino, il lunedì di Pasqua, consistono, per i maschietti in una borsa con due uova sode e, per le femminucce, in un'immagine muliebre con uova sode nel seno e nel grembo, entrambi preparati talvolta con la stessa pasta del pane fatto in casa o con quella dei taralli o ciambelle.

Allo stesso santuario, come le donne magnogreche al santuario di Hera Lacinia, accorrono le giovani spose di Cisternino che ricevono l'annunzio della maternità per propiziarsi la propria salute e quella del nascituro.

Devo qui, per inciso, ricordare che le due località innanzi menzionate, non sono tanto lontane dall'insediamento miceneo, del quale ebbi modo di parlare nel mio intervento al terzo convegno, e da quello di Santa Sabina.

Il culto della fertilità e, nel nostro caso, quello della dea Cibale, fu certamente assorbito immediatamente dal nostro popolo apulo, che aveva una tenace e lunga tradizione nel campo specifico e bene hanno fatto il prof. Bernabò Brea e il prof. Stazio ad accennare ai culti preistorici.

La nostra terra, tra il barese e il brindisino, è nota come la "zona dei trulli": casette rurali che traggono origine dalla specchia-tomba e che si fanno risalire, con gli altri monumenti megalitici, all'età del bronzo. Sul tetto conico di queste costruzioni sono disegnati, con latte di calce, emblemi che i contadini pretendono dall'imbianchino per tradizione, ma dei quali ignorano il significato; e non c'è tanto da biasimarli se molti studiosi, dopo essersi cimentati invano nell'interpretarli, si sono limitati a considerarli semplicemente segni esoterici. Uno di questi, per il suo profondo significato nel campo che ci riguarda, ha attirato la mia attenzione e la sua interpretazione mi ha entusiasmato e sorpreso. Si nota molto spesso, infatti, sui trulli, un trapezio trapassato da una linea. Il trapezio non è altro che un "delta" stilizzato e la linea un "tau": l'uno, simbolo dell'organo sessuale femminile e l'altro, di quello maschile. Così disposti altro non significano se non "la fertilità, e quindi il benessere e la ricchezza, sia sulla nostra casa!".

Questo augurio preistorico riecheggiò poi al tempo della Gran Madre Cibele e, per quella naturale osmosi che è in gran parte delle cose, passò nel culto cristiano perché tutto ciò che è vivo e vitale al mondo, può mascherarsi e confondersi, ma sopravvive.

Alfonso Fresa:

Gli antichi, identificando un dio col Sole davano alla loro concezione religiosa un fondamento non del tutto materiale, poiché, a causa della natura celeste dell'astro, il dio veniva concepito *sub specie aeternitatis.*

Fra le pratiche del culto, quelle legate al cammino annuo del Sole probabilmente dovevan presentare particolare interesse, come fan fede gli orientamenti di numerosi santuari in ogni tempo e paese[1]. Caverne furono utilizzate per questo culto in epoca preistorica: comincerò con un rilievo astronomico che potrebbe interessare il dibattuto problema del culto del Sole nell'isola d'Ischia.

Si è discusso tanto sull'esistenza o meno di una cosiddetta finestra nella collina di Campagnano, attraverso la quale il Sole avrebbe illuminato l'altare del santuario[2]. Questo, rappresentato da un sistema cavernicolo di due grotte unite da un corridoio, comunica adesso col mare (verso S.E) per effetto di un lento bradisismo positivo. Riportiamoci al passato, quando le grotte erano all'asciutto e particolarmente ai tempi in cui le posizioni del Sole ai solstizi rappresentavano, sull'orizzonte, dei punti o cardini ben definiti. Non si parla ancora di punti di Est e di Ovest, i quali potevano essere dedotti solo per mezzo di un concetto geometrico subentrato in epoca posteriore.

Gli orientamenti solstiziali possono quindi essere considerati tra i più antichi adottati dall'uomo e tra questi il sorgere del Sole al solstizio invernale. Esso rappresenta quel punto dell'orizzonte che è limite meridionale della corsa in amplitudine di questo astro, termine delle giornate più brevi se non più fredde. È appunto il solstizio invernale che fissa la rinascita del giorno (*dies Natalis*) in cui s'inverte il cammino apparente del Sole, astro benefattore e simbolo della vita, apportatore della luce.

In questo sistema cavernicolo il caso non poteva elargire ai primi abitatori dell'isola una sede naturale più adatta alla celebrazione dei loro riti: il sorgere del Sole al solstizio invernale si è reso sempre visibile in quel breve tratto libero dell'orizzonte marino compreso tra la Penisola Sorrentina e l'Isola di Capri. Ora, se il problema si limitasse unicamente all'osservazione

1) H. NISSEN, *Orientation-Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin 1906-10.

2) I. FRIEDLAENDER, *Sui bradisismi dell'isola d'Ischia e sulla grotta del Mago*, in *Boll. Soc. Geogr. Ital.*, Ser. VII, vol. III, genn. 1938. M. PUGLISI, *La grotta del Sole e i culti preistorici. Gli Abissi*, - *Riv. di Speleologia e Geogr. fisica*, Napoli 1938, n. 2-3. G. PLATANIA, *La grotta del Sole nell'isola d'Ischia e il bradisismo*, in *Boll. Soc. Naturalisti in Napoli*, luglio 1938.

del Sole dalla grotta esterna (grotta del Mago), bisognerebbe ritenere quella interna (grotta del Sole) solamente come una *sancta sanctorum* accessibile attraverso la stretta galleria. Intanto è interessante notare che l'orientamento dell'intero sistema cavernicolo è tale da coincidere quasi esattamente col valore massimo dell'amplitudine del Sole alcuni millenni av. Cristo.

Un richiamo ad un orientamento solstiziale si legge in Omero, nel racconto di Ulisse ad Eumeo, ove l'itacese si protesta, studiatamente, nativo dell'isola di Syra, contigua a quella di Ortygia, ovvero Delo:

Νῆσός τις Συρίη κικλήσκεται, εἴ του ἀκούεις
Ὀρτυγὶης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠέλιοιο

Insula quaedam Syria vocatur, si forte audisti,
Ortygiam supra, ubi (sunt) conversiones Solis

(Odiss. XV 483)

Questo passo, molto controverso, trova la sua più attendibile spiegazione nella posizione geografica di Syra in relazione all'amplitudine occasa del Sole a Delo durante il solstizio estivo. In tale epoca è possibile vedere il Sole tramontare tra Syra e Tinos, non dall'interno dell'antro sacro, ma dal terrazzo antistante, essendo l'asse del tempio orientato quasi per parallelo. Poiché la parte posteriore del santuario non era chiusa, il Sole — sorgente o calante — durante gli equinozi ne illuminava tutto l'interno; e per Delo questo fenomeno serviva a determinare in primavera l'inizio delle feste. Associando i due fenomeni astronomici (occaso solstiziale estivo e quello equinoziale primaverile), si potrebbe forse, in questo modo, giustificare l'appellativo di *caverna del Sole*, attribuito al più antico e famoso santuario delle popolazioni elleniche, situato al centro dei traffici tra la Ionia e la Grecia.

Fra gli antichi si era persino giunti all'idea che lo speco, oltre che per il culto del Sole, servisse anche come specola astronomica, immaginando che quel τροπαὶ ἠέλιοιο si riferisse ad un Ἡλιοσκόπιον ovvero ad un quadrante solstiziale atto a determinare il momento del solstizio estivo. Questa interpretazione, squisitamente letterale, per quanto gratuita, potrebbe

forse trovare una certa spiegazione in una curiosa coincidenza fornitaci da un blocco di marmo incavato, antistante il tempio. Si tratta di una specie di bacino (diametro m. 1,06 e profondità cm. 25) la cui circonferenza interna è divisa, a intervalli uguali, da tre intaccature, tali da ricevere i piedi di un supporto. Dalla figura che ne accompagna la descrizione[3] si può notare che l'intaccatura rivolta verso l'orizzonte libero forma un angolo di circa 42° da Ovest verso Nord. Un semplice calcolo dell'amplitudine del Sole al solstizio, per la latitudine di Delo, ci fornisce un valore di 41°16' in un accordo che, se dovuto al caso, è davvero sorprendente.

3) A. LEBEGUE, *Recherches sur Délos*, Paris 1876.

LA CONCLUSIONE

M. NAPOLI
D. ADAMESTEANU
G. FOTI
A. STAZIO
W. HERMANN
G. PUGLIESE CARRATELLI

Replica di Mario Napoli:

Sarò molto breve in questa mia replica. Mi è stato chiesto quale sia la funzione dei solchi scavati in roccia sull'acropoli di Velia: è chiaro che vanno posti in correlazione con una serie di piccoli pozzetti, e quindi devono avere avuto lo scopo di incanalare le acque piovane. Ciò che, dicevo, è poco chiaro, è piuttosto il valore cronologico di tutta la sistemazione.

Circa l'intervento di Polacco, il quale, se non sono in errore, ha detto che va distinto il problema filologico di Porta Rosa da quello della lettura del monumento, che l'arco è notoriamente nato in Grecia, e che non può il rinvenimento di Velia proporre una riqualificazione formale dell'arte greca, dirò brevemente quanto ho già discusso in privato con lui.

Per problema filologico intendo una cosa molto semplice: della presenza dell'arco, anche ad elementi radiali, in Grecia a partire dal quinto secolo, si era tutti d'accordo, ma era stato anche notato che, mancando ogni documentazione in Sicilia ed in Magna Grecia, il sorgere dell'arco a conci radiali nel Lazio e nell'Etruria doveva essere considerato un fenomeno autonomo non suggerito al mondo italico dal mondo greco. Questa visione, che non è certo mia, diventa oggi palesemente insostenibile, perché la scoperta di Velia fa da saldatura tra due mondi, e mentre ripropone il problema filologico sotto nuova prospettiva, ci costringe a riesaminare con più attenzione tutti quegli archi di Magna Grecia e Sicilia che. sino ad ora erano stati considerati romani, proprio e solo perché erano degli archi.

Più sottile la questione della *lettura* del monumento. Non intendo che

vada rivisto tutto il modo di porsi dell'uomo greco di fronte al fatto architettura: intendo soltanto dire che per quanto Porta Rosa abbia dei caratteri funzionali (il che è vero per tutta l'architettura, anche per quella greca), purtuttavia l'uomo greco il momento in cui avrà progettato Porta Rosa non può non essersi posto, anche non volendolo o anche ignorandolo, un problema formale. Trovandoci con Porta Rosa di fronte ad un arco monumentale, integro e di grande impegno, dobbiamo, nel leggere il monumento, cercare di cogliere questo valore formale, dobbiamo cercare di comprendere come, ed eventualmente se con chiarezza, l'architetto greco abbia trasfuso nel monumento quel tanto di razionale e di poetico insieme che siamo soliti cogliere nei templi greci. Si tratta di cogliere i modi di espressione, non l'espressione di per sé che non muta con il mutare dell'oggetto.

Non quindi una rivalutazione o una rivoluzione del nostro giudizio dell'architettura greca, se mai un'esaltazione nel senso che, riconoscendo all'architettura greca la conoscenza e la sensibilità della linea curva, il preminente impegno posto nell'impiego della linea retta resta non una *imposizione* dovuta ad ignoranza, bensì una cosciente *scelta*, resta cioè un fatto poeticamente più pregnante e più valido.

Concluderò dicendo che so che molti lasciando Reggio Calabria si recheranno a Velia: mi sembra questo il più bel risultato del mio lavoro e del mio intervento.

Replica di Dinu Adamesteanu:

L'intervento dell'amico prof. Ferri sui santuari della Lucania è la più evidente prova della loro importanza. Sono grato quindi al prof. Ferri per le sue osservazioni anche se non sempre possiamo essere d'accordo. E non siamo d'accordo specialmente per quanto riguarda il tempietto di Garaguso. Egli lo vuole d'origine funeraria, una semplice urna funeraria, mentre io, che ho visto il sito in cui è stato rinvenuto, lo considero un ex-voto, come l'esemplare del santuario di Carrubazza a Gela o come l'altro, dell'area dello Heraion di Gela o zona del Municipio.

Né a Carrubazza né sulla terrazza del Municipio posso immaginare delle necropoli e se queste vi fossero esistite, io o il collega Orlandini avremmo potuto rintracciarle in tanti anni di profondo lavoro sulla collina di Gela. Conosco le obiezioni del Ferri ma io ripeto che ciò che si poteva verificare a Medma ed altrove non si verifica a Garaguso. L'area in cui è stato rinvenuto il modello è simile a quella di Fontana Calda di Bufera, di Fontana Bona di Ruoti o di S. Biagio a Metaponto, per non citare il santuario della Malophoros di Selinunte. Escludo quindi che il modello templare in marmo possa provenire da un'area sepolcrale, e ritengo invece che proviene da un'area sacra.

Nell'intervento di Ferri c'è anche un appello, della massima importanza non solo per quanto concerne la mia Soprintendenza. ma tutte le Soprintendenze alle Antichità. Egli mi incita a pubblicare rapidamente tutto il materiale archeologico accumulatosi nei magazzini o nei musei lucani. Questo è anche il mio più vivo voto, ma per fare le pubblicazioni di questo immenso materiale — che potrebbe cambiare totalmente le nostre conoscenze sulla Lucania — è necessario prima poter restaurare il materiale, fotografarlo e catalogarlo ed infine pubblicarlo. Pubblicare però la stipe votiva di Timmari non è lavoro di una persona: si potrebbe parlare di un gruppo di lavoro di diverse persone, ben preparate. Si può parlare di singole persone soltanto per il materiale della stipe votiva di Monticchio o di quella del tempio di Apollo Lykaios di Metaponto. Nel giro di quattro-cinque anni io spero che tutto questo prezioso materiale possa essere pubblicato, ma ciò non deve essere richiesto a me solo; dev'essere un lavoro fatto dai giovani allievi di tanti Maestri che si trovano qui presenti. Da parte mia farò tutto il possibile per restaurare tutto ed anche fotografare, ma dato che non sono geloso di questo e di altro materiale, posso fare appello a tutti, affinché vogliano collaborare per l'edizione di tutto ciò che si e accumulato in tanti anni, quasi sempre senza giornali di scavo, nei magazzini e nei musei della Lucania.

Per quanto riguarda le osservazioni del collega Orlandini sulla rassomiglianza di molti santuari della Lucania con quelli della Sicilia, sono pienamente d'accordo. C'è una differenza però: in Sicilia, e precisamente in quella centro-meridionale, abbiamo lavorato fortemente e con un programma ben articolato. In Lucania, al contrario di quanto si è sempre

detto, si è scavato molto; ma, io debbo aggiungere, si è scavato male. Non esiste un giornale di scavo, né i dati necessari che permettono di stabilire l'ambiente ed il punto in cui è avvenuto il ritrovamento. E quanto è stato osservato per i santuari si può ripetere anche sul problema *Greci ed indigeni* in Lucania, punto, questo, riproposto dal collega Orlandini. Ma io sono sicuro che non appena passato il tempo di cui ho bisogno per restaurare musei, monumenti e materiale archeologico, anche questo lavoro di chiarimento verrà affrontato tenacemente.

Per il contributo portato dal collega Neutsch non posso che congratularmi di tutto cuore. È certo che il dualismo di culti riscontrato ad Heraclea verrà constatato anche a Metaponto e ciò, come nel caso di Heraclea, dev'essere considerato un fenomeno collegato ai fondatori della colonia.

Vorrei ora precisare un punto che mi riguarda da vicino. Tutti i colleghi relatori hanno sempre parlato delle fotografie aeree di Adamesteanu. Ciò non è vero, ed è mio dovere precisare che questa documentazione, tanto apprezzata anche da coloro che non sono presi come noi da problemi topografici e quindi di vincoli archeologici ed espropri, è tutta dell'Aerofototeca del Ministero della Pubblica Istruzione.

Il solo merito e torto che io possa vantare è quello di avere, per quasi tre anni, disertato qualsiasi attività archeologica per dedicarmi, giorno per giorno, ai voli e quindi al non facile lavoro di portare il mezzo aereo, con la massima accuratezza, sull'obiettivo che doveva essere documentato. L'Aerofototeca è un ufficio ancora alle sue prime armi, ma di fronte al dilagare delle distruzioni di centri archeologici dell'importanza di Metaponto, o Monte Desusino sono sicuro che esso potrà ben presto offrirci quella documentazione, per ogni angolo dell'Italia, che non potrà essere negata da alcun giudice.

Replica di Giuseppe Foti:

Sulla mia relazione si è tanto parlato e discusso durante le visite a Locri e a Caulonia che costituivano il vivo della relazione, e tanto si è ancora continuato a parlare stamane davanti al gruppo dei Dioscuri, che

mi sembra superfluo aggiungere altro. Devo semplicemente ancora rinnovare il ringraziamento per questa visita, per la discussione che ne è seguita, ma soprattutto per i consigli che tutti voi avete voluto darmi e dei quali io terrò sicuramente conto: anche nella nuova sistemazione del Museo, e più ancora che nella sistemazione, nel proseguimento dei lavori di scavo della Soprintendenza soprattutto per quanto riguarda il tema specifico di questo convegno: per quanto riguarda, cioè, lo studio e la valutazione dei santuari dell'Italia Meridionale e della Calabria in particolare.

Replica di Attilio Stazio:

Anch'io, più che una replica, devo rivolgere una serie di ringraziamenti a tutti coloro che hanno voluto gentilmente fornire chiarimenti ai quesiti da me posti o apportare integrazioni e aggiunte alle notizie riferite nella mia relazione.

Il prof. Lepore ha richiamato l'attenzione sul parallelismo tra la tradizione relativa al culto di Diomede e le tracce di elementi micenei che con sempre maggiore consistenza e frequenza tornano alla luce nella nostra regione. La connessione mi pare assai significativa e interessante, e non mancheremo perciò di tener presente anche questa indicazione nell'indirizzare le future ricerche sul terreno, con l'augurio di poter presto tornare sull'argomento.

Quanto all'esigenza, da me prospettata, di raccogliere ed elaborare i dati relativi alle necropoli e all'abitato dell'antica Taranto, al fine di compilare una carta archeologica della città e un repertorio ordinato e organico dei rinvenimenti verificatisi in questa zona, il collega Degrassi ha sottolineato la difficoltà di reperire tracce consistenti di costruzioni, data la sistematica distruzione di ogni antico elemento, dovuta al vivace, e non sempre coerente, sviluppo edilizio subito dalla città a partire dalla fine del secolo scorso. L'obiezione è senz'altro valida e le circostanze esposte dal Degrassi costituiscono indubbiamente una difficoltà notevole. Ciò non toglie che, nonostante le distruzioni inconsulte, le depredazioni clandestine e le ricerche spesso affrettate e approssimative, molti dati siano stati acquisiti, talvolta (soprattutto negli ultimi tempi) con sufficiente documentazione,

e non soltanto per quanto concerne le necropoli, ma anche per l'abitato e per la stessa struttura urbanistica della città (tracce di case e di ville, strade, impianti pubblici, ecc.), sicché è oggi possibile raccogliere, ordinare e porre a disposizione degli studiosi tutto questo prezioso materiale, che da circa un secolo attende ancora di essere elaborato e utilizzato per un'indagine approfondita sull'antica Taranto. Io mi auguro che ci sia concessa la possibilità di compiere questa non facile impresa, che costituisce un dovere per noi e un riconoscimento per quanti, prima di noi, hanno lavorato nella Soprintendenza con umiltà e costanza, ciascuno al suo posto e al suo livello, ma tutti con impegno e abnegazione degni di ogni elogio, per tutelare e conservare quelle antiche tracce di civiltà.

Ed ancora a Degrassi va il mio ringraziamento per le osservazioni su Ugento, sul suo porto, e soprattutto sul fortunato recupero dell'ormai celebre bronzo, di cui attendiamo tutti, ansiosamente, una degna illustrazione.

Ma l'argomento che più d'ogni altro ha suscitato interesse e, di conseguenza, ha provocato più numerosi e nutriti interventi è stato quello relativo ad Egnazia, come del resto era naturale e prevedibile, dato che dagli scavi che la Soprintendenza va conducendo in questa zona è venuto il rinvenimento più interessante e più nuovo fra quelli citati nella mia relazione. L'iscrizione dedicata alla *Magna Mater*, che io avevo annunziato, che la dott.ssa Martini aveva più diffusamente illustrato, e su cui il prof. Sartori aveva fatto immediatamente interessanti osservazioni e precisazioni, è stata ancora oggetto di attento esame da parte di molti fra gli storici e gli epigrafisti presenti. Il problema, naturalmente, non si limita all'interpretazione dell'epigrafe, e nemmeno alla illustrazione dei frammenti di statue e di rilievi rinvenuti accanto ad essa, ma va esteso al monumento (base di statua? altare?) su cui l'epigrafe appare incisa, ed all'intera area circostante, ancora in corso di scavo, al fine di determinare il carattere, l'ampiezza, la consistenza e la durata del culto (o dei culti) e la natura degli impianti, la loro posizione, il rapporto con gli altri edifici della zona. Il rinvenimento è troppo recente per poter, non dico risolvere, ma anche soltanto inquadrare il problema. Il proseguimento degli scavi, forse, potrà consentire qualche ulteriore chiarimento.

Ancora su Egnazia, sono lieto di aver avuto conferma all'intepretazione di *lymphae* come «acque di fonte». Sono perciò assai grato al prof. Corbato

(e lo ringrazio anche per le notizie sulle Porte Temenidi) perché ciò mi consentirà di approfondire le indagini sui fenomeni denunziati — sia pur così oscuramente — da Orazio con la famosa espressione delle *lymphae iratae*, e sui quali — come dicevo nella mia relazione — stiamo raccogliendo e valutando gli elementi archeologici che ci sembrano utili per una approfondita ricerca, chiedendo inoltre ai cultori delle discipline geologiche (e sono lieto che il rev. padre Putignani, nel suo intervento, abbia anch'egli sottolineato questa necessità) di voler collaborare con noi nella impostazione e nello studio dei problemi di comune interesse.

E per concludere, vorrei richiamarmi al consiglio che il prof. Ferri dava al collega Adamesteanu, ma che è valido e riferibile a ciascuno di noi: raccogliere e pubblicare tutto il materiale che giace inedito, da decenni, nei magazzini o nelle sale di esposizione dei nostri Musei, allo scopo di acquisire e di rendere nota una massa di documenti che per quantità, e spesso per qualità, costituirà un prezioso materiale di studio e l'indispensabile premessa per indirizzare le future ricerche.

Che questa sia una esigenza vivamente sentita e una necessità indilazionabile è fuori dubbio e non occorre di certo un'ulteriore dimostrazione. Ma è altrettanto evidente che l'attuale struttura delle Soprintendenze (soprattutto di quelle meridionali), non è assolutamente in grado di affrontare una tale impresa. È necessario quindi che l'opera delle Soprintendenze sia affiancata e integrata da quella degli Istituti Universitari e di ogni altro ente e organismo che sia in grado di collaborare, in un programmato e organico piano di attività, a questa opera di documentazione quanto mai urgente e per tutti utilissima. Soltanto se ciascuno vorrà contribuirvi attivamente e concretamente, il voto del prof. Ferri e di tutti noi potrà essere esaudito. Purtroppo, allo stato attuale delle cose, non basta prospettare un'esigenza o individuare una lacuna. Occorre adoperarsi, e con ogni sforzo, perché tale lacuna sia colmata.

Replica di Werner Hermann:

Sarò senz'altro breve, ma innanzi tutto vorrei anch'io esprimere la mia gratitudine a tutti quanti hanno voluto far delle aggiunte o, anche criticare quello che ho detto nella mia relazione, e soprattutto vorrei ringraziare

per la mitezza della critica in rapporto a delle affermazioni, la cui problematica non mi era sconosciuta.

Risponderò alle critiche punto per punto. Quanto alla restrizione che ho applicato al termine di santuario mi rendo conto che con la parola e col concetto greco di *hieron* si intendono non soltanto santuari molto articolati che sono composti di molte parti ma anche quelli primordiali, rudimentali, che consistono solo degli elementi più necessari, ossia di altari, di stipi votive, forse di un tempietto, o meno ancora. Questa specie però in questo contesto non mi interessava perché quanto ad articolazione e sviluppo non ci insegna niente, perché dove c'è solo un altare o una stipe è più o meno indifferente, se la stipe si trova a sinistra o a destra, dietro o davanti all'altare. Solo quando un santuario si arricchisce di diversi elementi, diventa interessante quale santuario, oltre l'interesse che possono destare i singoli elementi in sé.

Quanto alla posizione dei santuari, vorrei ribadire che non mi risulta, contrariamente a quanto è stato detto, che i Greci abbiano collocato i santuari dove loro faceva comodo. Questo è vero, sì, ma per i santuari romani.

Si sa invece quanti santuari greci si trovano in località di accesso relativamente difficile. Le ragioni della precisa ubicazione di un santuario non sono sempre chiare o sfuggono ad un'esatta definizione, ma dire che non c'erano ragioni significa abbandonare al cieco caso un fattore che per i Greci fu tutt'altro che indifferente: il luogo del santuario. D'altra parte mi sono chiaramente distanziato da quello che vorrei chiamare il « misticismo di paesaggio» dello Scully, le cui interpretazioni passano di parecchio i limiti della conoscenza e della discussione scientifica.

Quanto alla classificazione dei santuari che io tentai, è stata fatta una proposta di nomenclatura che io credo veramente valida, cioè di dire monocentrico invece di concentrico, sebbene io abbia usato il termine concentrico non nel senso rigorosamente geometrico ma in senso figurato come per dire «punto di gravità». Adottando questo termine sorge però una difficoltà, perché l'articolazione lineare, che pure ha un solo centro, diventerebbe un subgruppo, per dire così un caso specifico dell'articolazione monocentrica, come del resto l'articolazione additiva si potrebbe chiamare un caso specifico di quella policentrica. Poi è stato obiettato che la distinzione

fra articolazione monocentrica e policentrica sarebbe forse da abbandonare, perché il principio formativo di un santuario e della sua crescita è uno. Io vorrei ribadire invece che se si vuole interpretare nelle piante dei santuari il modo del susseguirsi e la localizzazione dei vari edifici. non si può evitare di constatare che alcuni santuari hanno sempre avuto un solo centro ed altri sempre più di uno: così nel caso del santuario di Samotracia e di quello delle divinità chthonie ad Agrigento, dove non vedo come si possa parlare di un solo centro.

Quanto a Foce del Sele, devo ammettere che ignoravo quel che era inedito. D'altra parte mi pare inverosimile che del santuario che finora conosciamo faccia parte integrante un complesso di edifici o strutture distante più di mezzo chilometro, cioè la zona chiamata C, perché un santuario greco di tale estensione mi è sconosciuto. Forse abbiamo da fare con una serie di santuari o con uno spostamento totale del santuario di Foce del Sele o i resti della zona C non sono quelli di un santuario. Similmente la collina su cui si trova il santuario della Malophoros presso Selinunte è cosparsa di altri ruderi ed indizi dell'esistenza di santuari, come apprendo da un gentile intervento privato del soprintendente della zona. Così nella regione della fontana, la cui acqua attraversa il santuario, cioè più a nord, sembra che sia da ricercare un altro santuario, secondo me, non altre parti di quello già conosciuto, perché il santuario "Gabrici" è limitato da *periboloi* su tutti i lati. Quest'è tutto.

Replica di Giovanni Pugliese Carratelli:

Come era prevedibile, la mia relazione ha suscitato numerose obiezioni e richieste di chiarimenti. Sarà quindi opportuno ch'io non risponda punto per punto a ciascuna delle obiezioni o delle domande — agli autori delle quali sono naturalmente grato, perché ogni intervento è un contributo alla chiarezza — ma che le raggruppi per argomenti, precisando di volta in volta la mia posizione: che è la posizione non tanto di chi ritiene di aver risolto alcuni problemi da tempo dibattuti, quanto di chi cerca di impostarli in termini nuovi, indicando quelli che gli appaiono disorientamenti nella ricerca.

Il primo punto concerne la presenza di insediamenti micenei nel Mediterraneo

occidentale e in particolare nelle regioni che costituirono poi la Magna Grecia. La tesi di questa presenza riceve da alcun tempo conforto dalla ricerca archeologica; e ciò non è dovuto al caso: perché sono ovviamente i problemi della ricerca storica che danno l'orientamento agli archeologi militanti e li fanno attenti a dati dello scavo che sarebbero altrimenti inavvertiti. Da quando infatti si è posto il problema di una maggiore intensità di rapporti tra il mondo miceneo e le regioni che successivamente conobbero la grande colonizzazione greca, i rinvenimenti di materiali micenei si moltiplicano, in Sicilia e in Magna Grecia, a Cirene e nel Lazio. La presenza di ceramica micenea nell'insediamento appenninico di Luni sul Mignone, sorto evidentemente per lo sfruttamento dei prossimi giacimenti di allume e d'altri minerali della Tolfa, è un ulteriore segno che tecnici e mercanti micenei — ed egei ed anatolici — venivano in Occidente, specialmente nelle zone ricche di giacimenti minerari. Mi pare che si vada ormai delineando un vasto consenso alla tesi che le relazioni tra il mondo miceneo e l'Occidente non furono soltanto occasionali e sollecitate da spirito d'avventura, ma risposero spesso a precise esigenze d'ordine economico e tecnico, e diedero origine ad insediamenti prevalentemente mercantili, a fòndachi — i *téichea* — antesignani delle *poleis* coloniali. A quella prima espansione greca, achea, fu stimolo principale la crisi metallurgica, acuitasi negli ultimi tempi dell'età micenea: quando l'aumentato bisogno di metalli e l'incipiente esaurimento dei giacimenti di rame lungamente sfruttati indussero a cercar nuovi giacimenti in terre incognite e ad escogitare più economiche tecniche di estrazione del ferro, fin allora raramente usato per l'alto costo della sua lavorazione. Al prevalere della siderurgia, sviluppatasi in terra anatolica, sulla calcurgia seguì un incremento del traffico e dell'esplorazione nei paesi d'Occidente ricchi di metalli, dall'Italia centrale all'Iberia. Di ciò si scorge il riflesso non solo nella documentazione archeologica ma anche in quella che può considerarsi la prima forma della storiografia greca, il mito che ha protagonisti non più gli dèi ma gli uomini, in un presentimento della scoperta erodotea della storia come opera umana. Non è difficile riconoscere memorie della più antica storia dei Greci in certi miti eroici dei quali la poesia e le arti figurative attestano l'antichità e l'autorità: si pensi a Minos, ai viaggi di Eracle e degli Argonauti, ai *nòstoi*.

Veniamo così al secondo punto, relativo al periodo che comunemente si indica col termine 'precoloniale'. L'amico Vallet, che mi dispiace non sia presente, ammette l'intensità di rapporti nell'età micenea, ma rileva che nella documentazione archeologica permane un iato tra gli ultimi tempi di quell'età e l'inizio della colonizzazione storica. Io credo che questo iato, dovuto almeno in parte a tradizionali orientamenti della ricerca archeologica (e difatti da alcune comunicazioni, come da quel che ha detto la Signora Zancani, pare che in recenti scavi affiorino indizi di rapporti intercorsi nel periodo in questione) non fornisca un argomento valido per negare una continuità di relazioni tra il mondo egeo e l'Occidente. A prescindere dalla sporadicità e dalla limitatezza dell'esplorazione archeologica, son da considerare le vicende stesse del periodo in questione, quali ci fanno intravedere tradizioni e documenti: movimenti di popoli nel Mediterraneo orientale e nel bacino dell'Egeo (i 'popoli del mare', l'invasione dorica), con oscure ripercussioni in Occidente; dissoluzione di antiche strutture politiche (l'impero eteo, i regni micenei) e formazione di nuove e diverse; una crisi mercantile ed industriale (insufficienza del rame, nuove tecniche metallurgiche e conseguenti spostamenti di centri di produzione, di mercati, di linee di traffico), che tuttavia poté ridurre ma non interrompere i contatti. Anzi, come ho già detto, le nuove esigenze promossero una più intensa e sistematica esplorazione di certe regioni occidentali, ai margini dell'area in cui si svolse poi la colonizzazione storica. Ma qui vorrei trasporre in ambito archeologico una sentenza del grande filologo Bentley: che '*ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt*'; ed osservare che la fase impropriamente designata 'precoloniale' è necessario presupposto della colonizzazione storica. Io non dispero che anche per questa fase gli archeologi sapranno cercare e trovare la desiderata documentazione; ma vorrei insistere su ciò, che il rapido sviluppo dei centri coloniali non è spiegabile senza una fase preliminare di ricognizioni di luoghi, di contatti con le genti indigene, di esperienze di convivenza; e che la trasformazione di *téichea* e di emporii in *poleis* (la rituale nascita delle quali, e non il primo impianto, è ricordata nella cronologia tradizionale), si è svolta in Occidente con caratteri originali, che vanno ricondotti a nuove esperienze sociali e politiche fruttuose per tutto il mondo greco.

Il terzo punto, riguardante il rapporto tra l'elemento greco e l'indigeno,

è quello che ha suscitato più numerosi rilievi polemici. Qui devo sùbito dire che non ho mai negato che le genti indigene abbiano contribuito alla formazione della civiltà italiota (o della siceliota): è ovvio che anche se si attribuisse agli indigeni una funzione puramente ricettiva, questa non potrebbe mai immaginarsi affatto passiva. Ma il problema non è di dichiarare in astratto se vi sia stato o meno un apporto indigeno alla cultura delle colonie greche: è invece quello di riconoscerne i limiti, i caratteri e l'efficacia; e ciò presuppone una più precisa conoscenza delle culture locali anelleniche, quale — nella quasi totale assenza di documenti scritti — dobbiamo attendere soprattutto dall'archeologia. Sarà tuttavia sempre difficile definire quel contributo, sia perché la nostra visione delle popolazioni anelleniche di regioni colonizzate dai Greci viene necessariamente filtrata dalla tradizione greca, sia perché generalmente nella civiltà italiota siceliota cirenaica l'elemento indigeno non si è serbato così distinto come quello, di più antica e complessa cultura, con cui i Greci vennero a contatto in Asia minore. Tolto qualche caso per il quale v'è una esplicita attestazione dei Greci (come per un particolare rito di Locri Epizefirii), mi sembra che troppo spesso si faccia ricorso all'elemento indigeno per risolvere problemi apparentemente estranei alla grecità. L'amico Bernabò Brea mi ha fornito un utile dato circa i culti di Efesto e di Eolo: è ben possibile che siano travestimenti greci di culti indigeni, e certo tali travestimenti possiamo immaginarli numerosi nei paesi colonizzati dai Greci. Ma dal momento che essi si presentano come culti greci, è assai difficile distinguere quanto vi sia di propriamente indigeno: per esempio, a proposito del culto di Eolo è opportuno tener presente che il culto degli *ànemoi* è attestato per il mondo miceneo, e che anche in questo v'erano culti di carattere naturalistico, come in tutto il mondo antico e meno antico; e quando un culto è noto attraverso un'esperienza greca, mi sembra prudente ricercarne le radici nella grecità prima che fuori di questa. Non vorrei qui ripetere quanto ho avuto occasione di scrivere a proposito dei santuari extramurani in Magna Grecia; ma non posso astenermi dal chiedere se, anche riconoscendo che nelle *poleis* italiote e siceliote la popolazione di origine non greca sia stata — com'è verisimile — più numerosa, si possa considerar preponderante il suo contributo culturale quando era greca la sua lingua, greci i nomi degli dèi, gli istituti politici, le forme del culto. Saranno stati

indigeni ellenizzati: ma allora è evidente che la civiltà della minoranza costituita dai coloni era stata tanto più forte delle culture degli indigeni da imporre a questi le sue forme d'espressione. E per quel che concerne i grandi santuari periferici di alcune città italiote, insisto nel dichiarare erronea l'opinione che i coloni greci hanno lì accettato un culto indigeno, limitandosi a rivestirlo di forme greche: perché non si deve dimenticare che i Greci, e specialmente i coloni, conservavano gelosamente le loro tradizioni religiose, nelle quali vedevano il più saldo legame con la patria, e che quando fondavano una colonia, od anche un semplice *téichos* (come a Naucrati), compivano come primo atto la consacrazione di altari e templi dei loro numi e la definizione, secondo autorevoli dettami, dei culti e dei riti pubblici: un atto che alla memoria delle origini congiungeva una sicura fede nella protezione dei numi patrii. Si può ora immaginare che questi Greci, dotati di così cospicuo patrimonio religioso, adottassero come divinità poliade un nume d'estranea gente, facendo di un santuario indigeno il principale santuario della colonia? A me pare tuttora valida la spiegazione che ho già proposta della situazione periferica di quei santuari rispetto alle loro *poleis*, come persistenza delle fondazioni sacre compiute dai coloni nel luogo del loro primo insediamento, che spesso non coincide col luogo successivamente scelto per la *polis*. Si sa che le sedi dei numi son più durature di quelle degli uomini; e però i nuovi santuari cittadini non toglievano né autorità né vigore a quelli sorti nel momento e nel luogo del primo approdo. È stato anche espresso un invito a considerar la possibilità che i dati interpretati come sopravvivenze di contatti col mondo miceneo siano invece il risultato di un'evoluzione locale, parallela e solo remotamente connessa a quella nota per il mondo greco. Potremo ammettere come ' ipotesi di lavoro ' questa di un'antichissima 'vena culturale' percorrente il vasto àmbito mediterraneo: ma dovremo spiegare come mai la supposta 'vena' abbia dato luogo alle forme tipiche della civiltà greca soltanto nell'area ove s'è svolta l'esperienza micenea, e come soltanto nelle zone in cui si sono insediati coloni greci si manifestino forme che si iscrivono perfettamente nel quadro della cultura micenea.

Il penultimo punto concerne l'orfismo e il pitagorismo. Qui devo confessare che le dottrine orfiche e il loro svolgimento non mi sono così evidenti come ad altri studiosi, forse per eccessive mie esigenze ermeneutiche.

Ma mi preme insistere su due tesi: prima, che tra lo sviluppo dei culti catactonii, di alcuni dei quali ho indicato una possibile origine, e l'orfismo non v'è una diretta relazione, e tanto meno la relazione che alcuno ha voluto vedervi riconoscendo nell'orfismo lo stimolo alla diffusione di quei culti; seconda, che non si deve dimenticare di far distinzione tra orfismo e pitagorismo: orfismo, che è una religione soterica e nient'altro, e pitagorismo che è una complessa dottrina filosofica, naturalmente con un'alta ispirazione religiosa, ed ebbe le sue più attive scuole in città italiote, specialmente nella Taranto di Archita (delle cui esperienze fu partecipe Platone, come ci mostra la sua lettera settima).

Il quinto punto, infine, si riferisce alle relazioni tra la Magna Grecia e Roma, per quegli aspetti che ricevono lume dallo studio dei culti greci in Roma e nel Lazio. Non potevo fermarmi che su alcuni; e di tutti mi sembra il più significativo, per l'età arcaica, quello dei Dioscuri, venuto a Roma non certo da Sparta, ma da Taranto. Esso prova ben più che relazioni culturali: è segno di un intervento di Taranto nelle vicende politiche del Lazio tra la fine del secolo VI e il principio del V a.C. Ora stiamo superando scolastiche separazioni di storia greca e storia romana e storia dell'Oriente classico, e tendiamo ad una visione unitaria del mondo antico. Riconosciamo così tra gli attori della storia di Roma e dell'Italia centrale tra il secolo VI e il V, accanto ai Romani e ai Latini, non soltanto gli Etruschi e i Cartaginesi, ma anche i Greci; e tra i Greci non solo i Cumani e i Siracusani intervenuti a Cuma nel 474, ma altri Italioti e in primo piano i Tarantini. Il quadro si fa sempre più ampio e ricco di particolari; e in questa ricerca, per la quale l'antica storiografia non fornisce molti dati, un sussidio di prim'ordine è costituito dalla storia dei culti.

LA CRONACA

Il quarto Convegno di studi sulla Magna Grecia si è tenuto in Taranto e in Reggio Calabria dall'11 al 16 ottobre 1964 sotto gli auspici del Ministero della Pubblica Istruzione e del Ministero del Turismo.

COMITATO D'ONORE

On. prof. Luigi Gui, ministro della Pubblica Istruzione
On. avv. Achille Corona, ministro del Turismo e dello Spettacolo
On. Giulio Pastore, presidente del Comitato dei ministri per il Mezzogiorno
On. dott. Emilio Colombo, ministro del Tesoro
Mons. Guglielmo Motolese, arcivescovo di Taranto
Dott. Alfredo Correra, prefetto di Taranto
Ammiraglio Nicola Murzi, comandante in capo del Dipartimento M.M.
Prof. Giuseppe Conte, sindaco di Taranto
Prof. Nicola Lazzaro, presidente dell'Amministrazione Provinciale di Taranto
Prof. Giuseppe Tesauro, rettore dell'Università di Napoli
Prof. Pasquale del Prete, rettore dell'Università di Bari
On. avv. Giuseppe Codacci Pisanelli, rettore dell'Università di Lecce
Prof. Vittorio Marchese, direttore generale dell'Istruzione Superiore
Prof. Bruno Molajoli, direttore generale delle Antichità e Belle Arti
Dott. Alfonso Di Paolo, direttore generale per il Turismo
Prof. Vincenzo de Angelis d'Ossat
Dott. Pasquale Orciuolo, provveditore agli studi di Taranto
Avv. Girolamo Bottiglieri, presidente UNEPT Roma

COMITATO PROMOTORE

Pietro Romanelli, *presidente*; Dinu Adamesteanu; Carlo Belli; Angelo Raffaele Cassano; Alfonso de Franciscis; Vittorio De Falco; Nevio Degrassi; Giuseppe Foti; Ettore Lepore; Eugenio Manni; Domenico Mustilli; Mario Napoli; Giovanni Pugliese Carratelli; Mario Sansone; Attilio Stazio; Paola Zancani Montuoro; Rosaria Stazio Pulinas, *segretaria*.

Domenica 11 ottobre

La cerimonia ufficiale di apertura del Convegno ha inizio alle ore 17,30 nel salone del Circolo Ufficiali M.M. di Taranto, messo gentilmente a disposizione dal comandante del dipartimento militare marittimo, ammiraglio N. Murzi e dal presidente del Circolo gen. Zucconi. Al tavolo della presidenza siedono l'on. Marino Guadalupi, sottosegretario di Stato alla Difesa, in rappresentanza del Governo, il prof. Pietro Romanelli, presidente del Comitato promotore del Convegno, l'ing. A. R. Cassano, presidente dell'E.P.T. di Taranto.

Prende per primo la parola l'ing. Cassano:

A nome dell'E.P.T. di Taranto, che ho l'onore di presiedere e di rappresentare in questo momento, sono lieto di porgere il più schietto ed augurale benvenuto ai partecipanti al Convegno di Studi sulla Magna Grecia che, felicemente giunto al suo quarto traguardo, si apre oggi nella solennità di questo fastoso salone.

E sono lieto che spetti a me per primo di ringraziare il comandante del Dipartimento M.M. dello Jonio e il presidente del circolo ufficiali di Marina per averci consentito di tenere, in questa sede, la cerimonia inaugurale del nostro convegno. Non tocca a me dire quanto queste annuali riunioni di studio e di lavoro siano di utilità per il progresso della scienza. Tuttavia il sempre crescente concorso di studiosi italiani e stranieri e l'eco di consensi, che giunge da ogni parte ci conforta nella nostra fatica e ci assicura che gli sforzi compiuti per la buona riuscita dell'iniziativa non sono vani, né le speranze infondate. Quest'anno, anzi, con l'appendice di Reggio Calabria, che le affettuose

e giustificate insistenze del locale Ente per il Turismo hanno indotto ad aggiungere alle riunioni di Taranto, il Convegno si affaccia anche sulle rive dello stretto, di fronte a quella Sicilia che della Magna Grecia costituì il complemento e l'integrazione naturale. Per consentire questa appendice abbiamo dovuto ridurre di una o due giornate il vostro soggiorno a Taranto. Ci auguriamo che esso vi sia egualmente piacevole e gradito, e che le sedute di lavoro siano proficue di risultati per i vostri studi. Nostro compito è quello di consentire tutto ciò. E cercheremo di assolverlo, questo compito, negli anni futuri con una sempre maggior cura e un più vivo senso di ospitalità. Con questa premessa, che è un preciso e consapevole impegno, vi rinnovo il mio saluto, con l'augurio che altre iniziative incontrino uguale successo per meglio valorizzare queste nostre terre, che solo ora hanno modo d'imporsi all'attenzione del paese, per lo sviluppo industriale, per le bellezze naturali, per i tesori che si racchiudono nelle loro gloriose città. A tutti buon lavoro.

Il saluto della città di Taranto è porto dal sindaco prof. Giuseppe Conte:

Io ascrivo, signori organizzatori del IV Convegno di studi sulla Magna Grecia, a particolare e fortunata circostanza la occasione che mi viene offerta di rivolgere a voi la mia parola. È la prima volta infatti che mi viene data l'opportunità di parlare a voi, e per giunta nella mia veste di sindaco della città, quindi di rappresentante della cittadinanza. Desideravo io già da tempo dire agli ideatori del Convegno ed ai realizzatori delle tre edizioni precedenti, che la loro intuizione prima, il loro impegno poi, sono lodevoli e riscuotono tutto l'apprezzamento nostro.

Il vostro studio, le vostre ricerche, il confronto di tesi talvolta diverse, talaltra addirittura contrastanti, hanno una validità, a mio parere, non soltanto di stretto rigore scientifico in archeologia, ma anche di richiamo a valori morali ed eterni, che dalla archeologia dipartono per esaltare ed entusiasmare l'uomo e la sua civiltà nel tempo. Cioè a dire, voi richiamate

l'uomo d'oggi, spesso preso da mane a sera da un processo sempre più automatizzato della società in cui vive, a considerare che il protagonista primo, imprescindibile, di tutte le terrene vicende è e resterà la creatura umana, con la sua intelligenza, con le sue opere, con il suo anelito di progresso, con le sue debolezze e le sue ansie. E che questi valori della personalità umana voi veniate a richiamarli qui a Taranto, assume per noi non un significato occasionale, ma un profondo senso di richiamo alla realtà della vita; in questa Taranto, che quasi ad esempio per tutto il Mezzogiorno del nostro paese, va muovendosi, per un impegno di governo nazionale e locale, in una crescita industriale che già ha in parte cancellato ai nostri occhi angoli ed aree di pace e di solitudine, per darci gru, nastri trasportatori e ciminiere. Questa felice combinazione di eventi rende noi particolarmente sensibili alle vostre fatiche, al vostro studio, ed anche se può apparire in superficie un interesse appena rilevabile per i vostri incontri, sappiate, studiosi, signori che siete qui presenti, che voi non parlate soltanto per gli iniziati: ma anche per i più vasti strati popolari. È per questo che Taranto vi è grata e per il mio tramite vi ringrazia, augurando ai vostri lavori il migliore successo, auspicando per i graditi ospiti, stranieri e italiani, una permanenza gradevole e gioiosa nella nostra bimare. Grazie.

Porge ancora parole di saluto il presidente dell'amministrazione provinciale, prof. Nicola Lazzàro:

Eccellenze, Signori,

questi Convegni recano ormai i segni di una felice tradizione, che torna a prestigio della nostra provincia e delle nostre popolazioni. Lungo il difficile cammino di una elevazione morale e spirituale, in felice concomitanza con una elevazione socio-economica della nostra provincia, questo quarto Convegno indica appieno la volontà sì degli organizzatori, ma l'anelito e la sete di amore e di studio di voi, signori convegnisti. A nome della amministrazione provinciale e mio personale, rivolgo il saluto più cordiale

e l'augurio e la certezza che questo vostro lavoro continuerà a dare frutti proficui per l'approfondimento di studi e conoscenze dei problemi di storia greca ed italica, cui la nostra Taranto ebbe a dare un non indifferente contributo. Grazie.

Successivamente l'on. Marino Guadalupi, a nome del Governo, pronunzia un breve indirizzo augurale e dichiara aperti i lavori del Convegno.

Prende infine la parola il prof. Pietro Romanelli, presidente del Comitato promotore del Convegno:

Signor Sottosegretario, Eccellenze, Signore e Signori, Colleghi ed amici, dopo le parole di coloro che mi hanno preceduto e che hanno portato il saluto degli enti e delle autorità di Taranto, e dopo le parole così simpatiche e augurali del sottosegretario, spetta a me, come presidente del Comitato organizzatore del Convegno, di aprire i lavori.

Non posso aprirli naturalmente se non con l'espressione del più vivo ringraziamento per l'accoglienza ospitale e cordiale che tutte le autorità e gli Enti di Taranto ci hanno, come negli anni scorsi, riservata anche quest'anno: all'Ente provinciale per il Turismo ed al suo illustre presidente, perché come sempre, con un mecenatismo e con una visione, come già dissi altre volte, larga e intelligente delle funzioni del turismo, ha voluto promuovere e patrocinare questi Convegni; al capo dell'Amministrazione Comunale e al capo dell'Amministrazione Provinciale, alle autorità di Marina, al comandante del dipartimento marittimo e al Presidente del circolo ufficiali. che, come l'anno scorso, hanno voluto ospitarci in questa sede accogliente. L'anno scorso ci accolsero nella seduta di chiusura, quest'anno in quella di apertura: il che è, credo, un atto di ancora maggiore simpatia per noi e di auspicio di lieto lavoro. A queste accoglienze delle autorità locali fanno riscontro le adesioni che abbiamo avute da tutte le autorità di governo. Ed io ringrazio calorosamente il presidente del consiglio per aver voluto designare un suo rappresentante, il sottosegretario Guadalupi, a presiedere questa adunanza di apertura. Ciò prova che i nostri lavori sono visti con simpatia e larga comprensione degli scopi che si propongono, dalle

massime autorità del governo. Anche altri ministri hanno inviato la loro adesione, il ministro della Pubblica Istruzione on. Gui, il ministro del Tesoro on. Colombo, il ministro del Turismo e dello Spettacolo on. Corona; al saluto dei ministri dobbiamo aggiungere quello del direttore generale delle Antichità e Belle Arti prof. Molajoli, del direttore generale del Turismo Di Paola, dell'on. Priore, del capo dell'ufficio stampa del Ministero del Turismo, dei Rettori delle Università della Regione. Questa ampia partecipazione di personalità del governo e della cultura ci fa credere, senza voler presumere delle nostre forze e del nostro lavoro, che quello che noi abbiamo fatto e facciamo da quattro anni, abbia in sé non solo un reale valore scientifico, ma anche un significato che va al di là dello stretto interesse culturale. Noi confidiamo sia ormai palese che il Comitato, che ho l'onore di presiedere, lavora veramente con serietà d'intenti, e non mirando tanto a quella che potrebbe essere una facile popolarità, quanto piuttosto al progresso degli studi riguardanti questa regione della Magna Grecia che ha avuto nell'antichità una così grande e gloriosa storia, che ha dato alla civiltà del Mediterraneo, anzi alla civiltà del mondo un validissimo apporto, e le cui vicende d'altra parte offrono ancora lati oscuri che meritano di essere indagati e illuminati.

Il comitato organizzatore ha quest'anno allargato le sue file: le ha allargate inserendo altri studiosi che sono entrati a far parte della famiglia culturale della regione, il prof. Ettore Lepore, ordinario di storia antica all'Università di Bari, il dott. Dinu Adamesteanu, nuovo Soprintendente alle Antichità della Lucania. La creazione di questa nuova Soprintendenza è una prova dell'interesse che il Ministero della Pubblica Istruzione e la Direzione Generale alle Antichità e Belle Arti prestano per una maggiore e più intensa esplorazione di questa Regione della Magna Grecia. Io sono convinto, come credo molti dei miei colleghi, che questa organizzazione capillare, cioè l'istituzione di Soprintendenze di un ambito territoriale ristretto, possa effettivamente riuscire di grande vantaggio alla conoscenza archeologica e all'attività di ricerca di una regione. Le due provincie della Lucania, divise prima fra la soprintendenza di Salerno e quella di Taranto, oggi costituiscono una nuova soprintendenza, affidata alle cure del dott. Adamesteanu, che ha già dato larga prova del suo dinamico entusiasmo di lavoro in Sicilia e in altri delicati incarichi. Altro nuovo membro del

comitato organizzatore è il prof. Eugenio Manni, ordinario di storia antica dell'Università di Palermo. È, per così dire, il naturale prolungamento del comitato della Magna Grecia verso la Sicilia. Come già diceva il Presidente dell'Ente per il Turismo, quest'anno noi chiuderemo il nostro Convegno a Reggio Calabria; ci affacceremo così sullo stretto e potremo dire che al di là di esso noi diamo la mano ai colleghi della Sicilia, che già quest'anno, nella primavera, hanno tenuto un interessantissimo convegno di Studi sulla Sicilia antica: di questo convegno il maggiore sapiente organizzatore è stato appunto il prof. Manni.

Il segno del successo di queste nostre riunioni, che oggi arrivano alla quarta edizione, ci è dato dal numero e dalla qualità degli studiosi che ad essi aderiscono. Abbiamo fra queste vecchie conoscenze degli anni scorsi, abbiamo nuovi partecipanti, che quest'anno vengono qui per la prima volta: vengono dall'Italia, vengono dalle scuole straniere che lavorano in Italia nel campo archeologico, vengono dall'estero. Questo ci dice come la nostra iniziativa abbia riscosso non solo la simpatia, ma la fattiva approvazione dei nostri colleghi stranieri, ai quali diamo il più cordiale benvenuto. Facendo una piccola parentesi osservo purtroppo, quello che già dissi due anni fa, alla presenza del ministro della Pubblica Istruzione del governo greco, che ci rammarichiamo vivamente di non vedere qui fra noi i colleghi greci. Lo abbiamo affermato e lo ripetiamo: noi non intendiamo disgiungere gli studi della Magna Grecia da quelli della Grecia propria, e perciò auspichiamo sinceramente che i colleghi greci vengano pur essi fra noi a lavorare con noi.

Con gli studiosi più anziani noi salutiamo qui i giovani, a cui l'Ente provinciale per il Turismo, con la consueta liberalità, ha facilitato l'intervento al convegno, accrescendo anzi il numero delle borse ad essi destinate, salite quest'anno a 26. Se mi permettete, vorrei dare il nome e la città di origine di questi giovani studiosi: Claudia Banchetti di Pisa, Giuseppina Barbata di Padova, M. Silvia Bassignano di Padova, M. Giovanna Cantagalli di Pisa, Helia Ciampi Polledri di Pisa, Gaetano De Santis di Francavilla Marittima, Anna Maria Fàllico di Catania, Bernardo Giannuzzi di Salerno, Umberto Laffi di Roma, Addolorata Landi di Napoli, Vincenzo La Rosa di Catania, Clara Lauricella di Venezia, Gianfranco Maddoli di Perugia, Gabriella Majolo di Napoli, Cosimo Pagliara di Lecce, Orlanda

Pancrazzi di Pisa, Tullia Ritti di Roma, Antonio T. Sartori di Sesto S. Giovanni (Milano), Salvatore Settis di Pisa, Carla Sisto di Roma, Lucia Vagnetti di Roma, Rità Virzì di Palermo, Ingrid Pohl di Stoccolma, Gabriella Bordenache di Bucarest, Klaus Kilian di Heidelberg, Britt Marie Thomasson di Lund.

Noi ci auguriamo, soprattutto noi che siamo già avanti negli anni e nel lavoro, che questi giovani raccolgano le fiaccole che noi stiamo per far cadere, perché le portino più avanti e più in alto.

Quest'anno abbiamo fra gli intervenuti un numero maggiore di glottologi e di filologi. Voi sapete che fin dal primo convegno, pur movendo dall'archeologia e dalla storia antica, non abbiamo mai voluto limitare il nostro campo di ricerca a queste due sole discipline. Già in quel primo convegno avemmo un geografo, il Migliorini, e un glottologo, il Devoto. Quest'anno sono presenti anche vari filologi e ne siamo lieti; perché non concepiamo compartimenti stagni nello studio delle antichità, vogliamo anzi che le nostre indagini intorno alla Magna Grecia procedano di concerto fra archeologi, storici, filologi, geografi e, perché no? anche naturalisti: vi sono problemi della regione che comportano anche questioni di contenuto naturalistico. D'altronde noi pensiamo che, pur coltivando ciascuno di noi la propria scienza. non dobbiamo mai dimenticare che ogni scienza è un po' l'ancella delle altre: e tutte insieme servono alla conquista della verità.

Negli anni scorsi abbiamo trattato temi che erano la naturale introduzione a quello che deve essere lo studio particolareggiato della regione: il primo anno «Greci e Italici», cioè quello che nacque dal contatto tra Greci ed indigeni; il secondo «Le vie di comunicazione marittime e terrestri», le vie per cui in queste regioni la cultura greca penetrò e si fuse con quella indigena; l'anno scorso i rapporti tra le metropoli e le colonie. Quest'anno abbiamo affrontato un tema particolare, quello dei santuari. Non lo abbiamo scelto con una intenzione ben definita, ma penso che la scelta non sia stata inopportuna.

Il fenomeno religioso nell'antichità, più forse ancora di oggi, raccoglie e concentra in sé una grande varietà di elementi della vita e della cultura: l'arte è fiorita nei santuari, la cultura è nata dalle dottrine religiose; e perciò lo studio dei santuari può effettivamente costituire l'inizio di uno studio dettagliato della storia e della civiltà della Magna Grecia.

Il tema è quanto mai vasto, ma voi avete visto dai riassunti che vi sono stati distribuiti, quali sono gli aspetti di esso che verranno trattati, dal Pugliese-Carratelli, dallo Hermann e dai quattro soprintendenti. Purtroppo ci viene a mancare la relazione del prof. De Franciscis, il quale, indisposto, ha pregato di scusare la sua assenza. Ce ne dispiace, non solo perché avremmo voluto che egli fosse stato come sempre qui fra noi, ma anche perché la sua relazione sui santuari indigeni avrebbe illuminato un aspetto assai interessante del tema. Naturalmente queste relazioni sono ben lontane dall'esaurire il tema. Ma a questo proposito io non ho che a ripetere quanto già dissi l'anno scorso, e cioè, che non intendiamo mai, in questi convegni, di esaurire quei temi che noi proponiamo all'attenzione dei colleghi, ma soltanto di illuminarne alcuni aspetti, di offrire intorno ad essi argomenti di considerazione.

Ci rammarichiamo, ma la colpa non è del comitato, né tanto meno del prof. Stazio, se oggi non possiamo distribuire il volume degli Atti dell'anno scorso. Benché allora nella seduta conclusiva io raccomandassi di inviare sollecitamente i testi delle relazioni e dei contributi, molti dei partecipanti hanno tardato ad aderire a questa raccomandazione provocando in tal modo il ritardo nella stampa del volume.

Questo convegno si chiuderà a Reggio Calabria e noi siamo lieti di questa puntata verso Occidente. L'anno scorso la facemmo verso Oriente, nel Salento, quest'anno la facciamo verso Occidente. Fin da ora ringrazio l'Ente per il Turismo e gli altri Enti Calabresi per l'accoglienza che ci riserveranno.

Questi Convegni sono nati a Taranto nel momento in cui la città riceveva un nuovo vivissimo impulso per il suo divenire grazie agli impianti industriali che sono qui in via di stabilirsi e di funzionare. E con una certa soddisfazione abbiamo trovato nella nostra busta qualche cosa che ci parla del nuovo centro siderurgico. Non credo che noi archeologi siamo così sordi ai fatti e alle voci presenti e dell'avvenire: anzi noi studiamo il passato anche perché dal passato vogliamo prendere spunti e impulsi per l'avvenire. Naturalmente le fonti dell'economia sono oggi radicalmente diverse da quelle che erano nell'antichità, ma non importa: l'uomo, che è alla base di ogni sviluppo, è sempre il medesimo e conoscere l'uomo e l'ambiente in cui egli è nato ed opera può essere sempre utile non solo a noi ma anche a coloro che lavorano per l'avvenire di questa città e della sua regione.

Tra il passato e il presente sta anche quel largo periodo che è il Medioevo, che pure ha avuto qui nella regione pugliese così splendida fioritura d'arte e di cultura. E il collega prof. Mariani ci parlerà fra poco della religiosità dell'architettura pugliese soprattutto del Medioevo: l'argomento, pure uscendo dal campo specifico dei nostri studi, si riallaccerà, per la sua natura, che si ricollega al fenomeno religioso, e per il suo interesse per la storia dell'arte al tema che noi abbiamo scelto quest'anno: pure esso costituirà perciò uno stretto legame tra passato, presente e avvenire.

Il prof. Romanelli dà quindi la parola al prof. Valerio Mariani, direttore dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Napoli, che pronunzia una conferenza sul tema Religiosità dell'architettura pugliese.

Con la conferenza del prof. Mariani e il ringraziamento del prof. Romanelli ha termine la cerimonia ufficiale di inaugurazione del Convegno. Nella serata ha luogo un ricevimento offerto dall'Amministrazione Comunale di Taranto nel Palazzo di Città.

Lunedì 12 ottobre

La seduta si apre alle ore 9 in una sala del Museo Nazionale di Taranto sotto la presidenza del prof. Silvio Ferri dell'Università di Pisa — Segretario il prof. Attilio Stazio.

La relazione introduttiva è tenuta dal prof. Giovanni Pugliese Carratelli sul tema Culti e dottrine religiose in Magna Grecia.

Segue la relazione del dott. Werner Hermann sul tema Santuari di Magna Grecia e della madrepatria.

Subito dopo ha inizio la discussione, alla quale prendono parte G. Devoto, L. Bernabò Brea, M. Pallottino, F. Sartori.

La discussione continua nella seduta pomeridiana sotto la presidenza del prof. Grga Novak, dell'Università di Zagabria: intervengono B. Neutsch, B. Bilinski, G. Vallet, E. Manni, E. Kirsten, E. Lepore, L. Polacco, B. D'Agostino, K. Kilian, P. E. Arias, C. Corbato.

Segue la relazione del prof. Mario Napoli, soprintendente alle antichità di Salerno, sul tema La documentazione archeologica in Campania.

Chiude la giornata un ricevimento offerto dall'Amministrazione Provinciale di Taranto al Palazzo del Governo.

Martedì 13 ottobre

La seduta ha inizio alle ore 9 in una sala del Museo Nazionale di Taranto. Presiede il prof. A. Andrén - Segretario il prof. Attilio Stazio.

Continuano le relazioni dei soprintendenti sul tema La documentazione archeologica: *prendono la parola, ciascuno per la regione di sua competenza, il dott. Dinu Adamesteanu, soprintendente alle antichità della Basilicata, il dott. Giuseppe Foti, soprintendente alle antichità della Calabria, il prof. Attilio Stazio, soprintendente alle antichità della Puglia.*

Subito dopo ha inizio la discussione, alla quale prendono parte C. Corbato e O. Elia.

La seduta pomeridiana si apre alle ore 16 sotto la presidenza del dott. Nevio Degrassi, ispettore tecnico della Direzione Generale delle Antichità e Belle Arti; continua la discussione sulle relazioni dei soprintendenti: intervengono F. Schettini, B. D'Agostino, G. Voza, M. Mello, P. Zancani Montuoro, O. Parlangeli, S. Ferri, F. D'Alessio, P. Orlandini, B. Neutsch, A. Putignani, A.M. Martini, F. Sartori, N. Degrassi. P. Ebner, Q. Punzi, A. Fresa.

Nella serata ha luogo un ricevimento offerto dall'Ente provinciale per il Turismo di Taranto al Circolo Nautico.

Mercoledì 14 ottobre

L'intera giornata è dedicata al trasferimento a Reggio Calabria, dove sarà tenuta la seduta conclusiva del Convegno.

La partenza, in vetture riservate, avviene alle ore 10,30. Si giunge a Reggio alle ore 17.

In serata, alle ore 20, nell'albergo Excelsior di Reggio Calabria, ha luogo un pranzo offerto dalla locale amministrazione comunale.

Giovedì 15 ottobre

Ha luogo una gita in autopullman con visita alle zone archeologiche di Locri e di Caulonia con la guida del soprintendente alle Antichità della

Calabria dott. G. Foti. A Gioiosa Ionica una colazione viene offerta dall'amministrazione comunale di Locri.

Nella serata i congressisti rientrano a Reggio Calabria.

Venerdì 16 ottobre

La prima parte della mattinata è dedicata alla visita del Museo Nazionale di Reggio Calabria, in corso di riordinamento. Alle ore 10, nella sala delle conferenze del Museo ha luogo la seduta conclusiva del Convegno, sotto la presidenza del prof. Domenico Mustilli.

Prende per primo la parola il dott. G. Foti, soprintendente alle Antichità della Calabria:

Spetta a me prendere per primo la parola, in questa seconda fase del Convegno: per ringraziarvi di essere venuti a Reggio e di partecipare alle sedute conclusive che si tengono nel Museo Nazionale di questa Città. Come direttore del Museo, nella fase di avanzata sistemazione delle collezioni archeologiche in questa sede, devo dire quanto piacere mi faccia che la sala nella quale oggi siete tutti riuniti venga aperta per la prima volta al pubblico. Che questo pubblico sia un pubblico di studiosi qualificati dà un significato particolare a questa inaugurazione in quanto ci spinge ad operare in seguito perché una più vasta cerchia di persone possa rendersi partecipe dell'attività che la Soprintendenza alle Antichità della Calabria svolge in tutto il territorio della regione.

Grazie ancora, dunque. Prego adesso, anche a vostro nome, il prof. Mustilli di accettare la presidenza della seduta di chiusura di questo Convegno.

Dopo le repliche dei relatori M. Napoli, D. Adamesteanu, G. Foti, A. Stazio, W. Hermann e G. Pugliese Carratelli, il presidente prof. Pietro Romanelli pronunzia le seguenti parole di commiato e di chiusura del Convegno:

Prima di concludere questa nostra seduta devo comunicare che c'è stato qualcuno, e tra questo qualcuno metto anche il mio nome, che vi

propone un voto che riguarda Taranto. È un voto che nasce, oltre che dal prof. Mustilli, anche da me, da Belli e da Degrassi e in fondo riprende in esame una delle questioni a cui l'amico Stazio accennò nella sua relazione, cioè la questione del tempio dorico di Taranto di cui voi sapete che si intravedono due colonne arrampicandosi più o meno comodamente per due scalette tra una chiesa, una casa, una cantina e così via.

Il voto auspica che, appena sia possibile un accordo, soprattutto con le autorità comunali e le autorità religiose interessate, si giunga alla demolizione di quelle costruzioni che nascondono, che soffocano completamente i resti di questo tempio e si possano mettere in luce i ruderi di questo monumento che sarebbe di grande decoro per la città di Taranto: costituendo l'elemento monumentale, oltre al Museo, più insigne della città, e che offrirebbe ancora altro contributo di studio a questo argomento che noi abbiamo dibattuto quest'anno, dei santuari e dei templi della Magna Grecia. Il voto è redatto in questa maniera e lo sottoponiamo alla vostra discussione e ci auguriamo, anche alla vostra approvazione: «Il quarto Convegno di Studi sulla Magna Grecia che ha ripreso ed ha discusso il tema *Santuari di Magna Grecia*, fa voto perché il tempio dorico di Taranto, forse uno dei monumenti più antichi della vita religiosa della città, oggi appena riconoscibile attraverso due colonne superstiti, ma di cui esistono certamente più cospicui avanzi della parte inferiore, venga liberato dalle costruzioni che lo nascondono e riportato alla luce a maggiore decoro della città come importantissimo elemento di studio e come testimonianza del passato glorioso di Taranto».

L'applauso forse ci può dispensare dal domandare se c'è qualcuno che voglia prendere la parola per proporre emendamenti o esprimere dissensi.

Il voto sarà naturalmente trasmesso al Ministero, al Comune, all'Arcivescovo e a tutti coloro che possano essere interessati alla questione.

Ed ora, per l'ufficio di presidenza che mi è dato, non mi rimane che fare molto brevemente il bilancio del nostro IV Convegno e dare l'annuncio del V dell'anno prossimo. Bilancio che credo non possa non essere considerato decisamente positivo, soprattutto dopo l'ultima relazione fatta ora dal Pugliese Carratelli con la sua elasticità di vedute, con l'ampiezza di osservazioni sui punti più vari che l'hanno resa quanto mai interessante.

Il Convegno, come gli anni passati, ha visto quattro relazioni di base di carattere storico ed archeologico, a cui sono seguite le relazioni dei soprintendenti; quanto a queste ci rammarichiamo che sia mancata quella del prof. de Franciscis, che ci avrebbe portato alla trattazione di un argomento che necessariamente poi è rimasto un poco nell'ombra per quanto adesso il Pugliese Carratelli ne abbia da par suo accennato: cioè la questione dei santuari indigeni. Non entro naturalmente nel vivo delle questioni affrontate, perché esse sono state già ampiamente discusse sia nelle relazioni di base sia nei rapporti dei soprintendenti. Mi piace soltanto mettere in rilievo alcune considerazioni che hanno anche un riflesso pratico: innanzitutto, come dicevo già nelle parole di introduzione di domenica scorsa, la utilità della costituzione della quinta Soprintendenza della Magna Grecia, quella della Lucania, nonché la felicità della scelta della persona veramente dinamica, a cui essa è stata affidata; già altre volte è stato osservato quanto feconda sia l'istituzione di queste soprintendenze a territorio più limitato: non che prima la Lucania, divisa com'era tra le due Soprintendenze di Salerno e di Taranto, fosse trascurata: ma inevitabilmente le sue provincie rimanevano al margine dei territori controllati dalle Soprintendenze stesse.

D'altro lato quanto l'esplorazione archeologica possa ancora darci per la conoscenza del mondo antico, soprattutto per le età per le quali ci mancano le fonti letterarie dirette, gli stessi storici, e il Pugliese Carratelli da ultimo, lo hanno riconosciuto. Permettete a questo punto un piccolo ricordo del discorso che avrei dovuto pronunciare, se avessi potuto essere presente, alla chiusura del congresso di studi classici recentemente tenuto a Philadelfia; in esso io facevo notare precisamente quanto sia importante per alcune epoche della storia della cultura l'apporto convergente dell'archeologia accanto a quello della storia propriamente intesa e a quello della filologia e delle altre scienze affini. In effetti noi abbiamo stabilito in questi nostri convegni tale feconda collaborazione tra archeologia e storia: tra archeologia e altre scienze, anche di ordine fisico e naturale, e ci auguriamo che la collaborazione continui anche negli anni successivi. Tutti ci siamo ringraziati a vicenda e a me non spetta che riassumere in uno solo questi ringraziamenti rivolgendoli a tutti coloro che hanno dato un loro contributo a questo convegno: contributo scientifico e pratico. Il Convegno,

incominciato a Taranto come negli anni scorsi, si è chiuso quest'anno a Reggio Calabria. Conclusione reggina questa che ci ha portato a prolungare la riunione più di quelle degli anni scorsi ed anche ad impiegare, non dico a perdere, perché anche in treno si sono continuate discussioni e scambi di idee, una parte del tempo per trasferirci da Oriente verso Occidente. Comunque anche queste giornate reggine sono state feconde e noi ne ringraziamo in particolare il collega Foti: per quello che ci ha fatto vedere a Locri ed a Caulonia, due campi di scavo mantenuti in maniera veramente esemplare, e per averci ospitato, per questa seduta di chiusura, nella sala del Museo che oggi noi in certa maniera consacriamo all'uso a cui è stata destinata. Apro una piccola parentesi: il Pugliese Carratelli ha ricordato il Vallet: questi mi ha incaricato di scusare la sua assenza di oggi, assenza tanto più spiacevole per lui che a questa città ha dedicato e dedica tuttora larghe ricerche.

Un po' disordinatamente ritorno a qualche punto che ho prima omesso. Si è accennato alle pubblicazioni e ad una certa deficienza di esse da parte delle Soprintendenze.

Ma non si è considerato abbastanza che queste nostre Soprintendenze peccano di assenza di persone, di quella che io una volta ho chiamato attrezzatura umana. Quando si parla di pubblicazioni, si deve dire che tutti i soprintendenti si rendono conto della loro mancanza: essi non ignorano che anche questo dovrebbe essere loro compito, ma altri impegni più urgenti e meno graditi incombono sopra di loro anche per la condotta amministrativa degli uffici, e il tempo e la calma di spirito che sarebbero necessari per l'elaborazione scientifica delle scoperte e degli scavi vengono spesso loro a mancare. Ma ritorniamo al Convegno: il risultato, il bilancio di esso è stato certamente positivo. Naturalmente, come lo stesso Pugliese Carratelli ha accennato, molti lati del problema che gli avevamo dato come tema, «Santuari della Magna Grecia», è rimasto nell'ombra.

È una mancanza che anche negli anni scorsi noi abbiamo rilevato: ma come già altre volte dicevo, i nostri convegni non possono durare più di 4-5 giorni, e non si può presumere che in uno spazio di tempo così limitato tutti gli aspetti di un tema possano essere trattati appieno. Il compito di questi convegni è di porre in prospettiva, cioè in una luce che non

è quella abbagliante dei fari, qualche problema e di illuminarne qualche tratto, qualche elemento; il resto verrà dopo, quando saranno pubblicati gli Atti, quando ognuno di noi potrà ripensare e riconsiderare i temi trattati, le cose dette, le cose non dette e quindi riportare, allargare e approfondire la trattazione dello stesso tema. Visto in tale prospettiva anche il Convegno di questo anno ha raggiunto il suo scopo.

Già in sede conviviale io accennai al tema che il comitato organizzatore ha creduto di scegliere per l'anno venturo, «Scuole e cultura della Magna Grecia», intendendo per scuole soprattutto quelle filosofiche e scientifiche. Sarebbero da considerare anche le scuole artistiche, ma la trattazione di queste verrebbe ad investire un problema quanto mai complesso, quello dell'arte della Magna Grecia, e noi non abbiamo nessuna intenzione di porle all'ordine del giorno per l'anno venturo. Potrà essere questo il tema di un convegno di altri anni. Qualcuno ha fatto osservare che con il tema scelto l'archeologia rimarrà un poco da parte. Ma io dico subito che del programma una delle parti principali rimarrà sempre quella costituita dalle relazioni dei soprintendenti sull'attività svolta nell'anno: il che potrà essere utile anche negli anni successivi così che questi convegni possano affrontare via via gli argomenti più diversi: di storia, di filologia, di geografia, così da illuminare gli aspetti più vari della civiltà della Magna Grecia, senza sacrificare quello che dei convegni stessi è certamente il lato più vivo ed interessante: la conoscenza delle scoperte e degli scavi più recenti. Forse il nostro esempio potrà essere di stimolo anche ad altre regioni d'Italia, perché anche in esse possa ogni anno farsi una specie di bilancio dell'attività svolta dalle Soprintendenze archeologiche: bilancio che non deve essere soltanto una semplice relazione ma anche una presentazione dei problemi che ovviamente ogni risultato di scavo solleva: così hanno fatto quest'anno il Napoli e l'Adamesteanu. La data del convegno rimane sempre la medesima, con l'inizio alla seconda domenica di ottobre, che l'anno venturo è il 10.

Mi pare a questo punto di non dover dire altro, se non con una sola parola ringraziare ancora tutti e in particolar modo il nostro, non più ufficialmente segretario, ma sempre artefice instancabile della condotta del Convegno, il soprintendente Stazio. Raccomandai l'anno scorso di non ritardare l'invio delle relazioni e dei contributi; siccome non tutti hanno

ottemperato a questo invito, del ritardo abbiamo risentito la conseguenza nella mancanza in questi giorni del volume degli Atti. Lo avremo di qui a qualche giorno, ma vi raccomando di tener conto anche di questa fatica, che non è certamente l'ultima, dell'amico Stazio e di mandargli al più presto le vostre relazioni e i vostri contributi.

Un ultimo ringraziamento ancora al Presidente dell'Azienda di Soggiorno di Reggio Calabria che ha voluto offrire ai congressisti un piccolo dono dell'artigianato reggino di Seminara.

ISCRITTI E PARTECIPANTI AL CONVEGNO

Adamesteanu dott. Dinu, Soprintendente alle Antichità della Basilicata -POTENZA
Agresti dott. Vito, Ministero della Pubblica Istruzione - ROMA
Aletti ing. Ezio e Signora, Via Paolina 25 - ROMA
Alvisi dr. Giovanna, Via Patetta 53 - ROMA
Andren dr. Arvid, Direttore Istituto Svedese, Via Omero 14 - ROMA
Arias prof. Paolo Enrico, Università degli studi - PISA
Arsieni rag. Antonio, Via Sandonaci 5 - CELLINO S. MARCO (Brindisi)
Attoma ing. Fernando, Viale Brigate Partigiane 12/18 - GENOVA

Baccalini ins. Maria, Via G. B. Tiepolo 1 - MILANO
Banchetti Claudia, Via Crispi 81 - PISA
Barbaro avv. Pasquale e Signora, Via Trieste 19 - LOCRI (RC)
Barbata Giuseppina, Via Tommaseo 13 - PADOVA
Bassignano M. Silvia, Via Tintoretto 11/b - PADOVA
Belli dr. Carlo e Signora, Via del Casaletto 348 - ROMA
Bernabò Brea prof. Luigi e Signora, Soprintendente Antichità - SIRACUSA
Bernardini dr. Mario, Direttore Museo Provinciale - LECCE
Bilinski prof. Bronislaw, Vicolo Doria 2 - ROMA
Biondi ing. Antonio, Corso Garibaldi 36 - BENEVENTO
Biraghi ing. Federico, Largo Messico 3 - ROMA
Bizzarri dr. Mario, Via Pecorelli 16 - ROMA
Bordenache dr. Gabriella, Accademia R.P.R. - Institutul de Archeologie -Str. 1. C. Frimu 11 - BUCARESTI
Brunetti dr. Ludovico, Via Valdirivo 42 - TRIESTE
Burza Aladino, Via Roma 88 - COSENZA

Caiazza prof. Daniele, Via Camillo Sorgente, 54 - SALERNO
Candida prof. Daniele, Campo S. Cassiano 1858 - VENEZIA
Cantagalli dr. M. Giovanna, Via del Collegio Ricci 11 - PISA
Capozza dr. Maria, Via Palestro 31 A - PADOVA
Caputo prof. Giacomo, Soprintendente alle Antichità - FIRENZE
Caramia prof. Giovanni, Corso Italia 24 - MARTINA FRANCA (TA)
Casellato ing. Vittorio, Via delle Vallazze 89 - MILANO

Cassola prof. Filippo, Via Andrea da Isernia 4 - NAPOLI
Castellaneta dr. Giovanni, Via Crisanzio 212 - BARI
Catalano dr. Virgilio, Corso V. Emanuele 539/bis - NAPOLI
Cavagnaro Vanoni dr. Lucia
Cavaliere dr. Francesco, Via Margherita 1 - TARANTO
Cecchi Angelini ins. Gianna, Via Rocca Priora 32 int. 4 - ROMA
Cerulli Irelli dr. Giuseppina, Via Toscana 1 - ROMA
Chiartano rag. Bruno, Corso Umberto 187 - TARANTO
Chieco Bianchi Martini dr. Anna Maria, Via Dante 3 - BARI
Chiesa Filippo, Via Orazio 29 - NAPOLI
Ciampi Polledri dr. Helia, via Crispi 36 - PISA
Ciampi Polledri Italia, Via Crispi 36 - PISA
Cofano avv Antonio, Via Pupino 2 - TARANTO
Collart prof. Paul e Signora, Via Ludovisi 48 - ROMA
Colombi Lucia, Via Battisti 31 - TRIESTE
Comune di LOCRI (RC)
Contessa Gregorio, Via Lupo Donato Bruno 38 - MANDURIA (TA)
Corbato dr. Carlo, Via Buonarroti 22 - TRIESTE
Currò Piranò dr. Maria Teresa, Soprintendenza Antichità - SIRACUSA

D'Agostino dr. Bruno, Via Crispi, 1/14 - SALERNO
D'Alessio avv. Carlo, Via Roma 12 - TARANTO
D'Amore dr. Bianca, Corso Umberto 110 - TARANTO
D'Amore dr. Luigi, Via Libertà 179 - PORTICI (NA)
De Giorgio prof. Emanuele, Via Viola 10 - TARANTO
De Filippis prof. Vincenzo, Via Diaz 64 - GROTTAGLIE (TA)
Degrassi dr. Nevio, Piazza S. Maria Nova 53 - ROMA
D'Elia prof. Mario, Via Ferrante D'Aragona 5 - LECCE
Delli Ponti dr. Giovanna, Museo Castromediano - LECCE
Demedici dr. Umberto, Radiostampa - ROMA
De Miro dr. Ernesto, Soprintendenza Antichità - AGRIGENTO
De Santis Tanino - FRANCAVILLA MARITTIMA (CS)
De Stefano prof. Paolo, Via Cugini 51 - TARANTO
Di Filippo dr. Elena, S. Marco 4797 - VENEZIA
Dubla prof. Franco, Via Acclavio 34 - TARANTO

Ebner dr. Pietro - CERASO (SA)
Elia prof. Olga, Soprintendente alle Antichità - GENOVA

Fabrizio dr. Paolo, Direttore E.P.T. - CATANZARO
Fallico dr. Annamaria, Via A. Gioemi 29 - CATANIA
Favaretto dr. Irene, Zattere 1381 - VENEZIA

Ferri prof. Silvio, Università degli Studi - PISA
Feruglio dr. Eugenia, Via delle Fornaci 87 - ROMA
Fiamingo Anna, Via Trieste 19 - LOCRI (RC)
Forti dr. Lidia, Corso Vitt. Emanuele 121 - NAPOLI
Foti dr. Giuseppe e Signora, Soprintendente Antichità - REGGIO CALABRIA
Franciosi Carlo, Via Guarini 50 - AVELLINO
Franco Antonio - MESAGNE (BR)
Fresa prof. Alfonso, Osservatorio Astronomico di Capodimonte - NAPOLI
Fumarola Antonio Barone di Portoselvaggio, Via Cavalier d'Arpino 31 -ROMA
Fuzio ing. Giovanni, Via De Giosa 83 - BARI

Giannico arch. Michele, Via Pupino 2 - TARANTO
Giannuzzi dr. Bernardo, Museo Provinciale - SALERNO
Gravina dr. Mario, Direttore E.P.T. - BENEVENTO
Gorini Giovanni, Via Parodi 10 - PADOVA
Greco dr. Michele, Via Mentana 8 - MANDURIA
Griffo dr. Pietro, Soprintendente alle Antichità - AGRIGENTO
Gulienetti Biancamaria. Via del Casaletto 348 - ROMA

Heilman prof. Giuseppe, Istituto di Glottologia - Università di BOLOGNA
Hermann dr. Werner, Via Sardegna 79 - ROMA

Imparati dr. Fiorella, Piazza Dante 2 - MONTEVARCHI (AR)
Iker dr. Robert - Scavi di ORDONA (FG)

Johannowsky dr. Werner, Via Winspeare a S. Stefano 30 - NAPOLI
Joly dr. Elda, Via M. Stabile 142 - PALERMO
Jully prof. Jean Jacques - Lycée J. H. Fabre CARPENTRAS (Francia)

Kirsten prof. Ernest e Signora, Kirschallee 25 - BONN 53 (Germania)
Kilian dr. Klaus, Lauerstrasse 9 - HEIDELBERG (Germania)
Klemenc dr. Josip e Signora - (Jugoslavia)
Laffi dr. Umberto, Via Marco Besso 13 - ROMA
Lagona dr. Sebastiana, Via Tagliamento, 16 - CATANIA
Landi dr. Addolorata, Via Gerolamo Santacroce 15/bis - NAPOLI
La Rosa dr. Vincenzo, Istituto di Archeologia - Università di CATANIA
Lauricella dr. Clara, Castello 3838 - VENEZIA
Lavagnini prof. Bruno e Signora, Via Noto 34 - PALERMO
Laviola dr. Vincenzo e Signora – AMENDOLARA (CS)
Lazzari prof. Antonio, Istituto di Geologia - Università di NAPOLI

Lemerle prof. Marcel
Lepore prof. Ettore, Via Tino da Camaino 13 - NAPOLI
Lerici ing. Carlo, Via Veneto 108 - ROMA
Lissi-Caronna dr. Elisa, Via Eleonora Duse 7 - ROMA
Lo Porto prof. Felice Gino, Museo Nazionale « D. Ridola » - MATERA
Lugli prof. Giuseppe e Signora, Via Ferdinando di Savoia 3 - ROMA

Maddoli dr. Gianfranco, Via Benincasa 11 - PERUGIA
Majolo dr. Gabriella, Via Tasso 284 - NAPOLI
Majolo Rosa, Via Tasso 284 - NAPOLI
Manieri ing. Michele, Viale Virgilio 59 - TARANTO
Manni prof. Eugenio e Signora, Via Libertà 97 - PALERMO
Manni dr. Maria, Via Filangieri 11 - NAPOLI
Mariani prof. Valerio - Università di NAPOLI
Marzano avv. Gabriele e Signora - S. PIETRO VERNOTICO (BR)
Mazza avv. Maurizio e Signora, Via De Mita 6 - FOGGIA
Mello dr. Mario, Museo Nazionale - PAESTUM (SA)
Menna prof. Pietro - NAPOLI
Meola dr. Emma, Via Monte Bianco 72 - ROMA
Merante dr. Vitaliano, Via Raffaello Mondini 21 - PALERMO
Mertens prof. Josep, 108 rue de la Limite - WEZEMBEEK (Belgio)
Miani dr. Paola, Via Gomenizza 42 - ROMA
Miani Pia, Via Gomenizza 42 - ROMA
Micelli dr. Bruna
Morel prof. Jean Paul, Via Crispi 86 - NAPOLI
Migliorini prof. Elio, Direttore Istituto di Geografia - Università NAPOLI
Mosino prof. Franco, Via P. Geraci 5 - REGGIO CALABRIA
Mustilli prof. Domenico - Università di NAPOLI
Muciaccia dr. Elio, Circolo di Cultura, Via Palma 88 - TARANTO

Napoli prof. Mario, Soprintendente Antichità - SALERNO
Nenci prof. Giuseppe, Via S. Agnelli 4 - PISA
Neutsch prof. Bernard, Uferstrasse 36 - HEIDELBERG 69 (Germania)
Novak prof. Garga: Zrinjski trg 11 - ZAGABRIA (Jugoslavia)

Onorato prof. Oscar, Museo Nazionale - NAPOLI
Orlandini prof. Pietro, Museo Nazionale - GELA (CL)

Padula dr. Mauro, Via Passarelli 1 - MATERA
Pagliara dr. Cosimo, Via D. Emilio Stasi 1 - LECCE
Palange dr. Francesca Paola, Via Livigno 4 - MILANO
Pallottino prof. Massimo, Via Redentoristi 9 - ROMA

Pancrazzi dr. Orlanda, Via del Collegio Ricci 10 - PISA
Panebianco dr. Venturino, Direttore Museo Provinciale - SALERNO
Panvini-Rosati prof. Francesco, Viale Giulio Cesare 47 - ROMA
Paratore prof. Ettore - Università di ROMA
Parenzan Paolo, Via Roma 12 - TARANTO
Parenzan prof. Pietro, Via Roma 12 - TARANTO
Parlangeli prof. Oronzo, Via Brunetti 51 - NOVOLI (LE)
Pavan prof. Massimiliano, Via Eustachio Manfredi 21 - ROMA
Pellicciari ing. Giovanni, Via Arena Sanità 12 - NAPOLI
Pepe Rev. P. Alfredo. Convento S. Antonio - CAPACCIO (SA)
Perrone Capano dr. Roberto, Corso Vittorio Emanuele 167 - NAPOLI
Petrucci ing. Roberto, Viale della Tecnica 104 - ROMA
Piccoli ins. Maria Luisa, Via Prospero Petroni 5/C - BARI
Pignatelli N.D. Maria di Cerchiara - SELLIA MARINA (Catanzaro)
Pohl dr. Ingrid. Via Omero 14 - ROMA
Polacco prof. Luigi, Piazza Insurrezione 101 - PADOVA
Pollicoro avv. Vincenzo. Corso Umberto 122 - TARANTO
Ponzi dr. Luigi. Via Roma 65 - TAURISANO (LE)
Procino dr. Leonardo, Via del Mezzogiorno 112 - FOGGIA
Pugliese Carratelli prof. Giovanni, Via Nomentana 330 - ROMA
Punzi ins. Quirico, Via Trieste: 12/a - CISTERNINO (BR)
Putignani Rev. P. Adiuto. Convento S. Pasquale - TARANTO

Richard prof. Jean Claude, Rue de Bellefond 33 - PARIGI
Richter prof. Gisela M. A., Viale Mura Gianicolensi 81 - ROMA
Ritti dr. Tullia, Via Asmara 25 - ROMA
Rizza prof. Giovanni, Via Costanza d'Aragona 2 - CATANIA
Romanelli prof. Pietro, Viale Tito Livio 2 - ROMA
Ronconi prof. Giovanni - Università di ROMA
Rossi prof. Ruggiero Fauro, Via Donatelli 12 - TRIESTE
Rotondi Col. Pietro, Ospedale M.M. - TARANTO
Russo avv. Giuseppe, Piazza dei Martiri 58 - NAPOLI

Sabini Conte Celio, Museo Civico - ALTAMURA
Santoro prof. Ciro, Via Nicolò de Regio 3 - FRANCAVILLA (BR)
Sartori dr. Antonio Teresio, Via Marelli 152 - SESTO S. GIOVANNI (MI)
Sartori prof. Franco. Via Romolo Fowst 16 - PADOVA
Sbordone prof. Francesco - Università di NAPOLI
Scarfì dr. Biancamaria, Accademia 879/B - VENEZIA
Schneider-Hermann dr. G., Marlotlaan 6 - DEN HAAG (Olanda)
Sciarra dr. Benita, Museo Provinciale - BRINDISI
Secchi-Tarugi dr. Giovannangela, Palazzo Tarugi - MONTEPULCIANO (SI)

Selvaggi dr. Giuseppe, Viale dell'Umanesimo 315 - ROMA
Semeraro dr. Raffaele - CISTERNINO (BR)
Serangeli dr. Sante, Ministero Pubblica Istruzione - ROMA
Settis dr. Salvatore, Scuola Normale Superiore - PISA
Sgattoni Giammarco, Via Diaz 24 - TERAMO
Sisto dr. Carla, Via Coletti 22 - ROMA
Sisto dr. Riccardo, Via Coletti 22 - ROMA
Sisto dr. Maria, Via Coletti 22 - ROMA
Spedicato prof. Leonida, Via Cavallotti 93 - TARANTO
Stella prof. Achillea, Via Bartolini 19 - ROMA
Stenico prof. Arturo, Via Calchi 13/B - PAVIA
Stazio prof. Attilio, Soprintendente alle Antichità - TARANTO
Stazio-Pulinas dr. Rosaria, Museo Nazionale - TARANTO
Strada dr. Luigi, Viale Lungomare - MARINA DI GINOSA (TA)
Susini prof. Giancarlo, Viale Gozzadini 1 - BOLOGNA

Tamassia dr. Renato, Campo S. Paolo 2170 - VENEZIA
Thomasson dr. Marie Britt, Jarnakravagen 23 - LUND (Svezia)
Timpanaro prof. Maria, Via S. Paolo 31 - PISA
Turrisi-Cardellicchio prof. Concetta, Via Dante 52 - TARANTO
Tusa dr. Vincenzo, Soprintendente alle Antichità - PALERMO

Vagnetti dr. Lucia, Via Monte Zebio 25 - ROMA
Vallet prof. Georges, Via Crispi 86 - NAPOLI
Van Compernolle prof. René, 93 av. des Lucanes - BOITSFORT (Bruxelles 17)
Veneroso prof. Primo, Piazza Matteotti 2 - SCIACCA (AG)
Veneruso Biancamaria, Via F. Palizzi 55 - NAPOLI
Ventafridda ing. Vincenzo, Corso Matteotti 6 - MILANO
Virzì dr. Rita, Viale delle Alpi 56 - PALERMO
Vitto ins. Francesco, Vico Teramo 1 - ORIA (BR)
Voza dr. Giuseppe, Piazza Duomo, Museo Nazionale - SIRACUSA

Za ins. Anna, Via Sauro 13 - CISTERNINO (BR)
Zaccaria avv. Maria, Via Pupino 2 - TARANTO
Zagaria Franco, Corso Umberto 112 - TARAVTO
Zancani-Montuoro prof. Paola, "il pizzo" - S. AGNELLO DI SORRENTO (NA)

FINITO DI STAMPARE IL XIV NOVEMBRE MCMLXVI
NELLO STABILIMENTO «L'ARTE TIPOGRAFICA»
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia

Convegno di Studi sulla Magna Grecia

I-XV

(Taranto 1961-1975)

Indice generale

I	Greci e Italici in M. G.	1961
II	Vie di M. G.	1962
III	Metropoli e colonie della M. G.	1963
IV	Santuari di M. G.	1964
V	Filosofia e scienze in M. G.	1965
VI	Letteratura e arte figurata nella M.G.	1966
VII	La città e il suo territorio	1967
VIII	La M.G. e Roma nell'età arcaica	1968
IX	La M.G. nel mondo ellenistico	1969
X	Taranto nella civiltà della M. G._1	1970
X	Taranto nella civiltà della M. G._2	1970
XI	Le genti non greche della M. G._1	1971
XI	Le genti non greche della M. G._2	1971
XII	Economia e società nella M. G.	1972
XIII	Metaponto	1973
XIV	Orfismo in M. G.	1974
XV	La Magna Grecia nell'età Romana_1	1975
XV	La Magna Grecia nell'età Romana_2	1975