



Anna Però

La statua di Atena

Agalmatofilia

nella «Cronaca» di Lindos

INTRODUZIONE

LA «CRONACA» DI LINDOS

La cosiddetta *Cronaca* di Lindos è un documento unico ed eccezionale, miracolosamente sopravvissuto fino a oggi in forma pressoché integrale e redatto nel 99 a.C.¹ da due compilatori, Tharsagoras figlio di Stratos e Timachidas figlio di Hagesitimos, scelti a questo scopo dal Consiglio della città, come testimonia il decreto iniziale dell'epigrafe (*Cronaca A*, r. 12). Venne scoperta dalla missione archeologica danese guidata da Karl Frederik Kinch e Christian Sørensen Blinkenberg nel 1904² e fu pubblicata per la prima volta da Blinkenberg nel 1912. Inglobata nella pavimentazione stradale antistante la chiesetta di Aghios Stephanos, presso l'antico teatro, ai piedi dell'Acropoli, l'epigrafe ha subito il logorio dovuto al passaggio pedonale: oltre alle lacune interne, mancano completamente i capitoli B 18-22, un numero imprecisato di capitoli dopo il C 42, la fine della terza epifania e l'intero testo di una quarta.

¹ La data della compilazione è ricavabile dall'indicazione del sacerdote eponimo di Atena *Lindia*, Teisylos figlio di Sosikrates: cfr. *Cronaca A*, r. 1 (l'edizione di riferimento, anche in seguito, è sempre Blinkenberg 1941, coll. 149-200, n. 2; ma si vedano anche *FGtHist* 532, Chaniotis 1988, T 13, pp. 52-57, e Higbie 2003, pp. 18-49). A partire dalla prima edizione (quella di Blinkenberg) il testo della *Cronaca* è stato diviso in quattro sezioni, contrassegnate A, B, C, D. La sezione A comprende il decreto iniziale, cui si fa riferimento indicandone soltanto le righe, poiché non ha ulteriori suddivisioni interne. Esso si trova nella parte alta della stele e si estende per tutta la sua lunghezza (85 cm). Le sezioni B, C e D hanno la struttura di tre colonne affiancate, poste sotto il decreto, a coprire il resto della stele (alta 2,37 m). Le sezioni B e C elencano i doni offerti ad Atena *Lindia* e sono ulteriormente divise in brevi capitoli (uno per ogni dono), numerati progressivamente dall'editore da B 1 a B 22 e da C 23 a C 42. La colonna D riporta il resoconto delle epifanie della dea ed è suddivisa in quattro capitoli (uno per ogni epifania).

² Sulle circostanze della scoperta dell'epigrafe cfr. Blinkenberg 1941, coll. 64-65.

Dopo molti anni di scarsa attenzione, l'interesse degli studiosi si è recentemente riaperto, concentrandosi soprattutto sul significato della *Cronaca* per quanto riguarda l'atteggiamento assunto dai Greci nei confronti del loro passato³.

Il risultato più significativo è la dimostrazione che questo testo epigrafico, apparentemente semplice nella struttura e nel contenuto, è in realtà il frutto e la sintesi dei valori e delle tradizioni che la classe dirigente lindiaca – impersonata dai suoi due esponenti Tharsagoras e Timachidas – ha voluto divulgare e immortalare, riuscendo anche a trasmettere un messaggio fortemente ideologico.

Per cogliere il reale significato della *Cronaca* bisogna dunque tener presente l'esistenza di questo doppio livello di lettura, abbandonando anche il moderno concetto di vero e falso (oltre che la moderna e fuorviante distinzione tra mito e storia), poiché non è certo su di esso che il documento si basa.

La complessità dell'epigrafe lindiaca risulta subito evidente se si considera la difficoltà incontrata dagli interpreti moderni nel darle una definizione e quindi nel collocarla all'interno di un preciso 'genere letterario'.

È stato più volte rilevato, *in primis* da Jacoby⁴, che essa andrebbe correttamente definita ἀναγραφή, sulla base della terminologia usata nel decreto iniziale, e non *Cronaca*, non essendo una rassegna cronologica di eventi storici locali⁵. Sarebbe sbagliato, però, anche considerare l'epigrafe come un inventario o una lista di offerte analoga ai testi epigrafici rinvenuti in molti santuari greci, benché formalmente si ispiri proprio a questo tipo di documenti⁶.

Se infatti la *Cronaca* appare, a uno sguardo superficiale, come un elenco dei tesori contenuti nel santuario di Lindos, una lettura attenta rivela che si tratta di un elenco basato più sulla consultazione delle fonti letterarie che sulla reale presenza degli oggetti menzionati nello *ιερόν*: molti di essi, come dice esplicitamente il decreto iniziale, sono stati distrutti dal tempo; è ovvio quindi che le tracce della loro esistenza vadano ricercate nei testi scritti, ma è altrettanto significativo il fatto che di alcuni doni, citati da altri autori, la *Cronaca* non parli affatto⁷. Lo scopo dei due com-

³ Si vedano per es. Boardman 2002, Higbie 2003, Koch Piettre 2005, Shaya 2005 e Massar 2006.

⁴ *FGrHist* 532, pp. 444-445.

⁵ Cfr. anche Higbie 2003, p. 159, e Ryan 2007, pp. 58-62.

⁶ Cfr. Dignas 2002, p. 240, e Massar 2006, pp. 230 e 241.

⁷ Cfr. Shaya 2005, p. 427 e in particolare nota 26: la *Cronaca* non parla per es. della statua di Atena offerta da Danao (cfr. *infra*, II.1.); della coppa offerta da Elena (Plin. *Nat.* XXXIII 81); delle opere (probabilmente coppe d'argento) di Boeto (Plin. *Nat.* XXXIII 155); del quadro di Eracle dipinto da Parrasio (Plin. *Nat.* XXXV 71); dei

pilatori Tharsagoras e Timachidas non è di stilare una lista esaustiva delle ricchezze di Atena *Lindia*, come del resto avviene anche in altri elenchi di offerte veri e propri, quali per esempio quelli del santuario di Apollo a Didima. In particolare questi ultimi, pur nascendo come inventari dei doni relativi a ogni singolo anno, non sono in realtà completi e hanno uno scopo più encomiastico (nei confronti dell'autore del dono) che contabile. In questo senso si differenziano dai rendiconti stilati annualmente ad Atene e a Delo, il cui scopo precipuo è informare il δῆμος sull'entità dei beni contenuti nel santuario delle divinità poliadi, attestando nel contempo l'onestà dei funzionari e dei sacerdoti che li hanno amministrati⁸.

A differenza degli Ateniesi e dei Delii⁹, i Lindii non sono mossi da un desiderio di trasparenza e di divulgazione democratica delle informazioni relative ai beni del santuario, bensì da un chiaro intento propagandistico; perciò la composizione della *Cronaca* non è stata affidata a due contabili ma, probabilmente, a due esponenti dell'erudizione locale e membri dell'aristocrazia dirigente. Se di Tharsagoras figlio di Stratos, del demo di Ladarma, non si sa nulla¹⁰, Timachidas il Λινδοπολίτας è (oltre che figlio di quel Hagesitimos che ha presentato al Consiglio la proposta di stesura dell'epigrafe) quasi sicuramente identificabile con l'omonimo filologo rodio autore di un'opera miscelanea (Δεῖπνα), di commenti ad alcune opere di Aristofane, Menandro, Eratostene ed Euripide e di una serie di glosse linguistiche¹¹.

Possiamo ipotizzare che siano stati scelti due esperti che fossero in grado di utilizzare le fonti letterarie e i documenti contenuti probabilmente negli archivi del santuario¹², operando anche una selezione critica (e ideologica) dei fatti da narrare¹³, che vengono presentati in modo

quadri e delle statue provenienti da Siracusa offerte da Marcello (Plu. *Marc.* XXX 6-8; cfr. anche Higbie 2003, pp. 166-167); né infine della settima *Olimpica* di Pindaro incisa in lettere d'oro (cfr. Schol. Pi. O. VII, p. 195.13-14 Drachmann).

⁸ Cfr. Dignas 2002, pp. 236-238 e 241-242.

⁹ Sugli inventari dei beni del Partenone e dell'Eretteo e sulla loro funzione cfr. Harris 1995, pp. 1-39. Sugli inventari dei santuari di Delo cfr. Hamilton 1999, pp. 7-31.

¹⁰ Per questo motivo è stato spesso affermato che il vero compilatore della *Cronaca* sia Timachidas e che Tharsagoras gli sia stato affiancato solo formalmente. Tuttavia, come fa rilevare Massar 2006, p. 230 nota 2, se le cose fossero andate davvero così, il padre di Timachidas, proponendo il decreto, avrebbe fatto in modo che, per motivi di prestigio, venisse menzionato solo suo figlio; si può quindi ipotizzare che anche Tharsagoras abbia avuto un ruolo nella stesura del documento.

¹¹ L'intero *corpus* dei frammenti superstiti di Timachidas è stato raccolto da Blinkenberg 1915, pp. 41-47, il quale ha anche proposto per primo l'identificazione (Blinkenberg 1941, col. 155).

¹² Per la funzione di archivio svolta dal santuario di Atena *Lindia* cfr. Momigliano 1936b, pp. 49-51.

¹³ Questa funzione selettiva è basilare almeno per la storiografia che si ispira a Ecateo, il quale, nel prologo delle *Genealogie* (FGrHist 1 F 1a), evidenzia l'importanza,

estremamente preciso, con la menzione degli autori e delle testimonianze consultate.

In particolare, questa «document mindedness»¹⁴ è una peculiarità che contraddistingue la *Cronaca* e che risulta evidente soprattutto nei capitoli concernenti gli ἀναθήματα più recenti, quelli che probabilmente esistevano ancora al momento in cui il documento venne compilato¹⁵ e per i quali, dunque, non sarebbe stato necessario il conforto delle fonti scritte, che invece vengono citate ugualmente, per una sorta di coerenza e continuità metodologica rispetto ai capitoli precedenti.

L'epigrafe lindia presenta pertanto almeno due delle caratteristiche proprie di ogni opera storica: la volontà di conservare memoria del passato e l'utilizzo di testimonianze che ne garantiscano la validità¹⁶. Come nelle varie storiografie locali, nate soprattutto in età ellenistica, il 'passato' rievocato è quello di una specifica comunità o popolo: a parte Erodoto, i due sacerdoti Gorgosthenes e Hieroboulos e, forse, Eudemo (la cui identificazione con l'allievo di Aristotele vissuto nel IV sec. a.C. è stata però contestata), tutte le altre fonti della *Cronaca* appartengono al III-II secolo a.C., ovvero alla piena età ellenistica, e sono riconducibili ad autori rodii di opere di erudizione locale¹⁷.

La *Cronaca*, poi, non è solo un testo scritto ma, come tutte le epigrafi, è anche un monumento e, in questo caso specifico, un ἀνάθημα, collocato all'interno del santuario di Lindos, al centro della comunità civica, della quale contribuisce a definire l'identità etnica¹⁸.

Tutti questi elementi compaiono nel decreto iniziale, che costituisce una sorta di introduzione programmatica (*Cronaca* A):

[Ε]π' ἱερέως Τεισύλου τοῦ Σωσικράτους, Ἀρταμιτίου δωδεκάται ἔδοξε
μαστροῖς καὶ Λινδίο[ις] | [Α]γησίτιμος Τιμαχίδα Λινδοπολίτας εἶπε·
ἐπεὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθάνας τῆς Λινδίας ἀρχαιοτάτων τε καὶ ἐντιμό[τα]τον
ὑπάρχον πολλοῖς κ[αὶ] καλοῖς ἀναθέμασι ἐκ παλαιο[τ]άτων χρόνων κεκόσ-

per lo storico, di assumere in prima persona la responsabilità e il merito di aver preso posizione rispetto ai fatti del passato e ai racconti su di essi tramandati fino a quel momento. Cfr. Desideri 1996, pp. 963-964 e 967.

¹⁴ Cfr. Higbie 2003, pp. 188-189, la quale mutua l'espressione e il concetto da R. Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 42, 71, 93.

¹⁵ L'esistenza o meno dei doni menzionati, al momento della compilazione della *Cronaca*, può essere dedotta, secondo Blinkenberg (1941, coll. 157-158), dai tempi verbali usati.

¹⁶ Cfr. Desideri 1996, p. 967, e Raccuia 2010, pp. 103-104.

¹⁷ Cfr. Shaya 2005, p. 434. Sull'identificazione di Eudemo cfr. *infra*, p. 38.

¹⁸ Infatti, come sottolinea Hall 2002, pp. 9-19, uno degli elementi che definiscono l'identità etnica di un gruppo sociale è proprio la condivisione di una storia comune, reale o percepita come tale. Cfr. anche Raccuia 2010, p. 104.

μηται διὰ τὰν τᾶς θεοῦ ἐπιφάνειαν, | συμβαίνει δὲ τῶν ἀνα[θεμάτων τὰ ἀρχαιότατα μετὰ τὰν ἐ]πιγραφῶν διὰ τὸν χρόνον ἐφθάρθαι, τύχαι ἀγαθαὶ δεδόχθαι |⁹ [μ]αστροῖς καὶ Λινδίοις κυρ[ωθέντος τοῦδε τοῦ ψαφίσματος ἐλέ]σθαι ἄνδρας δύο, τοὶ δὲ αἰρεθέντες κατασκευάζαντω στάλαν | [λί]θου Λαρτίου καθ' ἃ κα ὁ ἀρχ[ιτέκτων γράψῃ καὶ ἀναγραφάντ]ω εἰς αὐτὰν τόδε τὸ ψάφισμα, ἀναγραφάντω δὲ ἔκ τε τῶν | [ἐπ]ιστολῶν καὶ τῶν χρημα[τισμῶν καὶ ἐκ τῶν ἄλλων μαρτυρί]ων ἃ κα ἦι ἀρμόζοντα περὶ τῶν ἀναθεμάτων καὶ τᾶς ἐπιφανείας | τᾶς θε<ο>ῦ ποιούμενοι τὰν ἀ[ναγραφὰν παρεόντος καὶ τοῦ γρ]αμματέως τῶν μαστρῶν τοῦ νῦν ἐν ἀρχαῖ ἐόντος, τοὶ δὲ ἱεροταμίαι τελεσάντω τοῖς αἰρεθεῖσι [τέλεσμα εἰς τὰν κατασκευὴν τᾶ]ς στάλας καὶ τὰν ἀναγραφὰν μὴ πλεῖον οὐ ἀποφαίνεται Πυργο|¹⁰τέλης ὁ ἀρχιτέκτων δραχμῶν διακοσιᾶν· [ἀποδειξάντω δὲ τόπον ἐν] τῷ ἱερῷ τᾶς Ἀθάνας τᾶς Λινδίας ἐν ᾧ σταθησεῖ ἡ στάλα τοὶ ἐπιστάται | ἐν τῷ εἰσιόντι Ἀγριανίωι. Ὅ τι δὲ κά τις μὴ ποιήσῃ [τ]ῶν [ἐν τῷδε τῷ] ψαφίσματι γ[ε]-γραμμένων, ἀποιεσάτω ἱερὰς Ἀθάνας Λινδίας δραχμὰς | πεντακοσίας. Ἀρέθεν Θαρσαγόρας Στράτου Λαδάρ[μιος καὶ] Τιμαχίδας Ἀγρητιτίμου Λινδοπολίτας.

Durante il sacerdozio di Teisylos figlio di Sosikrates, nel dodicesimo giorno del mese Artamitios, i *mastroi* e gli abitanti di Lindos presero questa decisione:

Hagesitimos figlio di Timachidas, della città di Lindos, fece la proposta; dal momento che il santuario di Atena *Lindia*, essendo sia antichissimo sia grandemente stimato, è stato abbellito da molti e bei doni fin dai tempi più antichi, a causa dell'epifania della dea, ma accade che le offerte più antiche insieme alle iscrizioni siano andate distrutte ad opera del tempo, con sorte propizia i *mastroi* e gli abitanti di Lindos hanno deciso, con la ratifica di questo decreto, di scegliere due uomini, e i prescelti allestiscano una stele di marmo di Lartos di misura adatta alle cose che vi scriverà il capomastro e su di essa facciano iscrivere questo decreto e facciano iscrivere, traendole dalle lettere e dai documenti pubblici e dalle altre testimonianze, le notizie pertinenti riguardando ai doni e all'epifania della dea, stendendo questa iscrizione anche alla presenza del segretario dei *mastroi* che è attualmente in carica.

E gli amministratori del santuario paghino agli uomini prescelti un compenso per l'allestimento della stele e per l'iscrizione non superiore a quello che dichiara il capomastro Pyrgoteles di duecento dracme e, nel prossimo mese di Agrianios, gli epistati scelgano un luogo nel santuario di Atena *Lindia* in cui sarà collocata la stele.

Se qualcuno non effettua una qualunque delle prescrizioni scritte in questo decreto, paghi cinquecento dracme, che saranno consacrate ad Atena *Lindia*. Sono stati scelti Tharsagoras figlio di Stratos, del demo di Ladarma e Timachidas figlio di Hagesitimos, della città di Lindos.¹⁹

¹⁹ La traduzione è mia, come tutte quelle successive, dove non diversamente indicato.

La motivazione primaria fornita per la compilazione della *Cronaca* è documentaria: il tempo ha distrutto le offerte più antiche²⁰, di cui è rimasta solo memoria scritta, che i compilatori dovranno raccogliere, riunire e selezionare con attenzione, giudicando quali siano le testimonianze più consone (ἀρμόζοντα) allo scopo prefissato. Accanto a essa ne emerge però chiaramente un'altra, evidente fin dalle primissime parole del proponente il decreto, Hagesitimos; in particolare i due superlativi che egli usa per definire lo ἱερόν (ἀρχαιότατον ed ἐντιμότερον) possono essere interpretati, oltre che come superlativi assoluti, anche come superlativi relativi, «il più antico» e «il più venerando», nel qual caso la frase suonerebbe come una dichiarazione fortissima di orgoglio lindio, rivolta innanzitutto alle altre πόλεις rodie e poi al resto del mondo greco. Sembra quindi che la *Cronaca* voglia anche riaffermare il primato di antichità e venerabilità dello ἱερόν lindio su tutti gli altri santuari rodii e forse greci in generale, tramite la testimonianza della duplice sanzione di merito ricevuta da parte degli uomini, per mezzo degli ἀναθήματα²¹, e da parte della dea, per mezzo della sua ἐπιφάνεια. Tale duplice sanzione si concretizza nelle due sezioni dell'epigrafe, l'elenco delle offerte e quello delle apparizioni, e insieme giustifica l'esistenza di questa duplice struttura, che costituisce anche una peculiarità della *Cronaca*, distinguendola da altri documenti analoghi²².

Questa forte volontà di affermazione di un primato storico e insieme religioso (i due ambiti, almeno nell'ottica dei compilatori della *Cronaca*, non sembrano distinti) emerge anche in altri tratti della mitologia/storia rodia e lindia in particolare: la settima *Olimpica* di Pindaro (vv. 32-38) testimonia la versione locale nella quale la nascita della dea Atena sarebbe avvenuta sull'isola, forse proprio a Lindos; altre fonti conservano la tradizione secondo cui Danao e le sue cinquanta figlie, prima di arrivare ad Argo, sarebbero sbarcati a Lindos, dove tre delle παρθένοι sarebbero addirittura morte²³. Anche le tradizioni sui Telchini, πρῶτοι εὐρεταί di una serie di arti, oltre che fondatori di città e culti, rientrano in questa volontà di appropriazione delle fasi più antiche della storia della civiltà

²⁰ O, secondo un'altra integrazione del passo, proposta da Holleaux e accolta sia da Jacoby, *FGrHist* 532, p. 506, sia da Higbie 2003, p. 54, «la maggior parte» (τὰ πλείεστα) delle offerte. Su questo passo si veda anche Ryan 2007, pp. 17-18 (che propone, *exempli gratia*, di integrare τὰ εὐκλεέστατα, «le più celebri»). Sull'idea del potere distruttivo del tempo cfr. Higbie 2003, pp. 250-255.

²¹ Cfr. Str. XIV 2.5, dove si dice che l'isola di Rodi, a causa del grande prestigio internazionale, πολλοῖς ἀναθήμασιν ἐκοσμήθη. Su questo passo straboniano cfr. Primo 2010, pp. 241 e 261.

²² Cfr. Higbie 2003, pp. 273-276, e Platt 2011, pp. 168-169.

²³ Cfr. *infra*, p. 43. In particolare sulla morte delle tre Danaidi: Diod. Sic. V 58.1 = Zeno *FGrHist* 523 F 1.

greca da parte dei Rodii²⁴. La stessa pratica degli ἄπυρα ἱερά, peculiare – probabilmente – proprio dei sacrifici lindii²⁵, con il suo carattere primordiale ha certamente lo scopo di riaffermare la priorità del culto celebrato in onore di Atena dai Lindii, rispetto per esempio a quello tributato dagli Ateniesi²⁶. Infine l'affermazione, apparentemente neutra, contenuta nella prima epifania della dea nella *Cronaca* (D 1, rr. 2-3), secondo cui la flotta del re persiano Dario ταῦται ποτεπέλασε πρῶτα<1> τᾶν νᾶσων («raggiunse questa per prima tra le isole»), non è altro che un'applicazione della stessa visione ideologica a un evento della storia greca più recente.

Da alcuni elementi del decreto si ricava anche una chiara conferma del carattere chiuso e locale della *Cronaca*: la datazione del documento è costituita dall'indicazione del solo sacerdote di Atena *Lindia* (che, dopo il sinecismo, mantenne l'eponimia a livello locale²⁷), così come i magistrati citati sono quelli della πόλις (ἰ μαστροί)²⁸; il proponente il decreto è ovviamente un Lindio, e lo sono anche i due uomini scelti per adempiere l'incarico. Inoltre, come fa notare Josephine Shaya²⁹, colpisce la clamorosa assenza dal documento delle città protagoniste della storia ufficiale (di quella, cioè, scritta da queste stesse città), Atene e Roma *in primis*. Certo la posizione occupata, rispettivamente, da Rodi nel mondo greco e da Lindos nello Stato rodio, ha influito in maniera decisiva sul modo in cui le grandi dinamiche storiche dell'Egeo e del Mediterraneo sono state vissute, interpretate e memorizzate a livello locale.

Da uno spoglio della lista delle offerte si ricava l'impressione che per la comunità lindia i momenti storici più significativi siano quelli legati all'età omerica, a quella arcaica (fondazione di colonie, relazioni diplomatiche con l'Egitto, tirannide di Cleobulo) e a quella ellenistica. Quest'impressione è confermata dalla sezione sulle epifanie, le quali però, anche per la loro struttura narrativa più distesa e articolata, offrono ulteriori spunti di riflessione: se la terza epifania ribadisce l'importanza dell'età dei diaduchi, la prima, come si è già accennato, introduce il tema delle guerre persiane, descritte però in un modo divergente dalla visione greca più tradizionale, che è poi sostanzialmente quella ateniese. Infatti, se per Ate-

²⁴ Sui Telchini a Rodi cfr. Diod. Sic. V 55-56.1 = Zeno *FGrHist* 523 F 1.

²⁵ Cfr. *infra*, p. 42 nota 59.

²⁶ Cfr. Pi. O. VII 39-44 e, per la rivalità tra Rodi e Atene, Diod. Sic. V 56.5-7 = Zeno *FGrHist* 523 F 1 e Philostr. *Im.* II 27.1-2.

²⁷ Cfr. Morelli 1959, p. 84.

²⁸ Mentre la citazione dei μαστροί è un fatto normale nei decreti lindii, la datazione tramite l'indicazione del solo sacerdote della *Lindia* è probabilmente frutto di una scelta, poiché in altri casi a essa viene affiancata quella del sacerdote di Helios, eponimo ufficiale dello Stato rodio postsinecistico. Sui μαστροί e sulle loro funzioni cfr. Fröhlic 2004, pp. 181-192.

²⁹ Shaya 2005, pp. 430-431.

ne il conflitto con i Persiani ha contribuito alla formazione di un'identità politica, tanto che viene assimilato ai grandi scontri tra civiltà e barbarie che hanno contraddistinto la gloriosa storia della πόλις³⁰, e soprattutto la battaglia di Maratona viene mitizzata come occasione in cui gli Ateniesi hanno respinto da soli il barbaro³¹, il punto di vista dei Lindii è in un certo senso opposto: essi hanno vissuto il conflitto epocale per la definizione dell'identità ellenica, per così dire, dalla parte del nemico, dal momento che Rodi non ha aderito alla rivolta ionica ed è stata annessa all'impero del Gran Re già ai tempi di Dario, combattendo tra le sue file la battaglia di Salamina³². La versione lindia dell'incontro-scontro tra Greci e Persiani (trasmessa dalla prima epifania di Atena) punta pertanto su elementi differenti rispetto a quella ateniese, poiché l'identità nazionale lindia si è costruita attorno a un'ideologia radicalmente diversa: i compilatori della seconda epifania sottolineano innanzitutto, ancora una volta, il primato dei Rodii, che sono i primi a venire a contatto con l'esercito persiano; però poi non accentuano il tema dello scontro bellico tra un impero e una sola πόλις, come fanno, in ambito attico, per esempio gli oratori, ma sviluppano piuttosto quello dell'assedio e della resistenza vittoriosa, che per Lindos e Rodi in generale ha probabilmente la stessa importanza nella creazione dell'identità politica e civica che hanno per gli Ateniesi la battaglia di Maratona e per gli Spartani quella delle Termopili. L'assedio da parte dei Persiani di Dario sembra in effetti, anche per la sua collocazione nella *Cronaca*, una sorta di prefigurazione dell'altro fondamentale e glorioso assedio superato vittoriosamente dall'isola, quello da parte di Demetrio Poliorcete, di cui parla la terza epifania³³. Anche la conclusione dell'episodio ha un profondo significato sia religioso sia politico: il barbaro Dati – in rappresentanza del suo popolo – riconosce l'eccezionalità dei Lindii a causa della potenza degli dèi che li proteggono, e si comporta secondo i principi del sistema etico greco dell'εὐσέβεια, rimanendo talmente sconvolto dall'epifania di Atena da spogliarsi dei propri ornamenti e armi per offrirli in dono alla dea. Prima di ripartire Dati stringe alleanza con gli ex assediati, «dichiarando a gran voce» (ποταποφωνήσας) che τοὺς ἀνθρώπους τούτους θεοὶ φυλάσσουσι (*Cronaca* D 1, rr. 42-44), con un implicito riconoscimento della potenza degli dèi del pantheon greco, nel quale la *Lindia* occupa un posto di primaria importanza. La *Crona-*

³⁰ Cfr. Ellinger 1997, pp. 845, 847 e 858-860.

³¹ Cfr. Nouhaud 1997, pp. 1227-1231, e, sull'importanza del ruolo svolto da Atena nella creazione della categoria di 'barbaro' e di un concetto di grecità essenzialmente atenocentrico, Hall 2002, pp. 7-9.

³² Cfr. Hdt. V 28 - VI 33, Aesch. *Pers.* 888-894 e Diod. Sic. XI 3.8.

³³ Cfr. Hiller 1931, coll. 779-781, Berthold 1984, pp. 61-80, e De Souza 1999, pp. 43-53.

ca, in questa versione dei rapporti tra Greci e Persiani, non insiste sulla contrapposizione tra i due mondi, ma piuttosto sulla possibilità di una loro pacifica coesistenza, anche religiosa, basata, però, non su una sorta di anacronistica tolleranza o di visione che noi definiremmo sincretistica³⁴; l'alleanza tra i Lindii e Dati è una prefigurazione quasi eziologica dei buoni rapporti che intercorrono anche nelle epoche successive tra i sovrani persiani e la πόλις, di cui sono testimonianza alcuni doni elencati nella *Cronaca* stessa³⁵. Inoltre la *metanoia* di Dati, proprio perché egli è un barbaro, è una dimostrazione ancora più significativa della potenza della *Lindia* e dell'eccezionalità della comunità da lei protetta: la grandezza della dea di Lindos è riconosciuta con sbigottimento anche dai popoli barbari ed è in un certo senso maggiore di quella della dea di Atene, dato che gli Ateniesi hanno avuto bisogno di fare una guerra per dimostrare l'efficacia della protezione divina nei loro confronti, mentre di fronte all'epifania della *Lindia* il nemico persiano si è arreso spontaneamente e ne ha riconosciuto la terribile potenza. Lo *ιερόν* della dea di Lindos non è stato distrutto dai Persiani, com'è invece accaduto a quello della dea di Atene. Si tratta dunque, anche in questo caso, di una riscrittura del passato dal punto di vista lindio, nella quale emerge anche la tendenza a stabilire relazioni diplomatiche con le grandi potenze dell'Egeo e del Mediterraneo, che è una delle linee guida della storia rodia e che ebbe maggiore successo proprio nelle epoche che vengono immortalate dalla *Cronaca*, in particolare l'Ellenismo³⁶. Si rivelò invece fallimentare in altre fasi, rigorosamente taciute dai compilatori del documento, come gli anni della pentecontetia e della guerra del Peloponneso (in cui l'isola oscillò ripetutamente tra l'egemonia spartana e quella ateniese, con conseguenze interne spesso violente e sanguinose) o quelli del dominio romano.



³⁴ È significativo tuttavia il fatto che l'episodio non si concluda con una vera *conversione*, poiché Dati, pur riconoscendo la grandezza della dea *Lindia*, continua a mantenere la propria fede: si può dire che, come fa notare Nock 1961, trad. it. pp. 17-20, e in particolare p. 19 (dove l'autore commenta proprio questo passo della *Cronaca* di Lindos), per i Greci del V secolo, come anche per quelli vissuti ai tempi della redazione della *Cronaca*, l'idea di conversione come noi la intendiamo non esiste.

³⁵ Cfr. *Cronaca* C 32 (doni di uno stratego persiano il cui nome non è leggibile, identificato da Blinkenberg con Artaferne), C 35 (doni dello Stato rodio, al quale sono stati a loro volta offerti dal re persiano Artaserse III). Significativa per i rapporti molto stretti intercorrenti tra Rodi e la Persia è la vicenda dei due fratelli Mentore e Memnone, i quali svolsero le mansioni di generali della flotta al servizio di Artaserse III e poi di Dario III, conducendo la difesa contro Filippo e Alessandro (cfr. Hiller 1931, coll. 775-777; Berthold 1984, p. 33).

³⁶ Cfr. Clarke 2008, pp. 321-325.

I

LA SECONDA EPIFANIA

1. LE EPIFANIE

Uno dei passi più interessanti e oscuri della *Cronaca* è quello relativo alla seconda epifania della dea (D 2). Si tratta di una sezione fortemente lacunosa, nella quale viene riferito un grave episodio di contaminazione che ha colpito il santuario lindio, a causa del suicidio di un personaggio ignoto, che si è impiccato all'interno del tempio, appendendosi ai sostegni della statua culturale.

Le epifanie sono in tutto quattro, ma solo il testo della prima si è preservato integralmente, poiché la seconda e la terza sono lacunose, mentre dell'ultima è leggibile solo l'intestazione. Tuttavia, dato che la struttura dei tre racconti – come quella dei lemmi delle sezioni B e C – è molto simile, è possibile ricostruire almeno l'andamento generale dei due passi più lacunosi. È evidente che i compilatori dell'epigrafe hanno selezionato momenti di grave pericolo per la comunità civica (e rodia), durante i quali la divinità poliade è intervenuta spontaneamente, senza essere interpellata, e ha risolto con mezzi o suggerimenti di tipo soprannaturale l'*impasse* da cui gli uomini, con le loro sole forze, non sarebbero stati in grado di uscire.

Questo tipo di situazione non è un *unicum* nella religione greca (né nelle altre religioni): esistono svariate testimonianze relative a interventi divini, definiti in genere col termine ἐπιφάνεια, volti a salvare un luogo (sacro, o che diventa tale proprio in seguito a questo intervento¹), una comunità, un esercito, da qualche minaccia incombente. Uno degli ambiti nei quali tali fenomeni avvengono in maniera più frequente è quello

¹ Cfr. Pritchett 1979, pp. 19-20.

militare, cui difatti appartengono la prima e la terza epifania menzionate nella *Cronaca*².

Nel testo D 1 si narrano l'assedio di Lindos da parte dei Persiani, guidati da Dati, e la drammatica situazione in cui vengono a trovarsi gli assediati, rifugiatisi sull'Acropoli, in vista dell'imminente esaurimento delle scorte d'acqua a loro disposizione. Quando la resa al nemico sembra ormai inevitabile, Atena appare in sogno a uno dei capi della comunità, affidandogli un messaggio di incoraggiamento e promettendo un proprio intervento presso il padre Zeus per richiedere l'acqua necessaria ai Lindii. Nonostante l'atteggiamento derisorio del comandante persiano, la promessa viene mantenuta grazie a una pioggia miracolosa, che si concentra esclusivamente sulla rocca. L'episodio si conclude con la *metanoia* dell'infedele Dati.

La storicità dell'episodio (che non è attestato da altre fonti) è stata messa in dubbio da alcuni e riconosciuta da altri³, ma ciò che conta ai fini di questo studio è la struttura narrativa del passo, che è, come si è detto, il più completo fra i tre relativi alle epifanie e può quindi fornire un modello per ricostruire gli altri due.

I nuclei fondamentali del resoconto sono:

- il riferimento iniziale al contesto cronologico, cui segue il racconto della situazione di pericolo per la comunità;
- il raggiungimento dell'acme della crisi, da cui la comunità non può uscire con i propri mezzi (umani) e che comporta quindi il ricorso a una risoluzione estrema (in questo caso la resa al nemico);
- l'apparizione in sogno della dea che infonde coraggio e fornisce una via d'uscita alternativa, di tipo eccezionale e soprannaturale;
- la messa in pratica dei consigli forniti dalla dea;
- l'attuazione dell'intervento divino e le sue conseguenze;
- la citazione delle fonti consultate dai compilatori dell'epigrafe.

² Cfr. i miracoli atmosferici con i quali Zeus *Panamaros* difese il proprio santuario presso Stratonicea in Caria dagli attacchi delle truppe di Labieno nel 40 a.C. (Roussel 1931, pp. 70-95; Pritchett 1979, pp. 6-7), e i quarantanove casi di epifanie divine in ambito militare raccolti da Pritchett, *ivi*, pp. 19-39.

³ Blinkenberg 1941, coll. 194-198, non crede all'assedio ma piuttosto a uno sbarco pacifico dei Persiani sull'isola, già sottomessa al Gran Re, che sarebbe stato occasione per un'offerta di doni alla *Lindia*. Da questi oggetti, menzionati anche nel cap. C 32 della *Cronaca* e realmente esistenti, si sarebbe poi sviluppato il racconto dell'episodio epifanico; ugualmente scettici sono Wilamowitz (citato da Blinkenberg, *ivi*, col. 192), Baslez 1985, pp. 139-140, e Lenfant 2002, pp. 4-7; lo ritengono invece storicamente fondato Momigliano 1936a, p. 553, Burn 1962, p. 218, Berve 1967, I, pp. 119-120, e II, p. 589, Heltzer 1989, pp. 91-92. Higbie 2003, pp. 141-142, non si pronuncia esplicitamente in proposito, ma sembra propendere per l'ipotesi che si tratti di un episodio reale.

Anche il testo D 3 segue *grosso modo* questo schema. Ancora una volta l'isola è assediata da un esercito nemico, quello di Demetrio Poliorcete, che, nel 305/4 a.C., volle in questo modo punire la fedeltà dimostrata dai Rodii nei confronti del suo rivale Tolemeo⁴. La comunità è in pericolo e da ciò deriva il nuovo intervento della dea, spontaneo e inaspettato per il personaggio di alto rango (il suo ex sacerdote Kallikles) che ne è il destinatario, sempre durante un sogno. Il consiglio che la dea fornisce è strategico e diplomatico: il sacerdote dovrà rivolgersi a uno dei pritani della capitale Rodi, Anaxipolis⁵, invitandolo a chiedere aiuto a Tolemeo, con la promessa che ella stessa guiderà i due eserciti congiunti – rodio ed egizio – verso la vittoria. La gravità della situazione viene in questo caso espressa da Atena con una velata minaccia: se i due uomini chiamati in causa non seguiranno le sue indicazioni, se ne pentiranno, probabilmente perché l'isola cadrà nelle mani di Demetrio. Kallikles attende che il messaggio divino venga ripetuto per sei notti prima di rivolgersi ai buleuti della capitale, i quali invece decidono di seguire subito il consiglio, inviando di persona Anaxipolis in Egitto. A questo punto il testo diventa illeggibile, ma si può ipotizzare che, anche in questo caso, seguissero la realizzazione della promessa della dea e la conseguente sconfitta dei nemici grazie alla sua guida, il che coincide anche con lo svolgimento dei fatti testimoniato dalle fonti storiche, perché davvero l'assedio di Demetrio fu un clamoroso fallimento – e di conseguenza un prestigioso trionfo per i Rodii – soprattutto grazie all'appoggio fornito all'isola da Tolemeo. La sezione relativa alla citazione dei testi consultati dai due compilatori della *Cronaca* è anch'essa scomparsa, ma non poteva mancare.

Tali episodi hanno lo scopo di dare una dimostrazione concreta della presenza della dea nel suo santuario lindio, evidenziando come essa, pur essendo costante, si espliciti in maniera più evidente in alcuni momenti significativi e critici per la comunità. In questo senso si possono comprendere anche lo stretto legame che esiste tra la prima e la seconda parte dell'epigrafe, e il motivo per cui i compilatori abbiano deciso di accostarle, facendo della *Cronaca* un documento eccezionale, almeno tra quelli analoghi che sono giunti fino a noi⁶.



⁴ Si tratta di Tolemeo I Soter, che regnò dal 367/6 al 282 a.C. Sul contesto storico cfr. Hiller 1931, coll. 779-781, Berthold 1984, pp. 61-80, e De Souza 1999, pp. 43-53.

⁵ Come fa notare Higbie 2003, p. 150, la dea avrebbe potuto apparire direttamente ad Anaxipolis, mentre sceglie come proprio interlocutore un abitante di Lindos, per sottolineare la specificità del proprio rapporto con questa πόλις. È evidente che i Lindii hanno voluto in questo modo attribuirsi il merito dell'intervento di Tolemeo e quindi della salvezza dell'intera isola.

⁶ Sono esistite altre raccolte di epifanie di diverse divinità, oggi perdute, per es. le opere di Istros sulle apparizioni di Apollo e di Eracle, quella di Filarco sull'epifania di

II

LA STATUA DELLA DEA

1. DA DANAOS ALL'INCENDIO DEL TEMPIO

Le notizie sull'immagine cultuale¹ lindia sono scarse e poco chiare. Le fonti che ne parlano esplicitamente la connettono alla figura di Danaos, il quale, durante la sua fuga dall'Egitto verso Argo, avrebbe (da solo o insieme alle figlie) fondato il santuario e/o eretto l'ἄγαλμα².

Tra queste, l'unica testimonianza che fa riferimento alle caratteristiche esteriori della statua è quella di Callimaco, in un frammento del IV libro degli *Aitia* citato da Plutarco, tramandatoci a sua volta da Eusebio³.

¹ Qui e in seguito uso, per indicare l'immagine di Atena *Lindia* contenuta nel tempio di Lindos, la terminologia 'statua / immagine cultuale / di culto', anche se a essa non corrisponde alcun vocabolo greco (cfr. Rudhardt 2001, pp. 183-185, Donohue 1997, pp. 31-37, e Schmitt Pantel 2008, p. 307). È tuttavia legittimo, come rileva Pirenne-Delforge 2008, pp. 105-110, distinguere tra statue divine che vengono donate al dio come ἀναθήματα e quindi acquisiscono la loro sacralità per il solo fatto di essere poste (ἀνατίθημι) in un luogo sacro, e statue di culto che vengono collocate nel tempio e vengono consacrate con un rito di installazione (ἱδρύσις). Nel caso di Lindos la mancanza di una precisa distinzione tra le varie statue di Atena eventualmente presenti nel tempio e nel santuario emerge chiaramente dalle testimonianze che verranno esaminate in questo capitolo e in quello successivo. Sembra però fuor di dubbio che il misterioso suicida di cui si parla nella seconda epifania della dea si sia impiccato alla statua contenuta nel tempio, ἄγαλμα per eccellenza, e a essa, e solo in questo senso, mi riferisco parlando di statua di culto.

² Hdt. I 182.2; Marmor Parium *FGrHist* 523 F 1; Str. XIV 2.11 (Danaiidi fondano il santuario); Call. fr. 100 Pfeiffer; Apollod. *Bibl.* II 1.4 (Danaos erige la statua); Diod. Sic. V 58.1 = Zeno *FGrHist* 523 F 1 (Danaos fonda il santuario ed erige la statua); Diog. L. I 89 (Danaos fonda il santuario).

³ Call. fr. 100 Pfeiffer (fr. 203 Massimilla) = Plu. *Mor.* VII 49 Bernardakis (fr. 158 Sandbach) = Eus. *PE* III 8.

Come vedremo, l'interpretazione del passo non è pacifica, a causa sia della duplice tradizione indiretta, sia di un problema testuale che riguarda l'aggettivo con il quale viene definito proprio l'aspetto della statua di Lindos.

Il terzo libro della *Praeparatio evangelica*⁴ di Eusebio, nel quale il frammento è contenuto, è l'ultimo di quelli dedicati alla critica della mitologia greca, che avrebbe avuto origine da quelle egizia e fenicia e che sarebbe, nel suo aspetto politeistico e antropomorfo, una degenerazione rispetto a un'originaria religione astrale che non prevedeva nemmeno l'eruzione di statue delle divinità. L'attacco alle «statue senz'anima» (ξόανα ἄψυχα⁵) si inserisce pienamente nella polemica iconoclastica cui Eusebio aderisce, considerando il culto pagano come un'idolatria. A questo proposito egli combatte, nel settimo capitolo del terzo libro, l'interpretazione allegorica delle immagini divine e dei materiali con cui esse sono fabbricate offerta da Porfirio: secondo il filosofo neoplatonico, che cita in particolare il cristallo, il marmo di Paro, l'avorio, l'oro e la pietra nera, la preziosità, luminosità e purezza della materia allude a quella del dio raffigurato. Il passo che Eusebio riporta era contenuto nell'opera *Sul culto delle immagini*, scritta proprio al fine di respingere le critiche di idolatria mosse al paganesimo, come si evince chiaramente da un passo che Eusebio cita alla lettera, nonostante (o forse proprio per) la chiara contraddizione rispetto alla sua tesi:

θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἡγεῖσθαι τὰ ξόανα τοὺς ἀμαθεστάτους, καθὰ δὴ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὁρῶσι τὰς στήλας, ξύλα δὲ τὰς δέλτους, ἐξυφασμένην δὲ πάπυρον τὰς βίβλους. (PE III 7.1)

Non è per niente stupefacente che i più ignoranti considerino le statue come pezzi di legno e di pietra, così come gli analfabeti vedono le stele come pietre, le tavolette come pezzi di legno, i libri come papiro intrecciato.

Eusebio ha dunque come obiettivo generale il culto delle statue: la divinità, immateriale e soprannaturale, non è identificabile, nemmeno simbolicamente, con materiali deperibili come quelli menzionati da Porfirio. In particolare poi la polemica di Eusebio si concentra sul filosofo neoplatonico, le cui posizioni sarebbero una moderna degenerazione di ciò che pensavano gli antichi Greci. A questo punto viene citato Plutarco, in qualità di esponente del pensiero greco più autentico:

⁴ Sulla quale cfr. Sirinelli - Des Places 1974, pp. 25-27 e 36-51.

⁵ PE I 9.16.

Λέγει δ' οὖν Πλούταρχος ὧδέ πη κατὰ λέξιν·

Ἦ δὲ τῶν ξοάνων ποίησις ἀρχαῖον ἔοικεν εἶναι τι καὶ παλαιόν, εἴ γε ξύλινον μὲν ἦν τὸ πρῶτον εἰς Δῆλον ὑπὸ Ἐρυσίχθονος Ἀπόλλωνι <πεμφθέν> ἐπὶ τῶν θεωριῶν ἄγαλμα, ξύλινον δὲ τὸ τῆς Πολιάδος ὑπὸ τῶν αὐτοχθόνων ἰδρυθέν, ὃ μέχρι νῦν Ἀθηναῖοι διαφυλάττουσιν. Ἦρας δὲ καὶ Σάμιοι ξύλινον εἶχον ἔδος, ὡς φησιν Καλλιμάχος·

οὕπω Σκέλμιον ἔργον ἐύξοον, ἀλλ' ἐπὶ τεθμόν
 δηναῖον γλυφάνων ἄξοος ἦσθα σανίς·
 ὧδε γάρ ἰδρύνοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθήνης
 ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἔδος.

Λέγεται δὲ Πείρας ὁ πρῶτος Ἀργολίδος Ἦρας ἱερὸν εἰσάμενος, τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα Καλλιθυσίαν ἰέρειαν καταστήσας, ἐκ τῶν περὶ Τίρυνθα δένδρων ὄγχην τεμὼν εὐκτέανον Ἦρας ἄγαλμα μορφῶσαι. Πέτραν μὲν γὰρ εἰς θεοῦ κοπήναι εἰκόνα σκληρὰν καὶ δύσεργον καὶ ἄψυχον οὐκ ἐβούλοντο, χρυσὸν δὲ καὶ ἄργυρον ἠγοῦντο γῆς ἀκάρπου καὶ διεφθαρμένης χρώματα νοσώδη καὶ κηλίδας ἐξανθεῖν ὡσπερ μώλωπας ὑπὸ πυρὸς ῥαπισθείσης· ἐλέφαντι δὲ παίζοντες μὲν ἔσθ' ὅπου προσεχρῶντο ποικίλματι γλυφῆς. (PE III 7.5-8.1)

Dice dunque Plutarco all'incirca letteralmente:

La fabbricazione delle statue di legno sembra essere arcaica e antica, se era lignea la prima statua <inviata> ad Apollo a Delo da parte di Erisitone, durante la sacra ambasceria, e lignea era anche quella della *Polias* eretta dagli autoctoni, che gli Ateniesi conservano fino a oggi. Anche di Era i Samii avevano un'immagine lignea, come dice Callimaco:

οὕπω Σκέλμιον ἔργον ἐύξοον, ἀλλ' ἐπὶ τεθμόν
 δηναῖον γλυφάνων ἄξοος ἦσθα σανίς·
 ὧδε γάρ ἰδρύνοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθήνης
 ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἔδος.⁶

Si dice inoltre che Peiras, il primo che fondò un santuario di Era *Argolis*, ponendovi come sacerdotessa la propria figlia Kallithyia, dopo aver tagliato, tra gli alberi che crescevano intorno a Tirinto, un pero facile a fendersi, modellò la statua di Era. Infatti essi [*scil.* gli uomini di quei tempi] per intagliare l'immagine di una divinità non volevano la pietra, dura e difficile da lavorare e priva di anima, e ritenevano, d'altra parte, che l'oro e l'argento, colori malati e macchie di una terra sterile e devastata, fiorissero come lividi dal terreno colpito dal fuoco; invece qualche volta si servivano dell'avorio, per divertimento, come un ornamento dell'intaglio.

Il passo di Plutarco deriva forse dall'opera *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δαιδάλων*, che trattava della festa di Platea, durante la quale si bruciavano i

⁶ La traduzione di questi versi verrà data al termine dell'analisi del frammento.

daidala, ovvero immagini lignee; è plausibile che uno dei temi dell'opera fosse proprio la fabbricazione degli ξόανα, termine che, come ha ben chiarito Alice Donohue, nel lessico di questo autore indica specificamente le statue lignee⁷. A differenza di Eusebio, in questo passo Plutarco non condanna in alcun modo la fabbricazione delle statue di divinità, ma, come l'autore cristiano, critica i materiali «senz'anima» citati da Porfirio nella sua interpretazione allegorica, affermando che gli uomini di un tempo avevano una visione negativa dell'oro, dell'argento, della pietra e dell'avorio; pertanto la materia prima usata più anticamente per costruire le statue doveva essere appunto il legno. La visione evoluzionistica secondo la quale il legno avrebbe preceduto, nella statuaria, la pietra e gli altri materiali, è condivisa anche da Pausania e ha influenzato in maniera decisiva la moderna archeologia⁸. A riprova della sua tesi Plutarco cita vari esempi, tutti relativi a statue ξόλινα, fatte di legno: oltre a Era di Samo e Atena *Lindia*, vengono menzionate l'immagine di Apollo *Delios* inviata da Erisittone, quella di Atena *Polias* eretta dagli autoctoni e quella di Era *Argolis* plasmata da Peiras.

La statua di Delo, donata da Erisittone e raffigurante con ogni probabilità Apollo, non è la più nota immagine di culto della, creata forse nel VI secolo dai due scultori Tektaios e Angelion⁹, ma, presumibilmente, una precedente, donata dall'eroe attico Erisittone¹⁰, figlio di Cecrope, il quale si recò in pellegrinaggio a Delo, riportandone una statua lignea di Ilizia, ma morì durante il viaggio di ritorno. La seconda statua ricordata è quella della *Polias* di Atene, sul cui aspetto sono state formulate molte ipotesi¹¹. È verosimile che Plutarco faccia riferimento alla più antica e più venerabile immagine di Atena conservata sull'Acropoli, di cui parla anche Pausania (I 26.6), che non la descrive, ma riferisce la tradizione secondo cui sarebbe caduta dal cielo. Si tratterebbe allora della stessa statua che gli Ateniesi portarono con sé nella fuga a Salamina nel 480, quando il Gorgoneion andò perduto in mare¹². Riguardo al suo aspetto sembra condivisibile l'ipotesi formulata da Kroll sulla base di un passo di Atenagora, il quale attribuisce allo scultore Endoios sia una statua di Ate-

⁷ Donohue 1988, pp. 137-140. Sulla festa dei *Daidala* di Platea cfr. Burkert 2003², pp. 159, 233 e 276.

⁸ Cfr. Donohue 1988, pp. 3-4 e 173-174. Si veda, molto chiaramente, Paus. VIII 17.2, dove il periegeta elenca i vari tipi di legno utilizzati dagli uomini nei tempi antichi (τὸ ἀρχαῖον) per fabbricare τὰ ξόανα: ebano, cipresso, cedro, quercia, tasso, loto; di tuia è invece fatta la statua di Ermete *Kyllenios*, che egli sta descrivendo.

⁹ Cfr. Call. fr. 114 Pfeiffer; Paus. IX 35.3; Pfeiffer 1952, pp. 20-32; Prost 1999, pp. 42-47.

¹⁰ Paus. I 2.6, 18.5, 31.2.

¹¹ Per una rassegna dei vari pareri cfr. Kroll 1982, pp. 65-66.

¹² Cfr. Plu. *Them.* X.

na seduta (ἡ Καθήμενη), sia l'εἶδωλον «antico, di legno d'ulivo» (τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιόν). Quest'ultimo sarebbe appunto la statua della *Polias* menzionata da Plutarco, alla quale Endoios (attivo nella seconda metà del VI sec. a.C.) potrebbe aver aggiunto il viso e altri dettagli¹³. L'ultima immagine menzionata da Plutarco, di Era *Argolis*, va probabilmente identificata con la statua vista da Pausania nel tempio di Argo, vicino a quella crisoelefantina della dea in trono, opera di Policlete: si tratta, secondo la descrizione del Periegeta, dell'ἄγαλμα più antico (ἀρχαιότατον) di Era, fatto di legno di pero selvatico, di piccole dimensioni e raffigurante la dea seduta. Pausania non ne nomina lo scultore, ma colui che l'ha donata, Peirasos figlio di Argo, che dedicò l'immagine a Tirinto; da lì essa fu poi portata ad Argo, nel 468 a.C., quando gli Argivi distrussero Tirinto¹⁴. Secondo una variante del mito delle Pretidi tramandata da un frammento di Acusilao, esse vennero punite da Era con la pazzia proprio perché avevano deriso questo piccolo ξόανον¹⁵. I nomi dei due personaggi citati da Plutarco e Pausania rispettivamente come scultore e dedicante della più antica statua della dea sembrano essere due varianti dello stesso nome: Πείρας e Πείρασος. Di certo entrambi appartengono a epoche remote: l'uno è il fondatore del primo Heraion e padre della prima sacerdotessa, l'altro è figlio di Argo, il re eponimo della regione¹⁶. Le due versioni hanno in comune anche la materia (il legno di pero) con cui l'ἄγαλμα è fatto.

Tutte le statue citate da Plutarco sono immagini di divinità molto antiche e lignee, a conferma della sua teoria sulla precedenza della scultura in legno rispetto a quella in pietra, oro, argento e avorio; l'ultima parte del frammento fornisce anche le presunte motivazioni del rifiuto da parte degli antichi di utilizzare materie diverse dal legno: oro e argento vengono visti come macchie o lividi che compaiono sulla terra (e quindi sono forse in qualche modo materie impure?), l'avorio è considerato un materiale da usare solo a scopo ornamentale e non per produrre statue, mentre la pietra, oltre a essere dura e difficile da lavorare (σκληρὰν καὶ δύσεργον), è anche «priva di anima» (ἄψυχον). Dal momento che la critica rivolta alla pietra richiama la posizione di Eusebio nei confronti di questo materiale specifico, ma anche in generale nei confronti degli ξόανα ἄψυχα eretti dai pagani, Alice Donohue ha ipotizzato che la citazione κατὰ λέξιν

¹³ Athenag. *Legatio* XVII 4; Kroll 1982, pp. 67-75. Sulla base della contrapposizione all'altra Atena di Endoios (certamente seduta), dell'identificazione con Atena *Archegetis* e dell'analisi delle fonti numismatiche e letterarie, Kroll ipotizza che la *Polias* fosse stante.

¹⁴ Paus. II 17.5 e, sulla distruzione di Tirinto, II 25.8.

¹⁵ Acus. *FGrHist* 2 F 28; cfr. Burkert 1972, trad. it. p. 129.

¹⁶ Cfr. Paus II 16.1.

del passo plutarcoeo si concluda con la descrizione della statua di Era Argiva e che le considerazioni finali siano un inserto eusebiano¹⁷. Poiché tuttavia gli studiosi di Eusebio lo considerano in genere piuttosto fedele nelle sue citazioni¹⁸, si può accettare come plutarcoea anche l'ultima parte del brano; in ogni caso il senso del discorso in cui si inseriscono i versi di Callimaco è chiaro: si sta parlando di statue molto antiche e fatte di legno, categoria nella quale dovrebbero rientrare anche Era di Samo e Atena *Lindia*, citate da Callimaco.

Che la prima delle due statue sia lignea viene detto esplicitamente da Plutarco, il quale, introducendo la citazione, la definisce ξύλινον ἔδος; a essa si rivolge l'allocuzione iniziale del frammento degli *Aitia*, che ne occupa i primi due versi:

οὐπω Σκέλμιον ἔργον εὐξοον, ἀλλ' ἐπὶ τεθμόν
 δηνατὸν γλυφάνων ἄξοος ἦσθα σανίς;

Il significato delle prime parole si spiega facendo riferimento alla Διήγησις che espone l'argomento:

... τὸ ξόανον τῆς Ἥρας [ἀνδριαντοειδὲς ἐγέ]νετο ἐπὶ βασιλέως Προκλέους; τὸ δὲ ξύ[λο]ν, ἐξ οὗ εἰργάσθη ... ἐξ Ἄργους δὲ φασι[...]. Ἰοτας ἔτι πάλαι σανιδῶδες [κομι]σθῆναι κάταργον ἄτε μηδέπω π[ροκ]κεοφυίας τῆς ἀγαλματομικῆς.

[...] la statua di Era divenne antropomorfa all'epoca del re Procle. E il legno da cui fu fatta [...], ma da Argo, dicono [...] fu portata ancora anticamente in forma di tavola non lavorata, in quanto non aveva ancora fatto progressi la statuaria.¹⁹

Anche lo storico Aetlio, autore (V o IV sec. a.C.) di un'opera intitolata *Annali dei Samii*, in un passo tramandato da Clemente Alessandrino, riferisce che τὸ [scil. ξόανον] τῆς Σαμίας Ἥρας πρότερον μὲν ἦν σανίς, ὕστερον δὲ ἐπὶ Προκλέους ἄρχοντος ἀνδριαντοειδὲς ἐγένετο²⁰: a parte la carica di Procle, che nella *Diegesis* è definito βασιλεύς e in Aetlio ἄρχων (ma potrebbe trattarsi di una diversa denominazione per indicare la stessa cosa), le informazioni contenute nei due brani coincidono, ragion per cui si è pensato che Aetlio possa essere stato la fonte di Callimaco e quindi della *Diegesis*²¹.



¹⁷ Donohue 1988, pp. 133-135.

¹⁸ Cfr. Sirinelli - Des Places 1974, pp. 58-59, e Carriker 2003, pp. 51-52, 102-104, 112-115, 123 e 301.

¹⁹ Διηγήσεις IV 22-29 Pfeiffer = Massimilla 2010, pp. 141-142.

²⁰ Clem. Alex. *Protr.* IV 46,3 (= *FGrHist* 536 F 3).

²¹ Cfr. Zuntz 1971, p. 133 nota 4, e Massimilla 2010, pp. 446-447.

III

IL SUICIDIO NEL TEMPIO

1. SUICIDIO E CONTAMINAZIONE

La seconda epifania di Atena *Lindia* avviene in conseguenza del suicidio consumatosi nel suo tempio, che costituisce dunque anche il nucleo narrativo dell'episodio. Il suicidio viene descritto dai compilatori dell'epigrafe in maniera molto sintetica – ma non per questo imprecisa, come si è visto –, in netto contrasto con l'ampia narrazione dell'assedio da parte dei Persiani, che fa da sfondo alla prima epifania della dea, e dell'altro assedio, quello da parte di Demetrio Poliorcete, durante il quale si verifica la terza epifania¹.

Questa laconicità risale con ogni probabilità già alle fonti consultate dai due compilatori della *Cronaca*, Timachidas e Tharsagoras, ed è certo frutto di una scelta precisa: l'attenzione dei narratori e quindi del lettore del documento epigrafico si concentra sulle conseguenze del gesto sacrilego, sul momento di crisi per la comunità e sull'intervento salvifico della dea, mentre il suicida e la sua morte vengono trattati con una reticenza che ha il sapore di una *damnatio memoriae*.

Il misterioso individuo decide infatti di porre fine alla propria esistenza in un modo che comporta un triplice *μίασμα*: è contaminante come tutte le morti, lo è ulteriormente in quanto suicidio per impiccagione, lo è sommamente in quanto avviene, per esplicita scelta, all'interno di un luogo inviolabile e sacro come la cella del tempio.

¹ Cfr. *Cronaca* capp. D 1 e 3. Nella terza epifania, o almeno nella parte superstite di essa, poiché il testo è molto lacunoso, ciò che viene descritto con grande precisione non è tanto l'assedio, quanto le modalità in cui si verifica l'apparizione della dea e le conseguenze di tale apparizione. Cfr. *supra*, p. 29.

Anche quando si verifica per cause naturali, la morte provoca una contaminazione che si estende dal cadavere a coloro che lo hanno toccato o che erano imparentati col vivo e ai luoghi in cui esso è stato esposto ed è avvenuto il decesso². Ogni morte rappresenta, per la comunità cui il defunto apparteneva, una crisi che può essere superata grazie a una serie di riti prestabiliti, i quali possono differire, nei dettagli, da una comunità all'altra, ma hanno ovunque la medesima finalità: purificare le persone e i luoghi che sono entrati in contatto con la morte e allontanare dall'ambito civico l'oggetto contaminante primario, il cadavere³.

Benché nel mondo greco venga solo raramente condannato in modo radicale dal punto di vista morale⁴ e assuma anzi, talvolta, i connotati di una morte nobile e desiderabile⁵, il suicidio sembra comportare, dal punto di vista religioso, un *μίασμα* ancora più profondo e, per così dire, contagioso rispetto a quello derivante da un decesso naturale. Ciò è legato al fatto che non esiste una connessione precisa tra il concetto di contaminazione e l'etica: nella sua accezione primaria il *μίασμα* è un fenomeno concreto, non morale, che deriva anche da eventi naturali come la nascita e la morte, in merito ai quali non può appunto essere espresso alcun giudizio morale⁶. Perciò non c'è contraddizione nel fatto che il suicidio sia ritenuto particolarmente contaminante ma non venga condannato eticamente, come avviene invece in altre culture, per esempio quella ebraica o quella cristiana⁷. Nel caso della morte volontaria, l'impurità non è localizzabile solo nel cadavere, ma si estende anche alle vesti che questo indossava e agli strumenti che ne hanno provocato la morte, cosicché il processo di purificazione rituale passa necessariamente attraverso la loro espulsione dai confini territoriali della comunità o la loro distruzione materiale⁸. Il

² Cfr. Parker 1983, pp. 32-39.

³ Cfr. Parker 1983, pp. 34-36; Garland 1985, pp. 21-37; Burkert 2003², pp. 369-372; Kurtz 2008², pp. 223-240.

⁴ Orfici e Pitagorici rifiutano il suicidio come atto di rivolta nei confronti della divinità (cfr. Mair 1921, p. 30; Garland 1985, pp. 97-98; Garrison 1995, pp. 26-27, 32), così come fa Socrate, nel *Fedone* (62a-c).

⁵ Sul suicidio come morte rispettabile e unica via d'uscita da una condizione di dolore intollerabile o di perdita del proprio onore, cfr. Aeschin. 3.212 e soprattutto Pl. *Lg.* IX 873c-d. Sulla concezione positiva del suicidio nel mondo romano cfr. Veyne 1981, pp. 218-237, 245-247, 251-256, e Griffin 1986, *passim*.

⁶ Cfr. Parker 1983, p. 34.

⁷ Cfr. Agostino *Civ.* I 17, che è il primo autore cristiano a condannare esplicitamente il suicidio, e Giuseppe Flavio *BJ* III 375-377, che lo condanna soprattutto come offesa a Dio; cfr. in proposito anche Garland 1985, p. 96.

⁸ Cfr. Plu. *Them.* XXII 2: ai tempi dell'autore gli Ateniesi gettavano i vestiti e i capi usati dagli impiccati presso il santuario di Artemide *Aristoboule*, nella località di Melite, insieme ai cadaveri dei condannati a morte. Harp. *s.v.* Ὀξυθύμια: gli alberi a cui qualcuno si fosse impiccato venivano tagliati, gettati fuori dai confini e bruciati; Sokolowski

cadavere stesso viene trattato, almeno in alcuni contesti, in modo diverso da quello degli altri morti⁹ e, in casi forse estremi e limitati, il suicida viene sottoposto a una *damnatio memoriae* che consiste nell'obliterazione totale del suo nome, persino da parte dei parenti¹⁰.

La gravità e la pericolosità attribuite al suicidio e al suicida derivano forse dal fatto che in questo atto è implicita una certa misura di ὄβρις, determinata dal superamento volontario di un limite normalmente inviolabile e fondante dell'ordine cosmico, quello tra la vita e la morte¹¹. Un decesso naturale danneggia il morto e i suoi familiari, ma può essere 'elaborato' grazie al compimento di riti prescritti dalla comunità, che mirano essenzialmente a garantire la continuità della vita del gruppo, nonostante la scomparsa di uno dei suoi membri. Ma un decesso autoinflitto mette in crisi proprio tale continuità¹²: un uomo che si uccide, afferma Aristotele, commette un'ingiustizia solo contro la πόλις e non contro se stesso, poiché egli si infligge volontariamente una sofferenza e ciò che si accetta volontariamente non può essere considerato un'ingiustizia¹³.

2. SUICIDIO PER IMPICCAGIONE

Molte delle testimonianze relative a un trattamento eccezionale del cadavere del suicida e degli oggetti a esso connessi riguardano in realtà specificamente i casi di impiccagione, che pare essere, in effetti, il metodo preferito da coloro che intendevano porre fine alla propria vita, in ambito sia mitico sia storico, benché gravi su di esso il peso di una condanna radicale e pressoché unanime, che lo bolla come morte vergognosa e infamante per antonomasia¹⁴.



1969, n. 154B.33-35 (epigrafe della prima metà del III sec. a.C., proveniente dall'isola di Kos) in caso di rinvenimento, in un demo, del cadavere di un impiccato, questo deve essere rimosso, e il legno e la corda che egli ha utilizzato devono essere bruciati. Su questi passi cfr. Parker 1983, p. 42; Garland 1985, p. 98; Garrison 1995, pp. 14-15.

⁹ Cfr. Aeschin. 3.244 e Joseph. BJ III 378: ad Atene il cadavere del suicida viene mutilato della mano destra e le due parti vengono poi sepolte separatamente.

¹⁰ Nell'utopica città platonica i suicidi che hanno agito per viltà vengono sepolti in località «deserte e senza nome, ai confini dei dodici distretti», in tombe che non recano né nome né stele (Pl. *Lg.* IX 873d). Cfr. Artem. I 4: un suicida per impiccagione non viene ricordato dai parenti durante i banchetti funebri.

¹¹ Cfr. Parker 1983, pp. 180 e 189.

¹² Cfr. Veyne 1981, pp. 241-243, e Griffin 1986, p. 192.

¹³ Arist. *EN* 1138a; cfr. Mair 1921, p. 30, Garland 1985, p. 98, van Hooff 1990, p. 187, e Garrison 1995, pp. 29-31.

¹⁴ Cfr. van Hooff 1990, pp. 198-235. Anche il primo suicidio a noi noto tramite fonti letterarie è un'impiccagione: Hom. *Od.* XI 271-280 (Epicasta). Per il mondo

IV

L'INNAMORAMENTO PER LA STATUA

1. AGALMATOFILIA: LE PREMESSE ARTISTICHE E MITICHE

L'immagine del suicida lindio che emerge dalla *Cronaca* è dunque affatto negativa; gli elementi della narrazione che connotano in questo senso il personaggio e la sua vicenda sono, riassumendo, la segretezza, la scelta della notte, l'impiccagione, la volontà di contaminare il tempio e in particolare la statua della dea; a questi dati va aggiunta la prima frase che Atena dice al suo sacerdote, quando gli appare in sogno: ἄ θεὸς ... ποτέταξε ἡσυχίαν ἔχειν περὶ αὐτῆς, «la dea [...] prescrisse di stare tranquillo per ciò che la riguardava» (D 2, rr. 8-10), frase che sembra alludere al fatto che la minaccia implicita nel gesto del suicida era rivolta proprio contro di lei.

Insieme alla componente passionale ed erotica, spesso presente, come si è visto, tra i moventi dell'impiccagione, questi elementi compaiono costantemente negli episodi di innamoramento per una statua che, almeno dall'età ellenistica, ricorrono molto di frequente in letteratura, ma hanno probabilmente un'origine diversa, legata da un lato al bagaglio di aneddoti sviluppatosi nei vari santuari, per creare una sorta di aretalogia delle differenti divinità; dall'altro a un dibattito critico sull'arte mimetica e sul suo effetto psicagogico, focalizzatosi soprattutto intorno alle sculture di Prassitele.

Ritengo possibile dimostrare, sviluppando un'intuizione di Blinkenberg trascurata dagli interpreti successivi¹, che anche l'episodio di impic-

¹ Blinkenberg 1941, col. 186. Parker 1983, p. 185 nota 228, tratta solo di passaggio la questione, domandandosi se l'impiccagione del Lindio non sia un caso di suicidio coercitivo, ovvero di suicidio per vendetta. Higbie 2003, pp. 283-285, menziona

cagione menzionato nella *Cronaca* l'india rientra in questo tipo di racconti ed è anzi forse l'unico caso di attestazione non letteraria di una di queste storie.

All'origine di tali racconti, la cui espressione letteraria più elaborata è il passo delle *Metamorfosi* di Ovidio su Pigmalione², si trova l'idea della statua vivente, che compare già nel mito di Pandora, esposto per la prima volta da Esiodo (*Tb.* 570-590), e si sviluppa poi nelle diverse vicende di artigiani-scultori dalle capacità prodigiose come Dedalo, i Telchini, lo stesso dio Efesto.

È plausibile che Rodi e Lindos siano state toccate dal dibattito estetico sul rapporto tra arte e natura, sviluppatosi soprattutto a partire dal IV secolo a.C.³, visto che l'isola veniva considerata, fin dai tempi della settima *Olimpica* di Pindaro, sede di artisti capaci di creare, proprio per concessione di Atena, statue (vv. 50-52) «simili a esseri viventi in movimento» (ἔργα δὲ ζωοῖσιν ἐρπόντεσσι θ' ὅμοια), che bisognava addirittura legare per impedir loro di scappare⁴. Pindaro fa forse qui riferimento ai Telchini, esseri semidivini figli di Thalassa, dotati di abilità più magiche che artigianali, connesse soprattutto al loro sguardo fascinatore, e considerati i primi ad aver scolpito statue degli dèi⁵.

Essi compaiono anche nella *Cronaca*⁶, come donatori alla dea di un oggetto misterioso fin dal nome, un κροσσόν, forse una grossa giara, fabbricata in un materiale impossibile da identificare, per la grandissima antichità o per il carattere soprannaturale dei suoi artefici⁷.



l'ipotesi di Blinkenberg senza però appoggiarla, poiché, sulla base di due soli esempi presi da Ateneo (XIII 605f-606b), ritiene che il suicidio non sia una conclusione frequente in questo tipo di episodi; si domanda invece se il suicida non sia un ladro che, accortosi di non poter uscire dal tempio con la refurtiva senza essere scoperto, si sia ucciso per la disperazione, come accade nel racconto sui tesori del faraone Rampisino, riferito da Hdt. II 121.

² Ov. *Met.* X 243-297. Cfr. anche Clem. Al. *Protr.* IV 51 e Arnob. *Nat.* VI 22 = Filostefano di Cirene fr. 6 Capel Badino. Su Filostefano, contemporaneo di Callimaco e fonte più antica sulla vicenda, cfr. Robert 1992, pp. 373-374 e 379; Capel Badino 2010, pp. 29-42.

³ Cfr. Robert 1992, p. 401.

⁴ Cfr. Eust. *ad Hom. Il.* XVIII 373 van der Valk e Pugliara 2003, p. 162 nota 3. Sul tema delle statue legate cfr. Hersey 2009, p. 17.

⁵ Cfr. Diod. Sic. V 55-57 (in particolare V 55.2 sull'invenzione delle statue delle divinità), Str. XIV 2.7-8 e Pugliara 2003, pp. 173-175.

⁶ B 2; cfr. anche B 15, dove viene citata una Τελχρινὸν φυλά, sulla quale non esistono però altre testimonianze: cfr. Blinkenberg 1941, coll. 167-168, e Higbie 2003, pp. 94-95.

⁷ Cfr. Blinkenberg 1941, col. 162, e Higbie 2003, p. 69. Sull'uso tipicamente greco di attribuire materiali sconosciuti alle età più remote cfr. Donohue 1988, p. 136 nota 327.

IL SUPERAMENTO DELLA CRISI: LA PURIFICAZIONE

Dopo la grave crisi provocata dal suicidio nel tempio, il ritorno alla normalità passa attraverso l'adempimento dei riti catartici prescritti dalla dea nella sua epifania. La purificazione si svolge in tre fasi: scoperchiamento temporaneo del tetto per consentire il lavaggio della statua da parte della pioggia; decontaminazione del *ναός*; sacrificio a Zeus.

Benché il testo dell'epigrafe sia in questa sezione lacunoso, nella parte perduta doveva trovarsi la descrizione dell'attuazione degli ordini della dea, a giudicare dalla ripetizione di alcuni termini usati nella sezione iniziale; pertanto è plausibile che il rito catartico sia integralmente noto. L'unico passaggio che viene taciuto è la rimozione del cadavere dell'impiccato dai sostegni, non descritta in modo esplicito in quanto avviene probabilmente ancora prima che la dea appaia in sogno al sacerdote, subito dopo la scoperta del suicidio: l'esposizione di un cadavere insepoltito – tanto più in un tempio – è inaccettabile per la mentalità greca¹.

La prima fase del rito prevede di

scoperchiare la parte del tetto posta sopra la statua e lasciarla così fino a quando fossero sorti tre soli ed essa fosse stata purificata dai lavacri del padre, dopodiché risistemare nuovamente il tetto come era prima.
(D 2, rr. 10-16)

¹ Cfr. per es. Soph. *Ant.* 998-1023 e Parker 1983, pp. 44 e 47. Non sono condivisibili né l'interpretazione di Koch Piettre 2005, p. 110, secondo la quale Atena avrebbe proibito ai Lindii di staccare dalla sua statua il cadavere dell'impiccato, che sarebbe rimasto lì per tre anni (!), né quella di Weinreich 1921, p. 328, secondo cui la pioggia che entrava dal tetto scoperchiato avrebbe dovuto purificare anche il cadavere. Garrison 1995, pp. 15-16, pensa che il silenzio sul cadavere dell'impiccato sottintenda che esso era stato consegnato ai parenti per compiere i riti funebri.

Lo scoperchiamento del tetto è dunque funzionale alla purificazione dell'ἄγαλμα che, come si ricava dalla presenza delle ἀντηρίδες già menzionate², è probabilmente fissato alla parete e non può quindi essere spostato per permettere il lavaggio in una fonte o nel mare, come avviene altrove in casi analoghi di contaminazione derivante dal contatto – diretto o indiretto – con la morte. In particolare sappiamo dalla già citata³ legge sacra di Kos (prima metà del III sec. a.C.) che, in caso di rinvenimento di un cadavere insepolto, forse in un santuario (il testo è molto lacunoso in questo punto), la statua di Demetra *Kourotrophos* viene condotta al mare dalla sacerdotessa, evidentemente per essere lavata⁴, così come avviene nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, dove tale compito è svolto da Ifigenia, che deve in questo modo purificare l'immagine sacra di Artemide dal contatto impuro con il matricida Oreste⁵. L'uso è attestato anche da un'epigrafe del I secolo a.C., proveniente dalla città asiatica di Pednelisos, nella quale si prescrive il lavaggio dell'ἄγαλμα della divinità dopo la morte di una sacerdotessa e l'insediamento di quella nuova⁶.

L'azione che viene prescritta da Atena *Lindia* consiste nello smantellamento della copertura del tempio, definita complessivamente col termine ὀροφή (nella versione dorica ὀροφά), che può avere sia il significato di 'tetto' sia quello di 'soffitto', quindi può indicare entrambe le componenti da cui tale copertura era normalmente formata⁷. Il tetto propriamente detto, coi suoi due spioventi costituiti dalle tegole, collocate a incastro in file sovrapposte, poggiava sopra una complessa struttura lignea di supporto, nascosta in genere alla vista dalla presenza del soffitto. È presumibile quindi che la realizzazione pratica delle indicazioni di Atena abbia previsto due fasi: prima la rimozione delle tegole e poi lo smantellamento di una parte del soffitto, che poteva essere anch'esso formato da travi di legno⁸. Una scena analoga, seppure in un edificio non templare e in un contesto molto diverso, viene descritta da Tuciddide: gli oligarchici corciresti, imprigionati dai loro rivali democratici in un grande edificio, vi si asserragliano per evitare di venire giustiziati sommariamente, ma i

² Cfr. *supra*, II.3.

³ Cfr. *supra*, pp. 84 nota 8 e 93 nota 41.

⁴ Sokolowski 1969, n. 154B.17-32 e in particolare 24-25: ἐξαγέτω ἂν ἱέρεια Κοροτρόφον κατὰ τὰ νομιζ[ό]μενα ἐπὶ θάλασσαν καὶ θυέτω ὅν ἢ οἶν Κοροτρόφοι. Cfr. Linant de Bellefonds 2004, n. 70, e Bettinetti 2001, p. 159.

⁵ Eur. *IT* 1199 e 1193: la statua verrà portata al mare perché esso «lava tutte le brutture degli uomini».

⁶ Sokolowski 1955, n. 79.14-15. L'iscrizione si riferisce alla sacerdotessa di Apollo o della Grande Madre. Cfr. Linant de Bellefonds 2004, n. 32.

⁷ Cfr. Ginouvès 1992, pp. 134, 167 e 175.

⁸ Sulla struttura della copertura del tempio greco cfr. Martin 1965, pp. 48-87; Krauss 1966, pp. 381-386, 785-786, 955-960.

loro carcerieri, per non forzare le porte, salgono sul tetto e, dopo aver smantellato il soffitto (διελόντες τὴν ὀροφήν), utilizzano le tegole come proiettili contro i prigionieri ⁹.

Lo scoperciamento del tempio deve durare, secondo le indicazioni della dea, fino a quando «fossero sorti tre soli ed essa [*scil.* la statua] fosse stata purificata dai lavacri del padre». Dunque la purificazione durerà tre *giorni* (tale è il significato che ἄλιος assume in questo contesto ¹⁰) e avverrà per mezzo della pioggia, definita λουτρὰ τοῦ πατρός ¹¹. Questo fenomeno atmosferico ricade infatti sotto il controllo di Zeus, come dimostra anche la prima epifania di Atena *Lindia*, nella quale la dea promette ai Lindii, assediati dai Persiani e in difficoltà per la mancanza d'acqua, che andrà a chiederne al proprio padre, e l'adempimento della promessa consiste nel riversarsi di una pioggia prodigiosa sull'Acropoli, a esclusivo beneficio degli assediati ¹². L'uso dell'acqua piovana per le purificazioni, che io sappia, non è attestato altrove ¹³, e può far pensare che la pioggia avesse forse a Lindos, e a Rodi in generale, una particolare importanza, come dimostrano la prima epifania testé citata e l'esistenza a Camiro di un culto di Zeus *Hyetios*, al quale si offrivano sacrifici solo quando una prolungata siccità lo rendeva necessario ¹⁴.

⁹ Th. IV 48.2: in questo passo lo storico utilizza il termine τέγος per indicare il tetto, e il termine ὀροφή per indicare, apparentemente, il soffitto.

¹⁰ Per un uso analogo del termine cfr. per es. Pi. O. XIII 51; Eur. *El.* 654, *Hel.* 658, *Rb.* 447. Non è accettabile qui l'interpretazione di «anni» data da Koch Piettre 2005, p. 110: cfr. *supra*, p. 123 nota 1, benché il termine ἥλιος possa assumere (raramente) anche questo significato (cfr. Herod. X 1).

¹¹ Una parte della purificazione consiste forse anche nell'esposizione della statua all'aria, che entra direttamente dall'apertura praticata nel tetto? Cfr. la risposta di Ifigenia al re di Tauride Toante che le chiede perché porti fuori dal tempio la statua di Artemide: la porta σεμνόν γ' ὑπ' αἰθέρ', ὡς μεταστήσω φόνου (v. 1177), come se già solo il contatto con l'aria «pura e veneranda» avesse un effetto decontaminante. Cfr. anche l'uso ateniese di celebrare i processi per omicidio all'aperto, per evitare sia ai giudici sia all'accusatore (parente della vittima) la contaminazione derivante dal trovarsi sotto lo stesso tetto con l'assassino (Antipho V 11; Arist. *Atb.* 57.4; Weinreich 1921; Parker 1983, p. 122).

¹² *Cronaca* D 1; sul legame di Zeus con la pioggia cfr. Burkert 2003², pp. 260-261. A proposito di questo passo Higbie 2003, p. 149, cita la vicenda di Policrate (Hdt. III 124.1 e 125.4): prima che egli si rechi dal governatore di Sardi Orete, che ha intenzione di ucciderlo, sua figlia sogna che egli «venga lavato da Zeus» (λοῦσθαι μὲν ὑπὸ τοῦ Διός); dopo l'assassinio, il suo corpo, impalato, rimane esposto alle intemperie e «veniva lavato da Zeus, quando pioveva» (ἐλοῦτο μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Διός, ὅκως ὄναι).

¹³ Per il significato di questo tipo di purificazione cfr. Weinreich 1921, pp. 328-331. Weinreich cita Eitrem 1915, p. 106 nota 3, dove si fa riferimento a un frammento dell'*Ipsipile* euripidea (fr. 752h.29-31 Kannicht), in cui si parla dell'uso lustrale dell'ὕδωρ ρυτὸν διειπετές, che è però da intendersi come «acqua corrente pura» e non come acqua piovana: cfr. il commento *ad loc.* in Collard *et al.* 2004, p. 237.

¹⁴ Un'iscrizione del I secolo a.C. da Camiro menziona il sacerdote di Ἰητός, che sarebbe, secondo Segre, la personificazione della pioggia. Cfr. Morelli 1959, pp. 146-147

Il verbo usato per indicare questa fase della purificazione, concernente l'ἄγαλμα, è ἀγνίζω, che ha un'applicazione meno frequente di altri con significato analogo e compare soprattutto in poesia¹⁵; esso significa 'riportare in una condizione di ἀγνεία' eliminando le contaminazioni derivanti non necessariamente da eventi sacrileghi ed empî che provocano un μῖασμα, ma anche dai fatti normali e contaminanti della vita umana, come nascita, morte e ἀφοδίσια. Per essere ἀγνοί, un luogo, un oggetto o una persona devono porsi al di fuori del ritmo della vita attiva e contaminante: gli dèi lo sono per natura (alcuni più di altri), gli uomini lo diventano tramite particolari regole di astinenza¹⁶; lo sono i luoghi e gli oggetti sacri che vengono mantenuti isolati dallo spazio profano, all'interno del τέμενος. Lo sono anche i riti religiosi e le feste, che si svolgono in un tempo extraumano, quello del sacro, appunto. Particolarmente dotate di ἀγνεία sono le παρθένοι, che non hanno contatto con la sessualità, la nascita, la morte¹⁷.

La statua di Atena *Lindia* deve pertanto riacquistare la ἀγνεία che possedeva in quanto oggetto sacro e forse anche in quanto raffigurazione di una dea παρθένος venuta involontariamente a contatto con morte e, indirettamente, sessualità.

La purificazione avviene tramite la pioggia poiché la pratica dello ἀγνίζειν pare fosse particolarmente connessa con l'acqua¹⁸, e il gesto 'agnistico' più elementare ma anche indispensabile che il fedele deve compiere prima di entrare in un santuario è proprio l'abluzione con l'acqua lustrale contenuta nei περιρραντήρια, che segnano e delimitano i confini dello spazio sacro¹⁹. Inoltre si può pensare che la pioggia, in quanto fenomeno naturale proveniente da Zeus, fosse particolarmente dotata di ἀγνεία, così come l'aria, la luce, il fuoco²⁰.

La seconda e la terza fase della purificazione prescritta da Atena *Lindia* prevedono la decontaminazione del ναός e l'offerta di sacrifici a Zeus: τὸν δὲ ναὸν καθάραντα τοῖς νομιζομένοις θύειν κατὰ τὰ πάτρια Δί.



e 177. Il culto di Zeus *Hyetios* è attestato anche ad Argo, Lebadea, Didima e Kos; nell'Agorà di Atene è invece venerato Zeus Ὀμβριος; cfr. Schwabl 1972, coll. 344 e 368.

¹⁵ Cfr. Rudhardt 1992², pp. 40 e 171: anche il corrispondente aggettivo ἀγνός è usato soprattutto in contesti di tono elevato, *in primis* nei cori tragici. In effetti le parole di Atena *Lindia* sembrano avere un tono solenne, ottenuto anche tramite l'utilizzo di metafore auliche (ἡλιος = giorno; λουτρά τοῦ πατρός = pioggia).

¹⁶ Cfr. Parker 1983, pp. 147-150.

¹⁷ Cfr. Rudhardt 1992², pp. 40-41 e 171-173, e Burkert 2003², pp. 183-185.

¹⁸ Cfr. Plu. *Mor.* 263E: τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἀγνίζει.

¹⁹ Cfr. Burkert 2003², p. 183. Durante gli scavi archeologici di Lindos sono stati rinvenuti alcuni frammenti di περιρραντήρια iscritti, collocati appunto all'ingresso del τέμενος; Blinkenberg 1941, nn. 3-9.

²⁰ Cfr. Rudhardt 1992², p. 40.