

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI PERFEZIONAMENTO

**PITAGORISMO E SPARTANITA': ELEMENTI
POLITICO – CULTURALI TRA TARANTO,
ROMA E IL MONDO ITALICO ALLA FINE DEL
IV SECOLO A. C.**

Candidato: Dott. Federico Russo

Anno Accademico 2004 / 2005

Pitagorismo e Spartinità: elementi politico – culturali tra
Taranto, Roma e il mondo italico nel IV secolo a. C.

1. Costituisce un dato ormai acquisito l'uso da parte di Taranto del concetto di "spartinità" in relazione ai Sanniti per fini evidentemente politici. Non è stata però messa altrettanto in risalto la risposta che tale atteggiamento provocò all'interno di quelle compagini etniche sulle quali l'operazione mitografica tarantina si appuntava, né la reazione provocata da coloro che invece di tale grecità erano rimasti significativamente privi.

D'altra parte, se l'essere simili ai Greci, o direttamente Greci, poteva costituire un mezzo di promozione, o autopromozione, per le popolazioni italiche che ne erano in possesso, è automatico pensare che, proprio per dare più risalto a coloro che erano definiti "semi Greci" dai Greci di Magna Grecia, saranno esistiti anche miti o notizie mitico – storiche che a talune realtà etniche di quel contesto geografico negavano qualsiasi contatto in positivo con la grecità. E' questa una considerazione non solo logica, ma confermata, come io credo, dalla lettura delle fonti letterarie relative in particolare al IV secolo a. C., dalle quali emerge un quadro coerente di popolazioni barbare e popolazioni semi greche; se infatti da una parte abbiamo un complesso stemma genealogico, che, tramite la chiave di volta costituita dall'elemento sabino, lega diverse popolazioni italiche all'interno del medesimo denominatore della spartinità italica, dall'altra abbiamo una struttura altrettanto articolata, che trova nei Sanniti il nodo più importante, e che soprattutto inserisce nel discorso sull'etnie italiche la dialettica grecità / barbarie, che nell'altra ottica era stata annullata in favore di una diffusione più ampia della spartinità, veicolata dai legami di sangue intercorrenti tra i componenti del grande stemma genealogico.

Poiché sappiamo con certezza che a Taranto furono elaborate alcune delle notizie che concorrono a formare la complessa immagine appena accennata, è logico tentare di delineare in modo più preciso l'intervento mitografico attribuibile alla città magnogreca, e contemporaneamente cercare per esso un coerente contesto storico di appartenenza.

Se quindi accordiamo a Taranto l'uso consapevole a fini politici di alcune categorie culturali almeno in un determinato momento della sua storia, è necessario controllare l'eventuale esistenza di atteggiamenti simili da parte della città, in altri contesti cronologici. Questa necessità spiega l'allargamento dell'analisi al di fuori dei noti limiti dei rapporti Tarantini / Sanniti, in parte già esplorati dalla critica moderna, ed in questa sede sottoposti a nuova revisione; il caso della Siritide e della fondazione di Eraclea alla fine del V secolo costituirà, come vedremo, un esempio significativo dell'uso di miti applicati a popolazioni italiche a fini primariamente politici. La matrice tarantina di tali notizie si riconosce anche a causa di un certo grado di somiglianza con quelle più tarde relative ai Sanniti.

Il discorso fin qui fatto sarebbe però mutilo se non si articolasse con la trattazione delle risposte che tali atteggiamenti provocarono. In particolare, oggetto della nostra analisi sarà quanto codificato a Roma in relazione ai due grandi nuclei tematici della spartanità e del pitagorismo, alla fine del IV secolo. Come avremo modo di vedere, in questo specifico lasso di tempo sembra emergere un uso consapevole e mirato di alcuni concetti e figure chiave, come ad esempio Pitagora, con finalità politiche, e soprattutto tramite l'adozione di schemi mitografici non originali, ma riproducenti in parte quanto già noto e appartenente a tradizioni differenti da quella romana. Proprio la somiglianza di talune caratteristiche, che a partire da valori comuni giunge a risultati diversi nel contenuto ma assolutamente analoghi nella forma, induce a credere che vi fosse una consapevole appropriazione da parte romana di determinate caratteristiche di cultura tarantina (nelle sue due accezioni di spartanità e pitagorismo), declinate poi in base alle specifiche esigenze di quell'ambiente. Tutto questo è reso ancora più complesso dal fatto che questi stessi punti in comune designano anche alcune caratteristiche assolutamente significative del bagaglio mitico – storico dei Sanniti, di chiara marca tarantina.

Un modello tripolare di reciproche influenze e interferenze culturali è dunque accettabile nel caso del nostro studio solo quando si specifichi che alla base di questo sussiste la specifica e reciproca volontà di definire per esclusione e per inclusione il differente gradiente di "grecità" dei tre poli

dello schema ricostruibile. Non solo in modo attivo e reciproco, ma anche secondo i molteplici atteggiamenti dell'autodefinizione, che è anche un processo di differenziazione rispetto a qualcosa di già noto.

La "greccità", che appare quindi come valore di alto livello e forte significato ideologico, soprattutto per chi non può essere definito "greco" *tout court*, non si applica però allo stesso modo, né è declinata secondo modelli irrinunciabili. Ritengo infatti che definire una popolazione "amica dei Greci", o attribuirle usi "simili ai Greci" costituisca un fatto estremamente differente dall'inserire una popolazione italica all'interno di una linea di discendenza di sangue dai Greci stessi, tramite il noto concetto di *suggevneia*. E' senz'altro vero che l'essere amici dei Greci non significa non poter esserne parenti, né d'altra parte essere di sangue greco esclude l'esistenza di buoni rapporti tra Greci e popolazioni italiche considerate greche, ma è altrettanto vero che esistono dei casi in cui in nessun modo viene menzionata la parentela di sangue, ma solo la somiglianza di costume. Escludendo che l'adozione ora di uno schema (quello della *suggevneia*, che prevede l'esistenza ovvia di un'origine comune), ora dell'altro (quello della *filiva*, che si basa su tutt'altri presupposti) corrisponda o al caso o ad una effettiva realtà storica, possiamo attribuirne le motivazioni solo alla volontà di legare o non legare l'oggetto del mito alla greccità in senso assoluto. Avremo modo di vedere che è possibile trovare un preciso contesto storico per alcune di queste notizie, che fanno ricorso al concetto di greccità in modo problematico ed altalenante.

D'altra parte, come si diceva, anche il contenuto di cui viene riempito il concetto astratto di "greccità" acquisisce valenze via via differenti, declinandosi ora come esplicito richiamo al nucleo tematico rappresentato da Sparta, che ha sicuramente un forte impatto ed una grande diffusione in ambito italico, ora a quello del Pitagorismo, tema altrettanto fortunato e complesso, ora infine ad entrambi, vista la contiguità concettuale con cui essi erano avvertiti.

Entrambi questi grandi temi, di cui soprattutto si privilegiavano i punti in comune, trovano in Taranto il principale centro di diffusione, per motivi che vedremo. In particolare, ho creduto di riconoscere il momento in cui la città magnogreca, colonia lacedemone, mentre attribuiva in maniera prudente

“elementi” isolati di greccità ad alcune popolazioni italiche, si autodefiniva come garante della greccità stessa in ambito italico. Questo dato va tenuto presente nel momento in cui ci si avvicini alla notizia della spartanità dei Sanniti, acquisita e non genealogica, poiché potrà forse rendere ragione della forma particolare di questo mito.

Comprendiamo dunque in che modo il modello tripolare a cui faremo riferimento sia attraversato da correnti di reciproca interferenza, dovute a molteplici piani di azione e reazione, il tutto sempre all'interno della dialettica greccità / barbarie.

Dopo aver indicato sinteticamente l'esistenza di specifici rapporti, commerciali prima che culturali e politici, tra i Sanniti dell'odierno Molise e l'area apula (con uno specifico riferimento a Taranto), e delineato le probabili linee commerciali che veicolarono sin dall'inizio il processo di influenza culturale dei secondi sui primi, la nostra analisi si concentrerà sull'atteggiamento che Taranto ebbe, esplicitamente o verosimilmente a seconda dei casi, nei confronti dei Sanniti; successivamente cercheremo di mettere a confronto quanto visto con la situazione della Siritide, per la cui colonizzazione Taranto applicò, a mio avviso, uno schema mitico analogo, almeno nella misura in cui si concentrò in parte su una popolazione italica (i Coni). Il raffronto ovviamente si esaurisce nell'analisi del comportamento dell'attività mitopoietica di Taranto, ed in nessun modo vuole offrire uno specifico parallelo tra il caso siritino e quello sannitico, accomunati solo dall'interesse della città magnogreca per queste zone.

Infine, tenteremo di fornire un quadro della percezione greca delle popolazioni italiche alla fine del IV secolo, cercando in particolare di estrapolare da questo quanto è attribuibile, non solo in via ipotetica, all'ambiente tarantino, e di definire le motivazioni che di volta in volta furono alla base della codificazione e diffusione di tali notizie.

Nella seconda parte ci concentreremo invece sulla reazione da parte di Roma di fronte a questa serie di miti, incentrati in parte anche sugli acerrimi nemici dei Romani di quegli anni, e cioè i Sanniti. L'analisi di particolari notizie ha comportato anche un'indagine approfondita degli eventi della fine del IV secolo, in ambito romano e in ambito tarantino; ciò ha portato a delineare in modo più preciso il latente scontro tra queste due grandi città,

sotterraneo nei racconti delle fonti di quel tempo, e poco considerato dalla critica moderna. Ed è esattamente da questo humus che io ritengo essere nati molti dei miti con cui avremo a che fare, dalla spartanità dei Sanniti, al discepolato pitagorico di Numa, all'incontro tra Ponzio Sannita padre e lo stratega tarantino Archita, secondo quella commistione spartanità – pitagorismo a cui si accennava poco sopra.

Più in generale cercheremo di sondare le motivazioni politiche, oltre che culturali, che in un determinato periodo investirono due ampi nuclei tematici che da tempo interessavano i Greci e le popolazioni italiche del centro sud della penisola.

Spartanità e pitagorismo dunque come elementi di un'ampia e consapevole propaganda politica greca e non greca.

Direttrici commerciali ed influenze culturali

1. Il mancato riconoscimento di uno status di urbanizzazione avanzato al Sannio interno, in particolare pentro, è uno dei punti chiave della critica moderna nel delineare il *modus vivendi* della popolazione stanziata su questo territorio.

La non totale aderenza storica di questo “giudizio” è già indicata nel momento in cui si riconosca all’area in questione (che comprende oltre al Sannio pentro anche quello frentano, con l’unica eccezione dell’area immediatamente circostante a Larino) un assetto non di tipo paganico-vicanico, ma una distribuzione degli insediamenti di tipo esclusivamente vicanico. Come ho già cercato di dimostrare altrove¹, le fonti letterarie in primo luogo, con una puntuale conferma dei dati topografico – archeologici, indicano per la parte del Sannio che ci interessa, non già una generica diffusione di insediamenti piccoli e isolati, ma un impianto di tipo vicanico, dove il *vicus* indica, almeno a livello letterario, un’entità in via di urbanizzazione, legata problematicamente al concetto di *urbs* più che di *pagus*, nel quale è invece fortemente connotato l’aspetto rurale dell’insediamento.

Con ciò non si è voluto certo proporre una base teorica e letteraria per parlare di un’effettiva urbanizzazione del Sannio interno, ma piuttosto indicare la possibilità che al posto di una diffusione omogenea e non problematica di centri sostanzialmente di uguale importanza (secondo una visione che è connaturata all’interpretazione tradizionalmente oggi accettata del Sannio e dei suoi centri), debba essere sostituita una lettura dei dati materiali che parli in termini di “gerarchizzazione”, e non di “diffusione omogenea”. Sono infatti proprio le fonti letterarie ad indicare, con una coerenza significativa, una situazione fatta di episodi abitativi per niente simili, ma confrontabili, e dunque distinguibili, in base alla loro importanza,

¹ F. Russo, *Il sistema insediativo sannitico nelle fonti letterarie*, «RCCM» XLV, 2003, pp. 277-304, ivi bibliografia specifica precedente. Vd. anche J. Halisreitzinger, “Tribù”, “stato”, “città” ed “insediamento” nelle lingue italiche, «ArchGlottIt» 85, 2000, pp. 196-231; P. Poccetti, *Prolegomeni ad una lettura dei dati etno-toponomastici dell’Italia straboniana*, in G. Maddoli, *Strabone e l’Italia antica*, Perugia 1988, pp. 221-263. M. Tarpin, *Vici et pagi dans l’Occident romain*, Rome 2002.

fermo restando il carattere essenzialmente vicinico che funge da orizzonte a tutta la ricostruzione.

Se dunque è eccessivo parlare in termini di urbanizzazione (almeno in senso assoluto), è però possibile, se non necessario, parlare in termini di diffusione di cultura urbana. Il Sannio interno, che per sua collocazione geografica si trovava a contatto con alcune tra le aree culturalmente ed economicamente più evolute dell'Italia centro-meridionale, avrà pur recepito da queste elementi culturali estranei al *modus vivendi* locale, ed influenti proprio su quest'ultimo. In che modo, dove, e quando tali elementi di cultura urbana si diffusero nell'area in questione? Quali dinamiche furono innescate, sul piano della tipologia insediativa², dall'adozione di tratti più tipicamente urbani?

L'esistenza di un'ossatura amministrativa locale (senz'altro già per il III secolo³ a. C.) che svolgeva le sue funzioni in ambiti ristretti e non nazionali, la presenza di attività evergetica testimoniata anche da epigrafi dedicatorie, la diffusione di culti non locali, non sono forse tutti elementi che parlano esplicitamente più in favore di un quadro di protourbanizzazione (in senso assoluto, ma di urbanizzazione in senso relativo), che di un'immagine di connaturata refrattarietà al modello urbano e alle sue caratteristiche?

Le domande fin qui poste rendono necessaria una nuova lettura dei dati archeologici e topografici del Sannio, una lettura che non parta dal presupposto che ci troviamo di fronte ad una cultura che rimase ostile al modello urbano (in che modo poi è difficile spiegare, date anche le testimonianze di contatti di vario genere con aree culturalmente progredite

² E. Gabba, *Urbanizzazione e rinnovamenti urbanistici nell'Italia centromeridionale del sec. I a. C.*, in «SCO» XXI, 1972, pp. 73-112.

³ E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967. U. Laffi, *Problemi dell'organizzazione paganico-vicino nelle aree Abruzzesi e Molisane*, «Athenaeum» 52, 1974, pp. 336-339. A. L. Prosdocimi, *Il lessico istituzionale italico. Tra linguistica e storia*, in *La cultura italica*, Atti del Convegno della società italiana di glottologia, Pisa 1977-1978, pp. 29-35. E. Campanile, C. Letta, *Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italica*, Pisa 1979. A. La Regina, *Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio arcaico*, «AION»(Archeol) 3, 1981, pp. 129-137. C. Letta, *Il rapporto tra strutture di governo epicorie e magistrature municipali in età romana nelle comunità osco umbre*, «Abruzzo» 19, 1981, pp. 69-78. Cenni in P. Poccetti, *Sul formulario dell'epigrafia ufficiale italica*, «Athenaeum» 61, 1983, pp. 178-198. C. Letta, *Dall'oppidum al nomen: i diversi livelli di aggregazione politica nel mondo osco-umbro*, in *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Milano 1992, pp. 387-405. M. Moscheni, *L'organizzazione politica dei Sanniti*, «RIL» 128, 1994, pp. 141-148. A. La Regina, *Struttura amministrativa dei popoli non latini*, in *Nomen Latinum. Latini e Romani prima di Annibale*, Atti del Convegno internazionale, Roma 1995, pp. 141-149. G. Tagliamonte, *Ordinamenti politici e istituzioni nel Sannio preromano*, in *Cumae. Le conferenze del Premio E. T. Salmon*, a c. di G. De Benedittis, Campobasso 2000, pp. 55-83. G. Tagliamonte, *I Sanniti: Caudini, Irpini, Pentri, Carecini, Frentani*, II ed., Milano 2005, bibliografia specifica a p. 294 e p. 350. Per un lasso di tempo differente, R. Scuderi, *Significato politico delle magistrature nelle città italiche del I secolo a. C.*, «Athenaeum» 67, 1989, pp. 117-138.

come quella apula o quella campana), ma che tenga conto di una possibile incapacità di rendere materialmente e visivamente elementi tratti da culture esterne, alla quale però potrebbe corrispondere la consapevolezza da parte della popolazione locale, o di parte di essa, del gesto “urbano”.

Partendo dunque dall’ipotesi che il substrato locale originario del Sannio interno fosse costituito, per diversi motivi, da un modello non di tipo urbano, sarebbe interessante individuare le zone più aperte all’adozione di tratti discordanti dalla cultura locale (e quindi urbani), evidenziando poi i tipi di tratti assunti. D’altra parte è necessario definire prima il modo e le vie di penetrazione di tali elementi, rifacendosi a dinamiche e processi che non si esauriscano nel concetto tanto diffuso di romanizzazione.

Quali possono essere considerati elementi di cultura urbana? Di solito, nella visione moderna, per il Sannio si parla di cultura urbana a proposito di centri nei quali la funzione abitativa è ridotta se non nulla, e cioè i santuari⁴; questo perché, da un punto di vista archeologico, i santuari, meglio di ogni altro centro, dimostrano elementi immediatamente visibili di contatto con culture più progredite e considerate prettamente urbane. Ciò ha portato, in seconda battuta, ad una regolare svalutazione del ruolo del centro abitato vero e proprio, che avrebbe risposto alla sola esigenza “residenziale”, riservando tutte le altre funzioni (che in contesti più urbanizzati sarebbero state tipiche della città) al santuario. Dato che la lettura delle fonti letterarie indica un andamento diverso da quanto appena sintetizzato (e che costituisce un altro dei capisaldi della critica moderna nell’interpretazione della tipologia insediativa sannitica), è necessario rivedere, ed ampliare, i parametri utilizzati nella descrizione del *modus vivendi* sannitico e dei rapporti di questo col modello urbano.

Nella nostra ottica un elemento di cultura urbana è un tratto che, oltre ad essere comune ad aree in cui il processo di urbanizzazione si è affermato in

⁴ R. Bonifacio, *Il santuario sannitico di Casalbore e il suo materiale votivo*, in *Studi sull’Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 33 ss.. S. Capini, *Il santuario di Pietrabbondante*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 113-115. S. Capini, *Il santuario di Ercole a Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 115-121. S. Capini, *Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro*, in *Studi sull’Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 230-234. M. Cappelletti, *La fase romana del santuario di Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, 240-243. C. Letta, *I santuari rurali nell’Italia centro-appenninnica: valori religiosi e funzione aggregativa*, in «MEFRA» 104, 1992, pp. 109-124. M. Matteini Chiari, *Il santuario italico di S. Pietro in Cantoni a Sepino*, in *Studi sull’Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 280-292. S. Capini, *Su alcuni luoghi del culto del Sannio Pentro*, in *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno, Agnone 1994, pp. 63-71.

anticipo ed in modo più evidente rispetto al Sannio interno, è discorde, o meglio non omogeneo, al contesto in cui si trova inserito. Ad esempio, come si è detto, la pratica di far accompagnare un episodio evergetico (anche di piccole dimensioni, poiché non dobbiamo dimenticare il contesto di cui stiamo parlando) da un'iscrizione dedicatoria: pratica questa che rivela prima di tutto una compagine statale (anche se magari di livello embrionale), e quindi di un centro a carattere abitativo con un minimo di struttura amministrativa, oltre che la presenza di influenze esogene di tipo urbano (la cui origine andrebbe comunque specificata).

E' dunque evidente che l'adozione da parte delle comunità locali di caratteristiche comportamentali più propriamente e spiccatamente urbane deve aver influito sull'assetto insediativo dei centri in cui tali comunità erano sparse, sia internamente (ripercussioni sulla fisionomia stessa del centro), sia reciprocamente (influenze esercitate direttamente o indirettamente da un centro più sviluppato in senso urbano su un centro ancora legato all'originario *modus vivendi* non urbano), e soprattutto deve essere considerata come l'attuazione di atteggiamenti da tempo noti grazie all'apporto di culture esterne.

Per l'area che interessa questo studio, un valido esempio di come l'adozione, anche sistematica, di tratti urbani abbia comportato una serie di "sconvolgimenti" sul tessuto insediativo locale, è costituito dalla zona frentana, quella cioè in cui più compiutamente, agli occhi degli studiosi moderni, un processo di urbanizzazione era stato avviato ben prima della guerra sociale, soprattutto per il caso di Larino.

Solitamente si distingue⁵ nettamente tra Larino, in cui i primi accenni di urbanizzazione si avrebbero già nel III secolo a. C., e la restante Frentania, che, priva di qualsiasi elemento di cultura urbana, sarebbe stata amministrata secondo lo schema della *touta*, che è attribuito in particolare all'area interna⁶. La differenziazione tra Sannio Pentro e Sannio Frentano dunque si esaurirebbe nello specifico caso di Larino, che rappresenterebbe l'unico esempio di reale urbanizzazione. A parte le considerazioni che possono essere mosse in relazione all'immagine di un Sannio Pentro

⁵ A. La Regina, *Nota sulla formazione dei centri urbani in area sabellica*, in *Studi sulla città antica. Atti del convegno di studi sulla città etrusca ed italiana preromana*, Bologna 1970, pp. 191-207.

⁶ Per questo problema, cfr. pp. 11, 13, 18.

totalmente non urbanizzato (sulle quali avremo modo di tornare), ciò che dovrebbe essere rivisto a mio avviso in questa ricostruzione è la scissione che si viene ad attuare tra Larino e il contesto in cui essa è inserita, cioè la Frentania. Seppur è vero che anche le fonti antiche⁷ tendono a distinguere la comunità larinate da quella frentana (indizio anche questo di uno sviluppo più accentuato del centro insediativo più importante della regione), è difficile ritenere che l'evoluzione spiccata in senso urbano di un centro non abbia avuto una qualche ripercussione sull'area geografica immediatamente circostante. Di conseguenza, ritenere la Frentania simile in tutto al Sannio Pentro è frutto di una concezione dell'area che non tiene in debito conto le testimonianze archeologiche e topografiche delle due zone, che indicano non solo due situazioni non così poco evolute dal punto di vista urbano, ma soprattutto una forte diversità tra di esse. Anzi, come avremo modo di vedere, entrambe le aree sono sottoposte a dei processi in ultima istanza simili, ma che si pongono in modo estremamente significativo su due gradini diversi della cronologia.

2. Rivediamo le linee principali dell'interpretazione tradizionale sull'assetto della Frentania e di Larino a partire dalla fine del IV secolo. Alla fine del IV secolo i Frentani sono scissi da Larino, che nel corso del III secolo va incontro ad un continuo processo di urbanizzazione, di cui chiaro segno sarebbe anche la coniazione di monete con la legenda di Larino stessa. Tutto il resto della Frentania invece sarebbe stato amministrato secondo la struttura della *touta*. I Frentani, debellati definitivamente da Roma nel 319, chiedono l'alleanza con Roma nel 304. Da questo momento in poi si avrebbe la crescita di Larino, con relativo distacco dalla Frentania, imposto, secondo alcuni⁸, da Roma stessa. E' dunque evidente il ruolo attivo e importante rivestito da Roma nella definizione delle sorti della regione, secondo una prospettiva romanocentrica che è tipica di molta critica moderna nella definizione della storia del Sannio. Sempre secondo La Regina⁹, "una *res publica Larinatium* doveva già esistere nel III secolo:

⁷ Per il problema delle fonti letterarie, cfr. p. 19.

⁸ A. La Regina, *Dalle guerre sannitiche alla romanizzazione*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Campobasso 1980 Roma 1984, pp. 29-42.

⁹ La Regina, *Dalle guerre*, p. 31.

l'ager larinas è infatti menzionato a parte con il territorio di altre entità statali, Marrucini, Frentani, Praetutiani. Ciò è da attribuire soprattutto alla presenza di interessi romani in funzione dell'espansione verso i territori apuli e di contenimento verso i Sanniti. L'autonomia di Larinum dunque deve essere successiva alla deduzione della colonia latina di Luceria (314)". Tuttavia, nelle fonti letterarie non si ha per tutto il IV secolo alcuna menzione della città di Larino, mentre numerosi sono i riferimenti ai Frentani come popolazione distinta da altre genti vicine. Agli occhi dell'esperienza romana dunque (e non certo greca, che per il IV secolo a stento parla di Sanniti con una nozione altamente problematica di questa popolazione¹⁰) per tutto il IV secolo Larino non era ancora emersa come città riconoscibile rispetto al territorio circostante, come invece avverrà significativamente per il secolo successivo, quando Larino è distinto dai Frentani. E' infatti Polibio (III 101) il primo a distinguere Larino e a parlare di essa come centro abitato riconoscibile: solo nel frangente annibalico la città compare nelle vicende storiche, dalle quali è invece assente per il contesto delle guerre sannitiche di IV secolo. Il fatto stesso che per gli episodi della fine del IV secolo vengano nominati diversi centri dauni, tra cui la colonia latina di Luceria, e per inverso si parli di Frentani in generale, sembrerebbe indicare un'organizzazione di questi secondo la struttura della *touta*, quanto l'assenza, per questa altezza cronologica, di un centro abitato importante e urbanizzato. Non solo il silenzio delle fonti letterarie per questo periodo, ma anche la mancanza di riferimenti ad eventuali deduzioni coloniali nell'area indicherebbe uno status sostanzialmente ancora privo di episodi urbani tali da poter essere nominati. Anche nell'eventualità che Livio descriva una situazione di IV secolo con toponimi e riferimenti geografici posteriori a quel periodo, resta il fatto che l'assenza di Larino in un contesto storico in cui il centro avrebbe potuto giocare un qualche ruolo (come è indicato dal fatto che i Frentani stessi ebbero rapporti diplomatici con Roma) può essere spiegata con il fatto che il centro non avesse ancora assunto quel ruolo predominante (a livello locale) che gli sarà proprio per il III secolo. Ciò implica anche una correzione di quanto La Regina dice a proposito dell'intervento diretto e fattivo di Roma sulla regione in occasione

¹⁰ Cfr. *infra*, capitolo 3.

della deduzione coloniale di Luceria, che avrebbe fatto parte di un coerente programma di accerchiamento del Sannio più interno: se la pace concessa da Roma può aver causato, in diversi modi, fra cui non ultimo un'influenza di tipo culturale, una situazione nella quale Larino ebbe la possibilità di svilupparsi, ciò non significa che lo sviluppo fu voluto da Roma stessa. Mentre per l'area settentrionale apula la deduzione di Luceria, che avvenne su un sito già in via di sviluppo urbano, indica un interesse concreto di Roma sull'area, per la regione frentana, la mancanza di un qualsiasi atto amministrativo esplicito (come appunto una deduzione coloniale) suggerisce un certo disinteresse per la Frentania, disinteresse che può essere spiegato agevolmente con un mancato sviluppo della regione, e non con un mancato intervento dei Frentani negli eventi storici.

Prima infatti abbiamo la menzione, per il IV secolo, dei soli Frentani, poi per il III secolo, abbiamo una distinzione Frentani-Larinati, distinzione che verrà accentuata successivamente quando Larino entrerà di fatto nell'area culturale apula. Mi sembra plausibile che questa dinamica possa essere spiegata con la progressiva crescita di Larino, che nel corso del III secolo compare come centro autonomo, o comunque riconoscibile rispetto alla regione circostante; è importante poi sottolineare l'assenza di un qualsiasi ordinamento romano per Larino fino al I secolo, e cioè fino alla nascita del municipio. Proprio il fatto che la città emerge in modo così netto ed in posizione prevalente nelle fonti che si riferiscono al periodo successivo al IV secolo, indicherebbe a mio avviso la mancanza di queste caratteristiche sul piano storico per il IV secolo.

Ciò accade diversamente, ad esempio, dalla città di Bovianum, che compare nel suo ruolo di *caput Pentrorum* già per il IV secolo¹¹, insieme ad altri centri della medesima area geografica, per poi tornare anche in fonti successive. A questo proposito, è interessante notare la presenza, in Livio¹² e nello stesso contesto storico, di un alto numero di centri per l'area pentra, fra cui in particolare spiccano Aquilonia, Bovianum e Saepinum. Se disponiamo le testimonianze relative a questi centri a confronto con quelle di Larino, vediamo la seriorità di queste ultime rispetto alle prime. Come

¹¹ Livio, IX, 31, 4-5.

¹² Mi sono già occupato altrove dell'analisi delle citazioni di centri abitati nei libri VIII-X di Livio. Cfr. Russo, *Il sistema*, pp. 291-298.

spiegare questa scansione cronologica? Se dovessimo considerare la presenza di toponimi e nomi di centri come indizio non di uno stato avanzato di urbanizzazione, ma come segnale dell'esistenza di un certo numero di centri disseminati per il territorio, sviluppati almeno fino al punto di poter essere segnalati per nome (o essere riconosciuti come precedenti insediamenti di centri noti con quel determinato nome per periodi successivi), allora dovremmo ammettere che per il IV secolo, il Sannio pentro, e dunque interno, era più ricco sotto questo aspetto di quello frentano. Il che non vuol dire certo che quest'ultimo fosse per così dire "disabitato", ma solo che in quest'area per il IV secolo nessun centro aveva raggiunto una posizione tale da poter essere segnalato espressamente col suo nome. Nella zona più interna invece, è possibile che l'alto numero di toponimi tramandatici segnali non solo un'occupazione relativamente capillare della zona, ma anche l'importanza raggiunta di alcuni di questi; importanza testimoniata dalla continuità che caratterizzò l'attività di molti di questi insediamenti anche per l'epoca più propriamente romana.

Quando La Regina¹³ parla di una strutturazione che segue il modello della *touta*, ha verosimilmente ragione non solo per l'area frentana nel momento di sviluppo di Larino (situazione questa che andrebbe verificata), ma più in particolare per il periodo precedente a questo stesso sviluppo. In altre parole, pur non essendoci prove certe di questo, possiamo giustamente ipotizzare che prima dello sviluppo di Larino la Frentania avesse un'organizzazione non propriamente cittadina, ma "nazionale". Ciò spiegherebbe il generico riferimento ai Frentani presente in Livio.

In sintesi, un primo dato interessante che possiamo ricavare dalle fonti letterarie è l'assenza di riferimenti a centri frentani specifici per il IV secolo, a cui corrispondono due fatti significativi: da una parte un numero più alto di centri, o comunque centri di carattere differente, per l'area pentra; dall'altra l'esistenza di Larino per il III secolo, quando essa si configura senz'altro come una città, separata dai Frentani¹⁴. Resta da verificare se

¹³ La Regina, *Dalle guerre*, p. 31. E' di opinione differente Letta, *Dall'oppidum*, pp. 401-405, che prende in esame dati di varia natura (epigrafi, monete, etc.) contro la tesi di uno stato unitario sannita di tipo non federale.

¹⁴ A. Di Niro, *La zona frentana tra IV e I secolo a. C.*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 131-135.

nella percezione romana Larino rimaneva frentana o costituiva una realtà a sé.

3. Un altro passo liviano¹⁵ può spingerci nella medesima interpretazione. In IX 16 1, Livio dice: *Convenit iam inde per consules reliqua belli perfecta. Aulius cum Ferentanis uno secundo proelio debellavit urbem ipsamque, quo se fusa contulerat acies, obsidibus imperatis in deditionem accepit.* Il contesto in cui la testimonianza è inserita è problematico e di incerta interpretazione. Lo stesso Livio, alla fine del paragrafo precedente, ammette l'incertezza delle fonti: *ceterum id minus miror obscurum esse de hostium duce dedito missoque; id magis mirabile est ambigi Luciusne Cornelius dictator cum L. Papirio Cursore magistro equitum eas res ad Caudium atque inde Luceriam gesserit ultorque unicus Romanae ignominiae haud sciam an iustissimo triumpho ad eam aetatem secundum Furium Camillum triumphaverit an consulum, Papirique praecipuum, id decus sit. Sequitur hunc errorem alius error Cursorne Papirius proximis comitiis cum Q. Aulio Cerretano iterum ob rem bene gestam Luceriae continuato magistratu consul tertium creatus sit an L. Papirius Mugillanus et in cognomine erratum sit.*

Livio dunque riscontra nelle sue fonti una duplice incertezza, che svanisce però nella narrazione dei fatti successivi alla presa di Luceria. Le fonti infatti convergono sul fatto che Aulio con un solo combattimento pose fine alla guerra con i Ferentani. La critica moderna si è chiesta chi fossero questi Ferentani, giungendo a tre diverse e possibili ipotesi: 1) Sulla base della somiglianza dell'etnonimo, si è pensato ad un errore della tradizione, che ha confuso il trādito Frentani con la forma, mai attestata, di Ferentani; 2) Potrebbe trattarsi degli abitanti della città apula di Forentum, conquistata nel 317 dal console Caio Giunio Bubulco (IX 20); 3) Con il termine Ferentani Livio si riferirebbe ad una popolazione del Sannio interno, presso Saticula. Contro quest'ultima ipotesi sussistono vari elementi: prima di tutto la mancata attestazione di popolazioni o città con un nome anche lontanamente simile in area irpina, oltre il fatto che in IX 16 sarebbe incongruente

¹⁵ Vd. G. Firpo in M. Buonocore, G. Firpo, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico I*, Padova, 1991, pp. 463-467 (Frentani, nr. 1), e pp. 481 ss.. Vd. anche C. Letta, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano 1972, pp. 79-81 e nt. 145.

l'anticipazione di un fatto (presa di Saticula) che avviene in un altro contesto. Contro la seconda ipotesi c'è il fatto che la città di Forentum, pur avendo una certa somiglianza onomastica (per la quale dovremmo comunque tener conto di un errore della tradizione manoscritta) con il termine Ferentani, e collocandosi coerentemente in un momento bellico rivolto verso l'Apulia, viene conquistata in un secondo momento, diverso da quello di IX 16. Soprattutto, mentre in IX 16, a proposito della città dei Ferentani si dice esplicitamente, e senza oscillazioni di fonte, che essa si arrese, la città di Forentum viene conquistata solo in IX 20. A meno di ipotizzare due assedi differenti (guidati da due consoli diversi), non registrati in relazione da Livio, mi pare più verosimile che si tratti di due episodi storici staccati e distinti (anche perché mentre l'assedio della città dei Ferentani è posto in relazione, almeno testuale, con la caduta di Luceria, l'assedio di Forentum si inserisce nel contesto di saccheggi di altre città apule, tra cui Canosa e Teanum Apulum).

Anche la figura del console Quinto Aulio Cerretano sembra suggerire nell'episodio di IX 16 1 un fatto concluso, che non ha prosecuzioni nella narrazione. Egli compare (come Quinto Emilio Cerretano, e come Quinto Aulio Cerretano, poiché le fonti di Livio attestano anche questo nome) in VIII 37, IX 15, IX 16, IX 22, IX 23. Console con Caio Sulpicio Longo nel 323, gli toccano in sorte gli Apuli (VIII 37), e torna ad essere console nel 319 insieme a Lucio Papirio Cursor (IX 15). Pone fine alla guerra con i Ferentani durante il suo secondo consolato (IX 16), uccide il comandante dei Sanniti in uno scontro presso Saticula (IX 22), e cade a sua volta nella battaglia di Lautule tra i Volsci (IX 23).

Dato che l'episodio di IX 16 non ha riscontri diretti con le azioni successivamente compiute da Aulio, né è possibile trovare dei riferimenti ad esso in battaglie ad esso posteriori, è necessario trovare degli appigli alla sua collocazione storica negli avvenimenti ad esso precedenti. L'etnonimo Ferentani (o anche Frentani, secondo la prima ipotesi precedentemente esposta) compare per la prima volta in IX 16, e non sembra aver un rapporto immediato ed esplicito con i fatti avvenuti a Luceria, che occupano i paragrafi precedenti. Tuttavia, dato proprio il contesto in cui ci troviamo (che è apulo, ma in stretta vicinanza geografica con l'area frentana), e

poiché l'inizio del paragrafo 16 sembra essere una continuazione del precedente paragrafo 15 (si ricordi che l'assedio della città dei Ferentani è il punto in cui diverse tradizioni convengono), mi pare verosimile che i Ferentani di cui si parla siano proprio i Frentani. Si ricordi poi che Aulio, dopo aver ricevuto (VIII 37) il comando contro gli Apuli, non compare più fino a IX 15, e che questo comando non si risolve in nessun fatto degno di nota. Vediamo il passo VIII 37 3-6: *C. Sulpicio Q. Aemilio, Aulium quidam annales habent, consulibus ad defectionem Samnitium Apulum novum bellum accessit. Utroque exercitus missi. Sulpicio Samnites, Apuli Aemilio sorte evenerunt. Sunt qui non ipsis Apulis bellum inlatum sed socios eius gentis populos ab Samnitium vi atque iniuriis defensos scribant; ceterum fortuna Samnitium, vix a se ipsis eo tempore propulsantium bellum, propius ut sit vero facit non Apulis ab Samnitibus arma inlata sed cum utraque simul gente bellum Romanis fuisse. Nec tamen res ulla memorabilis acta; ager Apulus Samniumque evastatum; hostes nec hic nec illic inventi.*

Secondo il giudizio di Livio dunque, è più verosimile che non siano stati i Sanniti a portare le armi contro gli Apuli, ma che siano stati i Romani a far guerra con entrambi i popoli. Ciò che è chiaro è comunque ancora una volta l'incertezza delle fonti di Livio, ed emerge in questo caso una certa confusione tra Sanniti, Apuli e popolazioni ad essi connesse, fra cui potrebbero rientrare da un lato e dall'altro, proprio i Frentani¹⁶.

La campagna del 323 si risolve in operazioni di poco conto, almeno secondo Livio. Quattro anni dopo, Aulio, dopo l'assedio e la disfatta dei Sanniti a Luceria, diventa per la seconda volta console (forse insieme ad uno degli artefici della vittoria su Luceria), e sconfigge la città dei Ferentani. Non è possibile certo dire che i *reliqua belli* di IX 16 abbiano qualcosa a che vedere con i fatti di VIII 37. Vorrei solo indicare la possibilità che il contesto di azione di Aulio, in qualità di console, possa essere stato lo stesso. In particolare, un elemento della notizia in IX 16 mostra il legame con i fatti del paragrafo precedente, autorizzando l'inserzione della medesima in un contesto apulo-frentano: nella città dei Frentani si era rifugiato l'esercito sconfitto, che viene poi consegnato ai Romani dopo la capitolazione della città. Si tratta evidentemente dell'esercito sconfitto a

¹⁶ I Frentani, pur essendo una popolazione sannitica (Cfr. Strabone, V 4 2), vengono associati spesso (perlomeno Larino) all'Apulia.

Luceria, rifugiatisi nella città frentana (ricordo che la Frentania non è distante da Luceria).

Infine, oltre alla verosimiglianza storica, dobbiamo considerare che parte della tradizione manoscritta presenta proprio la lezione Frentani, che si alterna a quella più problematica di Ferentani. Anche questo fattore mi pare che parli in favore della presenza proprio dei Frentani nel paragrafo IX 16. Dobbiamo considerare che i Frentani, quando ricompaiono nella narrazione liviana, si affrettano a chiedere la pace e l'amicizia di Roma, insieme ad altre popolazioni italiche, dopo la sconfitta inflitta dai Romani agli Equi. Essi dunque non avevano ancora ricevuto una definizione esplicita e precisa dei loro rapporti con Roma, e ciò collima con quanto abbiamo in IX 16, dove non si specifica che fine avessero fatto i Frentani dopo essere stati sconfitti dai Romani.

Inoltre, la forma "Ferentani" è attestata anche altrove (Cic., *Pro Cluentio*, 197 7; Floro, *Epitome*, I 13 29) come sinonimo della più comune "Frentani", a testimonianza dell'esistenza di una variante scarsamente diffusa, che non necessariamente deve essere corretta o riferita a realtà differenti da quella frentana. D'altra parte, i Forentani sono posti da Plinio (*Naturalis Historia*, III 64 4; III 105 9) in un contesto geografico distante e poco coerente rispetto a quello delle azioni belliche di Livio IX 16.

Ammettendo dunque che i Frentani di cui parla Livio siano i Frentani che altre tradizioni collocano al confine con l'Apulia, resta il problema dell'espressione alquanto vaga con cui Livio indica la città dei Frentani, dove si era rifugiato l'esercito sannita. Gli studiosi moderni hanno rifiutato il riferimento ai Frentani (che pure ha un suo posto nella tradizione), basandosi anche sull'aspetto formale della notizia indicataci da Livio: per quale motivo lo storico non menziona il nome della città? Il ragionamento proposto è questo: dato che è impossibile che i Frentani avessero una sola città, è necessario correggere Frentani in un etnonimo che contenga, come radice, il riferimento ad una città; da qui il riferimento alla città di Forentum¹⁷.

Tuttavia, dato che Forentum è escludibile per i motivi che abbiamo visto sopra, e contemporaneamente non sono noti altri nomi di città (di area

¹⁷ Secondo Firpo invece, la "città" dei Frentani potrebbe essere la futura Histonium, proprio perché dal territorio di Histonium proviene l'iscrizione Vetter 168, menzionante dei *kenszur*. Cfr. Firpo Buonocore, *Fonti*, p. 464.

apulo-sannitica) che possano essere considerati origine dell'etnonimo Ferentani – Frentani, è necessario rivedere la notizia di Livio sotto un altro punto di vista. Si è detto che la comparsa di Larino nelle fonti letterarie avviene in riferimento a momenti successivi al IV secolo, che ricadono all'interno del III. Se consideriamo questo elemento, siamo indotti a ritenere che l'emergere di Larino nelle fonti letterarie, e prima nella realtà storica, non sia da collocare nel IV secolo, in concomitanza con la deduzione coloniale di Luceria (come vorrebbe La Regina), ma nel III.

Tuttavia, il problema dei rapporti tra Larino e i Frentani all'interno della tradizione antica non può esaurirsi solo nella prospettiva cronologica appena vista. Vi sono infatti ulteriori testimonianze da analizzare. Si è detto che secondo La Regina i Frentani costituirono una sorta di *touta* a carattere nazionale mentre il centro di Larino andava progressivamente connotandosi in senso urbano. Una dicotomia amministrativa, istituzionale e soprattutto culturale che non prevede però nessuna scissione geografica. Il caso di Larino, unica punta avanzata in senso urbano di un'ampia regione organizzata secondo una struttura non urbana, costituirebbe l'unico motivo di differenziazione tra l'area frentana e l'area pentra.

I rapporti tra Larino e la circostante regione frentana costituiscono un problema sicuramente degno di nota, ma non particolarmente sviluppato. In altre parole, si è ritenuto sufficiente il riferimento a questa dicotomia tra Larino e Frentani, acuita e formalizzata in età augustea quando Larino fu inserita nella regio IV (per cui si veda la testimonianza di Plinio). Tuttavia, alcune testimonianze letterarie permettono di disegnare più problematicamente, anche da un punto di vista cronologico, la percezione che si ebbe, da parte romana, del ruolo di Larino rispetto all'area geografica di appartenenza. Vediamo due testimonianze che si riferiscono a momenti storici precedenti la riorganizzazione augustea: Caes., *Bell. Civ.* I 23 5, *et per finis Marrucinatorum, Frentanorum, Larinatium, in Apuliam...*; Liv., XXVII 44 10, *praemissi item per agrum Larinatem Marrucinum Frentanum Praetutianumque...*. Nel primo caso, l'esercito proveniva da Corfinio, e quindi dal territorio peligno, nel secondo da Taranto. È significativo l'itinerario seguito dai due eserciti, l'uno proveniente grosso modo da nord, l'altro da sud. Vediamo che, a parte la posizione oscillante dei Marrucini, in

entrambi i casi l'agro di Larino si trova immediatamente dopo l'Apulia, o in contiguità rispetto ad essa, mentre quello dei Frentani si trova più a nord: provenendo da Corfinio si incontra prima l'area frentana e poi quella Larinate, provenendo da sud prima l'ager Larinate e poi i Frentani. E' dunque evidente la scissione, anche prima di Augusto, come dimostrerebbe la testimonianza di Cesare, che nella percezione romana si veniva a verificare tra Larino ed i Frentani. Secondo questi due passi, Larino non si troverebbe tra i Frentani, come solitamente oggi si afferma, ma ricadrebbe fuori da questi: la menzione separata delle due realtà non indicherebbe tanto, o comunque non solo, una differente organizzazione tra di essi, ma una vera e propria scissione che, per motivi che vedremo ma senz'altro anche culturali, distanziò, anche geograficamente, Larino dai Frentani, avvicinando sin da ora il centro all'area apula piuttosto che sannitica. La conferma a questo discorso arriva da Plinio, che, in III 103, pone Larino in *Apulia*, e *inde regio Frentana*. L'origine frentana, e dunque l'accostamento di Larino ai Frentani, a mio avviso si conserva solo come ricordo in Plinio III 105, dove, nella descrizione della *regio* degli Irpini inserisce, erroneamente i *Larinates cognomine Frentani*, Larinati noti con il nome di Frentani, e quindi, si potrebbe dire, di origine frentana. Di fatto però, sia in Plinio, ma anche prima come si è visto, Larino cade fuori dalla Frentania, a testimonianza di come una certa evoluzione del centro abbia influito nella collocazione concettuale e geografica di esso.

Una conferma indiretta a quanto stiamo dicendo potrebbe essere la descrizione stessa dell'area frentana, in cui, significativamente, manca Larino. Plinio, che riflette però la situazione augustea, in III 106 dice: *in ora Frentanorum a Tiferno flumen Trinium portuosum, oppida Histonium, Buca, Hortona, Aternus amnis*. Si tratta dunque di un'area costiera, di cui non si menzionano centri più interni. La stessa collocazione "adriatica" della Frentania la ritroviamo in Strabone (V 4 2), in cui manca, coerentemente alla ricostruzione qui proposta, la menzione di Larino: "Dopo Aternum c'è Ortona, porto dei Frentani e Buca"¹⁸, anche questa dei Frentani, che è vicina

¹⁸ Località di incerta identificazione, forse l'odierna Termoli.

a Teanum Apulum. Nel¹⁹ territorio dei Frentani c'è Ortonio, vale a dire alcuni scogli che appartengono ai pirati le cui abitazioni sono fabbricate con i resti dei naufragi ed anche per il resto sono simili a bestie". E' evidente l'aspetto costiero della descrizione straboniana, che non solo assegna ai Frentani solo dei porti, ma, anche se problematicamente, definisce questi come una sorta di pirati. E' notevole l'assenza di Larino, dato che essa costituiva il centro più importante dell'area. Si potrebbe spiegare questa assenza con il fatto che la fonte utilizzata da Strabone in questo punto potrebbe essere Artemidoro di Efeso²⁰, e che dunque l'impostazione della sua fonte fosse quella di un periplo. D'altra parte, in un contesto che si ritiene solitamente non molto urbanizzato, Strabone avrebbe dovuto nominare un centro più sviluppato in tal senso come Larino. Si può pensare che la mancata menzione di Larino nel contesto frentano sia da imputare al fatto che essa ricadeva, agli occhi del Geografo e della sua fonte, in un'area non frentana, ma, ad esempio apula. D'altra parte, dobbiamo sottolineare che anche nel caso della descrizione della Daunia non ricorre la menzione di Larino. Escludendo che questo fatto sia da imputare al mancato sviluppo di Larino (come si è fatto invece per Livio IX 16), dato il riferimento a molti altri centri che rivela una fonte ben informata e non troppo antica, è verosimile che Larino nel contesto apulo, ampiamente urbanizzato e ricco di centri importanti (debitamente nominati da Strabone) rivestisse un ruolo non troppo importante e per questo degno di essere citato²¹.

Comunque, al di là della collocazione di Larino, emerge dalla lettura di Strabone il carattere spiccatamente costiero della Frentania, che è confermato anche da un passo precedente a quello appena visto, in cui si dice che "oltre il Piceno c'è il territorio dei Vestini, dei Marsi, dei Peligni, dei Marrucini e dei Frentani, questi ultimi di stirpe sannitica. Essi occupano la zona montagnosa, ed hanno solo piccoli accessi al mare". Il passo è problematico, soprattutto perché assegna ai Frentani solo piccoli accessi al

¹⁹ Questa parte di testo è espunta dalla Biraschi (A. Biraschi, *Strabone. Geografia. L'Italia*, Milano 1988, *ad loc.*), forse perché costituisce in un certo senso una ripetizione di quanto appena detto, ed ha l'aspetto di una glossa. Il Biffi (N. Biffi, *L'Italia di Strabone*, Genova 1988, *ad loc.*) invece conserva il testo così come è.

²⁰ Cfr. F. Lasserre, *Strabon. Géographie, Tome III, livres V et VI*, Paris 1967, *ad loc.*

²¹ In questo senso andrebbe considerata anche "l'ambiguità" geografica che Larino riveste nelle fonti letterarie, dato che si trova al confine tra l'Apulia e la Frentania, ma, fino a Plinio e alla risistemazione augustea, non viene inserita né da una parte né dall'altra. Si ricordi che Strabone non si è servito, almeno secondo Lasserre, di fonti a lui contemporanee per le notizie di carattere geografico, ed è dunque difficile che in questo caso rifletta la sistemazione augustea della regione.

mare, laddove oggi si ritiene frentana un'ampia fascia costiera molisana. Tuttavia, dobbiamo considerare che, data la vastità dell'area interna occupata dalle popolazioni italiche nominate nel passo appena visto, è comprensibile che rispetto ad essa l'area frentana costituisse piccola cosa con i suoi accessi al mare, che potrebbero essere i centri nominati nella continuazione del paragrafo, e che abbiamo visto sopra.

I Frentani, pur avendo una definizione etnica assai precisa (essi infatti sono gli unici ad essere menzionati come popolazione di stirpe sannitica, a differenza di tutte le altre popolazioni italiche a cui sono accostati²²), hanno una collocazione geografica alquanto fluttuante. Mentre nella letteratura moderna essi occupano una lunga fascia costiera, che però si incunea anche verso l'interno della penisola, fino ai Pentri, nella tradizione antica ad essi non solo sono attribuite (in modo peraltro problematico) solo alcune zone costiere, ma il loro territorio sembra tagliato verso sud dall'ager di Larino, che viene ad inserirsi tra l'area generalmente associata ai Frentani (ad esempio in Livio e Cesare, che non precisano dove si trovassero esattamente i Frentani) e quella apula.

Secondo la lettura che abbiamo proposto, Larino, mentre nel IV secolo non compare ancora nelle fonti letterarie, quando nel III inizia a fare la sua comparsa, assume una tale importanza da staccarsi dalla nozione di Frentani (a cui dovette comunque essere associata) e da ritagliarsi un suo ager che va ad incunarsi tra i Frentani e la Daunia. In questo senso è importante sottolineare come, prima che Larino venisse inserita in Apulia, la città costituisse una realtà a sé, non appartenente più al contesto frentano, né ancora apertamente a quello apulo. Ha ragione dunque La Regina a scindere le due realtà, ma io proietterei questa distinzione anche sul piano geografico: la tradizione antica registra in senso diacronico l'allontanamento concettuale, e anche geografico, dei Frentani da Larino, e contemporaneamente l'avvicinamento di quest'ultima alla realtà dauna.

4. Secondo la lettura che abbiamo dato della testimonianza di Livio, il Sannio Pentro doveva essere per il IV secolo più ricco, da un punto di vista numerico (e forse anche da un punto di vista qualitativo) di insediamenti.

²² Dobbiamo precisare che anche gli Irpini sono considerati di discendenza sannitica (Strabone, V 4 12).

Il dato numismatico, relativo alla circolazione monetaria nel Sannio interno a partire dal IV secolo, sembra confermare questa tendenza, sia per il IV che per il III secolo²³. Per quanto riguarda il IV secolo, gli unici centri dell'area di nostro interesse a presentare delle testimonianze numismatiche sono i santuari di Pietrabbondante (Phistelia, Taranto), Campochiaro (Heracleia, Phistelia, Velia), Monte Vairano (Phistelia), e Larino (Thurii). Assumendo come ipotesi di ricerca che i centri in cui già nel IV secolo circolavano monete rivestissero una certa importanza nel contesto di appartenenza, vediamo da una parte la presenza, molto significativa, di santuari già attivi per il IV secolo nel Sannio Pentro, che ricopriranno sempre un ruolo primario anche nei secoli successivi, dall'altra l'esistenza di centri più propriamente abitati quali Monte Vairano o Larino.

La testimonianza dell'esemplare di Thurii proveniente da Larino appartiene ad un tesoretto datato al III secolo, cosicché si ritiene generalmente, data anche la sua unicità, non significativa di rapporti commerciali esistenti tra il centro di Larino e la città di Thurii già per il IV secolo.

La datazione assoluta delle evidenze numismatiche ritrovate in Molise è meno problematica di quella di uso delle medesime: mentre il Catalli²⁴ ritiene che l'uso di queste monete sia più o meno coevo alla data di emissione (cosicché, ad esempio, emissioni di IV secolo sarebbero state circolanti nel medesimo arco cronologico), il Crawford postdata la circolazione degli esemplari anche di IV secolo al III secolo inoltrato, sostanzialmente dopo, o in relazione, alle emissioni locali dei Frentani e di Larino. Recentemente, la Cantilena²⁵ si è pronunciata in favore della visione del Crawford²⁶ (già rigettata a suo tempo dal Catalli²⁷, che riteneva

²³ Ho già avuto modo di vagliare attentamente i dati numismatici di provenienza sannitica nella mia tesi laurea. Espongo qui solo alcune considerazioni conclusive a cui ero giunto. Cfr. il fondamentale F. Catalli, *Circolazione monetaria in Abruzzo e Molise tra IV secolo e III secolo a. C.*, «AFLPer»(class) XIX, n. s. V, 1981-1982, pp. 177-212. Vd. anche R. Cantilena, *Le emissioni monetali di Larino e dei Frentani*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 141 ss.; R. Cantilena, *La moneta tra i Campani e i Sanniti nel IV e III secolo*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 82-91.

²⁴ Per uno sguardo di insieme, e per aggiornamenti, vd. anche i riferimenti in F. Catalli, *Monete dell'Italia antica*, Roma 1995.

²⁵ R. Cantilena, *Le emissioni monetali di Larino e dei Frentani*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 141-156. R. Cantilena *L'economia monetale nel Sannio Pentro tra IV-I secolo a. C.*, in *Romanus an Italicus. Le conferenze del premio E. T. Salmon*, a c. di G. De Benedittis, 1996, pp. 57-74. R. Cantilena, *La moneta tra i Campani e i Sanniti nel IV e III secolo*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 82-89.

²⁶ M. H. Crawford, *Roman republican coinage*, London 1974. M. Crawford, *Le monete romane nelle regioni di Italia*, in *Les bourgeoisies municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècle av. J. C.*, Paris Napoli 1983, pp. 47-50. M. Crawford, *Coinage and money under the Republic*, London 1985, in part. p. 41.

inverosimile che una così grande ed eterogenea quantità di monete fosse entrata in circolazione nello stesso lasso di tempo), ritenendo difficile che in una regione in cui l'uso e la coniazione di monete locali era ancora sconosciuto si facesse uso regolare di monete di altre zecche.

L'ipotesi del Crawford è stata accettata più largamente anche in virtù della visione che oggi si ha della vita economica del Sannio interno: in una situazione infatti che generalmente è ritenuta arretrata e sostanzialmente dedita alla sola attività della pastorizia e della transumanza, è difficilmente inquadrabile un uso estensivo e diffuso della moneta.

A questo proposito può essere utile rivedere in sintesi i dati del lavoro di raccolta e catalogazione delle monete circolanti in Abruzzo e Molise del Catalli, che, se per alcuni versi è stato superato da recenti edizioni di scavo, resta valido nelle linee fondamentali che la sua opera di sintesi fornisce.

In breve, i dati raccolti dal Catalli sono questi:

	Emiss. greche IV sec.	Emiss. greche III sec.	Emiss. locali ed Apule III sec.	Aes grave di zecca romana
Pietrabbondante	Ph; Ta	C; N; No; S; T; Sy; Ca; M; Cu;	Ae; Ar; Lu; Sa;	L; A1; B2; R2; Ru; Ps;
Campochiaro	H; Ph; V;	C; N; S; T; P; Sy;	Ae; Ar; Lu;	
Monte Vairano	Ph;	C; N; P; A;	La; Ar, Lu;	S;
S. Giovanni Galdo		C; N; S;	Ae; Ar;	S;
Gildone		N;	Ar;	Ru; B2;
Ielsi		C; Ca; N; V;	Ar;	
Agnone				Ri; Ru; A1; Bi,
Isernia			Ae; Ar;	L; S; Ps; R1; R2;
Larino	Th;		La; Lu, Sa;	S;

Legenda:

- 1) Emissioni greche di IV secolo: 3) Emissioni locali ed Apule III secolo:
 H = Heracleia Ae = Aesernia

²⁷ Catalli, *Circolazione*, in riferimento a Crawford, *Roman*.

Ph = Phistelia
V = Velia
Th = Thourioi
Ta = Taranto
A = Asculum

F = Frentani
La = Larinum
Ar = Arpi
Lu = Luceria
Sa = Salapia

2) Emissioni greche di III secolo:

A = Apollonia
C = Cales
Ca = Capua
Cu = Cumpulteria
L = Locri
M = Messana
N = Neapolis
No = Nola
P = Paestum
S = Suessa
Sy = Syracusae
T = Teanum
V = Velia

4) Aes grave di zecca romana:

L = Prorata librare
S = Prorata semilibrale
Ps = Prorata post semilibrale
R1 = Roma con simbolo
R2 = Roma senza simbolo
Ru = Ruota
Bi = Bifronte Mercurio leggera
B2 = Bifronte Mercurio pesante
Ru = Ruota
A1 = Apollo pesante

Se mettiamo a confronto il caso di Larino con quelli dei più importanti centri (per lo più santuari del Sannio interno), notiamo come nel III secolo, periodo in cui, come si vedrà meglio, sono attestate le prime monetazioni di Larino e dei Frentani, le monete di derivazione greca e magnogreca si concentrano soprattutto nell'area interna del Sannio, mentre a Larino, dove la monetazione greca, magnogreca e campana sono completamente assenti, abbiamo solo attestazioni di monete locali, larinati o daune (in particolare di Luceria e Salapia), oltre che romane (che ricorrono in gran quantità anche in un ripostiglio proveniente da Termoli). Se consideriamo che, nella letteratura moderna, il commercio, anche a larga scala, è considerato come uno dei motivi del relativamente precoce sviluppo culturale ed urbanistico di Larino, una così spiccata assenza di monetazione "estera", soprattutto se confrontata con il comprensorio di Monte Vairano, risulta problematica e significativa. Se infatti assumiamo come ipotesi che la presenza non episodica ma sistematica e diffusa di monetazione non locale in una determinata e circoscritta area indichi verosimili rapporti "commerciali" (dove si deve specificare cosa si intenda per commerciali), per il III secolo è necessario rivedere lo schema delle influenze e dei contatti tra il Sannio, il larinate e le aree contermini.

Ciò che colpisce immediatamente è la sproporzione numerica tra le testimonianze del Sannio Pentro, che indicano una zona già attraversata da flussi di qualche tipo ed in contatto sia con l'area campana che con quelle ionica e meridionale, e quelle del larinate, dove i contatti sembrano ridotti a rapporti di raggio locale.

Se ricordiamo l'immagine tradizionale di un larinate aperto ai commerci, urbanizzato ed evoluto rispetto ad un'area pentra che si attardava su modelli locali e arretrati, dobbiamo ammettere che per il III secolo, almeno sotto il profilo numismatico, la zona più interna era molto più aperta ai contatti con le regioni limitrofe, rispetto a quella frentana, per la quale la testimonianza della moneta di Thurii, per i motivi che abbiamo detto, non può indicare una situazione simile.

L'area interna suggerisce infatti contatti con città campane non distanti, ma anche con centri come Siracusa o Messana, a testimonianza della distanza dei contatti che stiamo ipotizzando. Com'è naturale, si è pensato di collegare questa caratteristica all'uso della transumanza che, già attiva nel III secolo, avrebbe fatto transitare nell'area pentra monete di così eterogenea derivazione. Una spiegazione simile, seppur verosimile, si esaurisce in assunti a mio avviso un po' troppo generici, poiché sarebbe necessario individuare non tanto, come più volte si è fatto, la collocazione geografica di questi tratturi, quanto i poli e i centri interessati da tali movimenti stagionali.

Soprattutto, non dobbiamo perdere di vista una situazione solo apparentemente contraddittoria: laddove le influenze esogene sembrano affievolirsi, abbiamo un innegabile, e senz'altro più profondo, sviluppo e diffusione di cultura urbana (in questo senso, il caso di Larino è emblematico); dove invece sembra esserci stato un vero e proprio crogiuolo di influssi e contatti con aree sviluppate, la situazione, seppur non totalmente scevra di elementi urbani (si pensi alla forma architettonica che già nel III secolo caratterizza Pietrabbondante), si attesta su livelli di sviluppo che in genere possono essere considerati inferiori.

Di conseguenza, dobbiamo chiederci, posto che molto verosimilmente il Sannio interno (in particolare Pentro) svolse un ruolo di medium commerciale o in relazione alla transumanza tra regioni non confinanti (in

virtù anche solo della sua posizione centrale), se esso abbia davvero recepito in forma coerente e profonda eventuali influenze esterne o se piuttosto il suo stesso ruolo di regione di passaggio non abbia causato un'adozione superficiale e non sistematica di esse.

5. Lasciamo per ora in sospeso il problema del Sannio Pentro e torniamo ad occuparci del caso di Larino.

Nel III secolo la testimonianza numismatica rivela per Larino la presenza di contatti a breve raggio, che si esauriscono con le città di Luceria e Salapia²⁸. Significativamente, la monetazione di Larino non è mai attestata nell'area adriatica, dove ci si sarebbe aspettata la sua presenza in virtù di eventuali commerci, se non in un unico esemplare a Monte Vairano, che, se parla senz'altro in favore di un rapporto commerciale tra i due centri, non deve essere sopravvalutato come esempio di un intenso flusso tra i due centri.

Come ha fatto notare giustamente La Regina²⁹, è possibile, se non verosimile, che lo sviluppo di Larino abbia avuto impulso dalla politica portata avanti da Roma nella vicina Daunia, che portò la città a stringere dei *foedera* con Teano Apulo (319 a. C.) e Canosa (318 a. C.), mentre Lucera (nel 315-14 a. C.) e Venosa (nel 291 a. C.) divennero colonie latine; la sola Arpi, fino alla guerra annibalica, rimase intatta da questi interventi. Che Larino abbia dunque ricevuto impulso dalla vicinissima presenza romana è indicato proprio dalla monetazione larinate stessa di III secolo, che, nelle sue tre diverse emissioni, usò, oltre l'alfabeto osco e greco, anche quello latino (come anche in graffiti vascolari ritrovati a Larino³⁰). Mentre la cronologia di queste tre emissioni non pone problemi, ben poco possiamo dire sulle sue caratteristiche, proprio perché la serie di Larino è rappresentata da pochissimi esemplari e per nessuno di questi è nota la località di rinvenimento.

²⁸ A. Di Niro, *Aspetti affini alla cultura daunia nel territorio costiero a nord del Gargano*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del XIII Convegno di studi etruschi e italici, Manfredonia 1980, p. 35-41. D. Adamesteanu, *Centri e territori*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del XIII Convegno di studi etruschi e italici, Manfredonia 1980, Galatina 1981, pp. 53-71.

²⁹ La Regina, *Dalle guerre*, pp. 29-31.

³⁰ A. La Regina, *Iscrizioni osche dalla Frentania nel Museo di Chieti*, «ArchCl» XXIV, 1972, pp. 263-268.

Tuttavia, siamo in possesso di alcuni elementi che ci suggeriscono in quale temperie culturale ed economica vadano inserite la monetazione larinate e quella frentana.

Come si è detto, la prima si presenta con tre alfabeti differenti, l'osco, il latino ed il greco. De Benedittis³¹ ha fatto notare giustamente come questa suddivisione così precisa sia in realtà molto più labile, data la presenza di esemplari in lingua osca ma con grafia latina, e questa stessa commistione ricorrerebbe anche in epigrafi provenienti dalla Frentania, che appunto mostrano caratteri latini. Tuttavia, la presenza di questi ultimi sarebbe episodica, o comunque numericamente inferiore alle attestazioni in alfabeto e lingua oschi. Infatti, per il periodo ellenistico la grafia in area frentana, dal fiume Sangro al fiume Biferno (secondo la moderna classificazione, che include anche il larinate³²), risponde in prevalenza a quella osca. La stessa caratteristica ricorre per la Daunia, dove, accanto all'uso della lingua e dell'alfabeto latino, abbiamo anche casi di commistione tra la lingua osca e l'alfabeto latino.

Se ricordiamo la politica attuata da Roma nei confronti della Daunia a partire dal IV secolo, questa commistione diventa ancora più interessante: non solo perché indica la persistenza, e prima ancora la presenza, di elementi oschi in Daunia insieme a quelli di derivazione romana (evidentemente riferibili alle prime deduzioni coloniali nell'area), ma anche perché mostra l'adozione di elementi culturali romani in un'area in cui, stando alle fonti letterarie, non fu portato avanti da Roma nessun intervento diretto. In altre parole, la monetazione in alfabeto latino a Larino è estremamente interessante perché usa, ma non in modo esclusivo, la grafia latina in un contesto spiccatamente ufficiale come può essere quello di una monetazione con il nome della città stessa. E' evidente che il tramite di questa "romanizzazione", o meglio di questa adozione di tratti culturali esogeni, siano state proprio le vicine città daunie, che, forse per motivi commerciali, avranno costituito una sorta di modello per Larino (anche se resta da vedere in che misura abbiano funzionato in questo senso).

³¹ G. De Benedittis, *Larinum e la Daunia settentrionale*, «Athenaeum» 65, 1987, pp. 516-521.

³² G. Barker, J. Lloyd, *La ricerca sulla valle del Biferno*, in *Cumae. Le conferenze del Premio E. T. Salmon*, a c. di G. De Benedittis, Campobasso 2000, pp. 27-39. In generale, G. Barker, *La valle del Biferno*, Campobasso 2001.

Non è necessario per ora ribadire i punti in comune che Larino e i centri dauni (in particolare Luceria e Teanum Apulum) sembrano avere, e tra cui va senz'altro annoverato, come si è detto, l'uso dell'alfabeto latino. Come fa notare sinteticamente De Benedittis, la somiglianza della monetazione di questi centri non è altro che un ulteriore elemento che indica gli stretti rapporti commerciali intercorsi tra di essi, e quindi l'omogeneità dell'area larinate e di quella dauna (omogeneità che secondo l'autore si rifletterebbe nella confusione delle fonti nella descrizione di quella che, anche nella nostra analisi, appare come una zona di frontiera).

Il fatto stesso che la monetazione larinate presenti anche un'emissione con legenda greca indicherebbe, come concordemente si accetta nella letteratura moderna, la forte vocazione commerciale ed internazionale di Larino, che si esercita (per cui si veda De Benedittis) soprattutto nel settore del commercio della lana. In sintesi, Larino sarebbe proiettata sia verso l'area adriatica, sia verso l'Apulia, sia verso le aree settentrionali, costituendo una sorta di baricentro commerciale tra questi contesti, un medium di passaggio per direttrici commerciali di diversa natura.

Questa supposta internazionalità larinate (che serve a spiegare anche lo spiccato sviluppo urbano del centro) perde di forza se, come si è accennato, si osserva la diffusione, fuori da Larino, della monetazione della città, e per inverso diventa significativa la diffusione della monetazione dei centri dauni vicini. Se infatti Larino fosse quel centro di "smistamento", anche solo a livello locale, che si è detto, non si capisce perchè la monetazione ad essa riferita non ricorra da nessun'altra parte se non, come è naturale, in alcuni centri dauni, e, significativamente, a Monte Vairano.

A Larino stessa è attestata solo la monetazione di Luceria e Salapia. Mi chiedo allora fino a che punto la città abbia costituito un medium commerciale importante. Se infatti è vero che a Monte Vairano la moneta di Larino è presente, ed indica probabilmente un qualche legame commerciale tra i due centri, è anche vero che a Monte Vairano sono attestate monete provenienti da città greche adriatiche, che significativamente sono del tutto assenti a Larino; anche questo fattore mi pare che non parli ancora una volta in favore di quel ruolo di medium commerciale assegnato a Larino.

Se accettiamo che Larino ebbe un qualche ruolo commerciale, mi sembra che la testimonianza numismatica indichi il carattere fortemente locale che ebbe questo commercio che “passava” per Larino (sempre che là non esaurisse la sua portata). Infatti, in ogni direzione delle rotte commerciali di cui si ipotizza Larino facesse parte, mancano indizi che ci testimonino concretamente la presenza attiva della città. Se guardiamo verso nord, dove pure sono attestate monete daunie (più numerose e più diversificate rispetto a quelle presenti a Larino), constatando che Larino non è attestata, dobbiamo ammettere che non è certo che essa costituisse davvero una tappa del flusso commerciale che legava la Daunia alle regioni più settentrionali. Se escludiamo il caso della monetazione frentana, le cui attestazioni si collocano tutte in area marrucina³³ (secondo quella tendenza settentrionale che sembra trasparire anche dalle fonti, almeno secondo la lettura prima proposta), l’ager di Larino, o più in generale il territorio circostante la città, costituisce, oltre che una “zona di frontiera”, una sorta di *vacuum* di attestazioni monetarie non locali. Eccetto infatti la monetazione romana (che però, vista la tendenza della regione, potrebbe verosimilmente essere di origine dauna³⁴), in questa area, come si è visto, non sono presenti monete di regioni che non siano a breve distanza. Anzi, mi pare che si possa dire che il commercio di cui si parla per Larino, esaurisse la sua portata nel raggio tra la città stessa e la Daunia, per cui gli studiosi concordemente indicano per il III secolo, un forte grado di sviluppo economico e culturale. Se Larino ebbe poi dei contatti commerciali anche con Monte Vairano, essi dovettero essere, a mio avviso, secondari sia per l’uno che per l’altro centro. In particolare, per Monte Vairano, vista la forte eterogeneità della monetazione ivi attestata (come anche la forte e quindi significativa presenza di anfore rodie³⁵), direi che dobbiamo cercare altrove i centri che funzionarono da intermediari tra il centro pentro e aree più sviluppate³⁶. In

³³ Catalli, *Circolazione*, pp. 189 ss..

³⁴ Anche se non si può escludere che provenga dall’area pentra, dove pure è attestata (anche se in misura minore, data la totale assenza di questa in alcuni centri, come ad esempio Campochiaro).

³⁵ G. De Benedittis, *Anfore greche nel Sannio*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 140-141. Per Monte Vairano ed il materiale ivi attestato, cfr. G. De Benedittis, *Alcune riflessioni sull’abitato italico di Monte Vairano*, in *Basilicata. L’espansionismo romano nel sud est d’Italia*, Atti del Convegno, Venosa 1987, pp. 253-259. G. De Benedittis, *L’abitato di Monte Vairano*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 127-131.

³⁶ Si tratta infatti di definire se il baricentro dell’economia pentra, incentrata tradizionalmente e prevalentemente sui tratturi (ma non solo su questi), ricadesse in area campano-tirrenica, o apulo-adriatica. M. Corbier, *La transhumance*

questo senso è fondamentale la presenza dei bolli anforari rodii rinvenuti in notevole quantità a Monte Vairano, che presentano analogie con altrettanti bolli rodii provenienti dalla costa garganica.

In sintesi si può dire che, almeno sulla base delle evidenze numismatiche, il ruolo di Larino, da un punto di vista commerciale (se si considera la presenza di monete come indizio di rapporto commerciale) vada non solo fortemente ridimensionato, ma anche definito nel suo aspetto geografico: fermo restando lo stretto rapporto che molteplici fattori indicano esistente tra il Larinate e l'area dauna (oltre che la ovvia vicinanza geografica), e che comunque dovrebbe essere ridefinito anche nei suoi aspetti di differenziazione, mi pare che esso fosse il prevalente, e che in esso la città esaurisse quasi il suo ruolo commerciale.

6. I dati riportati nella tabella sopra riprodotta permettono di svolgere delle considerazioni ulteriori che si muovono nella medesima direzione interpretativa del ruolo del larinate per il commercio, o quanto meno per i rapporti, tra i vari centri della costa adriatica.

Lo studio del Catalli, integrato con più recenti acquisizioni numismatiche (che però non modificano nella sostanza la tendenza che sembra emergere dalla raccolta dello studioso), oltre a rivelare la concentrazione di monete greche, magnogreche ed apule (in particolar misura daunie), nell'area interna (e quindi anche e soprattutto nel Sannio Pentro), disegna una sorta di percorso di diffusione che taglia fuori visibilmente la parte costiera. Le monete apule di III secolo hanno una certa diffusione in area medioadriatica, cosicché è possibile trovarne esemplari a Chieti, Città S. Angelo, Villalafonsina³⁷, etc.. Per quanto riguarda invece le emissioni locali, è interessante vedere come la monetazione aesernina si diffonda più o meno nella stessa area, tra il Sannio Pentro e l'area peligna. Trattandosi di emissioni locali (Hatria, Larinum, Aesernia, Frentani), non possiamo aspettarci una diffusione troppo spiccata o vasta: è comunque un fatto che mentre per Larino, come si è visto, tale diffusione è davvero molto bassa, per Aesernia la documentazione di zecca locale ricopre un'area molto più

entre le Samnium et l'Apulie: continuités entre l'époque républicaine et l'époque impériale, in *La Romanisation du Samnium aux II et I siècle av. J.C.*, Atti del Convegno, Napoli 1991, pp. 149.158.

³⁷ Per i riferimenti, cfr. Catalli, *Circolazione*.

vasta e diversificata. Allo stesso modo, mentre le emissioni frentane (che a loro volta costituiscono un ulteriore problema³⁸) e, ad esempio, di Hatria, si localizzano nell'area di appartenenza, quelle apule arrivano, come si è detto fino alla zona medioadriatica, tramite una diffusione che non pare casuale, ma sembra piuttosto rispondere a determinate motivazioni.

Se infatti ipotizziamo un rapporto esistente tra il basso Adriatico e l'alto Adriatico, come solitamente si è fatto parlando del ruolo di tramite di Larino e della Frentania in generale, mi pare che il canale, la direttrice che ha funzionato per questo rapporto (sia esso di transumanza, o più in generale di commercio), si vada a collocare in area interna, e non, come ci si aspetterebbe, lungo la costa. In altre parole, la documentazione numismatica sembra parlare in favore non tanto di un itinerario costiero, quanto appenninico, costituito dall'accostamento, da un punto di vista documentario, di tante, piccole e diverse zecche locali. Dalla Daunia fino all'area medioadriatica infatti, almeno per il III secolo, è un susseguirsi di testimonianze che si legano vicendevolmente, e che vanno appunto a costruire quello che appare come un itinerario. La presenza, assolutamente sporadica, della zecca larinate a Monte Vairano si riferisce, a mio avviso, a rapporti commerciali locali che vanno ad innestarsi, quasi trasversalmente, lungo quest'asse che molto probabilmente avrà avuto una funzione simile, ma disposto in modo longitudinale. Lo stesso si può dire per la monetazione frentana o per quella di Hatria, che, come afferma il Catalli stesso, hanno diffusione ristretta.

E' vero che la presenza di moneta apula in area marrucina si fa più rarefatta, ad esempio, di quella in area pentra; tuttavia, già il fatto stesso che essa, che è comunque una emissione locale, sia attestata così lontano dal luogo di emissione, mi pare che parli in favore di rapporti di vario tipo ma senz'altro a lungo raggio.

Se poi confrontiamo l'attestazione di moneta apula (più in particolare dauna) sulla costa medioadriatica con i dati invece disponibili per l'area interna, mi pare che la documentazione indichi un flusso più interno che

³⁸ Dovrebbe destare almeno qualche perplessità il fatto che i Frentani, pur essendo organizzati secondo la struttura della *touta*, emettessero moneta. Ciò infatti presuppone un centro a carattere urbano dove tale moneta sia stata coniata, ma centri urbani di questo livello, per l'area frentana, non sono attestati, eccetto ovviamente Larino (ma con le riserve e precisazioni sopra espresse). Per il problema della *touta*, cfr. p. 19.

costiero; il che non esclude che anche l'area costiera costituisse un veicolo di diffusione di questa moneta, ma solo che fra i due itinerari ipotizzabili (dove il due è un numero volutamente generico e che certo non può indicare una situazione fatta verosimilmente di numerose realtà viarie di varia importanza), quello interno sia più documentato (anche dal punto di vista numismatico), forse perché più frequentato.

Laddove infatti la concentrazione di emissioni di una certa zecca o di una determinata città si fa significativamente alta, e non costituisce una presenza assolutamente episodica, mi pare che si possa parlare giustamente della presenza di un qualche rapporto tra il luogo ricettivo e il luogo di emissione. In questo senso, i santuari del Sannio Pentro, ed il centro di Monte Vairano, che sembra caratterizzarsi in senso insediativo piuttosto che santuarioale, costituiscono a mio avviso dei casi altamente significativi, per almeno due motivi: prima di tutto perché in un'area che solitamente viene considerata "depressa" dal punto di vista economico (e per questo anche in molti altri campi), la presenza di monete straniere così evidente dovrebbe rimettere in discussione l'individuazione dei mezzi economici della zona; in secondo luogo, e lo abbiamo visto, poiché indica, almeno per il III secolo, una direttrice commerciale (o più in generale di comunicazione) che privilegia l'area appenninica a quella adriatica. In questo senso si muove forse la testimonianza di Livio (X 2 4) che definisce la costa adriatica *importuosa*³⁹.

7. In sintesi, i dati di natura letteraria e numismatica, indicano nell'attuale area molisana prima di tutto l'emergere di una realtà urbana, che sembra però collocarsi su uno sfondo non commerciale, in secondo luogo l'esistenza di una direttrice dalla Daunia fino all'area marrucina che privilegia un percorso interno piuttosto che costiero.

L'analisi parallela di questi due aspetti mostra poi come per quello che viene considerato come l'unico esempio effettivo di urbanizzazione del Sannio interno, non sia necessario, né possibile, ipotizzare un ruolo di medium commerciale tra aree distanti e quindi non confinanti. In altre

³⁹ Per il problema delle fonti letterarie, cfr. *infra*. Per un quadro d'insieme, cfr. M. C. D'Ercole, *Importuosa Italiae litora. Paysage et échanges dans l'Adriatique méridionale à l'époque archaïque*, Napoli 2002, in part. pp. 333-383. Per il problema della pirateria, in sintesi F. Raviola, *La pirateria dei Frentani*, in L. Braccisi, *La pirateria nell'Adriatico antico*, *Hesperia* 19, Roma 2004, pp. 109-118.

parole, per lo sviluppo di Larino, che pure è innegabile e che testimonia, già per il III secolo, l'acquisizione completa ed articolata di più elementi di cultura urbana, è necessario cercare altrove il fattore che lo ha reso possibile, e che a mio avviso non dovrebbe essere individuato solo nel suo ruolo di ipotetico crocevia (il che non vuol dire escludere il motivo economico). Non dobbiamo infatti dimenticare la stretta somiglianza tra la situazione di Larino e la vicina Daunia, che potrebbe aver causato come elemento primario (e quindi senza il concorso di altri motivi) lo sviluppo in senso urbano della città. Il fattore economico può entrare nella dinamica come conseguenza secondaria (ma non meno importante) dell'acquisizione, dovuta ad altri motivi, di elementi urbani tratti dal vicino esempio dauno.

D'altra parte, ipotizzare per l'area interna un percorso (che non possiamo definire tratturale per motivi di cautela, poiché nulla sappiamo dell'esatto tracciato di queste vie per il III secolo) che legava aree senz'altro urbanizzate, oltre a modificare la mappa degli itinerari commerciali della dorsale adriatica, rende necessario rivedere l'intero assetto insediativo dell'area pentra, suddividendola tra quei centri che ebbero funzione soprattutto in relazione alle vie di passaggio, e quelli che invece erano riferimento per le popolazioni ivi stanziate. Dobbiamo quindi distinguere tra i portatori di cultura urbana (indicati sinteticamente dalla diffusione problematica di monetazione non locale), che verosimilmente avranno lasciato traccia nei luoghi di loro interesse (ad esempio eventuali santuari collegati con la pratica del commercio e della transumanza), e coloro invece che hanno assistito a questo processo, ma di fatto hanno assimilato questi elementi solo in via indiretta.

Sotto uno sguardo di insieme più vasto, dovrebbe essere ridisegnata la "mappa" delle direttrici commerciali lungo la dorsale adriatica, tenendo conto del fatto che, come è emerso da queste prime osservazioni, esse sembrano privilegiare piste interne ad eventuali itinerari costieri. Entrando nel particolare, dovrebbe essere invece ridefinito, anche all'interno di questi flussi da sud a nord, il ruolo sia del Sannio Pentro (che si troverebbe a svolgere non una generica funzione di luogo di passaggio tra molteplici direzioni, ma in un'asse di spostamento ben preciso), sia del Larinate. In quest'ultimo caso è indispensabile rivedere, e ridimensionare, il ruolo

“internazionale” della città, individuando in altri fattori le cause di uno sviluppo che resta evidente ed ineguagliato nel contesto sannitico.

In ogni caso, se definiamo le possibili correnti commerciali che investivano, o che eventualmente non investivano, determinate zone, otterremo un quadro più completo nel quale inserire quei problematici elementi di cultura urbana che si affacciano nel Sannio interno già nel III secolo, quando, ad eccezione di Monte Vairano, è impossibile parlare in termini di urbanizzazione.

8. Come ho accennato, le fonti letterarie sembrano essere concordi nell’indicare nell’area medio adriatica, e dunque anche per l’attuale area molisana, una fascia poco adatta alla navigazione, e dunque a dei commerci che seguissero eventuali rotte marittime⁴⁰.

La notazione liviana sopra vista è corroborata, ed arricchita da altre testimonianze. Strabone, in VII 5 10 parla della costa adriatica come priva di porti, soprattutto se confrontata con la costa dalmata. Come fa notare giustamente il Braccesi⁴¹, le fonti antiche in effetti indicano ben pochi porti riferibili alla zona al nord del Gargano e a sud del Conero. Una mancanza di porti e di approdi che non deve essere considerata come un’assenza totale, ma piuttosto come una diffusione di centri di scarsa importanza (si ricordi la descrizione straboniana della Frentania), il cui uso era reso difficoltoso probabilmente anche da altri fattori. E’ noto come il Mar Adriatico, sin da Lisia⁴², rappresentasse, a livello proverbiale, un mare denso di pericoli, e non solo per motivi meteorologici, che a loro volta costituiscono un altro topos riferibile all’Adriatico⁴³. Abbiamo infatti una testimonianza, seppur problematica, di pirateria esercitata proprio nell’area di nostro interesse. Sappiamo da Livio (X 2 14) dell’esistenza di pirateria sulla costa orientale adriatica, infestata dai pirati illirici. Si noti tra l’altro che, nella contrapposizione che Livio fa tra la costa occidentale e quella orientale, il motivo di distinzione tra esse è proprio la ricchezza di porti: così, mentre per la prima si parla in termini di *importuosa litora*, dell’altra si afferma la

⁴⁰ Vd. anche G. Colonna, *Il medio Adriatico: tradizioni storiografiche e informazione storica*, «StEtr» LXIX, 2003, pp. 3-12.

⁴¹ L. Braccesi, *Grecità adriatica*, Bologna 1976, in part. pp. 78-84.

⁴² Lys. Fr. 1, 4 Scheibe p. 234.

⁴³ Ad esempio, si veda Hor., *carm.*, I, 3, 14-16.

diffusione di porti ed insenature, proprio come nel sopra citato passo straboniano, dove ancora una volta è questo il motivo principale di distinzione tra le due coste.

Tornando al problema della pirateria, in V 4 2 Strabone parla dei Frentani come di una popolazione dall'aspetto ferino che abita in capanne fatte con il legno delle imbarcazioni naufragate. Come ha fatto notare giustamente il Raviola⁴⁴, un'immagine simile dei Frentani mal si accorda con la situazione augustea, la cui descrizione costituisce senz'altro un livello della stratificazione delle fonti che caratterizza l'opera straboniana. Escludendo dunque che si tratti di un elemento contemporaneo a Strabone, si ha la forte impressione, leggendo la descrizione esclusivamente geografica dell'area, di trovarsi di fronte ad una notizia antiquaria, che il Raviola ritiene essere un "castone di etnoantropologia ellenistica", dietro alla quale si nasconde verosimilmente un riferimento ad una situazione reale⁴⁵. Al di là della datazione, e prima ancora dell'identificazione, della fonte dalla quale il Geografo ha tratto questa notizia, dobbiamo sottolineare ancora una volta la presenza di un fattore che parla contro, o comunque non a favore, di itinerari commerciali locali lungo la costa adriatica.

In sintesi, per la costa occidentale abbiamo questi elementi: mancanza di porti (per cui abbiamo la doppia testimonianza di Strabone e Livio); pirateria; condizioni meteorologiche avverse. Se poi consideriamo, sulla linea di Braccisi, che lungo tutta la costa adriatica dal Gargano al Conero non sono testimoniati insediamenti greci, né per reminiscenza letteraria, né dal punto di vista archeologico (il che non riguarda ovviamente quelli locali, come per esempio i centri nominati da Strabone, che però potrebbero essere più tardi rispetto al periodo che stiamo analizzando), è ben difficile parlare, senza previa discussione, di itinerari marittimi, a livello locale o con l'intervento di vettori greci, almeno per l'area medioadriatica.

Se ricordiamo l'impressione che si ha analizzando la diffusione della monetazione locale ed apula (per il III secolo), vediamo come il quadro che concordemente i due tipi di documentazione indicano sia coerente: sia le

⁴⁴ F. Raviola, *L'Italia adriatica in Strabone*, in *I Greci in Adriatico*, *Hesperia* 15, pp. 199-210. Vd anche D. Ambaglio, *L'Adriatico nei frammenti degli storici Greci*, in *I Greci in Adriatico*, *Hesperia* 15, pp. 96-99.

⁴⁵ Non si può che accennare al problema della fonte di questa notizia. Essa infatti potrebbe trovar posto in ciascuna delle fonti canonicamente attribuite a Strabone, tra cui Artemidoro, utilizzato per notizie di carattere geografico, potrebbe essere uno tra i più probabili.

emissioni locali che quelle della Daunia sembrano diffondersi lungo l'area centroappenninica (fino al territorio marrucino e peligno) privilegiando direttrici interne a itinerari costieri. Allo stesso modo, le monete frentane e larinati (in special modo queste ultime) non hanno una diffusione costiera, ma interna ed estremamente limitata.

Mi pare dunque che il concorso di questa documentazione renda necessario rivedere sotto un altro punto di vista i traffici commerciali lungo la fascia adriatica.

Verso il medesimo problema ci spinge l'analisi della diffusione di ceramica attica nell'area presa in analisi⁴⁶. Sulla costa molisana ad abruzzese⁴⁷ (e nell'immediato retroterra) sono pochissimi gli esemplari di ceramica attica di V secolo. Secondo quanto oggi pubblicato, il numero dei pezzi provenienti da quest'area si limita a tre kylikes⁴⁸ a figure nere (da Campovalano, Spoltore, Montebello di Bertona), a quattro coppette su piede a vernice nera⁴⁹ (da Campovalano e Montebello di Bertona), a due kylikes a figure rosse⁵⁰ (Villamagna), e due lekythoi da Vasto⁵¹.

Se confrontiamo questi dati con quelli disponibili per l'area picena, ad esempio, o per quella apula, emerge chiaramente come la fascia medioadriatica costituisca un zona "depressa" per quanto riguarda la diffusione di questa ceramica.

Lasciando da parte il caso della Puglia, per la quale i rapporti commerciali con la Grecia sono evidenti, nel Piceno la localizzazione di ceramica attica, sempre per il V secolo, si evidenzia sia nell'area interna, sia nella fascia più propriamente costiera. Secondo Luni⁵², la consistenza dei ritrovamenti di prodotti di importazione mostra che almeno dalla fine del VI secolo si è

⁴⁶ Per l'assenza in area prettamente pentra di questo tipo di materiale, e per la sua scarsa presenza in Daunia, cfr. D'Ercole, *Importuosa*, pp. 339-347.

⁴⁷ Cfr. in particolare G. Tagliamonte, *Ceramica attica in areamedio adriatica abruzzese*, in «Prospettiva» 51, 1987, pp. 37-46.

⁴⁸ Per i dettagli di rinvenimento e conservazione, rimando a Tagliamonte, *Ceramica*, pp. 37-40. Le prime due sono datate alla seconda metà del VI, la terza alla prima metà del IV. Cfr. Tagliamonte, *Ceramica*, pp. 37-38. Ivi bibliografia specifica precedente.

⁴⁹ Databili alla prima metà del V. Cfr. Tagliamonte, *Ceramica*, pp. 38-39. Ivi bibliografia specifica precedente.

⁵⁰ La prima è ancora della prima metà del V, la seconda è riferita alla metà del V, seconda metà del V. Cfr. Tagliamonte, *Ceramica*, pp. 39-40. Ivi bibliografia specifica precedente.

⁵¹ Quest'ultima attribuzione è dubbia, poiché entrambi i pezzi sono di provenienza ignota, forse locale, e sono oggi conservati al Museo di Vasto. Cfr. Tagliamonte, *Ceramica*, pp. 40-41.

⁵² M. Luni, *Viabilità antica dalla costa medioadriatica all'Umbria*, in *Assisi e gli Umbri nell'antichità*, Atti del Convegno, Assisi 1991 1996, pp. 343-359. M. Luni, *Le vie e i luoghi dello scambio*, in *Piceni. Popolo d'Europa*, Catalogo della Mostra, Roma 1999, pp. 141-157. Ivi bibliografia precedente.

verificata una sostenuta penetrazione commerciale proveniente dagli empori della costa. Così, mentre per l'area picena abbiamo la possibilità che i commerci con la Grecia avvenissero via mare, senza alcuna mediazione di vettori locali, per quanto riguarda la zona di nostro interesse, data anche la localizzazione di ritrovamento degli esemplari sopra visti, che, eccetto i due casi problematici di Vasto, provengono dall'entroterra e non dalla costa, dobbiamo ipotizzare non solo un altro itinerario (che non sia quello costiero), ma anche una diffusione mediata e non diretta di tali prodotti. Il Tagliamonte ipotizza che la poca ceramica attestata in area abruzzese e molisana arrivasse in zona grazie all'apporto dei Piceni, i quali a loro volta, avrebbero acquistato i prodotti non solo dagli empori marittimi, ma anche dagli Etruschi. In particolare, la ricorrente associazione con prodotti che potrebbero appartenere alla metallotecnica etrusca ha indotto gli studiosi ad identificare l'area di provenienza di questa ceramica non locale proprio nell'Etruria, e più in particolare in Vulci. La direttrice commerciale che si è ricostruita partiva dall'Etruria interna (Vulci, Chiusi), e tramite il valico di Colfiorito raggiungeva il Piceno, e poi, attraverso la valle del Chienti, i centri abruzzesi e molisani in cui tale ceramica è stata rilevata⁵³. Non entreremo in merito alla questione, poiché essa esula dai confini geografici e concettuali del problema che stiamo analizzando: dobbiamo però sottolineare come per il V secolo il Piceno sia sottoposto ad importazioni sostanzialmente di duplice origine, dall'Etruria interna e dalla costa (e quindi dalla Grecia o da aree fortemente grecizzate)⁵⁴. Di conseguenza, per l'area abruzzese-molisana è necessario ipotizzare un'origine simile, ma mediata dalla componente picena. Come è importante sottolineare l'assenza di itinerari commerciali costieri, allo stesso modo è indispensabile

⁵³ Per questa possibilità, cfr. O. Terrosi Zanco, *Possibili antiche vie commerciali tra l'Etruria e la zona teramana*, in *Aspetti e problemi dell'Etruria interna*, Atti del Convegno, Firenze 1974, pp. 161-178. Vd. anche M. Martelli, *I luoghi e i prodotti dello scambio*, in M. Cristofani, *Civiltà degli Etruschi*, Firenze 1985, pp. 175-181. Per quanto riguarda le rotte adriatiche ed i commerci greci, cfr. G. A. Mansuelli, *Rotte marittime e penetrazione. Appunti sulla circolazione culturale nell'alto e medio Adriatico durante l'età classica*, in «Vjesnik za Archeologiju i Historiju Dalmatinsku», LXVIII, 1966, pp. 171-175; M. Zuffa, *I commerci ateniesi nell'Adriatico e i metalli d'Etruria*, in *Emilia preromana*, 7, 1975, pp. 151-179; G. Bermond Montanari, *Ceramica attica a figure nere del Museo Archeologico di Adria*, in «BdAr», 1964, pp. 298-303. Per una prospettiva più generale, oltre al già citato Braccesi, *Grecità*, cfr. M. G. Vallet, *Athènes et l'Adriatique*, in «MEFRA» LXII, 1950, pp. 33-53. N. Alfieri, *Rotte marittime e comunicazioni terrestri sull'Adriatico*, in *Introduzione alle antichità adriatiche*, Atti del Colloquio, Chieti 1971-1975, pp. 83-90.

⁵⁴ Il problema è reso più complesso ed articolato da Luni, che cerca di dimostrare come l'importazione di prodotti bronzei sia, nel VI secolo, essenzialmente di matrice greca, mentre nel V secolo essa sarebbe stata prevalentemente etrusca. Cfr. Luni, *Le vie*, pp. 153-155.

evidenziare l'assenza di ceramica attica in area sannitica interna, ad indicare che nel V secolo quella direttrice commerciale che noi abbiamo sopra ipotizzato non era ancora attiva, o che perlomeno non si faceva vettore di ceramica attica. In teoria infatti, anche la Daunia potrebbe essere considerata come origine dei manufatti greci presenti in area abruzzese e molisana, in virtù anche della sua appartenenza ad un'area fortemente grecizzata come quella apula⁵⁵.

Dobbiamo poi precisare che, anche se recenti ricerche archeologiche hanno indicato l'esistenza di centri insediativi sulla costa abruzzese⁵⁶, per nessuno di questi è ipotizzabile una qualche funzione di tipo commerciale, soprattutto in ambito marittimo. Il discorso che abbiamo fatto fin qui infatti non prevede, né presuppone, la mancanza totale di occupazione costiera, ma, basandosi su determinati "fossili guida" (come ad esempio la ceramica attica), piuttosto tende a sottolineare come il commercio in questa area, come e maggiormente in quella molisana, avvenisse non via mare, ma tramite altre vie. A sua volta, questa considerazione ci è utile per dimostrare come, per periodi anche precedenti al III secolo, il tratto medioadriatico abruzzese-molisano era attraversato da percorsi commerciali, che, non erano costieri né marittimi. Ciò non incide sull'orizzonte più ampio dei commerci adriatici, se non in riferimento all'area di cui ci stiamo occupando, che da essi risulterebbe esclusa. Ad esempio, anche il caso della ceramica dauna conferma quanto fin qui detto⁵⁷. Da una parte infatti indica come l'area dauna, più in generale quella apula, fosse proiettata verso un commercio marittimo ed adriatico, e contemporaneamente, lo studio della diffusione di questa, mostra chiaramente ancora una volta una sorta di *vacuum* per l'area più propriamente medioadriatica. Non può essere infatti un caso della documentazione disponibile che la ceramica dauna sia attestata lungo le coste occidentali ed orientali dell'Adriatico (in particolare in area picena),

⁵⁵ Non dobbiamo dimenticare la presenza di due lekythoi provenienti proprio da Vasto, e dunque da un'area che, come si è detto, per il periodo successivo appare sottoposta ad influenze apule.

⁵⁶ Vd. la sintesi, con relativa bibliografia precedente, in A. R. Staffa, *Abruzzo: strutture portuali e assetto del litorale fra antichità e alto medioevo*, in *Strutture portuali e rotte marittime nell'Adriatico di età romana*, Roma 2001, pp. 343-413; A. R. Staffa, *L'Abruzzo costiero. Viabilità, insediamenti, strutture portuali ed assetto del territorio fra Antichità ed Alto Medioevo*, Lanciano 2002; M. Carroccia, *I tratturi e la viabilità romana nel territorio abruzzese – molisano*, in E. Petrocelli, *La civiltà della transumanza*, Isernia 1999, pp. 167-74.

⁵⁷ E. M. De Juliis, *Centri di produzione ed aree di diffusione commerciale della ceramica di stile geometrico*, «ASP» XXI, 1978, pp. 3-23. La stessa ipotesi, sebbene arricchita dal punto di vista documentario, è presentata dall'autore anche nel suo intervento in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del Convegno, Manfredonia 1981, Firenze 1984, pp. 153-161.

ma non ricorra mai proprio in area molisana o abruzzese, o comunque in misura fortemente ridotta (come vedremo, del tutto assente nel primo caso). A quali tipi di influenze era sottoposto il Sannio interno durante il V ed il IV secolo⁵⁸? Dato quanto detto sinora, possiamo ammettere che esistessero dei rapporti commerciali tra i centri dell'Apulia e il Sannio interno. Nella nostra ottica, queste direttrici rappresentano una situazione di contatto sulla quale poi andranno a sovrapporsi rapporti di altro tipo, molto più complessi e specifici, che ebbero come interlocutori i Greci di Taranto e la classe guerriera sannitica.

⁵⁸ Come ha sottolineato la Di Niro (A. Di Niro, *Le necropoli dell'interno*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Roma 1991, pp. 61-64, qui bibliografia specifica), per questo periodo, abbiamo alcune testimonianze che indicano l'esistenza di rapporti (probabilmente molto esigui) con l'area Picena. Secondo la Di Niro, questi dati sarebbero sufficienti per collegare il Sannio interno all'area abruzzese, e, indirettamente a quella picena. Nonostante la studiosa non specifichi l'area di produzione di questi elementi in comune, il fatto che essi non abbiano una diffusione meridionale (ad esempio non si ritrovano in Daunia) indica ancora una volta come il Sannio interno gravitasse probabilmente anche su aree differenti da quella dauna, così come quella abruzzese è probabile che avesse rapporti privilegiati con il Piceno. Del tutto sporadiche, e molto verosimilmente mediate, le attestazioni di rapporti con il mondo etrusco. Si tratta di un *colum* proveniente da Sepino (Di Niro, *Necropoli*, nt. 25), a cui si può aggiungere un esemplare simile da Pietrabbondante (D. Giampaola, *Pietrabbondante*, in *Sannio. Pentri e Frentani, dal IV al I secolo a. C.*, Campobasso 1980, Roma 1984, pp. 139-140), un'oinochoe a becco obliquo da Macchiagodena (Di Niro, in *Sannio. Pentri e Frentani, dal IV al I secolo a. C.*, Roma 1980, p. 83). Come già indicato da Tagliamonte (Tagliamonte, *Ceramica.*), è probabile che l'area di diffusione di questi prodotti, come di altri non sannitici, fosse proprio il Piceno.

Un dato particolare: le paragnatidi figurate

1. L'analisi fin qui condotta rivela un'immagine per così dire "incipiente" del Sannio interno: da una parte infatti ne abbiamo riconosciuto il ruolo sovralocale, indicato immediatamente dal dato numismatico, e spiegabile in virtù delle direttrici commerciali che di là passavano; dall'altra invece abbiamo constatato il ritardo dello sviluppo urbano propriamente detto. La duplice facies di questa situazione è spiegabile, oltre che sul piano direttamente commerciale, anche in base ad alcune specifiche caratteristiche della società sannitica. Come avremo modo di vedere, una porzione di tale società è entrata in contatto con una delle città greche più importanti del sud Italia, e cioè Taranto.

Se anche ci fu un rapporto commerciale tra l'area apula e quella sannitica, non è a questo che è imputabile la particolare dinamica di acculturazione di chiara impronta greca che si attuò nel corso del IV secolo, determinata da motivi di ordine differente.

Il quadro sopra delineato in relazione alle vie commerciali che passavano per l'Italia centrale è la condizione su cui poggia un particolare processo di contatto e reciproca influenza, che di commerciale ebbe ben poco, tra Taranto e l'élite sannitica, e che si esplicita tramite oggetti che esulano dalla semplice trattazione dei commerci tra Sannio e Apulia. Dobbiamo quindi distinguere sin da ora tra contatti interetnici "accidentali" e contatti "consapevoli" e non spontanei.

Ad esempio, mentre la presenza di ceramica apula in area sannitica testimonia esplicitamente una relazione tra queste due zone, che avrà avuto senz'altro anche delle ripercussioni latamente culturali, esiste un altro tipo di materiale che per le sue stesse caratteristiche, intrinseche e di rinvenimento, necessita un inquadramento più complesso, che a sua volta ha le radici in una complessa situazione storica di interazioni tra realtà culturalmente differenti.

2. La tipologia stessa degli oggetti di bronzo, su cui ora ci soffermeremo, indica l'assoluta peculiarità del rapporto ipotizzato. Non si tratta infatti di oggetti d'uso quotidiano, prodotti indifferentemente lungo tutta la penisola¹, ma, come è stato già sottolineato, di oggetti di alta qualità artistica, che hanno un determinato luogo di produzione ed una ristretta area di diffusione.

Le paragnatidi bronzee figurate² sono oggetti estremamente rari, la cui produzione è collocata³ a Taranto, da dove poi sembrano essersi diffuse nell'Italia meridionale. Tuttavia, il fatto stesso che esse siano state rinvenute in numero considerevole solo a Pietrabbondante (un unico esemplare proviene da Palestrina⁴) e a Siris, dovrebbe far riflettere sull'effettiva diffusione di questa classe di materiali.

Anche tenendo conto della parzialità della documentazione disponibile, mi pare che i dati di cui siamo in possesso indichino una tendenza precisa della diffusione di tali paragnatidi.

Secondo La Rocca, vista la localizzazione degli elmi con paragnatidi figurate, è probabile che essi provengano proprio dall'ambiente adriatico, e più precisamente dall'Apulia (in particolare Taranto), e dall'Epiro (in particolare Dodona), da dove sarebbero giunti per esportazione fino a Pietrabbondante e Palestrina.

Su questa base, D'Agostino ha riconosciuto negli esemplari di Pietrabbondante delle affinità con il contesto culturale di Taranto; di qui l'attribuzione di questi ad officine tarantine.

Se anche è vero che ci fu un flusso commerciale che portò questi oggetti fino a Palestrina, è vero altrettanto che l'area di maggior diffusione (se non quasi unica) fu il Sannio, ed in particolare il santuario di Pietrabbondante, significativamente la Siritide. Un'aletta di elmo in bronzo sbalzato con raffigurazione della Vittoria, proveniente da Pietrabbondante, databile al IV

¹ Si ricordino ad esempio vari oggetti metallici (fibule, bracciali, etc.) che sono stati attribuiti alla produzione etrusca. In questo caso si tratterebbe di oggetti d'uso quotidiano, non sempre attribuibili a determinate officine di produzione.

² P. Wuilleumier, *Tarente, des origines à la conquête romaine*, Paris 1939. P. Wuilleumier, *Le Trésor de Tarente*, Paris 1930. B. D'Agostino, *Pietrabbondante. Le paragnatidi del nuovo scavo*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Campobasso 1980 Roma 1984, pp. 140-150. Vd. G. Tagliamonte, *Dediche di armi nei santuari del mondo sannitico*, in *Formas e imàgenes del poder en los siglos III y II a. d. C.: Modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Madrid 2004, pp. 95-127, in part. p. 112; ivi ampia bibliografia specifica. Cfr. infra per quanto riguarda la descrizione delle paragnatidi.

³ Vd. da ultimo E. La Rocca, in *Roma medio-repubblicana*, Catalogo della Mostra, Roma 1973, pp. 287-288.

⁴ La Rocca, p. 287.

secolo (d 21, p. 160⁵), ed attribuita ad officina tarantina, trova un corrispondente del tutto simile in un esemplare proveniente da Ruvo, e quindi ancora una volta in Puglia.

Abbiamo dunque per questa produzione (documentata in Puglia, a Pietrabbondante e a Palestrina) una serie di elementi ricorrenti: la datazione, che si colloca entro diversi periodi del IV secolo, i motivi decorativi-figurati, e la possibile area di produzione e provenienza.

Per quanto riguarda le paragnatidi figurate, vorrei sottolineare la persistenza del mito di Ercole, che, in varie forme ed episodi, ritorna in molti degli esemplari noti, e che conferma l'omogeneità caratteristica di questo piccolo gruppo di esemplari.

Confrontando questi particolari oggetti con altri esempi bronzei provenienti dal Sannio in senso lato, vediamo immediatamente che ci troviamo di fronte a dei casi assolutamente unici, sia per qualità che per diffusione.

Se prendiamo ad esempio i dischi-corazza, o i famosi cinturoni sannitici, (per rimanere nel campo delle armi), i luoghi di provenienza, come le aree di attestazione, si fanno più generici, e vengono attribuiti o ad officine etrusche (nel caso di esemplari rinvenuti in Italia centro settentrionale), o a produzioni sparse per tutta la penisola.

Come nel caso della tipologia degli Ercole in assalto, che ha una diffusione larghissima e di cui è impossibile definire l'esatta area di provenienza⁶, anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una classe di materiali che ha senz'altro delle varianti, ma che è anche troppo attestata per ritenerla peculiare di una zona specifica.

Bottini, nella pubblicazione di due cinturoni provenienti da Melfi, sottolinea la larghissima diffusione di armature bronzee di vario tipo lungo tutta la penisola, in particolare nell'area interna laziale, quella medioadriatica, fino ad arrivare alla Lucania. Lo studioso, a proposito della "vastissima diffusione cronologica e topografica" anche dei motivi decorativi che

⁵ Schede tratte da *Sannium. Archeologia del Molise*, Roma 1990. Cfr. *infra*.

⁶ Nonostante quanto afferma Valenza Mele a proposito della sua diffusione a partire dalla Campania. Se anche è vero che il culto di Ercole ha la sua prima attestazione in Campania, in un ambiente comunque fortemente grecizzato, è altrettanto vero che, dati i caratteri che il culto dell'eroe assume nella penisola, e data la sua larghissima fortuna (che si manifesta in forme culturali complesse), è difficile che esso abbia avuto un unico canale di diffusione. Per tutto questo, cfr. *infra*. Cfr. B. D'Agostino, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Roma 1980, p. 132, tav. 8. A. Bottini, *Cinturoni a placche dell'area melfese*, «AION»(Archeol) V, 1983, pp. 33-63, p.44. Vd. anche A. Bottini, *Gli elmi apulo – corinzi: proposta di classificazione*, «AION»(Archeol) XII, 1990, pp. 23-37.

contraddistinguono molti dei cinturoni ed elmi noti, riconosce l'inutilità dell'individuazione di precedenti per gli esemplari di cui si occupa.

Per spiegare in che modo i due cinturoni a placche siano giunti nell'area melfese, Bottini ipotizza un itinerario che, partendo dall'area capenate (a cui è attribuita un'importante produzione di questi oggetti), attraversa l'area medioadriatica, fino all'Apulia, per poi giungere in Lucania. L'itinerario è ricostruito tenendo conto delle diverse attestazioni note di questa classe di materiali, tra cui anche un esemplare rinvenuto a Pietrabbondante ed uno proveniente da Villalfonsina.

Non è certo questo il luogo dove affrontare la vastissima documentazione archeologica e l'altrettanto vasta letteratura moderna sul problema, che trova un suo capostipite in von Duhn⁷ (che vede in questa classe di oggetti un'espressione tipica dell'arte italica), ed un punto irrinunciabile in Rebuffat⁸, che compie una prima raccolta di cinturoni sannitici. Tuttavia, rimando al lavoro recente della Suano (che costituisce una revisione e arricchimento delle tipologie di cinturoni dalla studiosa proposte in due lavori precedenti), dove, grazie ad un'immagine cartografica, è possibile avere un quadro immediatamente visibile della diffusione geografica di cinturoni bronzei. Sempre secondo la studiosa (che in questo si pone contro l'interpretazione tradizionale, ribadita ancora dalla Romito) è da rifiutare l'attribuzione dei cinturoni bronzei alla sfera militare, così come sarebbe inaccettabile l'equivalenza cinturone- simbolo di ricchezza. Esaminando i contesti di rinvenimento di molti dei cinturoni fino ad oggi pubblicati, la Suano indica la possibilità che questo oggetto abbia gradualmente perso la sua originaria valenza militare, giungendo ad essere un semplice "indumento sociale", distintivo dell'appartenenza ad un gruppo etnico in senso lato, e non ad una classe guerriera. Non scenderemo nei particolari della ricostruzione proposta dalla Suano, poiché la tipologia del cinturone esula dalla nostra ricerca (anche perché come si è detto, e come ha ribadito la Suano, è impossibile dare un quadro ragionato della diffusione di questo oggetto, se non rimanendo nel campo delle ipotesi).

Nella nostra ottica infatti è sufficiente, e necessario, avere un'idea della larga diffusione di questo tipo di oggetti, per mettere in risalto per contrasto la

⁷ F. von Duhn, *Italische Graeberkunde*, Bd. 1, Heidelberg 1924, p. 563.

⁸ D. Rebuffat, *Ceinturons italiques*, «MEFR» 1962, LXXIV, pp. 335-367.

scarsa attestazione degli elmi figurati rinvenuti a Pietrabbondante e nella Sritide.

Il cinturone bronzeo, oggetto tradizionalmente legato alla sfera militare (ma non per la Suano) come presumibilmente l'elmo figurato, ha avuto un'adozione su grande scala, mentre l'elmo figurato si ritrova solo a Pietrabbondante. E' evidente che deve essere esistita una distinzione di significato che ha reso l'elmo figurato un oggetto assolutamente raro, e, si potrebbe dire, prodotto in un determinato contesto e per un preciso scopo⁹.

La mancata attestazione dell'elmo figurato deve essere vista anche come specifica diffusione in un'area ristretta, per la cui popolazione (o parte di essa) l'oggetto è stato prodotto¹⁰.

Direi anche che, dato il repertorio rappresentato sulle paragnatidi (fatto di Vittorie, Ercole e Nereidi), questa classe di oggetti conservò senz'altro la sua valenza militare. Se anche il cinturone, come ipotizza la Suano, assunse un valore diverso da quello guerriero, né rappresentò più un simbolo di ricchezza e differenziazione sociale, l'elmo figurato, di produzione estera rispetto al luogo di dedica, e soprattutto proveniente da officine di alto livello, dovette possedere una valenza sia militare che sociale (nel senso di segno distintivo); in particolare, l'apparato iconografico adottato, fatto di scene di battaglia, Vittorie e Nereidi, indica inequivocabilmente l'orizzonte culturale in cui tali oggetti vanno considerati.

Se accettiamo l'ipotesi della Suano, è interessante vedere come la valenza militare rimanga associata senz'altro a degli oggetti rari e molto particolari, mentre venga meno in quelli di più ampia diffusione, sia geografica che sociale (si ricordi che il cinturone si ritrova in ambiti funerari anche di poco conto, mentre le paragnatidi figurate devono essere espressione di una parte ben precisa della società).

Dobbiamo poi tener presente anche il contesto di rinvenimento di queste paragnatidi, trovate insieme ad elmi del tipo attico-calcidese; quest'ultimi hanno un'ampissima diffusione in Italia meridionale, e che solitamente vengono attribuiti ad officine etrusche.

⁹ Sul problema della destinazione ultima di questi oggetti, se cioè fossero bottino di guerra o ex voto richiesti ad officine particolari, cfr. *infra*.

¹⁰ La difficoltà più grande, e contemporaneamente l'aspetto più interessante della questione, consiste nel capire se l'area di prima diffusione sia da identificare con l'area di produzione, o piuttosto con la zona in cui tali oggetti sono stati rinvenuti.

Il Coarelli¹¹ ha cercato di mettere ordine all'interno del corpus di elmi provenienti da varie zone dell'Italia, mediante una classificazione che andasse oltre rispetto alla tradizionale suddivisione tra il tipo c.d. gallico ed il tipo c. d. attico calcidese. Non scenderemo in merito alla questione (in realtà molto complessa perché ricca di varianti rispetto alle quattro tipologie individuate dallo studioso), ma è necessario sottolineare che a Pietrabbondante sono attestati i diversi tipi di elmi, per i quali è possibile ipotizzare diverse zone di provenienza. Ciò fa risaltare ancora di più la situazione degli elmi figurati, di provenienza comune.

L'eterogeneità delle tipologie, ed insieme delle possibili aree di produzione, costituisce un dato in netto contrasto con quanto possiamo dire a proposito delle paragnatidi figurate. Il Coarelli concentra l'analisi sulla classe degli elmi c. d. gallici, per i quali non è noto alcun esemplare con paragnatide decorata, né tantomeno figurata. E' piuttosto dell'elmo attico calcidese la paragnatide figurata, anche se, come è stato fatto notare da D'Agostino, non per tutte le paragnatidi figurate provenienti da Pietrabbondante è attestata una correlazione certa con un elmo. In base a questa constatazione è stata avanzata l'ipotesi che tali oggetti costituissero degli ex voto di per sé, non essendo mai stati utilizzati, né associati ad elmi¹².

C'è poi un altro fattore da indicare: mentre i cinturoni e gli elmi si attestano in ambito sia funerario (maggiormente), sia santuarioale (in misura ridotta), così come l'elmo figurato da Palestrina, il gruppo più consistente di elmi figurati proviene proprio da un contesto santuarioale, oltretutto di particolar importanza e significato.

Questa brevissima analisi delle due classi di materiali più strettamente associate a quella delle paragnatidi figurate ha lo scopo di mettere in risalto l'assoluta peculiarità di quest'ultima. Sebbene l'analisi ad esempio dei cinturoni sannitici, o degli elmi gallici, potrebbe dar luogo a sviluppi interessanti per il nostro problema, in questo momento questi due argomenti dovranno restare al livello di tema enunciato all'interno di una problematica più ampia, che potrebbe però supportare quanto stiamo dicendo a partire da altri dati. Il risultato che dobbiamo tener presente nella nostra analisi è la

¹¹ F. Coarelli, *Un elmo con iscrizione latina arcaica dal Museo di Cremona*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges Heurgon*, Roma 1976, pp. 157-179.

¹² Su questo problema, cfr. *infra*.

discrepanza che si viene a formare tra un tipo di oggetti (ad esempio elmi o cinturoni bronzei), ed una specifica classe di materiali. La differenza fondamentale tra di essi si connota in particolare come specificità delle paragnatidi figurate, oggetti di alto valore simbolico e provenienti da un complesso contesto culturale.

4. Ritorniamo dunque ad analizzare da vicino le paragnatidi di produzione tarantina rinvenute nel santuario di Pietrabbondante e nel territorio di Siris (come si è detto, in quest'ultimo caso è impossibile definirne l'esatta provenienza).

Si è detto che per motivi iconografici, è possibile avvicinare questo gruppo di testimonianze ad officine tarantine. La Rocca indica oltre agli esempi di Pietrabbondante anche un esemplare proveniente da un contesto funerario di Palestrina. In area italica, abbiamo un'altra paragnatide figurata, proveniente da Pontecagnano, citata giustamente da La Regina come parallelo rispetto agli esemplari di Pietrabbondante. L'esemplare di Pontecagnano, anch'esso proveniente da ambito funerario, si differenzia dagli altri casi noti proprio per il motivo decorativo (che costituirebbe invece per La Regina l'immediato *trait d'union* tra i due contesti): nei casi di Pietrabbondante o di Siris infatti, come in quello isolato di Palestrina, sono rappresentati, come si è detto, o scene mitiche (ad esempio estratti dall'*Amazzonomachia*), o figure simboliche, come Nereidi con armi (il riferimento al mondo guerriero è evidente), o Vittorie.

Nel caso di Pontecagnano invece è rappresentato un cavallo, il che, pur costituendo un possibile simbolo militare, non è immediatamente avvicinabile agli altri esempi noti.

D'altra parte, anche se appartenesse alla medesima produzione ed alla medesima temperie culturale, il discorso che stiamo impostando a proposito di Pietrabbondante, o di Siris, non ne risulta affatto modificato. Prima di tutto perché rimaniamo in aree latamente sannitiche, e poi perché i casi di Pietrabbondante e di Siris, grazie alla ricchezza quantitativa di paragnatidi rinvenute, conservano un ruolo di primo piano. A Pontecagnano e a Palestrina infatti abbiamo solo un esemplare (proveniente oltretutto da contesto funerario), a testimoniare una diffusione davvero episodica e forse

non significativa. Il fatto invece che un gran numero di questi oggetti provengano da due aree, e certamente almeno in un caso da contesto santuariale, indica una situazione molto più complessa, che si traduce in un flusso culturale continuo e più spiccato.

Confronti di carattere stilistico sono stati avanzati tra queste paragnatidi e degli oggetti bronzei, forse paragnatidi, da Siris, dove ritornano delle scene di Amazzonomachia che ancora una volta vengono attribuite ad officine tarantine.

L'esistenza a Siris di oggetti che richiamano stilisticamente ed iconograficamente le nostre paragnatidi è senz'altro spiegabile anche con la vicinanza geografica tra Taranto e la città. Tuttavia, si noti che solitamente si ripete che la somiglianza si esaurisce sui due piani sopra citati, e non sul significato intrinseco, né sul possibile uso concreto, delle due classi documentarie. La vicinanza a Taranto poi non è di per sé un dato significativo: essa infatti vale solo nel caso della Siritide, e non può essere chiamata in causa per Pietrabbondante. Bisogna invece delineare l'esatto contesto storico che fa da sfondo alla situazione così come i dati ce la presentano.

Il fatto stesso che si tratti (ma non certamente, poiché potrebbero essere anche altri elementi dell'armatura, forse legacci per le spalle) di paragnatidi¹³, può indicare non solo un'ovvia somiglianza d'uso, ma anche un parallelo significato simbolico, che dovrebbe essere ricercato proprio nella quantità assolutamente peculiare di paragnatidi da Pietrabbondante, e nel ritrovamento di elementi simili proprio a Siris, nella sfera tarantina..

Per quanto riguarda il contenuto delle rappresentazioni, dobbiamo comunque sottolineare che questo gruppo di rilievi da Siris ha come tema prevalente quello dell'Amazzonomachia, e, attraverso l'Amazzonomachia di Eracle, si lega al ricco repertorio iconografico relativo a questo eroe (che però nei bronzetti si limita a poche varianti).

Ancora una volta, l'omogeneità di queste rappresentazioni ci spinge a verificare l'esistenza di un quadro culturale comune.

E' significativo che la Siritide abbia avuto stretti rapporti con Taranto, come ci testimoniano le fonti letterarie. Non solo i Tarantini vi stanziarono una

¹³ Sul problema della destinazione d'uso, cfr. *infra*.

colonia (insieme ai Turini, secondo la notizia di Strabone, risalente probabilmente ad Antioco), ma sappiamo anche della convergenza di interessi tra Taranto e la popolazione italica stanziata nell'area, in relazione alla spedizione achea.

Le paragnatidi (o spallacci) provenienti da Siris (di cui sfortunatamente non sappiamo il contesto di rinvenimento) vanno dunque a collocarsi in un'area posta sotto il forte influsso di Taranto, e per la quale la potente città nutrì degli interessi; questo dovrebbe far riflettere sulla contemporanea presenza di oggetti simili a Pietrabbondante.

Sia che essi avessero la funzione di ex voto, sia che fossero invece del bottino di guerra, dedicato poi nel santuario, resta il fatto che, tra la fine del V e la metà del IV, ci furono dei contatti molto stretti (pacifici o bellici) tra Taranto ed i Sanniti Pentri.

Si pone il problema di capire se tali oggetti siano stati davvero utilizzati in guerra, o se piuttosto fossero armi da parata. Secondo Tagliamonte, si tratterebbe in realtà di un falso problema, poiché “sembra di poter affermare che con tutta probabilità le paragnatidi anatomiche a decorazione figurata circolassero separatamente, o perlomeno anche separatamente dagli elmi (suditalico – calcidese e. forse, calcidesi),cui dovevano o potevano essere associate, conferendo loro pregio e prestigio. E' peraltro possibile che esse sostituissero, anche in via temporanea, le paragnatidi effettivamente utilizzate in guerra, perlomeno in quelle occasioni di carattere cerimoniale che prevedevano l'ostentazione di armi da parata¹⁴”. Sono d'accordo con Tagliamonte sia per quanto riguarda l'alta probabilità che “quelle dedicate nel santuario di Pietrabbondante siano anche armi proprie, appartenute a guerrieri sanniti, e non solo prede di guerra¹⁵”. Peraltro, anche lo studioso propende per una datazione alla seconda metà del IV secolo, inizi III, delle paragnatidi¹⁶.

¹⁴ Vd. G. Tagliamonte, *Dediche di armi nei santuari del mondo sannitico*, in *Formas e imàgenes del poder en los siglos III y II a. d. C.: Modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Madrid 2004, pp. 95-127, in part. p. 112; ivi ampia bibliografia specifica.

¹⁵ Tagliamonte, *Dediche di armi*, p. 116, nt. 39. E' questa un'interpretazione che va contro quando ipotizzato da A. La Regina, *Aspetti istituzionali nel mondo sannitico*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Atti del Convegno, Isernia 1980, Roma 1984, pp. 17-25, in part. pp. 22-25.

¹⁶ Tagliamonte, *Dediche di armi*, pp. 106-109. Vd. anche G. Tagliamonte, *Iscrizioni votive italiche su armi*, in *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, Atti del Convegno, Roma 1980, in «SciAnt» 3-4, 1989-1990, pp. 519-534; G. Tagliamonte, *Horsemen and Dioskouroi Worship in Sannite Sanctuaries*, in H. Jones, *Sannium. Settlement and cultural Change*, Providence 2004, pp. 103-114.

Purtroppo, poiché pochissimo sappiamo delle paragnatidi da Siris, è impossibile dire qualcosa di più preciso sulla funzione di questi oggetti. Tuttavia, proprio grazie all'omogeneità comunemente riconosciuta a questa esigua classe documentaria, si ribadisce lo stretto rapporto che, sin dal IV secolo, legò i Sanniti (forse Pentri) in particolare a Taranto¹⁷, e che troverà il suo momento più significativo nella coniazione, in ambito tarantino, delle leggende inerenti a questa popolazione (ed infatti non esistono per il IV secolo scontri tra Tarantini e Sanniti, cfr. *infra*).

La presenza di questi oggetti in quantità significativa sia nella Siritide che nel Sannio più interno, due zone senz'altro distanti ed eterogenee, ci spinge a rivedere il problema dei rapporti intercorsi tra Taranto e le due aree in questione. In questo quadro, tenteremo anche di dare un nuovo e più complesso significato alla natura eterogenea dei rinvenimenti numismatici nel Sannio Pentro.

Le paragnatidi¹⁸:

- 1) Paragnatide anatomica ornata, Pietrabbondante, fine V prima metà IV (*Samnium*¹⁹ 17, p. 157): D'Agostino²⁰ ricollega il motivo decorativo ad uno schema ampiamente diffuso in ambiente tarantino, sia nella scultura che nella toreutica. Si veda in particolare l'affinità del motivo del cespo di acanto spinoso, per l'impostazione e per lo stile, con quello di un'oinochoe da Taranto, datata al medesimo periodo (cfr. Wuilleumier²¹, p. 129, tav. XVI 2; Wuilleumier²², p. 329, tav. XVIII). L'autore ipotizza per questa, e per altre paragnatidi anatomiche ornate di Pietrabbondante, una provenienza tarantina. D'Agostino²³, fig. 41, 34, pp. 140-150.

¹⁷ Ad ambienti italoti rimandano anche alcuni elmi calcidesi provenienti dall'area marrucina ed un elmo frigio rinvenuto nel territorio pentro. Secondo Tagliamonte, quest'ultimo può essere una preda di guerra, riportata in patria da un guerriero sannita, o può invece avere la stessa funzione che abbiamo ipotizzato per la paragnatidi; dunque non una testimonianza di uno scontro con i Greci, bensì di un rapporto pacifico e di collaborazione militare, esistente certamente nella seconda metà del IV secolo tra Taranto e i Sanniti. G. Tagliamonte, *Note sulla circolazione degli elmi nell'Abruzzo e nel Molise preromani*, «MEFR» 115, 2003, pp. 129-175, in part. pp. 154-156.

¹⁸ Riporto qui una breve e volutamente schematica descrizione delle paragnatidi di Pietrabbondante.

¹⁹ Schede tratte da *Samnium. Archeologia del Molise*, Roma 1990.

²⁰ B. D'Agostino, *Pietrabbondante. Le paragnatidi del nuovo scavo*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Campobasso 1980 Roma 1984, pp. 140-150.

²¹ P. Wuilleumier, *Le Trésor de Tarente*, Paris 1930.

²² P. Wuilleumier, *Tarente, des origines à la conquête romaine*, Paris 1939.

²³ D'Agostino, *Paragnatidi*, pp. 140-142.

- 2) Paragnatide anatomica ornata, Pietrabbondante, fine V prima metà IV (*Samnium*, 18, p. 158). Cfr. precedente.
- 3) Paragnatide anatomica figurata, Pietrabbondante, fine V prima metà IV (d19, p. 158). Raffigurazione di Eracle che atterra un avversario (Cicno?). La leontè, poggiata sulla spalla sinistra, scende sul braccio e dietro le spalle. La destra regge la clava. D'Agostino fa diversi confronti con l'ambiente tarantino (D'Agostino²⁴, p. 142). Riflette motivi desunti dalla plastica greca di V secolo, evidenti soprattutto nel trattamento della testa e nella resa della capigliatura dell'avversario di Eracle. Le paragnatidi figurate sono rare in Italia, e si ipotizza per esse una derivazione soprattutto adriatica, ed in particolare in Apulia, da dove sarebbero state esportate (La Rocca²⁵, pp. 287-288).
- 4) Aletta di elmo in bronzo sbalzato con raffigurazione della Vittoria, Pietrabbondante, IV secolo (*Samnium*, 21, p. 160). Officina tarantina. Del tutto simile ad un esemplare proveniente da Ruvo (Adam²⁶, pp. 121-124, 155 -158).

²⁴ D'Agostino, *Paragnatidi*, p. 144.

²⁵ E. La Rocca, in *Roma medio-repubblicana*, Catalogo della Mostra, Roma 1973, pp. 287-288.

²⁶ A. M. Adam, *Bronzes étrusques et italiques*, Paris 1984.

Rapporti tra Taranto ed i Sanniti fino al IV secolo a. C.

1. Il rapporto tra Taranto ed i Sanniti costituisce una questione che si solleva anche in ambito storico. Tuttavia, la presenza di elementi culturali tarantini in area sannitica, e i rapporti documentati dalle fonti letterarie tra Taranto e la popolazione italica sono due fatti la cui relazione deve essere approfondita. Eppure, mi pare abbastanza evidente che una qualche correlazione leghi questi due dati.

In altre parole, da un'attenta analisi delle fonti letterarie emerge l'impressione che nella diffusione delle prime leggende relative ai Sanniti, e forse anche nella coniazione e nell'uso greco stesso dell'etnonimo, un ruolo di primo piano deve essere stato giocato da Taranto.

Per poter affrontare il problema da questo punto di vista è necessario avere presente, anche se a grandi linee, l'atteggiamento della storiografia greca nei confronti dei Sanniti tra IV e III secolo, con riferimenti anche alla tradizione precedente.

Per la parte più alta della tradizione greca (almeno V-IV secolo, ma anche per il III) è impossibile determinare con precisione l'area geografica di riferimento per gli etnici che progressivamente entrano in uso nella storiografia greca, perché fluttuante fu l'uso che se ne fece. Ciò vale maggiormente, e particolarmente, proprio per i Sanniti, il cui nome va incontro, anche nel suo aspetto di indicatore geografico, ad una progressiva e costante ridefinizione, che il più delle volte si configura come riduzione della realtà designata.

La visione diacronica e sincronica delle diverse attestazioni degli etnici di popolazioni italiche, molto spesso utilizzati in concorrenza e sovrapposizione con quello dei Sanniti, permette da una parte di costruire una cronologia della percezione da parte greca delle genti italiche (ammettendo che una popolazione, nel momento in cui riceveva un nome ed eventualmente un mito di origine, entrava di fatto nella tradizione, da cui invece era assente fintantoché non avesse ricevuto un'adeguata attenzione),

dall'altra di capire in che modo si rapportassero più etnici, sovrapponibili, contemporanei, ma distinti.

Ciò che infatti emerge immediatamente dall'analisi delle fonti, è appunto l'impossibilità di costruire una cronologia lineare e coerente: anche quando si inserisce un nuovo etnico nella tradizione, o si recupera un etnico già in uso ridisegnandone il significato, il precedente etnico, utilizzato per indicare la medesima realtà, il più delle volte non scompare, ma continua ad essere presente, almeno per un certo periodo.

Per ricostruire una tradizione del termine Sanniti è necessario identificare la tradizione anche di altre popolazioni, a causa proprio del particolare significato che le fonti attribuiscono, almeno inizialmente, all'etnico in questione. Un significato talmente ampio e generico (e comunque più preciso, e, se vogliamo, "più storico" rispetto alle tradizioni precedenti sull'Italia), che necessariamente andò diminuendo e restringendosi, "mutilato" progressivamente dal sorgere e dal diffondersi di nuovi etnici e nuovi miti concorrenziali.

La storia della tradizione greca sui Sanniti è quindi una storia delle molteplici tradizioni su altrettante popolazioni italiche, che in una fase iniziale furono indicate sinteticamente come Sanniti. D'altra parte, l'uso di questo stesso etnonimo costituì una novità per la storiografia greca.

2. Il testo per noi più ricco di informazioni su questa popolazione è senz'altro il V libro della Geografia di Strabone, a cui si aggiungono alcuni passi del VI.

La Geografia dimostra immediatamente la complessità e la molteplicità d'uso e di percezione della nozione di Sanniti, riferibile all'avvicendamento di fonti riflesse da Strabone nel corso della sua opera¹.

¹ Anche se non aggiornata, resta fondamentale l'introduzione di Lasserre alla sua edizione dei libri V e VI di Strabone. Cfr. F. Lasserre, *Strabon, Géographie*, Tome III, Livres V et VI, Paris 1967. Per il problema delle fonti, vd. in part. pp. 10-28, ivi bibliografia precedente. Per una visione più generale, cfr. P. Pédech, *La géographie urbaine chez Strabon*, «AncSoc» 2, 1971, pp. 234-241. Le posizioni di Lasserre vengono criticate da Russi e da Moscati Castelnuovo. Cfr. A. Russi, *Strabone 6, 3, 8.11 e gli Apuli propriamente detti*, «RFIC» 1979, pp. 302-318. L. Moscati Castelnuovo, *Osservazioni su Artemidoro di Efeso quale fonte dei libri V e VI della Geografia di Strabone*, «ASNP», XIII, 2 1983, pp. 389-401. Per il problema che ci interessa, fra i diversi studi su Strabone, si veda in particolare D. Musti, *Sanniti, Lucani e Brettii nella Geografia di Strabone*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 259-287. M. Pasquinucci, *Strabone e l'Italia centrale*, in *Strabone e l'Italia antica*, Atti del Convegno, Acquasparta 1987, pp. 45-58. F. Prontera, *L'Italia meridionale di Strabone. Appunti tra geografia e storia*, in *Strabone e l'Italia antica*, Atti del Convegno, Acquasparta 1987, pp. 93-108. Per quanto riguarda le edizioni del testo, oltre al già citato Lasserre, si veda N. Biffi, *L'Italia di Strabone*, Genova 1988. Per quanto riguarda l'identificazione delle fonti riflesse, cfr. la lista fornita

I Sanniti in Strabone non sono sempre gli stessi, poichè la realtà designata da questo etnico non è sempre la medesima, e soprattutto non corrisponde costantemente all'idea di Sannio e di Sanniti che noi oggi possiamo avere, a partire da fonti più tarde e di ambiente romano².

Accanto ai Sanniti veri e propri, posti alle spalle della Campania, nel cuore dell'Italia Appenninica (dove vengono localizzati precisamente da Strabone, grazie alla lista di centri abitati che il Geografo assegna loro³), vi sono delle popolazioni sannitiche, legate ad essi dal fatto di esserne, in qualche misura, discendenti. Abbiamo quindi i casi di Irpini, Lucani e Frentani. La precisione della costruzione entro cui queste popolazioni sono sistemate è dimostrata ad esempio dal fatto che nell'elencazione⁴ delle varie popolazioni dell'Italia centrale, lo statuto di Saunitikovn e[qno1 è attribuito solo ai Frentani, e non alle altre popolazioni, che pure nella terminologia moderna vengono definite comunque sabelliche.

La complessità del sistema di genti di cui i Sanniti fanno parte, anche nella sola testimonianza di Strabone, è ancora più evidente quando si consideri che essi costituiscono anche la chiave di volta di una vera e propria genealogia, che li lega, verso l'alto, ai Sabini, e verso il basso ai Lucani⁵,

da Lasserre, *Strabon*, pp. 10-25. A partire dallo studioso francese, si accetta che per la descrizione dell'Italia meridionale, Strabone si sia servito principalmente di Polibio, Posidonio, Timeo e in grande misura di Artemidoro. Come si è detto, la discussione si incentra sull'effettiva importanza rivestita da queste fonti per il geografo. Oltre a questi, ricorrono nel testo citazioni di altri autori, come Ecateo di Mileto o Antioco, ma hanno carattere episodico. In particolare, secondo Lasserre, Artemidoro sarebbe stato per Strabone una fonte di primaria importanza, perché riproduceva Timeo. Tuttavia, la Moscati Castelnuovo, *Osservazioni*, pp. 396-399 e p. 401 suggerisce come questa asserzione non sia sostenibile invariabilmente: almeno in alcuni casi Strabone ha affiancato a Artemidoro notizie provenienti da Timeo, che non potevano essere confluite in Artemidoro. La studiosa tende risolutamente a rivalutare il ruolo di Polibio come fonte di Strabone, a discapito di Artemidoro, e dunque opponendosi nettamente a Lasserre (sinteticamente, p. 396, dove dimostra la parzialità del ragionamento di Lasserre). Su Artemidoro, sulla sua opera geografica e sul suo ruolo di fonte per Strabone la bibliografia è vasta. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, cfr. G. Beloch, *Le fonti di Strabone nella descrizione della Campania*, «AttAccLinc», III, 10, 1882, pp. 429-448; F. Collima, *Le fonti di Strabone nella geografia della Sicilia*, «Atti dell'Accademia Peloritana», 12, 1897, pp. 7-50; R. Dabritz, *De Artemidoro Strabonis auctore capita tria*, Diss. Leipzig 1905 (*non vidi*); O. Steinbrueck, *Die Quellen des Strabo in fuenften Buche seiner Erdbeschreibung*, Diss. Halle 1909 (*non vidi*). Hagenow ha sostenuto che l'opera di Artemidoro conteneva informazioni di stretta natura geografica, mentre era priva di notizie di carattere storico antiquario. Di conseguenza, Strabone per questo tipo di informazioni deve essersi rivolto ad altra fonte. Cfr. G. Hagenow, *Untersuchungen zu Artemidors Geographie des Westens*, Diss. Göttingen 1932, pp. 46-124. Per le citazioni di Artemidoro in Strabone, vd. Moscati Castelnuovo, *Osservazioni*, nt. 2.

² La tradizione romana ha elaborato un complesso sistema di popolazioni sannitiche o di origine sannita. Tuttavia, i Sanniti per eccellenza sembrano essere quelli che saranno definiti Pentri, posti alle spalle della Campania. A questo proposito, cfr. le attestazioni dell'etnonimo in Livio, nel quale i Sanniti finiscono per essere identificati con i soli Pentri e Caudini.

³ Si veda Strabone, V 4 3 e V 4 11.

⁴ V 4 2

⁵ Riunendo le varie testimonianze di Strabone, ricaviamo questo schema: i Sabini sono progenitori di Picenti e Sanniti: questi ultimi a loro volta lo sono di Irpini e Lucani (indirettamente dei Brettii, che derivano dai Lucani, ma non sono a questi consanguinei). Una posizione ambigua è occupata dai Frentani, che sono di stirpe sannitica. Sono da considerare

uno schema sul quale si innestano anche fattori esogeni (in particolare greci). Ed infine, Strabone ci presenta anche una variante dell'etnico stesso, Sabelli, fornendoci anche di questo un coerente racconto mitico sulle origini⁶.

Tutte queste caratteristiche fanno parte senz'altro dei livelli più avanzati della tradizione, quando ormai nella percezione di questa popolazione era intervenuta l'esperienza romana⁷. Questo dato emerge più chiaramente nel momento in cui si considerino autori greci che riflettono fonti romane: in essi la percezioni dei Sanniti, e delle popolazioni sannitiche, è molto complessa e precisa, e senz'altro non comparabile alle testimonianze di V e IV secolo su cui concentreremo l'attenzione⁸.

Se da una parte abbiamo dei Sanniti collocabili in modo più o meno preciso, ma che comunque si limitano all'orizzonte dell'Italia centro meridionale (di questi abbiamo visto un veloce *excursus*), dall'altra abbiamo dei Sanniti che invece arrivano fino alle propaggini dell'Italia meridionale: ci sono dei Sanniti a Metaponto, dei Sanniti a Reggio, e dei Sanniti sono confinanti con la *cwvra* tarantina.

Come conciliare *questi* Sanniti con *quelli* così coerentemente inseriti nel complesso di popolazioni italiche? E' abbastanza chiaro che, come ha mostrato ampiamente la critica moderna⁹, ci troviamo di fronte a molteplici usi, e ad altrettante percezioni diversificate di Sanniti. Di queste, due sono immediatamente ravvisabili: l'una più antica, che poteva usare i Sanniti come una popolazione che "riempiva", senza specificazioni di sorta, il sud Italia (come gli Enotri di Ecateo di Mileto o quelli di Antioco, o gli Opici di

a tutti gli effetti discendenti dai Sanniti come i Lucani? Ambigua è anche la posizione dei Campani, che Strabone sembra considerare in parte Osci (Sidicini) e in parte Sanniti (Capua, originariamente etrusca); che per esso Oskoi e Saunitai siano realtà distinte appare chiaro in V 4 3, quando dice che la pianura campana è cinta dai monti dei Sanniti e da quelli degli Osci.

⁶ E' fortemente probabile che l'etnico Sabelli sia intervenuto solo in un momento tardo nella tradizione sui Sanniti, e che sia stato elaborato in un ambiente antiquario romano. Si ricordi che la prima attestazione dell'etnico ricorre solo in Varrone, dopodiché esso ricorre ampiamente in tutta la letteratura latina, con significato oscillante (Sabini, Sanniti, etc.). Anche questo è indizio di seriorità.

⁷ Per questa evoluzione, cfr. soprattutto la sintesi in D. Musti, *La nozione storica di Sanniti nelle fonti greche e romane*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Atti del Convegno, Campobasso 1980 Roma 1984, pp. 71-84.

⁸ Come vedremo, le prime fonti greche che testimoniano una percezione articolata e complessa dell'etnico Sanniti sono di sicura derivazione romana. Vedi oltre il caso dei Lucani, la cui prima attestazione di questo tipo ricorre solo in Polibio, in un passo che dipende da Fabio Pittore. Come vedremo, precedentemente l'uso dell'etnonimo è del tutto discontinuo e problematico.

⁹ Rimando alle importanti e conclusive considerazioni di Musti, in D. Musti, *Sanniti*, pp. 285-287. Ivi bibliografia specifica precedente e discussione.

Tucidide¹⁰), l'altra che invece, distinguendosi dalla tradizione precedente, riferiva l'etnico ad un'area più ristretta e precisa.

Né le due tradizioni sono così distinte: non dobbiamo infatti dimenticare che i Sanniti sono progenitori dei Lucani, e questi ultimi, almeno in un caso che vedremo, sono rimpiazzati nella loro sede storica, proprio dai Sanniti (a dimostrazione di una continuità che poteva anche essere letta alla luce di parentele mitiche).

A partire da una prima lettura del testo straboniano il problema si pone in questo modo: cercheremo di capire in che momento e con quale significato l'etnico Sanniti entrò nella tradizione greca, e contemporaneamente seguiremo la diffusione di etnici che progressivamente si sono sovrapposti alla prima e più generica accezione legata all'etnonimo. In un secondo momento vedremo in che modo la tradizione e l'esperienza romana influirono sulla già consolidata tradizione greca.

Fornirò qui di seguito una breve tabella (volutamente sommaria, dato che avremo modo di soffermarci su queste testimonianze in modo più preciso nelle pagine successive) in cui è sintetizzata la tradizione greca di V e IV secolo sulle popolazioni italiche, con particolare riferimento ai Sanniti:

Autore	Dataz.	Etnici	Contesto	Note
Ecateo di Mileto ¹¹	Inizi V	Enotria, Italia, Iapigia, Ausonia, Peucezi (Peuketiantes)		
Ferecide di Atene ¹²	I metà V	Licaone, figlio di Pelasgo, padre di Peucezio ed Enotro	Genealogia mitica di origine arcadica	
Antioco di	Metà V	Opici, Itali, Coni,	Migrazioni di	Uso molto generico

¹⁰ Cfr. *infra*.

¹¹ Nola è città degli Ausoni (F 61); Arinthe, Artemision, E'rimon, Ixiàs, Menekine, Kossa, Kutèrion, Malànios, Nìnaia, città degli Enotri (Frr 64-71), Chandàne, Elèutioi, città degli Iapigi (F 87, 89). Capua è in Italia (F 62), così come Capri (F 87), Kapriène. La Iapigia come città dell'Italia (F 86). Menzione dei Peucezi come vicini degli Enotri (F 89), Peuketivantei. Per la difesa dell'originalità ecataica dei lemmi di Stefano di Bisanzio, cfr. E. Lepore, *L'Italia dal punto di vista ionico. Tra Ecateo ed Erodoto*, in "Filivai cavrin. Miscellanea in onore di E. Manni, Roma 1979, pp. 1329-1344. L. Ronconi, *Ecateo e le polis degli Enotri*, in *Hesperia* III, Roma 1993, pp. 45-81. Vd. anche S. Bourdin, *L'ethnographie de l'Italie du IV^e siècle av. J. -C. d'après Denys d'Halicarnasse (livre XII à XX)*, «Pallas» 53, 2000, pp. 205-239; D. Briquel, *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemies (début du IV^e siècle / début du I^{er} siècle av. J. -C.)*, Besançon 1997; S. Gelys, *Le nom d'Italie: mythe et histoire d'Hellanicos à Virgile*, Genève 1991; D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, in *Studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1970, in part. pp. 7-20.

¹² F 156 Jacoby (*ap.* Dion. Alic I 13 1).

Siracusa ¹³		Enotri, Siculi, Morgeti, Iapigi. Non compaiono i Lucani	popolazioni italiche	degli etnici. Orizzonte mitico. In Antioco Enotri distinti da Opici e da Iapigi.
Erodoto ¹⁴	II metà V	Italia, Enotria, Iapigia		
Tucidide ¹⁵	II metà V	Opici, Italia		
Aristofane ¹⁶	II metà V, inizio IV	Brettia		
Filisto di Siracusa ¹⁷	I metà IV	Sanniti (Mystia e Tyrseta). Probab. Anche Iapigi (cfr. Strabo VI 3 4)	Collocazione geografica	Prima attestazione etnico Sanniti. Uso estensivo della nozione.
Pseudo Scilace ¹⁸	Metà IV	Sanniti (§ 11), Dauni (§ 15-16), Iapigi (§ 15)	Collocazione geografica	Possibile sovrapposizione Dauni e Sanniti. Doppia collocazione Sanniti ¹⁹ .
Eforo ²⁰	Metà IV	Non compaiono Lucani. Iapigi, forse da Filisto.		
Aristotele ²¹	II metà IV	Opici, Enotri	Vicende storiche	Uso estensivo della nozione di Opici
Timeo ²²	IV-III	Dauni, Iapigi, Messapi. Sanniti in senso generico.	Vicende storiche	Passi da attribuire sulla base di Strabone. Timeo forse dipende da Eforo.
Licofrone ²³	IV-III ?	Diomede presso i Dauni	Vicende mitiche	Forse dipende da Timeo
Aristosseno ²⁴	IV-III	Lucani		

Il primo livello della tradizione che ho cercato di sintetizzare nella soprastante tabella è rappresentato dalla storiografia più antica, in cui un

¹³ F 3 4 13 Jacoby (cfr. Dion. Alic. I 12 3, I 22 5).

¹⁴ Per Erodoto sono in Italia Taranto, Metaponto, Siri, Sibari, Crotone, Velia è invece in terra Enotria. La penisola salentina, oltre Taranto, costituisce la Iapigia.

¹⁵ V 2 4, non differenzia gli Opici dagli Au[sonei].

¹⁶ F 629 K (Stefano di Bisanzio, s. v. Brettiva).

¹⁷ F. 41 42 Jacoby.

¹⁸ C. Müller, *Geographi Graeci Minores*, Paris 1855 – 1861, pp. 24-26. A. Peretti, *Il periplo dello Pseudo Scilace*, Pisa 1978.

¹⁹ Senz'altro § 11. Anche § 15-16 se si accetta la correzione del testo, dal tradito Dauni`tai a Sauni`tai. Per il § 11 cfr. Strabo V 4 8. Müller espunge dal paragrafo varie popolazioni, fra cui Peucezi e Opici. La presenza di questi sarebbe plausibile.

²⁰ F 131-141 150 Jacoby.

²¹ Fr. 609 Rose.

²² Per le attestazioni di Timeo, cfr. *infra*.

²³ 1063.

²⁴ F 50, F 124, F 17 Wehrli².

posto di spicco è senz'altro occupato da Antioco di Siracusa²⁵. Lo storico siracusano infatti rappresenta l'esempio meglio conosciuto nell'evoluzione da parte greca della conoscenza delle popolazioni italiche.

Accanto alle popolazioni già note alla tradizione precedente (Enotri²⁶, Ausoni etc.), Antioco introduce anche la nozione di ἰΟπικοί;, ignorata fino a quel momento²⁷. Questo etnico compare in Antioco (Strabone V 4 3, Dion. Halic. I 11 4), seguito poi da Tucidide (V 2 4), con un'accezione lata, e senza distinzione dagli Αὐ[σωνε]ι²⁸. Sull'esempio di Antioco, Tucidide VI 4 4 pone Cuma εἰν Ὀπικίαι/. Aristotele (fr. 609 Ro.) chiama un luogo del Lazio τοῦπον θῆι ἰΟπικῆι.

Vediamo bene che l'etnico ἰΟπικοί;, fuori da Antioco, ha un'estensione geografica ampia e non costante. Gli Opici vanno a sovrapporsi agli Ausoni della tradizione precedente o coeva (Ellanico²⁹).

L'incertezza del termine non impediva comunque ad Antioco di differenziare almeno gli Enotri e gli Iapigi dagli Opici. Nel quadro antiocheo dell'Italia meridionale un ruolo di primo piano è senz'altro rivestito dagli Enotri (o Itali, o Morgeti, o Siculi, secondo lo schema ricostruito da Antioco), accanto ai quali si trovano, in posizione distinta e geograficamente definita, gli Iapigi e gli Opici. Come vedremo, la tradizione greca aveva elaborato per il versante adriatico un quadro etnico similmente generico, fatto di Umbri e Dauni³⁰.

²⁵ F. Prontera, *Antioco di Siracusa e la preistoria dell'idea etnico-geografica di Italia*, «Geographia Antiqua» I, 1992, pp. 109-135. Vd. anche D. Musti, s. v. *Italia* in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. III, pp. 35-49. F. Prontera, *Imagines Italiae. Sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell'Italia*, «Athenaeum» 74, 1986, pp. 295-320. L. Moscati Castelnovo, *Eforo e la tradizione di Antioco di Siracusa sugli Enotri*, «AC» LII, 1983, pp. 141-149. Su Antioco di Siracusa, cfr. da ultimo G. Mariotta, *Antioco di Siracusa sulle popolazioni dell'Italia*, «RSA» 32, 2002, pp. 45-58.

²⁶ Per gli Enotri, che costituiscono un problema secondario nella nostra ottica, cfr. V. Panebianco, *Enotri e Coni. Introduzione problematica ad una migliore conoscenza storica degli Enotri in base alle antiche tradizioni ed alla documentazione archeologica e linguistica*, «ASCL» XL, 1972, pp. 13-26.

²⁷ Secondo Musti, l'innovazione antiochea rispetto alle posizioni di Ecateo, corrisponde allo svolgimento degli eventi della seconda metà del V secolo in area osca. Si ricordi l'oscizzazione di Capua (tra il 438 ed il 423) e di Cuma (421 circa). Secondo Musti, Antioco conosceva movimenti simili anche per l'area meridionale della penisola, ma di questi pare che abbia solo una vaga nozione, fornendo di conseguenza un'altrettanto vaga descrizione in termini di successioni etniche. Ciò è ancora più vero se si considera che quasi certamente Opici è la stessa cosa di Osci (< *Ops-ci), e che i Campani stessi si definirono Osci: verosimilmente i Greci, a contatto con questi barbari in Campania, impararono un nuovo etnico con cui designare in blocco le popolazioni di eguale stirpe e lingua che occupavano l'entroterra. Cfr. Musti, *Sanniti*, p. 279. Sull'identificazione degli Osci / Opici, cfr. capitolo 7, e F. Russo, M. Barbera, *Da ἸΟΠΙΚΟΙ; S a Oscus: osmosi semantica ed evoluzione lessicale*, «SSL», c.d.s..

²⁸ Cfr. A. Peretti, *Il periplo*, p. 187.

²⁹ Per questo aspetto, cfr. Prontera, *Imagines*, pp. 299-301.

³⁰ G. Colonna, G. Tagliamonte, *I popoli del medio adriatico e le tradizioni antiche sulle loro origini*, in *Piceni. Popolo d'Europa*, Catalogo della Mostra, Roma 1999, pp. 10-13.

In origine, secondo lo storico siracusano (F 2), la regione che al suo tempo si chiamava Italia era occupata da genti enotrie. Da chi era abitato il resto della penisola? In Campania, a nord degli Enotri, si è detto, si trovavano gli Opici, detti anche Ausoni (F 7 e Arist., *Pol.*, 1329b 18 ss.), ad est, in quello che sarebbe divenuto territorio tarantino, gli Iapigi (F 3a, linee 27-28). La parte nord orientale della regione era occupata da Coni, gente di stirpe enotria a sé stante (F 3a, linee 4-6). Italo, di stirpe enotria, avrebbe sottomesso tutta la regione a sud dell'istmo formato dai golfi di Sant'Eufemia e di Squillace (F 5). Questa regione sarebbe stata la prima a chiamarsi Italia, e Itali i suoi abitanti. Successivamente, l'estensione dell'Italia (o meglio dell'area geografica legata al concetto di Italia) giunse fino a Metaponto, abbracciando tutta la terra abitata dagli Enotri (F 12). Nel frattempo, gli Itali sarebbero diventati prima Morgeti, poi Siculi (F 2). Infine, molto più tardi, Siculi e Morgeti, che occupavano quello che sarebbe divenuto l'entroterra reggino, sarebbero stati scacciati dalla penisola dagli Enotri (F 9), o da Enotri ed Opici (F 4).

E' fuori dalla nostra ottica sottolineare le incertezze e le incoerenze di cui questa ricostruzione mitica è intessuta³¹. Quello che è importante evidenziare è che l'Italia, nel suo momento di massima espansione, sarebbe stata popolata di Enotri, dei quali solo una parte si chiamava Itali (e poi Morgeti e Siculi), mentre il resto era ancora occupato da Enotri (tant'è vero che i Siculi verranno scacciati da Enotri, che evidentemente esistevano ancora come tali). La nozione di Enotri dunque si riferiva ad un'area geografica molto vasta, e soprattutto non confluiva interamente, nemmeno in Antioco, che pure aveva proceduto nella sua archeologia italica ad una complessa ricostruzione etnico-mitica, in quella di Itali. L'innovazione antiochea non aveva eliminato del tutto la menzione di Enotri, ma aveva tagliato verso sud l'area di loro pertinenza con la nozione di Itali e di Italia, e verso nord con quella di Opici. Ad est invece già esistevano etnie definite³² che limitavano in questa direzione l'area enotria.

L'etnografia di V secolo andava sostituendo, o perlomeno sovrapponendo, agli antichi Ausoni i "nuovi" Opici, differenziandoli sia dagli Iapigi, che

³¹ Cfr. a questo proposito N. Luraghi, *Antioco di Siracusa*, in R. Vattuone, *Gli storici greci d'occidente*, Bologna 2002, pp. 52-91, in part. pp. 60-64.

³² Cfr. p. 60 e p. 63.

dagli Enotri (oltre che dai Siculi, come testimonia la notizia di Antioco ripresa da Tucidide VI 2 4 e da Strabone VI 1 6). Più problematica è invece la testimonianza di Strabone V 4 12 (soprattutto per motivi di datazione): nel racconto del *ver sacrum* tramite il quale i Sabini dettero origine ai Sabelli, di fatto identificati con i Sanniti, la popolazione presso cui si ferma l'animale totemico del rito è quella degli Opici. Ancora una volta dunque, anche se in modo meno diretto, gli Opici si trovano laddove si verranno a localizzare successivamente i Sanniti³³, anche se la localizzazione degli Opici in Campania appare come dato certo.

In definitiva, la parte più alta della tradizione non parla in termini di Sanniti, ma di Opici, i quali vanno a “coprire” la parte più interna dell'area centro-meridionale della penisola.

Nelle aree più meridionali e periferiche persistono altre popolazioni: gli Enotri e le genti della futura Apulia, che fra V e IV secolo (ma con prodromi anche nel VI) avevano già etnonimi precisi e distinti, oltre ad alcune notizie mitiche. Un dato che emerge con chiarezza è senz'altro l'incertezza di questo livello di tradizione, poichè gli etnici non vanno incontro ad un uso coerente e costante.

La conoscenza dell'Italia meridionale dunque non è affatto omogenea, soprattutto se consideriamo alcune ulteriori testimonianze.

Certamente Mimnermo³⁴ (forse anche Ibico³⁵) conosce i Dauni, in relazione al mito dell'arrivo di Diomede presso questa popolazione, stanziata in Italia: molto prima del primo livello della nostra tradizione, i Greci avevano elaborato una certa nozione di Dauni, anche se solo in relazione al mito di Diomede. E' senz'altro significativa e problematica la collocazione di questi Dauni in Italia: se questa Italia fosse quella di Antioco, la Daunia di Mimnermo cadrebbe fuori dai confini della Daunia “storica”.

³³ La notizia deve essere considerata con cautela, proprio a causa della sua datazione. La menzione dell'etnico Sabelli, così come l'identificazione di questi con i Sanniti, sono fattori tipici della tradizione romana, senz'altro più tarda rispetto al periodo che stiamo analizzando. D'altra parte, la ricostruzione dell'etimologia dell'etnico “Sabelli” così come l'aggancio di questi al *ver sacrum* dei Sabini presso gli Opici potrebbe costituire una ricostruzione tarda applicata ad un nucleo mitico preesistente.

³⁴ Si veda M. L. West, *Iambi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxonii 1972, p. 90. West ritiene spuria la citazione di Mimnermo, al contrario di Musti (D. Musti, *Le tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 173-198). Cfr. anche B. Gentili, C. Prato, *Poetae elegiaci*, I, Leipzig, 1979, 17, p. 56.

³⁵ Ibico attesta almeno il culto di Diomede nell'isola Diomedea, e cioè nella principale delle Isole Tremiti. Cfr. *schol. Pind. Nem. X 12*, III 167-168 Drachmann.

Tuttavia, questa nozione non ha alcuna diffusione, e dovremo aspettare di addentrarci ulteriormente nella tradizione per vederla riapparire, soprattutto con riferimenti geografici³⁶. Erodoto e Tucidide parlano solo di Iapigi³⁷ e Messapi (quest'ultimo distinguendo gli uni dagli altri, VII 33).

Al V secolo l'etnografia dell'Italia si presenta in questi termini: dopo aver superato le incertezze della primissima tradizione, abbiamo l'introduzione dell'etnico Opici, che va a sostituire, o perlomeno ad affiancare³⁸, il più antico Ausoni; il suo uso è ancora incerto, ma già il fatto che esso venga distinto dagli Iapigi e dagli Enotri, significa che la complessità delle popolazioni italiche in un certo senso veniva recepita e resa con i mezzi che l'etnografia del periodo poteva offrire.

Contemporaneamente, e questo mi pare un *pendant* estremamente significativo, l'area orientale (l'Apulia dei Romani) presenta una percezione molto più articolata e complessa: ricorrono più etnici, talvolta confusi, ma il fatto stesso che essi siano più di uno (e quindi che si contrappongano alla quasi unicità degli Opici), mi pare che indichi bene e sinteticamente la differenza tra l'una e l'altra area³⁹.

L'archeologia antiochea delle popolazioni italiche pone in successione Enotri, Itali, Morgeti e Siculi, agganciando la storia di queste popolazioni (in realtà si tratterebbe sempre della stessa gente, a cambiare è il nome che dipende dal re eponimo) a quella parallela dell'estensione geografica del concetto di Italia, soprattutto in relazione alle tradizioni precedenti (tra cui dovrebbe rientrare anche Ecateo di Mileto). In questo contesto interessa soprattutto notare l'uso dell'etnico Enotri: nello storico siracusano essi sono distinti dagli Opici e dagli Iapigi, poiché la linea di demarcazione dell'Italia (dove appunto si trovavano gli Enotri, prima di divenire Itali, etc.) taglia fuori la Iapigia ed il territorio di Taranto.

Gli Enotri dunque, o se vogliamo gli Itali, occupano un'area molto vasta e contemporaneamente non definita: si ricordi a questo proposito il processo di estensione (e di eventuale contrazione nel caso in cui si accetti che siano

³⁶ Cfr. oltre il problema della testimonianza dello Pseudo Scilace.

³⁷ G. Nenci, *Per una definizione della jIapugiva*, «ASNP» 8, 1978, pp. 43-59.

³⁸ Antioco, citato da Strabone V 4 3, attribuisce agli Ausoni anche il nome di Opici. Polibio, sempre in V 4 3, distingue invece le due stirpi.

³⁹ Abbiamo perlomeno la menzione di Iapigi (Antioco) e Peucezi. Più a nord i problematici Dauni.

più di due le fasi descritte da Antioco) scandito in più stadi che sembra emergere dai frammenti di Antioco⁴⁰.

Per quanto riguarda invece l'Enotria dobbiamo tenere conto anche di queste testimonianze: in un frammento di Sofocle (*Trittolemo* 541 Nauck²) l'Enotria gravita sul versante tirrenico della penisola: in Erodoto (I 167 3) la città di Elea venne fondata dai Focei "in terra Enotria"; gruppi di Coni ed Enotri erano insediati nel V secolo a ridosso della Siritide e del Metapontino (cfr. il F 3a di Antioco con Aristot., *Polit.*, VII 10, 1329b). Agli Enotri appartiene anche Pandosia, nel territorio dei Brettii (Strabone, VI 1 6).

E' dunque chiara l'estensione, concettuale e geografica, del termine Enotri. Laddove si localizzeranno successivamente Lucani, Sanniti, Brettii, Antioco, o tradizioni ad esso contemporanee, dispone i soli Enotri⁴¹ (si noti l'esistenza anche di altre genti "enotrie", quali i Coni).

Di conseguenza, anche se lo stato frammentario con cui ci è giunta l'opera geografica antiochea non ci permette di escludere totalmente che esso non facesse uso anche di etnici "più evoluti" e complessi, e che ricadessero al di fuori dello schema di successione di re eponimi, il fatto stesso che tutte queste zone fossero già "coperte" dagli Enotri suggerisce l'assenza di ulteriori specificazioni etniche. Si noti tra l'altro che mentre tutta la ricostruzione mitica proposta da Antioco a proposito della successione dei diversi re eponimi si riferisce all'archeologia dell'Italia, all'età attuale lo storico attribuisce la presenza di Enotri e Opici⁴² (essi sono infatti distinti e contemporanei). Un altro riferimento all'attualità è costituito dalla sopravvivenza di genti enotrie (Coni) nella Siritide e nel Metapontino che, a detta di Antioco, conservavano l'antichissima istituzione (spartana?) dei sissizi introdotta da Italo⁴³. Un altro legame con l'attualità antiochea potrebbe essere l'inserimento di Pandosia in Enotria (Strabone, VI 1 5).

⁴⁰ A questo proposito la critica moderna è discorde. Di sicuro ad Antioco appartiene la successione dei tre re eponimi e l'estensione del concetto di Italia dalla punta dell'attuale Calabria (a sud dell'istmo Squillace-Sant'Eufemia) fino ad una linea ideale congiungente il fiume Lao e Metaponto (*FGrHist* 555 2-7). Secondo Prontera a queste due fasi ne andrebbe aggiunta una intermedia, più grande rispetto alla prima e alla seconda; in questo modo bisognerebbe considerare il terzo stadio come una contrazione di quello precedente. Cfr. Prontera, *Imagines*, pp. 309 ss..

⁴¹ Mentre in Antioco la Iapigia è senz'altro distinta dall'Italia (in Strabo VI 1 4 è specificato chiaramente che Antioco taglia fuori dall'Italia la Iapigia e Taranto), in Ecateo l'Italia, con un'estensione concettuale e geografica significativamente lata, comprende non solo il territorio dei Brettii e della Lucania (come accade grosso modo in Antioco), ma anche la Iapigia e la Campania.

⁴² Cfr. Strabone V 4 3, fr. 7.

⁴³ Per questo problema, cfr. capitolo 4.

3. Il secondo gradino della breve tradizione sopra delineata ha delle interessanti e significative assonanze con quanto abbiamo detto finora.

Abbiamo detto infatti che, almeno in Antioco, il sud Italia è definito etnograficamente e geograficamente solo per l'area orientale, mentre per il resto sembra essere attestata la sola popolazione degli Enotri⁴⁴, e degli Opici, e in modo più articolato delle genti della cosiddetta "Italia". Si è anche detto che la ricostruzione mitica di Antioco costituisce un'innovazione nel senso di un'articolazione maggiore rispetto alla tradizione precedente. Per quanto riguarda il nostro problema, è importante sottolineare in questo caso, come nella ricostruzione mitica di Antioco derivi da una migliore conoscenza della compagine etnica del sud Italia, l'assenza dell'etnico Sanniti, e, per l'inverso, la presenza, sui luoghi dove la successiva storiografia collocherà i Sanniti, degli Enotri⁴⁵.

Il passo⁴⁶ di Ferecide di Atene (anch'esso databile al V secolo) è coerente con la visione attribuibile ad Antioco: "Licaone nacque da Pelasgo e Deianira...elenca [Ferecide] poi i figli (di Licaone) e le terre occupate da ciascuno, Enotro e Peucezio li ricorda in questo modo: Enotro, dal quale prendono nome gli Enotri, che abitano in Italia, e Peucezio, dal quale prendono nome i Peucezi, che abitano sul golfo ionico".

E' significativa prima di tutto la presenza, e la localizzazione (vicino agli Enotri, data anche la compresenza delle due popolazioni), dei Peucezi, che conferma quanto si è detto sull'avanzata conoscenza da parte greca dell'area pugliese (Messapi, Iapigi, Peucezi e Dauni). In secondo luogo, è importante sottolineare la presenza coeva degli Enotri in Italia, che corrisponde esattamente a quanto afferma Antioco, e, per l'inverso, il mancato riferimento ad altre popolazioni. Nel V secolo dunque, mentre in area pugliese non solo erano individuate e localizzate alcune popolazioni, ma esse avevano ricevuto anche uno status all'interno del mito greco, sull'altro

⁴⁴ Si ricordi il giudizio espresso da Strabone a proposito del metodo di Antioco, che non sarebbe stato in grado di discernere tra Lucani e Bruttii.

⁴⁵ Si veda il caso di Metaponto, dove sono localizzati prima gli Enotri e poi i Sanniti, senza che sia specificata un'eventuale successione dagli uni e dagli altri. Cfr. Strabone VI 1 3.

⁴⁶ *FGrHist* 3 F 156, *ap.* Dionigi di Alicarnasso I 13 1.

versante del golfo ionico si parla di Enotri, per i quali sussiste un aggancio esplicito alla tradizione greca⁴⁷.

A questo proposito, si ricordi che per i Dauni il mito prevedeva l'arrivo di Diomede presso una popolazione che già si era definita e che soprattutto aveva già un nome; per i Peucezi⁴⁸ e per gli Enotri invece il re eponimo indica inequivocabilmente discendenza greca⁴⁹.

Nella notizia di Ferecide colpiscono due dati: l'assenza di Dauni, e contemporaneamente il riferimento, peraltro problematico, a Licaone, considerato di solito re eponimo dei Lucani.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dobbiamo ricordare che per i Dauni il legame con la Grecia era leggermente differente, e non prevedeva il concetto di consanguineità. Di conseguenza, in questa ottica, la loro assenza nel mito riportato da Ferecide è comprensibile.

Questo elemento diventa ancora più evidente e significativo, per contrasto, quando si pensi che nel II secolo, in un contesto quindi totalmente differente, Nicandro di Colofone, citato da Antonino Liberale 31 2, aggiunge alla genealogia nota da Ferecide di Atene i personaggi di Dauno e Iapige, come fratelli di Peucezio ed Enotro⁵⁰.

Per quanto riguarda la figura di Licaone, vedere nel personaggio l'antenato eponimo dei Lucani, significa ammettere che nel V secolo si aveva già una vaga idea di questa popolazione. Se da una parte una simile eventualità è autorizzata dal fatto che la conoscenza delle popolazioni dell'area ionica sembra più avanzata nel V secolo, dall'altra dobbiamo anche riconoscere che nella notizia di Ferecide non ricorre affatto un legame diretto tra Licaone e popolazioni italiche, ma solo indiretto e mediato dal diaframma di una generazione che si interpone tra esso e le genti italiche.

L'etnico Lucani infatti è caratterizzato da un uso episodico e "secondario", nel senso che, anche nel IV secolo, sembra che esso faccia una certa fatica

⁴⁷ Si noti che la ricostruzione antiochea è tutta interna all'Italia, anche, e soprattutto, nell'avvicendamento di re eponimi, per il quale non è ricordato alcun apporto greco esplicito.

⁴⁸ Si noti che i Peucezi comparivano già in Ecateo (F 89) come vicini degli Enotri.

⁴⁹ L'antichità degli etnici "Peucezi" e "Dauni" è testimoniata anche da Strabone VI 3 8, dove si afferma l'antichità di questi due etnici. Per i Dauni, cfr. in generale E. M. De Juliis, *Bilancio degli studi e delle conoscenze attuali sulla civiltà daunia*, «VetChr», 25, 1988, pp. 661-676 (ivi bibliografia precedente). Sui Peucezi, cfr. F. D'Andria, *Messapi e Peuceti*, in *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988, pp. 651-715.

⁵⁰ In ruolo subalterno si trova invece la figura di Messapo. Cfr. anche Dionigi di Alicarnasso, I 11-13.

ad affermarsi ed entrare in uso senza problemi. Ad esempio, ancora in Eforo, dove pure compaiono i Sanniti, di Lucani non c'è traccia.

La prima testimonianza esplicita di questa popolazione, e soprattutto del suo etnico (il che presuppone l'individuazione di essi rispetto alle genti circostanti) ricorre solo nel Periplo dello Pseudo Scilace, e quindi nel IV secolo inoltrato⁵¹, e in Aristosseno⁵².

Sulla base di quanto è disponibile della tradizione greca tra V e IV secolo è quindi difficile ammettere che già in Ferecide fosse presente una nozione che fosse in grado di individuare, e quindi di distinguere, l'ethnos lucano (corrisponde a questa considerazione il fatto che anche l'ethnos Brettio compare solo nel IV secolo)⁵³. Anche perchè Ferecide parla in termini di Enotri e di Italia per l'area su cui successivamente verranno localizzati proprio i Lucani, il che sembra escludere che in Ferecide la nozione di Lucani fosse già presente e definita.

Esiste una versione alternativa del mito di Licaone, sempre riportata da Dionigi, ma collocata prima della citazione esplicita di Ferecide. Mentre quest'ultima si colloca in I 13 1, in I 12 1 ricorre un'altra spiegazione del mito di Licaone e della sua discendenza in Italia: i Lucani⁵⁴, una volta giunti in Italia sotto la guida di Enotro, furono chiamati Enotri per questo motivo⁵⁵. Come fa notare giustamente il Cataldi⁵⁶, la differenza di verbo indica la dinamica di ridenominazione a cui furono sottoposti i Lucani una volta arrivati in Italia. Ma ciò che interessa in questa sede è il fatto che questa ricostruzione (che ha il pregio di spiegare una doppia denominazione della medesima popolazione⁵⁷) cade senz'altro fuori, e prima, della testimonianza diretta di Ferecide, che di tutto il passo inerente ai Lucani in

⁵¹ Ciò non costituisce comunque un dato certo, data la presenza nel Periplo di interpolazioni più tarde del IV secolo.

⁵² Cfr. *infra*.

⁵³ Per il problema, cfr. Musti, *Sanniti*, pp. 290 ss.. Vd. anche S. Ferri, *Nuovi dati e nuove ipotesi sull'origine dei Lucani*, in *Antiche civiltà lucane*, Atti del Convegno, Oppido Lucano 1970, Galatina 1975, pp. 29-41, in part. p. 33; D. Briquel, *Le problème des Dauniens*, «MEFR», 86, 1974, pp. 7-40, in part. pp. 30-31.

⁵⁴ Lucani è la traduzione corrente del termine greco *Lukavonei*, tuttavia in greco i Lucani propriamente figurano come *Leukanoiv*. La sovrapposizione dei due etnonimi non è dunque così automatica, soprattutto in assenza di testimonianze certe che autorizzino l'identificazione degli uni con gli altri. L'impressione è che questo mito, sia nella versione più ampia, sia in quella più succinta attribuita a Ferecide, non abbia in realtà nulla a che fare con i Lucani.

⁵⁵ Si noti la sovrapposizione dei due etnici.

⁵⁶ S. Cataldi, *Popoli e città del lupo e del cane*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, CISA XVIII, Milano 1992, pp. 55-82, in part. pp. 58-59.

⁵⁷ Gli Enotri di Ferecide saranno sostituiti dalla storiografia più tarda.

Dionigi (I 11-13)⁵⁸, costituisce l'unico riferimento certo alla tradizione di V secolo.

Mentre il Cataldi⁵⁹ considera l'intero blocco come se fosse risalente a Ferecide, e dunque ammette ampiamente l'uso e la diffusione dell'etnico Lucani già nel V secolo (a fronte del totale silenzio della tradizione successiva, come si è visto), Musti⁶⁰ attribuisce a Ferecide solo la citazione diretta (anche perchè essa viene dopo la versione più ampia, e poi perchè parla solo in termini di Enotri e Peucezi, che non si chiamano Lucani pur essendo figli di Licaone⁶¹), non ritenendo il nome Licaone come prima attestazione dell'etnico corrispondente.

La struttura stessa dei paragrafi di Dionigi esclude che la versione più completa del mito di Licaone (quella in cui si equiparano gli Enotri ai Lucani, con la comparsa di quest'ultimo etnico) possa essere collegata alla testimonianza di Ferecide. In I 11 1 Dionigi cita due storici romani, Catone e G. Sempronio Tuditano, dopodiché inizia la narrazione della notizia più complessa ed articolata del mito di Licaone e della sua discendenza in Italia, che continua fino a 12 1. In 12 2 cita, a sostegno del mito appena narrato, un passo del Trittolemo di Sofocle⁶², in cui però compaiono solo gli Enotri. In 12 3 è la volta di Antioco, ma ancora una volta non ricorre l'etnico Lucani. Infine in 13 1 viene citato Ferecide (che viene distinto molto nettamente dagli autori già citati), dal quale si riporta una versione molto più sintetica, e per certi aspetti anche diversa, del mito di Licaone, in cui, come si è detto, non compare l'etnico Lucani. Mi pare quindi evidente l'impossibilità di attribuire a Ferecide la versione più completa del mito.

In definitiva, la sola menzione di colui che nella tradizione successiva diverrà eroe eponimo dei Lucani, non è sufficiente per affermare l'esistenza dell'etnico nel V secolo, soprattutto quando si pensi che ancora nel IV le testimonianze sono problematiche.

4. Con il terzo livello della tradizione abbiamo una vera e propria innovazione, l'introduzione dell'etnico Sanniti. E' infatti Filisto di Siracusa

⁵⁸ Tra l'altro, prima di arrivare alla citazione di Ferecide, si trova una citazione di Sofocle e una di Antioco.

⁵⁹ Cataldi, *Popoli*, p. 60.

⁶⁰ Musti, *Sanniti*, p. 292. Cfr. anche Musti, s. v. *Enotri*, in *Enciclopedia virgiliana*, Roma 1984, p. 317.

⁶¹ Si noti poi che in I 12 1 spariscono i Peucezi.

⁶² *FTragGr²*, p. 262, F 541.

il primo autore a cui si possono attribuire le prime due occorrenze di questo etnico: Stefano di Bisanzio, citando direttamente Filisto di Siracusa (prima metà del IV secolo) attribuisce le città di Mystia e Tyrseta ai Sanniti: la prima di queste è senz'altro localizzabile, sulla base di Plinio (III 95), nel territorio dei Brettii, mentre la seconda potrebbe trovarsi nella penisola sorrentina o nell'agro picentino⁶³.

Il fatto stesso che Mystia si trovi nel territorio che l'etnografia successiva attribuirà ai Bruttii⁶⁴ (Plinio), dimostra, insieme ad una delle due probabili localizzazioni di Tyrseta, come ha sottolineato giustamente Musti⁶⁵, la nozione estremamente lata con cui l'etnico Sanniti fa il suo ingresso nella tradizione. E questo di Eforo non sarebbe che un esempio, o meglio il primo caso di una tradizione che, almeno nell'ambito greco di IV secolo, è ampiamente attestata.

In Strabone ricorrono almeno altri tre esempi del medesimo uso generico della nozione e dell'etnico di Sanniti, di cui gli studiosi moderni assegnano due casi a Timeo, e quindi alla tradizione ancora di IV secolo⁶⁶.

In V 4 12, dopo aver narrato l'episodio del *ver sacrum* dei Sabini presso gli Opici, l'autore riporta la notizia secondo cui presso i Sanniti si sarebbero insediati alcuni coloni spartani: "Alcuni dicono che ad essi si siano aggiunti coloni laconici e che per questo sarebbero filelleni, altri che si chiamassero Pitanati. Ma sembra che questa spiegazione sia stata inventata dai Tarentini, che volevano così lusingare i loro vicini a quel tempo assai potenti e insieme guadagnare la loro amicizia, dal momento che i Sanniti allora potevano mettere insieme 80000 soldati di fanteria e 8000 cavalieri".

Accettando che la notizia provenga per intero dalla fonte di Strabone (verosimilmente Timeo⁶⁷), e che dunque il giudizio sul *plavsma* dei Tarentini non sia un'aggiunta straboniana, è interessante vedere come i Sanniti siano considerati vicini, e quindi confinanti, alla *cwvra* tarentina⁶⁸.

Secondo Musti⁶⁹, i Sanniti di cui qui si parla non possono essere quelli

⁶³ Cfr. E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967, p. 40.

⁶⁴ Si noti comunque che su tutto il discorso grava il problema dell'estrema sinteticità dei lemmi di Stefano di Bisanzio, che non ci permette di capire il contesto in cui Filisto parlava di Sanniti.

⁶⁵ Musti, *Nozione*, pp. 76-78.

⁶⁶ Sul problema dell'attribuzione di questo uso generico a Timeo, cfr. *infra*.

⁶⁷ Cfr. Lasserre, *Strabon*, *ad loc.*.

⁶⁸ In Antioco erano gli Enotri che confinavano con la Iapigia.

⁶⁹ Musti, *Nozione*, pp. 78 ss..

storicamente posti a est della Campania (cfr. Strabone V 4 3), ma sono piuttosto coerenti alla nozione di Sanniti che abbiamo appena detto essere tipica di Filisto di Siracusa; un ethnos estremamente ampio, che arriva a coprire il futuro Bruzio e ad essere confinante con Taranto: ciò significa che in questa nozione devono essere compresi anche i Lucani. Su quest'ultimo aspetto Musti⁷⁰ suggerisce appunto come dietro la menzione di Sanniti si celino non solo Sanniti, ma anche Lucani: in altre parole, in questo caso il termine Sanniti non va semplicemente tradotto con quello Lucani, ma deve essere associato sia ai Lucani (stanzianti sulla costa e in contiguità territoriale con Taranto), sia ai Sanniti, intesi come popolazione stanziata nell'area più interna del sud Italia (come sembrerebbe indicare l'alto numero di fanti e cavalieri attribuito loro, che implicherebbe, secondo lo studioso, la presenza di due etnie)⁷¹. Secondo Musti, la presenza di *homoroi* nel luogo qui discusso di Strabone indica che oltre ai Sanniti in senso stretto, ci sarebbe un riferimento anche ai Lucani, poiché se ci sono 77mila Sanniti, distinti da 33mila Lucani in Polibio II 24 10-12 (per il 225 a. C.), il numero 88mila che si ottiene sommando fanti e cavalieri in Strabone, sta a metà strada tra i 77mila dei soli Sanniti da un lato, e i 110mila Sanniti e Lucani di un secolo dopo. Secondo Musti dunque, questo riferimento ai confinanti si adatterebbe molto bene ad un momento in cui i Tarantini tengono conto sia dei rapporti con i Sanniti, sia dei rapporti con i Lucani, che sono anch'essi Sanniti per i Greci.

In VI 1 5, che ancora una volta dovrebbe riflettere Timeo⁷², si dice che la città di Metaponto fu distrutta dai Sanniti. Anche in questo caso Musti⁷³ ha suggerito che questo episodio non vada riferito ad un passato mitico o troppo arcaico della storia di Metaponto, cosa che implicherebbe la presenza di popolazioni italiche ad una data molto alta sul golfo ionico: esso piuttosto indicherebbe l'arrivo dei Lucani a Metaponto, databile tra la seconda metà del V secolo e la prima metà del IV⁷⁴.

⁷⁰ Musti, *Nozione*, pp. 74-75.

⁷¹ Secondo Polibio (II 24 10, 12), nel 225 a. C. i Sanniti fornirono 70000 fanti e 7000 cavalieri, i Lucani 30000 fanti e 3000 cavalieri.

⁷² Cfr. Lasserre, *ad loc.*.

⁷³ D. Musti, *Metaponto: note sulla tradizione storica*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 123-152.

⁷⁴ L'ipotesi di Musti (*Metaponto*, pp. 130 ss.) si contrappone a quella di Maddoli, che propone di leggere il brano in sequenza continua, con la fondazione achea che succede a quella pilia e alla distruzione sannita. Musti invece contrappone a questa teoria quella continuistica di Timeo, che riassumerebbe, come una sorta di introduzione alla storia

In VI 1 4, il Geografo, citando Antioco, pone inequivocabilmente Metaponto in Enotria, specificando che l'area era occupata dai Coni, una gente di stirpe enotria.

Subito dopo, Strabone critica Antioco poiché egli non avrebbe fatto alcuna distinzione tra Lucani e Brettii, stando almeno alla tradizione della Biraschi⁷⁵. Tuttavia, l'espressione⁷⁶ οὐδεῖς διόρισαι περί τῶν Λευκανῶν καί τῶν Βρεττιῶν non va intesa nel senso che Antioco non aveva fatto distinzione tra Lucani e Brettii (il che, almeno in teoria, potrebbe anche significare che Antioco nominava almeno uno dei due etnici); perché la frase potesse avere questo senso avrebbe dovuto usare διόρισαι seguito dall'accusativo dei due etnici. Poiché ha usato περί; e il genitivo, è necessario intendere la frase nel senso che Antioco non aveva fornito alcuna definizione a proposito dei Lucani e dei Brettii. In altre parole, non aveva dato notizia dei Lucani e dei Brettii come popoli distinti l'uno dall'altro e dagli Enotri. Al di là delle possibili interpretazioni che si possono dare del passo, mi pare abbastanza probabile che il Geografo critichi Antioco per aver unificato all'interno di un unico ethnos popolazioni che la storiografia successiva avrebbe distinto e chiamato con nomi differenti; ed infatti, come abbiamo visto, Antioco parla sempre in termini di Enotri, e non compare nei frammenti ad esso attribuiti alcun etnico più preciso (almeno per l'area in questione, dato che si è visto come la situazione cambi quando passa a parlare di altre aree). È importante notare l'assenza in questo contesto di Sanniti, e, per l'inverso, la presenza di Lucani, dato che è chiaro che il contesto geografico di cui si sta parlando è quello lucano (ciò significa che nell'area in questione Strabone collocava i Lucani, e non più i Sanniti⁷⁷).

della città, l'intero evolversi della città stessa dalla fondazione alla fine. Cfr. G. Maddoli, *Fra ktisma e epoikia. Strabone, Antioco e le origini di Metaponto e Siri*, in *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Perugia 1986, pp. 137-157. Il problema è anche di definire l'esatto significato del verbo *afanivzein* che ha come primo significato quello di abolire, ma è fortemente rappresentato anche il significato di declino di una città, a causa di una distruzione. Vd. anche F. Kiechle, in *Messenischen Studien*, Kallmünz Opf., 1959 pp. 34-45 («Historia» 9, 1960, pp. 35-59).

⁷⁵ A. M. Biraschi, *Strabone. Geografia. L'Italia*, Milano 1988.

⁷⁶ Musti, *Sanniti*, pp. 260-261. Il problema interpretativo si incentra sul significato del verbo *diorivzein*. In generale, le traduzioni oscillano tra un generico e prudente "parlare", ed un più esplicito "distinguere", che calzerebbe col fatto che Antioco non distingue le due popolazioni. Cfr. anche E. Wiken, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Appenninenhalbinsel*, Lund 1937, p. 106. Musti (*Sanniti*, p. 260, nt. 2) richiama l'uso di *diorivzein* in Strabone VI 1 8, dove il verbo viene usato con il significato di "definire".

⁷⁷ Si noti però che in Strabone i Lucani sono coloni dei Sanniti.

Si noti che in VI 1 2 Strabone, introducendo la descrizione della Lucania e del Bruzio, afferma che “tutti questi luoghi, ad eccezione di Taranto, Rhegion e Neapolis, si sono imbarbariti, e li occuparono in parte i Lucani ed i Brettii, in parte i Campani, per quanto costoro li occupino solo a parole, perché in realtà li controllano i Romani”. Anche in questo caso, mi pare chiaro il parallelismo tra Sanniti e Lucani, dislocato su due fasi distinte della tradizione, e riflesse entrambe da Strabone: in VI 1 2 a Reggio sono presenti i Lucani, in VI 1 6 invece si parla di Sanniti a Reggio⁷⁸.

Per la stessa area abbiamo (forse in Timeo) la menzione di Sanniti (coerente con l’uso che lo storico sembra fare dell’etnico, per cui si ricordi il caso di V 4 12), mentre in altre fonti (probabilmente più tarde, ma senz’altro differenti da Timeo⁷⁹) compaiono i Lucani⁸⁰.

La dinamica è esplicitata in VI 1 2. Dopo aver parlato delle località sulla costa tirrenica della Lucania, Strabone dice: “Queste sono le località dei Lucani sulla costa tirrenica. Essi, dapprima, non raggiunsero l’altro mare, dove invece dominavano i Greci che controllavano il Golfo di Taranto. Prima che venissero i Greci non c’erano ancora i Lucani, ma questi luoghi erano occupati da Coni ed Enotri. Avendo poi i Sanniti accresciuto di molto la loro potenza, cacciarono Coni ed Enotri, ed insediarono in questi luoghi alcuni Lucani”.

In questo racconto (che spiega tramite la scansione cronologica la sovrapposizione di tre etnonimi) sono dunque compresenti tutte e tre le etnie che si avvicendarono sul medesimo luogo: prima gli Enotri (per cui si ricordi Antioco), poi i Sanniti, e poi i Lucani. E’ certo che la ricostruzione qui sintetizzata sia più tarda del periodo che stiamo analizzando, anche perché sembra che la filiazione Sanniti-Lucani risalga alla tradizione romana⁸¹, e comunque è certamente posteriore all’introduzione dell’etnonimo. Tuttavia, essa potrebbe riflettere tradizioni greche precedenti

⁷⁸ Per l’analisi di questo passo, cfr. *infra*.

⁷⁹ Per l’ottica romana di questo ed altri passi, cfr. Musti, *Sanniti*, p. 272 e *infra*.

⁸⁰ Resta aperto il problema di capire se l’uso generico di “Sanniti” sia originale di Timeo, o sia piuttosto il riflesso di una fonte più antica. Musti (*Nozione*, pp. 73 ss.) lo attribuisce senz’altro a Timeo. Cfr. *infra* per la discussione della tesi di Musti.

⁸¹ Come vedremo, il fatto stesso che il quadro delle popolazioni italiche di questo filone comprenda numerose e diversificate popolazioni italiche rimanda ad una tradizione più tarda rispetto a quella che stiamo analizzando. Tuttavia, il nucleo di questa dinamica, che prevedeva l’uso solo di alcuni etnici, potrebbe essere coevo alla tradizione che stiamo analizzando.

(fra cui Antioco) e distinte, risistemate e rese reciprocamente coerenti al suo interno.

Al di là del problema dei Lucani, su cui torneremo oltre, ciò che secondo Musti dovrebbe emergere è l'omogeneità tra l'uso di Sanniti in V 4 12 e quello in VI 1 5: in entrambi i casi il termine ha un'accezione ampia e lata, che arriva ad includere i Lucani: essi invece appaiono in tradizioni alternative, diverse da questa ma non necessariamente più tarde (come vedremo, l'affermazione dell'etnico Lucani è senz'altro problematica ed episodica).

Un'accezione similmente lata della nozione di Sanniti (che potrebbe derivare ancora una volta da Timeo, ma in modo più problematico) ricorre in VI 1 6. A proposito dell'etimologia secondaria del nome di Reggio, Strabone dice: "...sia per la propria fama, per cui i Sanniti avrebbero voluto denominarla con un termine che in latino significa «città regale» (i progenitori dei Sanniti infatti erano partecipi della cittadinanza romana e adoperavano perlopiù la lingua latina)"⁸².

In questo caso i Sanniti si trovano addirittura a Reggio, nel Bruzio, coerentemente a quei Sanniti che si trovavano, in Filisto, a Mystia. Solitamente questa notizia è ritenuta tarda, poiché rivela una profonda conoscenza delle popolazioni italiche e dei loro rapporti reciproci (Sabini come partecipi dello stato di Roma e Sabini come progenitori dei Sanniti, per cui si veda V 4 12). Effettivamente il forte carattere deduttivo della ricostruzione⁸³ sembra indicare un ambiente antiquario romano e senz'altro più tardo del periodo di cui ci stiamo occupando. E' infatti impossibile ammettere che alla storiografia greca di IV-III secolo (periodo in cui, come si vede, sembra essere in uso un'accezione molto vasta del termine Sanniti) appartenga una serie così complessa di notizie, assolutamente discordante con il quadro che si ha delle altre popolazioni (ed inoltre, parrebbe che in ambito greco l'origine dei Lucani non vada ricercata nei Sanniti o in altre popolazioni italiche, ma vada ricollegata col mito di Licaone⁸⁴).

⁸² Dionigi di Alicarnasso fa derivare l'etimo del nome da quello di un eroe locale (XIX 2 2), Apollodoro dal passaggio di Ercole con i buoi di Gerione (II 5 10).

⁸³ Sottolineato anche da Musti, *Sanniti*, pp. 272-275.

⁸⁴ Cfr. pp. 63-66. Vd. anche pp. 72-80 per la sovrapposizione di due filoni mitici sulle origini dei Lucani. A questi si aggiunge, anche se ad un livello cronologico molto distante da quello che stiamo analizzando, la notizia di Plinio III 71,

D'altra parte, per un periodo così tardo, in cui evidentemente si era già elaborata una visione complessa del sistema di popolazioni italiche (visione in cui si privilegiava la componente autoctona, e che ritorna più volte in Strabone), è difficile accettare che i Sanniti fossero localizzabili ancora nel Bruttio. Come spiegare quest'aporia, senza dover cadere, nell'uno o nell'altro caso, in un anacronismo?

Mi pare che la soluzione più semplice consista nello scindere la notizia in due nuclei: uno più recente, costituito dalla ricostruzione etimologica e che conosce i Sabini e momenti della loro storia (in particolare riguardo per i contatti con Roma ed i Sanniti); un altro più antico, che collocava i Sanniti nel Bruzio (Sanniti che poi nella tradizione successiva avrebbero cambiato nome), e che in un certo senso autorizzava la ricostruzione etimologica anzidetta⁸⁵.

Non sarebbe infatti strano che nel IV secolo i Sanniti, o una popolazione che si sarebbe poi chiamata Brettii, si trovassero anche nel Bruzio: si ricordi infatti che il Bruttio era parte costituente dell'Enotria, la quale, come si è visto, fu assorbita nella sfera concettuale inerente ai Sanniti, almeno nelle fonti letterarie di questo periodo.

Musti mostra poi come nei libri V e VI della Geografia la menzione di Lucani ricorra sempre in contesti che fanno riferimento all'esperienza romana. In altre parole, laddove è probabile che la fonte a cui si rifà Strabone sia romana o greca di derivazione romana, il termine Lucani appare con il suo significato più preciso, e quindi in riferimento ad un'area geografica che grosso modo corrisponde a quella della Lucania. Esso compare in V 1 3, in un contesto che è pertinente al periodo di Strabone (descrizione geografica), e nel quale, significativamente, è citato Polibio; ciò esclude che possa riferirsi ad una fonte di IV secolo. Stessa cosa per l'ultima parte di V 4 12: nella conclusione del paragrafo, tornando a considerazioni di carattere geografico dopo un *excursus* storico-antiquario, il Geografo specifica che gli Irpini sono confinanti con i Lucani; il termine

che fa di un certo Lucio l'eroe eponimo dei Lucani, accettando contemporaneamente l'origine sannita di essi. E' probabile che si tratti di una ricostruzione antiquaria varroniana, vista l'importanza che Varrone riveste come fonte di Plinio nel III libro.

⁸⁵ E' da escludere la presenza di Sanniti nella fase di fondazione di Reggio. Semmai, i Sanniti a Reggio apparterranno ad una fase più tarda.

Irpini, che è senz'altro di epoca romana⁸⁶, e l'ordine geografico della considerazione indicherebbero anche in questo caso una fonte tarda e romana.

La stessa cosa accadrebbe, secondo Musti⁸⁷, in VI 1 1 e VI 1 3, ai quali aggiungere, sempre in VI 1 2, il passo sull'imbarbarimento delle città greche ad opera dei Lucani e dei Brettii, la cui conclusione rivela ancora una volta un punto di vista romano⁸⁸.

Nella medesima direzione andrebbe anche la notizia di VI 1 3 che localizza, in epoca arcaica, dei Sanniti a Petelia, metropoli dei Lucani. Il riferimento ad un'epoca assai antica e l'uso del termine *Sauni`tai* indicherebbero l'attivazione di una fonte che non era ancora in grado di distinguere nettamente tra Sanniti e Lucani, e che ha dei primi una nozione molto vasta, cosa che accade certamente in Filisto e molto probabilmente in Timeo, come si è visto.

L'analisi di Musti sul testo straboniano, che qui ho riportato nelle sue linee fondamentali, trova corrispondenza nelle fonti di V (e lo si è visto), IV e III secolo. Timeo (secondo Musti, che non pone dubbi sulla paternità timaica non solo della notizia, ma anche dell'uso generico dell'etnonimo) non parla mai di Lucani (ma di Sanniti), e nemmeno Eforo (Fr. 131-141); a questo proposito viene menzionato⁸⁹ anche Aristosseno (che pure si data tra il IV ed il III secolo), citato da Ateneo XIV 632 (Fr. 124 Wehrli): parlando della barbarizzazione di Posidonia, Aristosseno chiama in causa i Tirreni, ed eventualmente i Romani (nel caso in cui si accetti il testo tràdito), e non, come ci saremmo aspettati, i Lucani. Il testo ha senz'altro un'esegesi controversa, che esula dall'argomento che stiamo trattando; tuttavia, ciò che è per noi interessante sarebbe proprio l'assenza dei Lucani (a mio avviso difficilmente celabili dietro i Tirreni). Sebbene la datazione dell'inizio del dominio lucano su Posidonia sia incerta (si oscilla dal 400 al 334-331, in occasione dell'impresa di Alessandro il Molosso), la questione è abbastanza chiara: come spiegare la mancata citazione dei Lucani in Aristosseno?

⁸⁶ Il termine ricorre per la prima volta in Cesare, *Bellum Civile*, III 22 2. In Livio XXII 13 1 essi sono collocati nel Sannio. In Servio, *Ad Aened.*, XI 785, sono discendenti dei Sanniti, come in Strabone V 4 12 (con la variante nel primo della presenza dell'animale totemico, un lupo).

⁸⁷ Musti, *Sanniti*, p. 274-276.

⁸⁸ Per una diversa lettura del passo, cfr. p. 93.

⁸⁹ Cfr. E. Dench, *From barbarians to new men. Greek, Roman and Modern perception of peoples of central Appennines*, Oxford 1995, p. 171. Vd. anche Musti, *Nozione*, p. 276.

Secondo Musti⁹⁰, questo dato sarebbe da attribuire alla “mancata diffusione del nome lucano nelle zone marginali di quello che sarà il quadrilatero storico del popolo medesimo”, compiutamente descritto da Strabone. Tuttavia, mi pare difficile vedere nell’etnonimo Tirreni un riferimento ai Lucani. Dato che l’etnico Sanniti era comunque in uso, sarebbe stato più logico che Aristosseno se ne fosse servito, invece di ricorrere ad un quanto mai generico (e non calzante) Tirreni⁹¹. Lasciamo un attimo da parte la problematica testimonianza di Aristosseno, sulla quale torneremo oltre.

Si potrebbe parlare di totale assenza dell’etnico, assorbito in quello generico di Sanniti, fino almeno al 281, se a quella data sono anteriori gli epigrammi di Leonida, *Anthologia Palatina* VI 129 e 131, in cui appunto esso compare, se non fosse per la testimonianza dello Pseudo Scilace.

Il Periplo dello Pseudo Scilace è un testo ricco di interpolazioni su di un nucleo originale di IV secolo. Perché dunque esso sia utile alla nostra analisi, è necessario estrapolare i passi originali di IV secolo (alcuni addirittura risalirebbero al VI secolo, ma non sono importanti in questo contesto⁹²). Fra quelli incerti è proprio il § 12, in cui si parla della Lucania.

Anche se accettiamo questo passo, il quadro della tradizione ne risulta sì modificato, ma non stravolto. Semmai, la presenza dell’etnico già alla metà del secolo in un solo autore, confermerebbe quanto stiamo dicendo sulla difficoltà di affermazione e diffusione di questo nella storiografia anche successiva (si vedano però i casi di Timeo, o di Aristosseno). Ciò è tanto più vero se si pensa che nel II secolo lo Pseudo Scimno⁹³ parla ancora di Enotria per il versante tirrenico di quella che invece era la Lucania⁹⁴.

Abbiamo altre due testimonianze che indicano, ancora per il IV secolo, l’uso di una nozione estensiva dell’etnonimo Sanniti: alla metà del IV secolo si data un frammento di Teopompo (*FGrHist* 115 F 4 = Athen., *Deipn.*, XII 518 b) secondo cui gli Italioti hanno appreso dai Sanniti e dai Messapi l’uso

⁹⁰ Musti, *Sanniti*, p. 280.

⁹¹ Parlando di Tirreni, Aristosseno evidentemente allude alla presenza etrusca da Capua alla Lucania tirrenica, confermata anche archeologicamente, e sorvola sui Sanniti.

⁹² Cfr. Peretti, *Periplo*, *ad loc.*.

⁹³ La testimonianza dello Pseudo Scimno è particolarmente significativa ed indicativa della difficoltà che, ancora nel II secolo, alcuni autori greci trovavano nel localizzare la Lucania storica e l’Enotria mitica, a suggerire la persistenza di un substrato mitico non del tutto oscurato dalla storicizzazione delle popolazioni italiche. Nello Pseudo Scimno i Lucani sono distinti dall’Enotria e dall’Italia (vv. 247-253), e d’altra parte, l’Enotria (che è tenuta distinta dall’Italia) si colloca nello Pseudo Scimno presso Posidonia, in un’area costiera dunque dove si localizzerà la Lucania storica. Cfr. Musti, *Sanniti*, p. 278.

⁹⁴ Sembra la stessa prospettiva del già citato frammento 541 Nauck² di Sofocle.

di farsi radere completamente il corpo⁹⁵. Si ripete probabilmente lo stesso caso anche per Platone (ancora metà IV), *Epist.*, VIII 353 e, in cui si scrive che “tutta la Sicilia si ridurrà a essere deserta di lingua greca, trasformandosi in dominio o dei Cartaginesi o degli Osci”. Non si parla di Sanniti, ma, come ha fatto notare Tagliamonte⁹⁶, l’atteggiamento di base è lo stesso: ci troviamo cioè di fronte ad un uso generico di nozioni etniche localizzate in modo molto approssimativo (come si è visto, a partire da Antioco, l’etnonimo Opici / Osci va incontro ad un uso diversificato⁹⁷). Il che però non vuol dire che fosse l’unico uso esistente, poiché, come avremo modo di vedere oltre, esistono alcune testimonianze che indicano, già per la fine del IV secolo un’adozione più consapevole di determinati etnici. Quando autori come Filisto o Teopompo parlano di Sanniti dove ci si aspetterebbe che parlassero di Lucani, non credo che si debba pensare che fossero disinformati o che il concetto di “Lucani” non fosse ancora stabilmente affermato (a questo proposito vedi oltre la testimonianza di Aristosseno). Semplicemente, questi autori avevano ancora chiara, come realtà storica, la derivazione dei Lucani dai Sanniti (fondamentale è Strabone, VI 1 2), e quindi preferivano la denominazione più ampia, avvertita come etnica, culturale e linguistica, a quella più ristretta, intesa come semplice articolazione politica. Questo potrebbe valere anche per lo pseudo Scilace, quando parla di “Sanniti” in Campania, tra Sarno e Sele.

Gli episodi che caratterizzano il IV ed anche il III secolo forniscono certamente validi contesti in cui l’ethnos lucano può essersi affermato anche nelle fonti letterarie (specifico che qui non si sta mettendo in dubbio l’esistenza di questa popolazione tra V e III secolo; il problema consiste piuttosto nel determinare l’origine e la diffusione dell’etnico corrispondente nelle coeve fonti letterarie): si ricordino ad esempio le spedizioni di Archidamo di Sparta, di Alessandro il Molosso, di Cleonimo, o di Pirro. Tutti episodi in cui, come ci indicano fonti più tarde (ad esempio Livio, che

⁹⁵ Clearco (fr. 48 Wehrli, *ap.* Ateneo, *Deipnosophistai*, XII, 522 d-f) afferma invece che “i Tarantini si diedero al lusso e alla mollezza fino al punto di depilarsi su tutto il corpo, introducendo così questa pratica della depilazione presso tutti gli altri popoli”. Si rovescia quanto detto da Teopompo, ma resta un elemento culturale in comune tra Sanniti e Tarantini, quale che sia l’origine di questo uso. Viene comunque da pensare che siano stati i Tarantini ad introdurre tale usanza, e non il contrario; il ragionamento di Teopompo avrebbe avuto la sola funzione di screditare la popolazione locale. Per tutto questo, cfr. capitolo 7.

⁹⁶ G. Tagliamonte, *I Sanniti*, Milano 1998, p. 10.

⁹⁷ Su questo aspetto ci soffermeremo oltre.

distingue Sanniti e Lucani, cfr. ad esempio VIII 17 9 o VIII 24 4⁹⁸), i Lucani ebbero un ruolo. Eppure, le fonti greche dell'epoca parlano in termini molto differenti e soprattutto vaghi⁹⁹.

In ogni caso, nel IV secolo, anche se sussistono casi di affermazione precoce di etnici, essi sono del tutto episodici e secondari, e soprattutto paralleli ad una tradizione che sembra molto più diffusa, e che si "accontenta" di usare un'indicazione etnica molto più vaga. In questo periodo dunque la tradizione non è affatto lineare, anche perché inizia a spezzarsi in sottotradizioni che molto spesso non si toccano nemmeno. Di conseguenza, l'unico fatto certo di questo livello di tradizione è l'uso generico dell'etnico Sanniti. Il che costituisce comunque un'innovazione rispetto alla storiografia mitica fatta ancora di Coni, Siculi e Morgeti, tipica di Antioco e più in generale del V secolo.

Coerente al quadro di IV secolo è anche la testimonianza di Eudosso di Cnido (citato dallo Pseudo Scilace) che pone fra gli Iapigi e gli Umbri una popolazione che chiama Felessai`oi. Il problema consiste nell'identificare questo etnico con una delle popolazioni note dalla tradizione successiva: a questo proposito, la proposta più seguita vede nei Felessai`oi un riferimento ai Frentani, che oltre ad avere una vaghissima assonanza con l'etnico in questione, si localizzano in età storica proprio nell'area indicata da Eudosso. D'altra parte è stato proposto anche un riferimento ai Pelasgi, la cui collocazione incerta permette di disporli per tutto il centro sud della penisola, o ai Falisci, per meri motivi di assonanza tra i due etnici¹⁰⁰.

Al di là di queste possibili identificazioni, anche in questo caso abbiamo ancora una volta un esempio in cui ad un etnico preciso se ne affianca uno che sembra avere un'applicazione più ampia. Vediamo ora i termini del problema.

Come abbiamo detto, lo Pseudo Scilace costituisce una fonte controversa, che diventa ancora di più tale nel momento in cui si considera la

⁹⁸ Questa distinzione ricorreva già in Fabio Pittore, in Polibio II 24. Cfr. *infra*.

⁹⁹ Un destino simile, almeno per lo stesso periodo, lo hanno subito i Brettii. Anche in questo caso abbiamo una ricorrenza abbastanza precoce dell'etnico, anche se in forma di toponimo, in un frammento di Aristofane (Fr. 629 K), dove si ha il termine *Brettiva*. La testimonianza rimane del tutto isolata, tant'è vero che gli studiosi dubitano fortemente che essa indichi una realtà geografica circoscritta, ed attribuiscono ad essa un significato del tutto vago.

¹⁰⁰ Per il problema dei Felessai`oi, cfr. *infra*.

testimonianza sui Sanniti e sui Dauni. Tuttavia, non è il caso di soffermarsi sul problema del Periplo, poiché ci siamo già allontanati dal problema di partenza, a causa della complessità della questione relativa alla prima tradizione storiografica greca sulle popolazioni italiche¹⁰¹.

5. Che la conoscenza e la percezione da parte greca delle popolazioni del sud Italia si risolvesse in una dialettica tra aree meglio e da più antica data conosciute, e aree per cui una visione molto generica era ritenuta sufficiente, o comunque era l'unica disponibile, è dimostrato non solo dall'uso di etnici

¹⁰¹ I Sanniti nel Periplo (§ 11) sono collocati tra il Sarno ed il Sele, grosso modo dove li colloca Strabone in V 4 8, secondo un'originale successione dove agli Oschi si sostituiscono i Tirreni e i Pelasgi, poi i Sanniti, ed infine i Romani, mentre in V 4 3, per l'area campana in generale, la serie è Oschi-Cumani-Tirreni-Sanniti-Romani (cfr. D. Musti, *Per una valutazione delle fonti classiche sulla storia della Campania tra VI e III secolo*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 217-223). Se il passo non è spurio, nel IV secolo i Sanniti sarebbero localizzati anche in Campania. Al di là del contesto storico in cui inserire questa ricorrenza, è importante sottolineare come anche l'esempio dello Pseudo Scilace si inserisca coerentemente nella tradizione di IV secolo che non delimitava una regione precisa per i Sanniti.

Il problema maggiore si presenta ai § 15-16, che collocano i Dauni`tai sul versante adriatico, tra gli *Ἰομβρικοὶ* e l' *Ἰωρῖων*, e nella zona transappenninica. In tutti e tre i casi, gli editori (Mueller, *Geographi, ad loc.*, Peretti, *Periplo, ad loc.*) hanno emendato Dauni`tai in Sauni`tai, mentre altri studiosi hanno conservato la lezione del testo. Il fatto che i Dauni del Periplo vadano dal mar Tirreno fino all'Adriatico ha spinto a correggere per intero i due paragrafi, poiché questa caratteristica sarebbe più calzante per i Sanniti che per i Dauni. In questo modo l'area occupata dai Sanniti, seppur estremamente vasta, risulterebbe comunque coerente, anche con quanto si dice al § 11 (che costituirebbe la punta tirrenica di questo sistema). Anche sul versante adriatico, la presenza di Sanniti tra Umbri e Iapigi sarebbe perfettamente plausibile. D'altra parte, nel contesto adriatico sarebbe altrettanto plausibile, se non necessaria la presenza di Dauni, e oltretutto, se accettassimo le tre correzioni, essi sparirebbero dal Periplo.

In sintesi, se da un lato la correzione è necessaria (§ 15), dall'altro essa è del tutto superflua, e soprattutto sopprime un etnico che pure esisteva (§ 16).

Se accettiamo il testo, dobbiamo accettare anche l'idea che per una certa parte della tradizione i Dauni avessero un'estensione veramente vasta; se accettiamo la correzione, avremmo una conferma di quanto si diceva a proposito dell'uso generico della nozione di Sanniti, ma dovremmo anche ammettere l'assenza dei Dauni nello Pseudo Scilace

Se la testimonianza dello Pseudo Scilace fosse isolata, non avremmo ulteriori elementi per dirimere la questione. Tuttavia, in altre fonti letterarie sembrano affiorare riferimenti ad una tradizione che localizzava i Dauni laddove ci saremmo aspettati i Sanniti (in entrambe le accezioni dell'etnico).

In Polibio III 91, tra le varie popolazioni confinanti con Capua ci sono anche i *Δαυνιοὶ*; in Dionigi di Alicarnasso VII 3 1 Cuma è assalita (nel 524 a. C.) da Etruschi, Umbri, Dauni ed altri barbari (Cfr. R. A. Staccioli, *I Dauni nella spedizione anticumana del 524*, «ArchClass» 33, 1981, pp. 303-308). Secondo Musti (*Tradizioni*, pp. 173 ss.), la testimonianza dello Pseudo Scilace va letta sullo sfondo di queste testimonianze: il *trait d'union* tra l'uno e le altre sarebbe appunto una nozione vasta di Dauni, che arrivava a sovrapporsi geograficamente, e quindi a confondersi concettualmente, con i Sanniti.

Lo Pseudo Scilace dunque sarebbe il caso più noto di questa sovrapposizione della tradizione greca, e che è riecheggiata, nel suo lato lessicale, dalla confusione Sauni`tai / Dauni`tai adombrata da Licofrone 1063 (che forse dipende da Timeo o da Eforo, o da Eforo tramite Timeo).

Nel testo dunque bisognerebbe conservare la lezione tràdita, poiché essa rimanderebbe contemporaneamente, anche se in modo problematico, ad entrambe le etnie.

D'altra parte, le due popolazioni erano unite contro altre genti del sud Italia anche dal fatto di non avere legami di consanguineità con eroi greci: mentre Peucezio ed Enotro erano di stirpe arcadica, e le relative popolazioni presero il nome proprio da essi, i Dauni erano un popolo già formato quando ricevettero Diomede. Allo stesso modo i Sanniti, si veda V 4 12, erano già un popolo quando ricevettero coloni spartani.

Ed infatti, nel già citato passo di Dionigi (VII 3 1) i Dauni sono dei barbari. Come si è detto, bisognerà attendere il II secolo perché essi entrino di fatto nella discendenza arcadica delle altre genti dell'Apulia. Si noti anche, fatto significativo, che in Dionigi non ci sono i Sanniti, che pure tornano spesso nelle vicende della Campania.

più o meno distinti ed articolati, ma anche dalle tradizioni mitiche in cui alcune popolazioni erano inserite.

Come è noto, e lo era anche alle fonti antiche, la grecità poteva costituire un dono che i Greci ammettevano a genti non greche, come fosse un valore di promozione culturale. In altre parole, i Greci potevano dare una qualche patente di grecità a determinate popolazioni italiche per promuovere un'alleanza, o perlomeno per assicurarsene la fedeltà.

Per quanto riguarda l'ambito di cui stiamo trattando, un esempio esplicito di questa pratica ci è fornito dal già visto passo straboniano V 4 12, dove il Geografo, probabilmente rifacendosi a Timeo (secondo Lasserre e Musti), narra del mito inventato dai Tarantini per "ingraziarsi" i loro vicini Sanniti, la cui grande forza militare poteva essere un valido aiuto. Abbiamo già sottolineato il fatto che questo caso costituisce un esempio di *sunoikiva*, il che implica non una discendenza diretta e genealogica dei Sanniti da genti greche, ma solo un buon rapporto tra le due etnie (si ricordi che proprio in V 4 12 i Sanniti sono *filevllhnei*, e questo testimonia inequivocabilmente il contesto di alleanza in cui il mito va inserito), tutt'al più un contatto molto stretto. Si noti poi che i coloni sono Laconici, e questo rafforzerebbe ulteriormente i legami tra Taranto e i Sanniti.

Al di là del fatto che tutta questa storia sia un *plavasma* o meno, quello che è importante sottolineare è il ruolo attivo giocato da Taranto nella codificazione stessa di questo mito: questo aspetto è esplicitamente dichiarato dal sospetto (probabilmente riflesso in Strabone da Timeo) che si tratti appunto di un *plavasma* nato a Taranto, per motivi altrettanto esplicitamente politici.

Torneremo oltre sul contesto storico in cui è possibile che gli abitanti di Taranto abbiano fatto ricorso al *plavasma* suddetto.

Per ora si noti l'importanza dell'area tarantina per la codificazione del primo mito attestato sui rapporti Greci-Sanniti. Come vedremo, la centralità di quest'area sembra tornare anche per il problema delle prime attestazioni di etnici più precisi.

In definitiva, tra V e IV secolo la storiografia, la mitografia, e l'etnografia greche hanno elaborato un sistema di percezione delle popolazioni italiche complesso, anche se non troppo approfondito. Un sistema senz'altro

sbilanciato verso l'Apulia, e già in Antioco verso la Campania, con l'introduzione degli Opici.

D'altra parte, quanto si ipotizza che sia accaduto per l'Italia meridionale, e per l'etnico Sanniti, ritrova un corrispondente analogo per l'area medioadriatica.

Come ha fatto notare Prosdocimi¹⁰², la tradizione greca, con un'ottica che ricalca quella del periplo, ha posto fino al V secolo la popolazione degli Umbri come unica etnia latamente disposta sulla costa adriatica: presso di essi sbarcherebbero i Pelasgi di Ellanico e forse i Tirreni di Erodoto. Filisto¹⁰³, secondo una successione dinamica che abbiamo visto come tipica della storiografia di Antioco, propone questa successione: Siculi-Pelasgi / Umbri¹⁰⁴.

In complesso questi dati indicano, nell'incertezza di colmare l'area più strettamente medio adriatica, l'esistenza di due etnici certi, Iapigi ed Umbri, dotati di una collocazione geografica abbastanza chiara. Dove prima c'erano gli Umbri, si localizzano almeno altre due popolazioni, erodendo dunque verso nord il territorio dei primi.

6. Tutto il discorso fin qui fatto parte dal presupposto che l'introduzione nella tradizione di nuovi etnici fosse un segnale di un corrispondente e parallelo affinamento della conoscenza stessa da parte greca delle popolazioni italiche. A cosa deve essere agganciato questo processo? Quale è stata la realtà storica da cui ha preso le mosse?

I problemi che dobbiamo affrontare sono due: per quale motivo ad un certo punto l'etnico "Lucani" si è distinto da quello "Sanniti"? In secondo luogo, quale fu il contesto che spinse i Tarentini a fornire ai Sanniti un qualche rapporto con gli Spartani, ammettendo che i Sanniti di cui si parla comprendessero ancora i Lucani?

Il contesto storico che solitamente viene citato a questo proposito è quello dei rapporti tra Taranto e le popolazioni limitrofe nella seconda metà del IV

¹⁰² A. L. Prosdocimi, *I Veneti antichi*, Padova 1988, pp. 25-31.

¹⁰³ Filisto, *ap.* Dionigi di Alicarnasso I 22 4-5.

¹⁰⁴ Sempre nel IV secolo (ancora a dimostrare come non sia possibile parlare di uno sviluppo lineare e omogeneamente diffuso dell'etnografia e della storiografia) Eudosso di Cnido interpone tra la Iapigia e gli Umbri i Felessaioi, facendo sparire i Dauni. Lo Pseudo Scilace, esattamente nella stessa collocazione dei Felessaioi di Eudosso pone i Sanniti o i Dauni, secondo quanto abbiamo detto prima.

secolo: nel 345 i Tarentini invocano Archidamo re di Sparta contro i Lucani in virtù della consanguineità¹⁰⁵ che intercorreva tra Sparta e Taranto (Diod. XVI 62 4). Nel 334-331 avviene la spedizione italiana di Alessandro il Molosso¹⁰⁶, che vede quest'ultimo alleato a Taranto contro i Lucani. Dopo il fallimento della spedizione, come ha sottolineato più volte Musti, abbiamo un completo riassetto della politica di Taranto nei confronti di Sanniti e Lucani, che da nemici diventano alleati contro Roma (Livio VIII 17 9)¹⁰⁷. Prima di tutto notiamo l'uso, in fonti posteriori, di due etnici distinti, laddove, per il IV – III secolo non abbiamo questa distinzione (vd. Strabone V 4 12). Anche questo dato è, a posteriori, una conferma per quanto abbiamo ipotizzato per la tradizione più alta.

In secondo luogo, appare con chiarezza il momento in cui ci saremmo aspettati che l'ethnos dei Lucani fosse comparso. Mentre nelle testimonianze finora viste l'etnonimo non compare, abbiamo per il medesimo periodo l'attestazione certa del primo mito inerente ai Sanniti, elaborato in ambito tarantino, il già visto *plavasma* di Strabone V 4 12.

I Sanniti di cui parla Strabone, rifacendosi molto probabilmente a Timeo, sono confinanti con i Tarantini, e dunque comprendono anche i Lucani (non possono essere solo Lucani, visto l'uso che di solito si fa dell'etnico e il numero di fanti e cavalieri loro attribuito¹⁰⁸). Dopo la sconfitta del Molosso, è più che plausibile che Taranto, nel ridisegnare la sua politica estera, abbia tentato di ingraziarsi i suoi vicini (i Sanniti non sono però discendenti di Sparta, ma hanno semplicemente accolto coloni di Sparta. La differenza è evidente)¹⁰⁹.

La notizia dei coloni spartani fu forse riferita ai Sanniti nella loro accezione più lata, che è appunto tipica del IV – III secolo?

¹⁰⁵ Cfr. P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1939, p. 77; J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusq'aux guerres puniques*, Paris 1969, p. 164. Per le oscillazioni della politica lucana tra Roma e Taranto alla fine del IV secolo, cfr. M. Sordi, *Roma e i Sanniti nel IV secolo a. C.*, Roma 1969, pp. 77-80.

¹⁰⁶ L. Braccisi, *Roma e Alessandro il Molosso nella tradizione liviana*, «RIL» CVIII, 1974, pp. 196-202. M. Liberanome, *Alessandro il Molosso e i Sanniti*, «AAT» CIV, 1969-1970, pp. 79-95.

¹⁰⁷ Si noti che nella narrazione liviana della II guerra sannitica (VIII 27 6-11, 29 1), si ha una netta distinzione tra Lucani e Sanniti, che è impossibile ritrovare nella tradizione greca sui rapporti tra Taranto e Sanniti.

¹⁰⁸ Per questo problema, cfr. D. Musti, *Nozione*, in part. p. 75.

¹⁰⁹ Il riassetto tra Taranto ed i Lucani può essere avvenuto già qualche tempo dopo la morte del Molosso, stando a Livio VIII 29 1 (nel quadro di un'intesa di Tarentini, Sanniti e Lucani). Certamente Diodoro (XX 104 3) attesta per il 303 l'amicizia tra Taranto ed i Lucani, impressionati dall'arrivo di Cleonimo con un esercito di mercenari. Cfr. Musti, *Metaponto*, p. 144, e capitolo 10.

Ad articolare quanto stiamo dicendo interviene un brano di Giustino (XX 1), la cui paternità potrebbe essere teopompea (con una mediazione di Timeo), o direttamente timaica. La parte iniziale del libro, che narra le imprese di Dionisio I di Siracusa, può derivare da Teopompo, dato che egli, nella sua opera "Hellenikà", sulle conquiste di Dionisio I, si occupava dei popoli adriatici, che in questo passo di Giustino sono appunto menzionati; d'altra parte, Musti non esclude la possibilità che tra Teopompo e la fonte di Giustino (Pompeo Trogo) vada collocato Timeo¹¹⁰.

Giustino¹¹¹, riferendosi alle guerre condotte da Dionisio I di Siracusa, sostiene che i Greci avevano colonizzato quasi tutta la penisola, ed enfaticamente si chiede: *quid tractus omnis Campaniae? Quid Bruttii Sabinique? Quid Samnites? Quid Tarentini, quos Lacedaemone profectos spuriosque vocatos accepimus?*

L'area a cui si riferisce l'autore è molto ampia, ed è riempita, internamente, dalla menzione di Sanniti. Lasciamo da parte il problematico uso di Brettii, che, accettando la derivazione teopompea o timaica, dovrebbe comparire anche in questi due autori¹¹²; il fatto che, nell'area tra *Bruttii* e *Sabini*, ci siano dei generici *Samnites*, ci rimanda a quell'uso non approfondito degli etnici che abbiamo visto tipico della tradizione greca tra IV e III secolo. Ciò significa che la notizia di coloni spartani (a cui sembra rimandare la successiva menzione di Tarentini) fu elaborata in un contesto culturale che parlava di Sanniti in senso lato, e non conosceva, o non usava, ad esempio il concetto di Lucani¹¹³.

Ciò che è ancora più significativo, è la presenza di Taranto come medium della ricezione, e successiva diffusione, di coloni spartani, menzionata da Strabone e ribadita da Giustino. Ancora una volta è chiaro il ruolo attivo ricoperto da Taranto, che costituisce una sorta di *trait d'union* tra il mondo greco e quello italico. D'altra parte, è importante sottolineare anche che, a questa complessa ricostruzione mitica, ricca di risvolti ideologici, non

¹¹⁰ Cfr. Musti, *La nozione*, p. 76. Vd. anche *FrGrHist* 115 F 317, Komm. II B p. 395; M. Sordi, *I rapporti romano ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Roma 1960, p. 65.

¹¹¹ XX 1.

¹¹² Secondo la ricostruzione di Musti (*Nozione*, pp. 73 ss.), Timeo non dovrebbe far uso neppure dell'etnonimo Lucani, sicché la presenza di quello dei Brettii risulta problematica. Per questo problema, e per la discussione della tesi di Musti, cfr. *infra*.

¹¹³ Probabilmente non usava il concetto di Lucani, poiché partiva dal dato acquisito che per gli stessi Lucani e Sanniti era certa la derivazione degli uni dagli altri. Cfr. p. 88.

corrisponde una profonda ed articolata conoscenza delle popolazioni italiche al di fuori di quelle dell'Apulia. Anche questo è una conferma della non linearità della tradizione greca tra IV e III secolo¹¹⁴.

Giustino dunque conferma sia l'uso in senso generico dell'etnico Sanniti, sia il riferimento a questo del mito dei coloni spartani.

Ammettendo che l'ambiente tarantino abbia giocato un ruolo attivo nella formazione e relativa diffusione dell'etnonimo Sanniti e del mito ad esso collegato, nel momento in cui si è trovata in contatto stretto con i Sanniti-Lucani, pare strano che proprio l'etnico Lucani non sia stato codificato, mentre ci si preoccupava di formare un mito che desse a questa popolazione una patente di grecità.

Le testimonianze finora considerate (Timeo, e la sua fonte¹¹⁵) non appartengono a Taranto, e dunque riflettono dall'esterno una situazione che sarà stata descritta anche dai Tarantini stessi.

Un frammento di Aristosseno di Taranto, solitamente trattato nel contesto della diffusione del pitagorismo nel sud Italia, e non in relazione al problema dell'emergere di nuovi etnici nel IV secolo (in questo senso ha avuto un'importanza di primo piano il F 124, visto sopra), getta nuova luce sul problema, confermando prima di tutto l'importanza di Taranto per la definizione etnografica dei Lucani.

Si è detto della difficoltà di reperire in questo lasso di tempo chiare e certe attestazioni dell'etnico Lucani, poiché l'unica testimonianza ascrivibile a questo livello di tradizione è quella, sopra citata, dello Pseudo Scilace, sulla quale però gravano dei dubbi di datazione.

Nel F 17 Wehrli² (= Porphy., *Vita Pyth.*, 22)¹¹⁶ Aristosseno enfatizza la diffusione del pitagorismo tra le popolazioni non greche dell'Italia: Lucani, Messapi, Peucezi e Romani¹¹⁷. In Aristosseno (che scrisse nella seconda

¹¹⁴ L'importanza di Taranto come medium della diffusione della nozione di Sanniti e del bagaglio mitico ad essa connesso sembrerebbe confermata dall'esistenza di monete databili al 330, coniate a Taranto, con la legenda greca sinistrorsa SAUNITAN. Per il problema di queste monete, e della legenda *Peripovlwn Pitanata~n*, cfr. *infra*. Si veda però anche A. Stazio, in «PP» LXXII, 1960, pp. 25-28; A. Stazio, *Aspetti e momenti della monetazione tarantina*, in *Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, X, Napoli 1971, pp. 148-181, in part. pp. 168-169; pp. 65-72; A. Prestianni, *Riflessi dell'imperialismo macedone sulla monetazione aurea di Taranto durante la spedizione di Alessandro il Molosso*, «NAC» XV, 1986, pp. 131-153.

¹¹⁵ Forse Eforo.

¹¹⁶ Il frammento non presenta problemi testuali, e non è espunto da Wehrli.

¹¹⁷ *Prosh`lqon dΔajutw/` w{1 fhsin jAristovxenoi kai; Leukanoi; kai; Messavpioi kai; Peukevtioi kai; JRwmai`oi.*

metà del IV) dunque l'etnonimo Lucani esisteva, e andava ad aggiungersi a quelli già noti da tempo della futura Apulia¹¹⁸. Ciò entra in evidente contraddizione con l'altro frammento di Aristosseno, riferito alla barbarizzazione di Posidonia ad opera di Tirreni e/o Romani. Si è detto, sulla scia di Musti, che in questo caso l'atteso etnico Lucani non ricorre perchè ignoto all'autore antico, che si sarebbe servito dei nomi che aveva a disposizione. Un ragionamento che quadra con quanto si è detto per il IV secolo, ma che non rende ragione di come i Lucani, se si accetta che ad essi vada riferito l'imbarbarimento di Posidonia, possano essere stati celati dietro ai Tirreni, o perchè l'autore non sia servito del corrispettivo Sanniti nel senso di Lucani, che abbiamo visto diffuso nella tradizione di IV e III secolo.

D'altra parte, il F 124 mi pare che dimostri come l'assenza dell'etnico Lucani vada agganciata non al fatto che esso non era conosciuto da Aristosseno, ma ad altre ragioni, sulle quali ora non ci soffermeremo¹¹⁹. Secondo Frascchetti, che accetta il testo tradito contro le espunzioni di Wikén¹²⁰ e Riemann (mentre il Wilamowitz¹²¹ già in precedenza aveva limitato il suo intervento all'espunzione del solo Ἰρῶμαιοί), la mancata menzione di Lucani non è dovuta tanto al fatto che di essi non si conosceva ancora neppure l'etnonimo, ma a precise cause storiche. La critica tradizionale rifiuta in blocco il riferimento a Romani e Tirreni, sia perché il controllo etrusco della zona all'epoca era già tramontato¹²² (seconda metà del IV), sia perché la deduzione della colonia latina di Paestum era ancora lontana da venire (273 a. C.). Soprattutto, per la teoria tradizionale, Aristosseno non poteva ignorare i Lucani come vero fattore della barbarizzazione di Posidonia. Il Frascchetti, accetta invece in toto il

¹¹⁸ L'etnico Ἰρῶμαιοί ricorre anche nel F 124.

¹¹⁹ Un'interpretazione differente da quella di Musti è quella di Frascchetti, che non vede necessario il riferimento ai Lucani, come causa della barbarizzazione di Posidonia. Secondo lo studioso, che accetta anche il tradito Ἰρῶμαιοί, Aristosseno si sarebbe riferito ai Romani sia perché effettivamente barbari agli occhi dei Greci, sia a causa della loro politica estera nel sud Italia. Cfr. A. Frascchetti, *Aristosseno, i Romani e la barbarizzazione di Posidonia*, «AION» (Archeol) III, 1981, pp. 61-96. Vd. anche A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche di Italia*, «AION» (Archeol) III, 1981, , pp. 97-115.

¹²⁰ E. Wikén, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande un den Völkern der Appeninenhalbinsel bis 300 c. Chr.*, Lund, 1937, p. 185. H. Riemann, in *RE XXII 1* (1953), col. 1232 (vd. anche Manganaro, «RFC» 37, 1959, p. 396 nt. 2).

¹²¹ Wilamowitz, in *Athen. XIV 632a*, ed. Kaibel. Gigante si è espresso contro la datazione alta del frammento, e lo riferisce all'età della deduzione della colonia latina (Atti del X Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1970, Napoli 1971).

¹²² Cfr. da ultimo J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion, et la civilisation de Capoue préromaine*, Paris 1970, pp. 85-91.

testo tradito, prima di tutto perché espungendo Turrhenoi e Romaioi viene a mancare il parallelismo con l'espressione εἰς ἀρχαίαις Ἑλλήσιν οὐσιν. D'altra parte, secondo lo studioso, non sarebbe meno problematico espungere i soli Romani: in che modo si sarebbe potuta inserire una glossa simile, in relazione alla presenza di Tirreni? In secondo luogo, Frascetti passa a dimostrare come la barbarizzazione di cui parla Aristosseno, a proposito di Posidonia e della musica in generale, non vuol indicare una decadenza "fisica" della città, in riferimento quindi a fattori reali di conquista e politica. Piuttosto, il discorso di Aristosseno si muoverebbe su un piano di egemonia e integrazione culturale. In questo senso, l'assenza di Lucani diventa comprensibile e spiegabile. Risulterebbe infatti difficile (o addirittura assurdo) ritenere che Aristosseno non conoscesse i Lucani, né sapesse della loro presenza a Posidonia. La prospettiva "culturale" in cui andrebbe inserito il discorso di Aristosseno, dunque, giustificerebbe l'assenza di quelli che di fatto avevano conquistato Posidonia materialmente. Non sono certo i Lucani, ma gli Etruschi e i Romani i veicoli di quel massiccio processo di barbarizzazione già in atto ai tempi di Aristosseno. In un simile quadro dunque non avrebbero senso i tentativi di negare fede alla testimonianza di Aristosseno, sulla base delle considerazioni svolte a proposito della produzione e delle esportazioni poseidoniate della seconda metà del IV secolo¹²³. Si noti poi che nell'altro frammento di Aristosseno, i Romani sono accomunati ad altre popolazioni italiche del sud.

Per il nostro problema è invece importante sottolineare l'esistenza di un caso certo d'uso dell'etnico Lucani nel corso del IV secolo. Abbiamo poi altri tre dati sui quali è importante riflettere: 1) i Lucani sono accostati a genti come Peucezi e Messapi; 2) sono nominati all'interno di un discorso sul pitagorismo; 3) Aristosseno è di Taranto. Tutti e tre questi dati ci rimandano ancora una volta all'ambiente tarantino, sia per ragioni fisiche (popolazioni che si affacciano sul golfo Ionico), che per motivi culturali (importanza di Taranto per la diffusione del pitagorismo tra le genti

¹²³ Cfr. P. Zancani Montuoro, *Sulla produzione ceramica poseidoniate di IV secolo*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, II, Roma 1974, pp. 254-270.

italiche). Oltre a ciò, non dobbiamo dimenticare che Aristosseno era nativo di Taranto¹²⁴.

A mio avviso, le testimonianze nel loro complesso indicano che nel IV secolo in ambiente tarentino la nozione di Lucani aveva iniziato ad emergere, forse in relazione, come si è detto, agli scontri / alleanze di Taranto con i Sanniti e con i Lucani (nelle fonti successive le popolazioni sono distinte nettamente). Coerentemente a questa situazione, si era andata diffondendo, sempre a partire dal medesimo ambiente, una serie di miti sui Sanniti stessi, nella quale, significativamente, i protagonisti sono appunto i Sanniti e non i Lucani (si ricordi il ricorrere di Taranto e di elementi spartani nel mito dei coloni presso i Sanniti).

L'unicità dell'esempio di Aristosseno, e parallelamente la frequenza di sovrapposizioni Sanniti-Lucani nella storiografia di V e IV secolo (fino al III) indicano dunque l'eterogeneità delle tradizioni circolanti, e come ha già indicato Musti, l'impermeabilità di alcune di queste rispetto ad altre. E' infatti certo che il termine Lucani abbia avuto una certa difficoltà a diffondersi, nonostante il ruolo progressivamente crescente ricoperto dai Lucani nel contesto dei fatti storici, ma la testimonianza di Aristosseno (comunque problematica, poichè l'etnico è assente nel F 124 del medesimo autore) indica contemporaneamente la possibilità che Taranto fosse una punta avanzata della storiografia e dell'etnografia, anche in virtù degli stretti rapporti intercorsi tra essa ed i Lucani. Se dunque è ipotizzabile che a livello "locale" e cioè tarantino, l'etnonimo Lucani iniziasse a diffondersi, anche se in modo sotterraneo, in altri contesti potrebbe essere stato preferito il più generico termine "Sanniti". Se ad esempio accettiamo che alla base di molte delle testimonianze che abbiamo analizzato fosse Timeo (o la fonte di Timeo), che appunto non apparteneva all'ambiente tarentino, l'uso dell'etnonimo Sanniti al posto di quello successivo (ma anche contemporaneo, seppur non diffuso) assume tutto un altro significato.

¹²⁴ E' importante sottolineare l'assenza in Musti del F 17 di Aristosseno, che, nella ricostruzione dello studioso, dovrebbe innalzare al periodo di Aristosseno la prima menzione dell'etnonimo Lucani, che Musti invece attribuisce a Fabio Pittore in *La nozione*, p. 74, e ad un epigramma della *Anthologia Palatina* risalente al 281 in *Sanniti*, p. 267. Si noti che in quest'ultimo caso è citato in nota il paragrafo 22 della Vita di Pitagora di Porfirio, ma non viene citato Aristosseno, né la menzione, importantissima, dell'etnonimo Lucani. Aristosseno ed il F 17 vengono invece menzionati di sfuggita, senza alcun approfondimento, nell'introduzione della raccolta di saggi di Musti del 1988. Anche in questo caso Aristosseno non ha nella trattazione di Musti quel ruolo fondamentale che invece a mio avviso detiene; ciò porta Musti a post datare (ma con oscillazioni) la comparsa dell'etnonimo al III secolo inoltrato.

Resta il problema di capire per quale motivo i Tarantini, se davvero furono i primi a recepire l'etnonimo Lucani, costruirono una o più leggende intorno ai Sanniti (si ricordi che Strabone V 4 12 indica inequivocabilmente la paternità tarantina del mito dei coloni spartani presso i Sanniti).¹²⁵ Ad una possibile risposta si è già accennato precedentemente: data la parentela tra Sanniti e Lucani, i Tarantini, riferendosi solo ai primi, si legavano anche ai secondi. Secondo l'interpretazione di Musti (che abbassa la prima menzione dell'etnonimo Lucani a Polibio e Fabio Pittore), questo ragionamento non potrebbe essere ammesso. Tuttavia, se accettiamo che l'etnico Lucani fosse già in uso nel IV secolo (come indica Aristosseno), è possibile che il legame genealogico tra Sanniti e Lucani fosse già avvertito. Questo spiegherebbe l'uso del solo etnonimo Sanniti, e contemporaneamente specificherebbe che i Sanniti oggetto del plasma erano più o meno quelli "storici", e non i Lucani.

Un'altra testimonianza di Aristosseno rende ancora più complesso il quadro che stiamo delineando. Si tratta del F 50, citato da Athen., XII 545-546. Questa notizia, priva di precise indicazioni cronologiche (eccetto il riferimento a Dionigi II), parla dell'invio a Taranto, retta da Archita, di una delegazione del tiranno siracusano, di cui faceva parte Poliarco. Viene riportato il discorso pronunciato dall'ambasciatore in quell'occasione, che contiene un elogio dei piaceri fisici e un breve catalogo dei sovrani che hanno saputo coltivarli. Il discorso sarebbe stato pronunciato secondo i moderni nel 367 o nel 361, secondo Cicerone (*Cato*, XII 39-41) nel 349, anno del consolato di Claudio e Camillo. All'epoca, i Sanniti erano alleati di Roma (dal 354/350 a. C., cfr. Diod. Sic., XVI 45 8, Liv., VII 19 4), ed i Tarantini, alleati di Siracusa (Strab., VI 1 8), essendo sottoposti alla pressione dei Lucani (Diod. Sic., XVI 61 4), erano interessati ad instaurare buoni rapporti con i Sanniti.

Un possibile riferimento a questa situazione è concordemente ritenuto un passo del *Cato M.* di Cicerone, il quale viene anche considerato come risposta al discorso di Poliarco riportato da Ateneo nella citazione di Aristosseno. Nel dialogo ciceroniano, Catone riferisce di aver udito dal

¹²⁵ Si noti che il mito di Licaone presso Ferecide è anteriore alla situazione che stiamo trattando, e non può dunque essere considerato come indizio della diffusione dell'etnico Lucani, anche perché, come si è detto, Licaone non giunse in Italia.

pitagorico Nearco il racconto di un discorso sui piaceri pronunciato da Archita al cospetto di Ponzio sannita e di Platone. A parte la contraddizione cronologica evidente (nel 349/345 Platone era già morto), ed il problema della datazione (che comporta anche la questione della storicità della presenza di Platone), ciò che è importante notare è che il passo di Cicerone, come molti studiosi hanno sottolineato, potrebbe indicare dei contatti diplomatici tra Sanniti e Taranto, nel contesto della situazione prima descritta.

Se non si nega storicità al racconto ciceroniano¹²⁶, ciò che è ancora più importante è il possibile collegamento di questa notizia con quella del F 50 di Aristosseno. Se infatti è vero, come comunemente si ipotizza, che i due discorsi, essendo speculari, risalgano alla medesima notizia, e più in specifico ad una notizia di Aristosseno, dovremmo collegare al passo di Ateneo (che non riporta il racconto in forma completa, dato che manca proprio il discorso-risposta di Archita) anche la presenza di Ponzio sannita¹²⁷. D'altra parte, Aristosseno era senz'altro noto a Cicerone¹²⁸, ed è dunque possibile che esso sia la fonte del passo in questione, diretta¹²⁹ o mediata¹³⁰. Secondo Zecchini¹³¹, Aristosseno non sarebbe stata una fonte adatta per parlare di Catone, e dunque nega recisamente che l'autore di Taranto sia stato fonte di Cicerone, mentre Gabba¹³² ritiene che la fonte utilizzata da Cicerone sia stata proprio Aristosseno, anche se con varie aggiunte. Di conseguenza, Zecchini, fondandosi sul fatto che Poliarco non è menzionato da Cicerone ma ricorre in Aristosseno, e Platone insieme a

¹²⁶ C. Letta, *L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone*, «Athenaeum», n.s., 62, 1984, p. 14 esclude che Cicerone abbia in questo caso lavorato di fantasia, ed ipotizza piuttosto che abbia lavorato su materiali autentici. Nella stessa direzione anche L. Alfonsi, *Sulle fonti del De Senectute*, in «PdP» 1955, pp. 121-129, e E. Gabba, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les origines de la république romaine*, Vandoeuvres, 1966, pp. 135-169).

¹²⁷ Urso, che accetta senz'altro la storicità della notizia, suggerisce come alla metà del IV secolo la figura di Ponzio potesse rivestire realmente un ruolo di primo piano nella politica sannita, fino ad esserne ambasciatore presso Archita. Cfr. G. Urso, *La morte di Archita*, «Aevum» 71, 1997, pp. 63-70, in part. p. 65.

¹²⁸ Cfr. P. Wuilleumier, *Cicéron. Caton l'ancien (de la vieillesse)*, Paris 1961, pp. 46-47.

¹²⁹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, Leipzig 196, p. 428. Wuilleumier, *Cicéron*, p. 47.

¹³⁰ Salmon, *Samnium*, p. 121; Letta, *L'Italia*, p. 14 (che pensa a Catone); G. Zecchini, *Una nuova testimonianza sulla translatio imperii*, «Klio» 70, 1988, pp. 367-368.

¹³¹ Zecchini, *Una nuova*, p. 367, nt. 23. Lo studioso fa notare che il medesimo episodio ricorre anche in Plutarco, nella biografia di Catone (II 3-4), senza che sia citata come fonte Aristosseno. E' certo che Cicerone non sia stata la fonte di Plutarco, mentre è probabile che entrambi si rifacessero ad una fonte comune. Cfr. Letta, *L'Italia*, p. 14, nt. 68, ivi bibliografia precedente specifica.

¹³² Gabba, *Considerazioni*, pp. 158-161.

Ponzio sono in Cicerone ma non in Aristosseno, separa le due notizie, pur riconoscendo la complementarità di esse.

In effetti, dobbiamo notare che se in Ateneo la mancanza di Ponzio e Platone potrebbe essere dovuta all'incompletezza della notizia (che si riduce al discorso di Poliarco), in Cicerone è sospetta la mancanza di Poliarco, cosa che indurrebbe a non ritenere Aristosseno fonte di Cicerone.

In definitiva, ammettendo la storicità dell'episodio, a favore della tesi che collega le due notizie come appartenenti alla medesima fonte (Aristosseno) restano due elementi: la specularità dei discorsi, e la notizia (fr. 17) secondo cui dei Lucani erano presso Archita per imparare la filosofia.

Non è questa la sede per affrontare il problema, sul quale ci dilungheremo oltre. Tuttavia, anche se accettassimo quanto ipotizzato, avremmo una prova di come Aristosseno fosse in grado di distinguere Lucani e Sanniti. D'altra parte, la presenza stessa dell'etnonimo Lucani mi pare che indichi come già in Aristosseno si fosse operata una distinzione che presupponeva certo la conoscenza dell'etnico Sanniti, che come si è detto, nella tradizione di IV secolo è strettamente legato all'andamento della diffusione di quello dei Lucani.

Alla fine del IV secolo dunque a Taranto si sapeva molto verosimilmente che Sanniti e Lucani erano distinti ; ma si sapeva altrettanto bene che gli stessi interessati si ritenevano legati da un rapporto di derivazione. Come si è detto, bastava quindi un mito che collegasse alla grecità il popolo generatore per ottenere lo stesso risultato per il popolo generato.

Per inverso, è altrettanto importante notare che, se in ambito tarantino già con Aristosseno si era formata la nozione di Lucani, contemporaneamente, ed in correlazione, l'etnonimo Sanniti sarà stato "tagliato" verso nord.

Se rileggiamo la notizia di Strabone V 4 12, i Sanniti di cui si parla potrebbero essere proprio i Sanniti che ci interessano, Sanniti che, in virtù del loro valore militare, Taranto aveva tutto l'interesse di far diventare suoi alleati.

Se infatti Aristosseno, alla fine del IV secolo, inizio III, conosceva l'etnico Lucani, evidentemente i Sanniti dovevano rivestire una realtà etnica differente e collocata in un'altra area geografica rispetto ad essi. Cosicché si può pensare che i Sanniti a cui fu attribuito un lontano rapporto con i Greci

in un certo qual modo avessero a che fare con quei guerrieri sanniti che sceglievano Taranto e le sue officine per dedicare ex voto nel santuario sannitico più importante, e cioè Pietrabbondante.

Come vedremo ci sono altri elementi che ci indicano uno stretto legame tra la città greca e i Sanniti, oltre ai fatti narrati esplicitamente dalle fonti storiche (i quali a loro volta mostrano chiaramente l'allineamento che tra IV e III si produsse tra le due realtà)¹³³.

7. Una tradizione, debitamente riportata anche da Strabone, faceva dei Sanniti discendenti dai Sabini. La critica moderna¹³⁴ ritiene che il legame Sabini - Sanniti fosse presente anche in Timeo¹³⁵, e che al medesimo autore (o perlomeno allo stesso periodo) vada riferita anche la notizia di coloni spartani accolti dai Sanniti (che non esclude la discendenza dei Sanniti dai Sabini, come si è detto), le seguenti testimonianze assumono una significativa rilevanza. L'ambiente erudito romano si era occupato dell'origine dell'etnonimo Sanniti, e di questa riflessione ci è rimasta traccia in un passo di Festo (p. 436 L), epitomatore del *De verborum significatione* di Verrio Flacco. Il passo¹³⁶, assai mutilo ma integrabile grazie alla testimonianza di Paolo Diacono (Paul. Fest. p. 437 L, *Samnites ab hastis appellati sunt quas Graeci sauniva appellant; has enim ferre adsueti*

¹³³ A questo punto si apre il problema di inserire Timeo nella tradizione che abbiamo sin qui ricostruito. Sulla scia di Musti, abbiamo accettato che Timeo fosse uno degli esponenti dell'uso generico di Sanniti, che però dopo quanto abbiamo detto, dovrebbe agganciarsi ai soli casi di VI 1 5 e VI 1 6 (dato che per il caso di V 4 12 la spiegazione può essere un'altra). Abbiamo detto che il passo sopra visto di Giustino deriva verosimilmente da Timeo o da Teopompo (tramite Timeo). Dato che in Giustino (che dipende da Timeo o da Teopompo tramite Timeo) ricorrono anche i Brettii (oltre ai Sabini), dobbiamo ammettere che anche Timeo usasse questo etnonimo. D'altra parte è ben strano che Timeo, che si spinge a scrivere di avvenimenti della seconda metà del III, non facesse uso di etnonimi relativamente specifici, e si attardasse su un atteggiamento etnografico proprio di un Antioco (Si noti che a Timeo forse va fatta risalire anche la parentela Sabini-Sanniti. Cfr. *infra*, pp. 38-39), come sarebbe strano che egli, pur rifacendosi chiaramente ad una tradizione tarantina (Strabone V 4 12), non abbia recepito da essa le caratteristiche di cui si è parlato sopra (uso dell'etnonimo Lucani, probabile legame Sanniti - Lucani). E' quindi probabile che nei casi in cui Timeo usa un generico "Sanniti" al posto del più specifico "Lucani" (la notizia sui Sanniti a Metaponto, in Strabone VI 1 5, e quella sui Sanniti a Reggio in Strabone VI 1 6), ciò dipenda dal fatto che lo storico riflette in quel momento una fonte più antica, che usava l'etnonimo Sanniti nel senso che abbiamo visto proprio di Eforo (dato che Timeo aveva narrato anche la spedizione di Pirro in Italia, in gran parte svoltasi in Italia, mi pare strano che ignorasse proprio i Lucani). La ricostruzione di Musti, che abbiamo in gran parte seguito, varrebbe solo per la parte più alta della tradizione e non per Timeo (che pure è fonte delle notizie che indicano l'uso generico dell'etnico "Sanniti"), poiché dopo la metà del IV secolo (Aristosseno ce lo conferma) l'uso dell'etnonimo entra nella tradizione. Contemporaneamente, ciò significa una riduzione verso nord della nozione di Sanniti (è d'altra parte innegabile che per la conoscenza delle cosiddette popolazioni sabelliche sia stata fondamentale la più tarda ed approfondita esperienza romana).

¹³⁴ Letta, *L'Italia*. Vd. anche O. De Cazanove, *Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique*, in *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy - Romance*, Actes de la table ronde, Rome 1997 2000, pp. 253-276.

¹³⁵ Come quello Sanniti - Lucani, cfr. *supra*.

¹³⁶ Tagliamonte, *I Sanniti*, pp. 9-11.

erant. Sive a colle Samnio, ubi ex Sabinis adventantes consederunt) e a quella dello scoliasta (forse lo stesso Paolo Diacono) alle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (Schol. Isid., *Ad Etym.*, XIV 14 18, *Samnitibus nomen est inditum propter genus hastae quas saunia appellabant, quibus uti solebant. Alii dicunt ex Sabinis vere sacro natos circiter hominum septem milia duce Cominio Castronio profectos occupasse collem cui nomen erat Sannio indeque traxisse vocabulum*), dice¹³⁷: <Sa>mnitibus nomen <esse ait --->s propter genus <hastae quas sauniv>a appellent <Graeci. Alii dicunt e>x Sabinis vere <sacro natos circite>r hominum <septem milia duce> Com<in>io Castronio <profectos in c>ollem cui nomen <erat Samnio>.

Abbiamo due tradizioni, una di ambiente romano¹³⁸, ed un'altra che si richiama ad un'etimologia greca. La notizia del giavellotto (adombrata forse anche da Silio Italico, *Pun.* IV 221) ricorre in diversi autori più tardi (oltre ad essere ripetuta da Paolo Diacono nella sua storia dei Longobardi), in particolare è ripresa nel *De terminatione provinciarum Italiae* e nella *Descriptio provincie Italiae*, che costituisce una variante più tarda del *De terminatione*. In uno scolio alla *Descriptio*, abbiamo: *Samnites autem sic vocati sunt a quodam genere hastarum quas olim ferebant, ut scribit Pompeius Trogus in XLII Hystoriarum*.

Abbiamo già detto che Pompeo Trogo doveva accreditare la teoria di un'origine laconica dei Sanniti, come indica Giustino, XX 1, e che in questo dipendeva probabilmente da Timeo. Sappiamo anche più specificatamente che Pompeo Trogo si era occupato dell'origine di alcune popolazioni italiche non nel XLII libro ma nel XII libro della sua opera¹³⁹ (*prol.* 12, *Additae hic origines Italicae Apulorum, Lucanorum, Samnitium, Sabinorum*), nel contesto della narrazione delle vicende di Archidamo e del Molosso in Italia¹⁴⁰. Di conseguenza, lo scolio alla *Descriptio* andrebbe corretto in X[L]II, e nella medesima direzione andrebbe integrata la lacuna

¹³⁷ W. M. Lindsay, in *Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae edita*, IV, Paris 1930, p. 418.

¹³⁸ La notizia sul ver sacrum corrisponde grosso modo a quanto detto da Strabone, V 4 12.

¹³⁹ Un argomento in più per pensare che anche Timeo conoscesse e nominasse i Lucani (se è vero che Giustino dipende da lui, doveva dipendere da lui anche Trogo).

¹⁴⁰ Ci si potrebbe chiedere per quale motivo Pompeo Trogo, forse sulla traccia di Timeo, abbia introdotto il problema dell'origine dell'etnonimo Saunitai nella narrazione delle imprese di Archidamo e del Molosso in Italia. Data la caratterizzazione militare dell'etimologia, coerente a tutta una serie di notizie a noi note, viene da pensare che tale caratterizzazione avesse un senso proprio in quello specifico contesto, a cui rimanda peraltro anche la datazione delle monete con il giavellotto e con la legenda PERIPOLWN PITANATAN. Per questo tipo particolare di monete, cfr. *infra*.

iniziale della testimonianza di Festo, in cui potrebbe essere stato nominato Pompeo Trogo.

Se si è ammesso che Timeo (o al massimo Teopompo, cfr. *supra*) sia stato la fonte di Pompeo Trogo per la notizia sui coloni laconici presso i Sanniti, è quasi automatico pensare che anche nel caso dell'etimologia greca dell'etnonimo sia stata riflessa la medesima fonte (e cioè Timeo).

D'altra parte, la già nominata monetazione di zecca tarantina del 330, con la legenda greca sinistrorsa SAUNITAN, presenta sul rovescio un giavellotto in corona di alloro. Ancora una volta avremmo un indizio di Taranto come medium di diffusione delle prime notizie e leggende sui Sanniti nel IV secolo.

Dunque, nelle vicende mitico – storiche riguardanti i Sanniti torna Taranto, e si affaccia la possibilità che la città magnogreca abbia per prima codificato leggende inerenti a questa popolazione italica, come dimostra l'interessantissima corrispondenza tra il dato letterario e quello numismatico.

Si noti poi che il contesto in cui tali notizie sono state elaborate doveva essere senz'altro favorevole ai Sanniti: infatti, mentre l'atteggiamento verso gli Opici / Osci fu spesso di derisione o critica (si ricordi che Catone, ad esempio, si offendeva che i Greci confondessero, più o meno volontariamente, i Romani con gli Osci¹⁴¹), la sostanza stessa dei miti narrati in relazione ai Sanniti indica un giudizio totalmente differente. Emerge infatti, sia nella notizia del giavellotto, sia nella monetazione tarantina appena nominata sempre con il giavellotto, sia nel legame con coloni spartani, il valore spiccatamente militare attribuito a questa popolazione.

In questo contesto si inserisce anche la coniazione (forse risalente al periodo della spedizione di Alessandro il Molosso) di alcuni oboli raffiguranti Eracle in lotta con il leone, con la legenda PERIPOLWN PITANATAN. Pur restando problematica l'individuazione del reale contesto storico in cui questa emissione si colloca, ed il preciso significato da attribuire al termine *perivpoloi* (propriamente “sentinelle”), non pare dubbio, e anzi è

¹⁴¹ Vd. capitolo 7 e Russo Barbera, *Da JOPIKO;S a Oscus*.

altamente significativo, il suo legame con la tradizione sulla *sunoiikiva*¹⁴²

Abbiamo, in contesto tarantino, l'associazione dell'elemento militare (valorizzato dal legame con il mondo spartano) con quello sannitico. Si ricordi infatti la notizia straboniana secondo la quale i Sanniti erano Pitantati. Oltretutto, in quest'ultimo caso ricorre anche Eracle, e sappiamo, dal capitolo precedente, l'importanza di Ercole per la religione e la società sannitica.

Il legame tra Taranto ed i Sanniti dunque non si configura affatto come una semplice influenza culturale esercitata dalla città magnogreca sull'arretrata popolazione italica, ma come un rapporto del tutto privilegiato, voluto da Taranto per motivi politici (forse proprio per la forza militare della popolazione italica, così come ammette chiaramente Strabone). Non può dunque essere sottovalutata la possibilità che in ambito greco l'uso corretto stesso dell'etnonimo sia stato originato proprio a Taranto, che, per i motivi che abbiamo detto, ebbe più a strettamente che fare con i Sanniti.

Il carattere stesso di tutte le notizie che abbiamo sin qui esaminato indica una comune base culturale ed ideologica, tesa a evidenziare (anche con il significativo riferimento alla spartanità sannita) il valore militare della popolazione italica.

Ad un orizzonte culturale differente sembra invece appartenere l'insieme di miti che legano i Sanniti e la loro origine (anche etnonimica) all'Italia e non alla Grecia. A parte la ricostruzione etimologica dell'etnonimo sulla base del toponimo di una collina (che abbiamo visto sopra), che rivela senz'altro l'appartenenza ad un ambito culturale più tardo di tipo antiquario (partendo inoltre dalla forma latina e non greca dell'etnonimo), la notizia (forse risalente a Timeo, per cui cfr. *supra*) della discendenza dei Sanniti dai Sabini si colloca parallelamente al nucleo di informazioni finora esaminate che collega i Sanniti agli Spartani. Oltretutto, la discendenza sannitica dai Sabini fa parte di una più ampia articolazione di discendenze e *apoikiai* che lega diverse popolazioni italiche, secondo uno schema noto anche a Strabone.

¹⁴² cfr. *supra*:...tina; i de; Pitantavtai kalei`sqai). Cfr. G. Urso, *Taranto e gli xenikoi strategoi*, Roma 1998, p. 50, ivi bibliografia precedente, specifica per questo aspetto della documentazione. Cfr. oltre per la discussione delle tesi di Urso, cap. 10.

E' dunque evidente la particolarità del mito della spartanità dei Sanniti, che, sorretto da chiare motivazioni politiche, tende ad estrapolare la popolazione italica dal contesto italico, avvicinandola immediatamente al mondo greco¹⁴³.

Si potrebbe anche dire che, nonostante in ambiente tarantino ci fosse una percezione più ristretta della popolazione dei Sanniti, tale popolazione non fosse necessariamente quella pentra, ma l'insieme di quelle che oggi vengono definite (talvolta impropriamente, perché non sussiste fra tutte un legame di parentela) "genti sabelliche". D'altra parte però, il rinvenimento assolutamente significativo, dei famosi elmi figurati a Pietrabbondate, di fabbrica tarantina, indica un rapporto di tipo materiale che avrà avuto senz'altro delle ripercussioni anche in ambito "concettuale". La presenza di questo innegabile legame può cioè aver contribuito ad una migliore conoscenza della popolazione italica, partendo dal presupposto che i Tarantini avevano veramente a che fare con i Sanniti Pentri.

Tutto il discorso fin qui fatto non vuole tuttavia collegare necessariamente gli oggetti di bronzo tarantini e le notizie sui Sanniti coniate in ambito tarantino anche sul piano cronologico.

La datazione delle paragnatidi è infatti molto incerta, poiché copre un periodo che va dalla fine del V secolo fino alla seconda metà del IV. Di conseguenza, sebbene sia possibile una contiguità cronologica tra queste e le notizie di tipo letterario, questa ovviamente non può essere dimostrata.

Resta comunque una chiara e spiccata comunanza ideologica, che trova nella paragnatidi, qualora se ne accettasse una datazione alta, un'anticipazione a quanto accadrà poi in ambito letterario. E' impossibile

¹⁴³ Come si è potuto constatare, la percezione della popolazione sannita si presenta, in ambito greco, come una progressiva riduzione del significato associato all'etnonimo, mediante la comparsa dell'etnico Lucani. Secondo l'impostazione di Musti, tale etnico fa parte specificamente dell'esperienza romana, ed egli abbassa notevolmente nel tempo la sua prima attestazione. Nella nostra ricostruzione, l'importante frammento di Aristosseno ha dimostrato come, già nel IV secolo e in più specificamente in ambito tarantino, l'etnonimo Lucani si era già formato. Inoltre, rileggendo il passo di Strabone VI 1 2, si ha ancora una volta la testimonianza di quanto è ipotizzabile contro la ricostruzione di Musti. Il Geografo infatti dice così: "Ora però si è verificato che tutti questi luoghi, ad eccezione di Taranto, Rhegion e Neapolis si sono imbarbariti, e li occupano in parte i Lucani ed i Brettii, in parte i Campani, per quanto costoro li occupino solo a parole, poiché in realtà li controllano i Romani". Questa affermazione sembrerebbe dunque risalire al periodo in cui alcune città magnogreche, ed in particolare Taranto, non erano ancora cadute sotto il controllo di Roma. In un momento in cui Taranto è ancora libera, le popolazioni italiche diffuse per tutta l'Italia meridionale non vengono chiamate "Sanniti", come dovrebbe accadere nella ricostruzione di Musti, ma hanno denominazioni specifiche. Il problema meriterebbe senz'altro di essere approfondito altrove, tuttavia, per quanto riguarda la nostra analisi, è significativo aver trovato un riscontro a quanto si è detto sinora, anche sulla probabile prominenza di Taranto (Taranto infatti è la prima città nominata nel breve elenco dei centri non ancora romanizzati).

infatti che tutti i dati che finora abbiamo qui esaminato (compresi quelli numismatici) non appartengano alla stessa temperie culturale, che però può aver avuto uno sviluppo anche nel corso degli anni, e di cui i dati in nostro possesso potrebbero costituire le diverse espressioni.

8. Dalla nostra analisi possiamo estrapolare due momenti altamente significativi nella storia dei rapporti tra Taranto ed i Sanniti, una volta che si sia riconosciuto che, almeno in ambiente tarantino, si formò una nozione dell'etnonimo Sanniti che si distingueva da quello dei Lucani.

Il primo dei due nuclei più importanti è rappresentato dalla notizia, fornitaci da Cicerone, della presenza presso Archita di Ponzio Sannita.

Mi pare che l'incontro tra lo stratega tarantino ed uno dei personaggi più influenti della società sannitica sia indizio non solo dell'autorità e dell'influsso culturale esercitato da Taranto non tanto genericamente sulla popolazione sannita, ma sulla élite di questa, ma anche del rapporto di tipo militare che dovette esistere tra le due realtà.

Nel 350 i Sanniti stipulavano un *foedus* con Roma, tramite il quale vennero definite le rispettive zone di influenza nel territorio campano e latino (Diodoro, XVI 45 8; Livio, VII 19 4), e pochi anni dopo abbiamo la menzione del primo contatto diplomatico registrato tra di essi e Taranto, in un contesto storico che vedeva Roma (alleata dei Sanniti) e Siracusa (alleata di Taranto¹⁴⁴) in conflitto.

E' evidente quindi l'importanza dell'incontro tra la delegazione siracusana e i Sanniti (non sappiamo dell'eventuale presenza di un'ambasceria romana) proprio a Taranto; si riafferma in questo senso il ruolo di primo piano della città greca durante il periodo di Archita, anche in relazione alle controversie nate tra realtà da essa distinte.

D'altra parte, i Tarantini erano comunque interessati ad instaurare buoni rapporti con i Sanniti, poiché erano sottoposti alla pressione dei Lucani (Diodoro, XVI 61 4).

Tuttavia, nel passo ciceroniano le implicazioni militari sono del tutto taciute, se non forse nel riferimento proprio al personaggio di Ponzio, il cui figlio si distinguerà al momento dell'episodio delle forche caudine.

¹⁴⁴ I Tarantini intervennero poco dopo presso i Locresi per salvare i familiari di Dionigi II. Cfr. Strabone, VI 1 8.

All'epoca della battaglia di Caudio infatti, Ponzio era ormai anziano (Livio, IX 3 5: *gravis annis*; Appiano, *Samn.* 4, 6; *presbuvthi*), ma ancora autorevole, avendo rivestito incarichi di natura militare e civile (Livio, IX 3 5: *non militaria solum sed civilia quoque munera*).

Il tono della notizia ciceroniana, forse anche a causa della fonte (probabilmente Aristosseno, cfr. *supra*), si mantiene interamente all'interno del campo del pitagorismo di Archita, e non ha alcun evidente rapporto con problematiche di tipo politico. Questo vale anche per i barbari che nel F 51 di Aristosseno si trovano presso Archita per imparare la filosofia pitagorica, almeno secondo quanto ci è detto esplicitamente dalle fonti.

E' probabile senz'altro che in questa serie di rapporti tra Archita e popolazioni italiche (Romani compresi) ci fosse anche una motivazione di carattere militare, e anzi essa potrà essere stata anche prevalente, offuscata solo in un tipo di fonte che tendeva non solo ad esaltare la saggezza di Archita (perché pitagorico), ma a disegnare l'intero quadro come episodio della vita filosofica dello stratega tarantino.

Tuttavia, è un dato di fatto che gli episodi dei due frammenti di Aristosseno, uno dei quali integrabile con la notizia del *Cato Maior*, si collochino in un contesto immediatamente culturale, dal quale è estromesso ogni elemento che non faccia immediatamente parte della sfera filosofica. Così, similmente, i Lucani, i Peucezi, i Messapi e i Romani vanno da Pitagora per imparare i fondamenti del pitagorismo, e l'episodio di Ponzio Sannita si risolve, per come ci è tramandato, in un dibattito filosofico tra Archita e Poliarco.

E' intuibile che la tipologia di queste notizie risponda ad esigenze primarie della fonte (Aristosseno) che, essendo interessata a tratteggiare la vita di Archita come filosofo, avrà declinato in questo senso notizie relative al personaggio, indipendentemente dal contesto originale di appartenenza. In altre parole, se è vero che Ponzio Sannita fece parte di una delegazione ricevuta da Archita per motivi politici, è possibile che la fonte abbia riletto l'episodio sotto una luce filosofica, facendolo diventare una lezione di filosofia impartita da Archita all'uditorio¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Si è detto che i Tarantini, già al tempo di Archita, erano sottoposti alla pressione dei Lucani, cfr. Diodoro XVI 61 4, e d'altra parte lo stesso Aristosseno (F 30) ci dice che Archita partecipò ad una spedizione di Taranto contro i Messapi. Tuttavia, noi sappiamo per certo di una guerra tra Taranto ed i Messapi solo a partire dal 338 (Plutarco, *Agis*, 3,3). Per

La dinamica che ipotizzo è simile a quelle attestata per le popolazioni italiche enumerate da Aristosseno, che si recavano da Pitagora come discepoli del filosofo, al pari di altri personaggi greci (tra cui anche tiranni di città magnogreche).

Possiamo comprendere i motivi, soprattutto sulla base degli sviluppi degli eventi nella seconda metà del IV secolo, per cui popolazioni italiche (Sanniti) dovessero andare a Taranto, ma raramente le fonti ci esplicitano per questo periodo rapporti di tipo politico.

La genericità dei legami ipotizzati tra la notizia di Archita e Ponzio e il contesto storico indica come tali rapporti non fossero costituiti esclusivamente da episodi legati alla contingenza storica, ma da una frequentazione più diluita nel tempo, e quindi più consuetudinaria, simile a quella che ci presenta Aristosseno in relazione all'attività di Pitagora in Italia.

In questo senso il F 17 è significativo, poiché nella sua sintetica enumerazione di popoli che andavano da Pitagora ad imparare il pitagorismo, è davvero difficile individuare degli agganci storici.

Piuttosto, se consideriamo l'importanza che il pitagorismo aveva per la figura di Archita, e contemporaneamente che Aristosseno era di Taranto, viene da chiedersi se, sulla base della notizia di Ponzio Sannita, il dato del F 17, pur essendo relativo alla vita di Pitagora, nel suo aspetto più generico di processo di acculturazione, celi dei riferimenti alla realtà di Taranto¹⁴⁶.

Il che non significa necessariamente che Archita "impartisse" lezioni di pitagorismo, ma indica che Taranto aveva rapporti di tipo culturale con popolazioni italiche, per le quali essa si configurava senz'altro come modello.

Per la nostra ricerca è poi importante sottolineare che, poiché è a Taranto che tale contatto si svolge, il rapporto non si connota più solo come un'influenza indiretta, magari veicolata da esigenze commerciali, ma come

Wuilleumier questa guerra era già in corso nel 346, anche se nessuna fonte ne parla. D'Andria invece ritiene che al tempo di Archita si fosse instaurata una tregua tra Messapi e Taranto. Cfr. Wuilleumier, *Tarente*, p. 78. F. D'Andria, *Messapi e Peuceti*, in *Italia omnium terrarum alumna. La civiltà dei Veneti, Reti, Liguri, Celti, Piceni, Umbri, Latini, Campani e Iapigi*, Milano 1988, pp. 651-715, in part. p. 691. Per i Peucezi non possiamo ipotizzare nulla, se non rapporti tra di essi e Taranto. Per i Romani, cfr. *supra*.

¹⁴⁶Cfr. A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche di Italia*, in «AION»(Archeol) 3, 1981, pp. 61-96; A. Mele, *I Pitagorici ed Archita*, in G. Cherubini, *Storia della Società Italiana*, vol. 1, t. 1, Milano 1981, pp. 269-298; A. Mele, *Archita e Gaio Ponzio Sannita*, in M. Tortorelli Ghidini, M. Storchi Marino, A. Visconti, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini ed incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani*, Napoli 2000, pp. 434-444.

un influsso molto più profondo, e soprattutto “volontario”. Se ricordiamo quanto si diceva a proposito delle paragnatidi, troviamo una possibile conferma alla coscienza, da parte dei Sanniti, dell’attivazione del modello tarantino.

Se il F 17 dunque ci ricorda l’esistenza di una situazione di questo tipo, il dato ciceroniano può fornirci un’ulteriore indicazione: il fatto che sia proprio Ponzio Sannita ad andare da Archita, e quindi un personaggio di primo piano della società sannitica, che ricoprirà cariche sia civili che militari, indica precisamente l’oggetto di questo processo di acculturazione.

In questa dinamica che prevede lo spostamento di genti italiche a Taranto, per motivi non solo politici, gli interlocutori dei tarantini sono proprio i maggiori esponenti delle società locali, dei quali conosciamo ad esempio Ponzio Sannita¹⁴⁷.

Questa forma di acculturazione, reciprocamente voluta, si connota come un processo assolutamente parziale, concentrato su una sola parte della società sannitica. Se accettiamo questa interpretazione, siamo ben lontani dal processo di diffusione di elementi di cultura urbana ad esempio nella Frentania, per la quale la contiguità geografica con la Daunia avrà giocato un ruolo fondamentale. In questo caso, le fonti letterarie ci suggeriscono una situazione che prevede, secondo la mia lettura, da una parte una città particolarmente potente che, per determinati motivi, cercava senz’altro l’appoggio di popolazioni italiche (come è facilmente ipotizzabile per i Sanniti, mentre lo è un po’ di meno per le altre genti), dall’altra una o più popolazioni che sceglievano di avvicinarsi, tramite le loro élites, a Taranto stessa. Il fatto poi che fossero i Sanniti (o i Peucezi, Messapi, etc.) ad andare a Taranto conferma il ruolo di preminenza di quest’ultima, e quello di subalterni degli italici.

La dipendenza culturale sannitica da Taranto, immediatamente visibile grazie anche alla testimonianza del *plavasma* dei tarantini, compare a mio avviso anche nel dato numismatico: si è accennato precedentemente all’esistenza di alcuni oboli raffiguranti Eracle in lotta con il leone, con la

¹⁴⁷ Secondo il Mele, l’argomento dell’orazione di Archita nella notizia ciceroniana contribuirebbe a connotare in senso pitagorico anche, e anzi soprattutto, il personaggio di Ponzio. Egli, sempre secondo lo studioso, assunse nella tradizione antica l’immagine di filosofo pitagorico. Le indicazioni di Cicerone infatti non solo contribuiscono a fare di Ponzio un saggio alla maniera arcaica, ma lo avvicinano anche alla figura di Pitagora, soprattutto nel suo dare responsi in forma ambigua (*ex ancipiti oraculo*, Cic., *Cato*, 13 43). Cfr. Mele, *Il pitagorismo*, p. 75.

legenda PERIPOLWN PITANATAN. Anche se resta problematica l'esatta interpretazione della testimonianza, così come l'individuazione del reale contesto storico in cui tale emissione si colloca, non sono in discussione né il legame con la notizia della sunoikiva, né la connotazione militare del simbolo, né infine la stretta aderenza al mondo sannitico, deducibile dalla connessione della legenda con la rappresentazione di Eracle in lotta con il leone. Se teniamo conto dell'importanza del culto dell'eroe in ambito sannitico, e della possibilità che le forme iconograficamente più colte che esso assume in aree fortemente sottoposte ad influenza apula dipendano da influenza tarantina, possiamo ipotizzare che la scelta di rappresentare Ercole su queste monete rispondesse alla volontà di legare la coniazione ed il contesto storico di appartenenza proprio ai Sanniti.

Anche la moneta tarantina con legenda SAUNITAN e la rappresentazione di un giavellotto risponde alla medesima esigenza, e soprattutto, come gli altri esemplari di monete e il contenuto del plavasma dei tarantini, indica e conferma il carattere militare che ad un certo punto il rapporto Taranto-Sanniti assunse.

Infatti, la testimonianza di Cicerone va letta separatamente dalla notizia di Strabone V 4 12 (che invece va associata ai dati numismatici prima analizzati), nonostante oggi si tenda ad accomunarle e a leggerle sul medesimo sfondo storico, e deve essere invece confrontata con il F 17 di Aristosseno.

Le notizie relative ad Archita indicano un rapporto che è anche culturale, e forse più superficiale, soprattutto se confrontato con quello in cui maturarono le prime notizie relative ai Sanniti che ci sono giunte. In quest'ultimo caso fu senz'altro sottolineata la connotazione militare della popolazione italica e della sua élite, e le monete ce lo confermano chiaramente.

Durante la strategia di Archita¹⁴⁸ i rapporti tra Taranto ed i Sanniti erano di un certo tipo, solo successivamente essi assunsero quell'aspetto più propriamente politico che ci ha tramandato anche Strabone nel suo giudizio sulla notizia della spartanità dei Sanniti.

¹⁴⁸ G. De Sensi Sestito, *Considerazioni sulle strategie di Archita*, «Misc. St. Stor.» VIII, 1990-1991, pp. 25-34.

Un problema è costituito dalla collocazione cronologica del *plavasma* dei tarantini. Data la mancanza di appigli cronologici certi ed espliciti, la critica moderna tende a collocare questa notizia genericamente nel contesto delle guerre tra Taranto ed i Lucani, reiterate nel corso della seconda metà del IV secolo. Taranto, per fronteggiare la minaccia lucana e per difendersi poi dal Molosso, avrebbe scelto di allearsi con i Sanniti. Di qui, secondo la critica moderna, il mito del legame con gli spartani¹⁴⁹, che avrebbe in un certo qual modo autorizzato l'intervento dei Sanniti a fianco di Taranto, poiché li imparentava direttamente con l'elemento greco.

Un'interpretazione differente è quella della Dench, secondo la quale il mito della spartanità dei Sanniti sarebbe stato messo in circolazione dai Sanniti stessi, che, per motivi di prestigio, avrebbero avuto tutto l'interesse ad apparire legati agli Spartani.

A mio avviso, attribuire alle genti indigene la capacità non solo di appropriarsi di una sorta di patente di grecità, ma anche di riflettere questa nella tradizione greca, non è del tutto accettabile. Si può cioè ammettere che l'elemento indigeno collaborasse nella diffusione di notizie ad esso relative, ma non che fosse in grado di codificarle fino al punto di inserirle nel bagaglio mitico di matrice greca codificato per le popolazioni italiche. E' irrinunciabile il ruolo di medium culturale giocato dalle città magnogreche sia nella diffusione di cultura greca tra le popolazioni anelleniche, sia nella proiezione su di queste di determinati tratti. Il giudizio del Geografo, che potrebbe ricalcare quello di Timeo o quello di Polibio sullo stesso Timeo, indica chiaramente la posizione di diaframma culturale ricoperta da Taranto nell'attribuzione dell'elemento greco ai Sanniti.

D'altra parte, mi pare che anche parlare di *suggevneia tout court* (come pure è stato fatto) non sia corretto, proprio perché a ben vedere questo concetto non fa parte dell'orizzonte dei rapporti tra Taranto e la popolazione dei Sanniti.

¹⁴⁹ Che, secondo alcuni sarebbe di tipo genealogico. Per quanto riguarda le obiezioni a questa ipotesi, cfr. *infra*.

Quando i Tarantini, dopo la morte di Archita, invocarono contro i Lucani Archidamo (345 a. C.), avanzarono come pretesto il legame che univa Taranto e Sparta¹⁵⁰, un legame esplicitamente di *suggevneia*¹⁵¹.

Nel caso dei Sanniti (Strabone . V 4 12), mai viene affermato un legame di sangue con Sparta¹⁵², ma viene registrato solo un rapporto senz'altro pacifico, che si traduce nel *topos* della ricezione benevola da parte dei Sanniti stessi di coloni spartani.

I Sanniti sono chiamati Pitanati solo perché hanno accolto dei coloni spartani, e, per un processo di metonimia, ne hanno assunto il nome. Se accettiamo che questa notizia sia stata codificata in ambito tarantino, dobbiamo allora precisare che non ci si spinse fino a far dei Sanniti una popolazione greca, o strettamente legata ad essa tramite rapporti di sangue, ma vennero legati tramite il *topos* della colonizzazione, seguito poi da un momento di ridenominazione, in cui i Sanniti divengono Pitanati, e quindi molto vicini al concetto di Sparta. In nessun modo il concetto di *sunoikiva* prevede l'esistenza di un parallelo legame di *suggevneia*. Quasi l'ultima è semmai più connaturata al concetto di *ajpoikiva*, sebbene anche in tal caso non sia assolutamente necessaria: può esserci infatti un caso di *ajpoikiva*, senza che esso ricada contemporaneamente all'interno del tema della *suggevneia*. Come ha notato giustamente il Casevitz¹⁵³, la *suggevneia* non è sullo stesso piano dell' *ajpoikiva*:

¹⁵⁰ I Tarantini, in guerra contro i Lucani, mandarono delegati per avere soccorso dagli Spartani loro progenitori, *progovnoui eJautw`n*. Allora gli Spartani, data l'affinità etnica, *dia; th;n suggevneian*, raccolsero delle forze e le affidarono ad Archidamo III (Diodoro, XVI, 62, 4).

¹⁵¹ O. Curty, *À propos de la suggeneia entre cités*, «REG» 107, 1994, pp. 698-707; O. Curty, *La notion de parenté entre les cités chez Thucydide*, «MH» 51, 1994, pp. 193-197; O. Curty, *La parenté légendaire à l'époque hellénistique. Précisions méthodologiques*, «Kernos» 13, 1999, pp. 167-194. Per una lettura critica delle conclusioni di Curty, cfr. E. Will, *Syngheneia, oikeiotes, philia*, «RPhil» 69, 1995, pp. 299-325. Per il problema della *syngheneia*, cfr. L. Piccirilli, *La diplomazia nell'antica Grecia; temi del linguaggio e caratteristiche degli ambasciatori*, «MH» 58, 2001, 1, pp. 1-31, in part. pp. 13-17. Riferimenti anche in D. Musti, *Sul lessico coloniale di Strabone*, «Kokalos» 41, 1995, pp. 345-347; R. Marino, *Il valore dei termini apoikia e katoikia nella storiografia sulla Sicilia romana*, «Kokalos» 41, 1995, pp. 349-361. Fondamentale D. Musti, *Sull'idea di suggevneia in iscrizioni greche*, «ASNP» 32, 1963, pp. 225-239.

¹⁵² Non è di questo avviso Mele, secondo cui "I Sanniti invece sono *suggenei`n*, parenti dei Tarantini: Strabone in un passo famoso dice che i Sanniti erano filelleni, che taluni di essi si chiamavano Pitanati (e Pitane era un famoso villaggio di Sparta), perché avevano avuto come *suvnoikoi*, coabitanti, dei coloni di origine laconica. I Tarantini, quindi, potevano servirsi dei Sanniti introducendo il motivo della loro *suggevneia*. . . Questa tradizione ha avuto una grande diffusione, perché su questa stessa base sono considerati parenti dei Tarantini e degli Spartani anche i Brettii, i Lucani ed in particolare i Sabini ". Sono chiari i punti di questa sintesi su cui non mi trovo d'accordo, e che avremo modo di discutere oltre. Dirò solo che le popolazioni italiche menzionate possono essere considerate di origini spartane dalla fonti antiche non per via della supposta consanguineità tra Sanniti e Spartani, ma a causa del mito che voleva i Sabini discendenti degli Spartani.

¹⁵³ M. Casevitz, *Le vocabulaire de l'acculturation en grec ancien*, Paris 1985, p. 119.

la prima infatti stabilisce un rapporto orizzontale tra popoli della medesima etnia, alla cui base sta un'origine comune (ad esempio Ioni tra Ioni, Dori tra Dori); la seconda indica un rapporto verticale di dipendenza di un popolo da un altro, tra i quali può, ma non necessariamente, esistere anche una qualche forma di parentela.

Allo stesso modo, la *suggevneia* può essere associata all'*oijkeiovthi*, ma anche in questo caso, l'*oijkeiovthi* può costituire altrettanto frequentemente un tema indipendente, privo di implicazioni genealogiche. D'altra parte, sia per quanto riguarda il rapporto *suggevneia* / *ajpoikiva*, sia nel caso di *suggevneia* / *oijkeiovthi*, come la consanguineità non è necessaria ai secondi termini, allo stesso modo la *suggevneia* costituisce un tema perfettamente indipendente e concluso, utilizzabile anche al di fuori di queste due associazioni¹⁵⁴. Anzi, si può dire che il concetto di *suggevneia* è quello più chiaro alle fonti antiche, che infatti lo menzionano sempre in contesti appropriati, dimostrando nel contempo la perfetta comprensibilità del termine. Semmai, come è stato rilevato¹⁵⁵, è forse più incerto, anche per gli antichi, l'uso degli altri due termini, proprio a causa della loro vicinanza concettuale, che non si traduce però mai in sinonimia, al tema della *suggevneia*.

A maggior ragione, la nozione di *sunoikiva* va tenuta separata da quella di *suggevneia*: se quest'ultima infatti può funzionare in un caso di *ajpoikiva*, o ancora può essere attiva quando si parli di *filiva* (ma in entrambe le eventualità essa può essere anche del tutto assente), in una *sunoikiva* non ha certamente motivo di esistere, proprio a causa dell'essenza stessa di una *sunoikiva*. Con questo termine infatti si indica la convivenza di più realtà tra loro eterogenee, che può anche assumere caratteri particolarmente pacifici, ma solo se indicati in modo esplicito da altri fattori, che, per così dire, contribuiscono a determinare e meglio definire il concetto di *sunoikiva*. Non dobbiamo infatti

¹⁵⁴ I termini *suggevneia* e *oijkeiovthi* indicano, l'uno, la parentela stretta di sangue, e l'altro un legame, un vincolo senza consanguineità, cui talvolta gli ambasciatori gli ambasciatori ricorrevano in assenza di una reale affinità di stirpe. O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques. Catalogne raisonné des inscriptions contenant le terme SUGGENEIA et analyse critique*, vol. 1, Genève 1985, pp. 224-6.

¹⁵⁵ Will, *Syngheneia*, pp. 301-303.

dimenticare che il termine *sunoikiva*, utilizzato al di fuori dei rapporti tra popolazioni differenti (la *sunoikiva* in questo caso sarebbe un processo affine alla colonizzazione, e quindi all' *ajpoikiva*, ma anche profondamente differente da questo¹⁵⁶), indica una costruzione a più piani, comprendente numerosi appartamenti; impiegato metaforicamente, il termine designa le persone che abitano insieme nello stesso edificio¹⁵⁷. Come nel caso dei termini sopra visti, anche *sunoikiva* non indica necessariamente un rapporto di parentela, che però può accordarsi concettualmente al significato di *sunoikiva* se espressamente indicato da altri dati del testo.

Il rapporto Spartani – Tarantini si configura dunque come una sorta di pacifica “convivenza”, senza che essa preveda anche rapporti di parentela. Semmai, il fatto che i Sanniti vengano definiti *filevllhnei* può fornire implicitamente qualche ulteriore dato su come dovesse essere questa *sunoikiva*: grazie al vaglio delle fonti antiche, Will¹⁵⁸ ha dimostrato che la *philia* è una sorta di pace tra due realtà, o meglio ancora una scelta bilaterale di non attaccarsi a vicenda. Non è identificabile tout court con la pace, ma la pace è la condizione entro cui essa si può attuare; né è una *symmachia*, poiché di quest'ultima non ha l'aspetto più propriamente giuridico. A questo proposito, sono interessanti le osservazioni di Goukowsky che Will riporta in appendice al suo studio¹⁵⁹: “Si, entre individus, la *philotés* homérique exprime bien un sentiment et est le fondement de la *xenia*, le verbe *philein* exprime dans les poèmes le fait de réserver un accueil amical à un autre, ou de ne pas faire de mal. Entre groupes, la *philotés*, qui suspend l'*eris*, est l'état de non belligérance (ce que j'exprimais à propos de la *philia* thucydidiéenne, par état de non inimitié), qui n'implique pas nécessairement des relations suivies (comme je le notais aussi à propos de la *philia* thucydidiéenne). Entre individus comme entre groupes, l'idée fondamentale est celle d'absence d'hostilité”. L'idea di

¹⁵⁶ Sebbene in riferimento a Strabone V, 4, 12 il termine *ajpoikiva* venga utilizzato dai moderni molto spesso come sinonimo di *sunoikiva*. E' sicuramente arbitrario utilizzare i due termini in modo quasi sinonimico, poiché nelle fonti antiche essi possiedono due significati sicuramente diversi. Per questo aspetto, cfr. *infra*.

¹⁵⁷ Eschine, I 124: ο{pou...πολλοι; misqwsavmenoi mivan oi[khsin dielovmenoi e[cousi, *sunoikivan kalou`men*; Esichio, 2667 Schm.: *sunoikiva: ta; pleivona ejfevstia*. Cfr. G. Alvoni, *Ar. Gh`ra1, fr. 137 e 147; jAmfivaroi, fr. 29 K. – A*, «Eikasmos» 6, 1995, pp. 97-103, in part. pp. 97-98, ntt. 3-5.

¹⁵⁸ Will, *Syngheneia*, pp. 307-309.

¹⁵⁹ Will, *Syngheneia*, pp. 324-5.

“non belligeranza”, ed in particolare quella di “accoglienza amichevole” si adattano bene alla *sunoikiva* tra Laconici e Sanniti, e all’essere *filevllhnei* di quest’ultimi, qualora si attribuisca all’aggettivo *filevllhnei* un significato più ampio rispetto al letterale “amici dei Greci”: i Sanniti sono *filevllhnei*, perché hanno accolto benevolmente presso di loro i Laconici, ed hanno permesso ai Greci di vivere in una pacifica *sunoikiva*. In un simile orizzonte dunque non c’è bisogno di fare dei Sanniti una popolazione “semi greca”: il *plavasma* che ci riporta Strabone si limita infatti a descrivere (forse in termini fittizi, o forse su una base di verità) i rapporti pacifici tra queste due popolazioni, secondo uno schema che attingeva le sue caratteristiche al concetto di *sunoikiva* e *filiva*, senza alcun riferimento, né esplicito né indiretto, alla *suggevneia*¹⁶⁰.

La patente di grecità di cui parla Musti non è allora un “essere Greci” apertamente, ma essere come i Greci. I Sanniti, in virtù del loro filellenismo, sono avvicinati agli Spartani, ma senza che ne venga mai affermata la consanguineità.

Questa caratteristica diventa più significativa se consideriamo che, in un altro ambito culturale, verrà elaborata la notizia secondo cui i Sabini derivano da un certo Sabus spartano, diventando essi stessi discendenti alla lontana degli Spartani.

Il *plasma* di Strabone rifletterebbe quindi i buoni rapporti tra Tarantini e Sanniti, descritti all’interno delle nozioni di *philia* e *sunoikia*, già in uso presso i Greci per inquadrare situazioni amichevoli tra più realtà. A mio avviso non si tratta solo di una “nobilitazione” dell’elemento barbaro grazie ad un suo avvicinamento al mondo greco, ma di una trasposizione fittizia (ma comunque plausibile) del legame che intercorse tra la città magnogreca e i Sanniti. E se questo legame si produsse nel corso del IV secolo, quando tale notizia fu elaborata, ci possiamo sempre chiedere se esso celasse un riferimento cronologico ben preciso, ed in particolare al momento della

¹⁶⁰ Diodoro (XI, 28, 1) parla per il 479 a. C. dell’episodio degli ambasciatori spartani che esortano Atene a non cedere alle offerte di Mardonio, ma di conservare la benevolenza verso i Greci, verso coloro cioè che appartenevano alla loro stessa razza e parlavano la stessa lingua. Erodoto (VIII, 144, 2) riporta il medesimo episodio, ascrivendo però i motivi del discorso agli Ateniesi. Si noti che in questo caso il motivo della *suggevneia* è associato a quello dell’identità di lingua; a sua volta il saper parlare correttamente il greco era indice di appartenenza alla grecità. Per questo aspetto, e per l’incapacità di parlare il greco da parte dei barbari, cfr. *infra*.

fondazione di Taranto. Infatti, o neghiamo qualsiasi fondo di verità al plasma, e riteniamo che la *sunioikia* sia un fatto del tutto inventato, utile semmai solo a giustificare un allineamento politico tra le due realtà nel IV secolo (come solitamente si pensa), oppure identifichiamo l'arrivo degli Spartani accolti benevolmente dai Sanniti con il momento della fondazione di Taranto. In sostanza si direbbe che, dei coloni giunti a Sparta e accolti amichevolmente dai Sanniti, alcuni fondarono Taranto, altri si stabilirono in mezzo ai Sanniti, in ambiente rurale (il che potrebbe una delle possibili spiegazioni per il nome di "Pitanati", per la cui discussione cfr. *infra*). La nuova comunità formatasi dall'unione di Sanniti e coloni, non essendo una città, non viene chiamata "nuova Sparta", ma "nuova Pitane", dal nome di un villaggio del territorio spartano. In tal caso, anche il fatto che si parli di coloni giunti dalla Laconia e non da Sparta si potrebbe spiegare intendendo che i coloni provenienti dalla città di Sparta fondarono Taranto, e quelli provenienti dal territorio spartano si stabilirono in campagna, fondendosi pacificamente coi Sanniti. E' questo l'unico momento storicamente possibile in cui degli Spartani, in arrivo dalla madre patria, potrebbero aver incontrato per la prima volta i Sanniti. Con ciò non si vuol certo dire che la notizia riportata da Strabone descriva realmente un momento della fondazione di Taranto, ma solo che essa si riferisca, ovviamente in modo fittizio, a tale momento; mi pare infatti più verosimile che i Tarantini, nel momento in cui hanno posto in circolazione la notizia della filospartanità dei Sanniti, si riferissero a loro stessi (in quanto spartani di origine, e rappresentanti della spartanità in ambito italico), e al momento in cui giunsero in Italia.

Il ragionamento fin qui fatto si muove dunque su due binari: da una parte abbiamo la testimonianza di frequentazioni di Sanniti presso Taranto, dall'altra, probabilmente ad un'altezza cronologica più bassa, la decodificazione e relativa diffusione in ambito tarantino di un bagaglio mitico relativo alla stessa popolazione, se non anche l'etnonimo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dobbiamo tenere in considerazione un'altra testimonianza, ancora una volta inerente alla vita di Pitagora. Porfirio (*VP*, 18-19), risalendo esplicitamente a Dicearco, accenna ai molti discepoli conquistati dal filosofo a Crotone, parla sia di donne (tra le quali ci

fu anche la famosa Teanò), che di barbari: pollou;1 ajpo; th`1
suvneggu1 Barbavrou cwrar1 basilei`1 te kai;
dunavsta1. Abbiamo dunque un ulteriore dato relativo alla qualità ed alla
profondità del rapporto: esso interessa le comunità indigene non nella loro
interezza, ma, come si era già detto per l'episodio di Ponzio, nelle figure dei
loro basilei`1 e dunavstai, cioè nelle loro aristocrazie.

In definitiva, la tradizione pitagorica, nei personaggi di Pitagora e di
Archita, sottolinea l'esistenza di contatti tra Greci e popolazioni italiche, che
sono Sanniti, Peucetii, Messapi, Romani e Lucani¹⁶¹. Questi rapporti, prima
di essere politici, si presentano significativamente come processi di
acculturazione delle classi più alte delle popolazioni italiche.

Più del dato archeologico, queste considerazioni legano Taranto ed i Sanniti
(nella loro élite), mostrando l'influenza della prima sui secondi.

Non ci addentreremo ulteriormente nella questione: citerò solo
l'interpretazione del Mele, secondo cui il pitagorismo delle popolazioni
anelleniche dell'Italia meridionale avrebbe autorizzato l'associazione di
tratti spartani alle medesime, in virtù della vicinanza concettuale che lega la
filosofia pitagorica ad alcune caratteristiche di Sparta.

Non prenderemo in esame la questione, tuttavia, se accettassimo questa
ipotesi, avremmo un'ulteriore prova dell'importanza di Taranto sia come
veicolo di acculturazione (specificamente pitagorica) per le aristocrazie
sannitiche, sia per la diffusione nella tradizione greca di tratti di spiccata
spartanità per la medesima gente. A questo proposito si ricordi l'importanza
del pitagorismo per Taranto, e contemporaneamente l'origine laconica della
città.

Il parallelismo che ho proposto tra la notizia di Archita e la formazione
pitagorica delle élites di alcune popolazioni italiche ha esclusivamente
scopo esemplificativo, poiché la somiglianza delle due situazioni si ferma
qui.

Un dato fondamentale determina la separazione tra i Sanniti da un lato, e le
popolazioni anelleniche sopra nominate dall'altro. Si tratta della
connotazione, positiva o negativa, che si accompagnava all'immagine di

¹⁶¹ Il Mele aggiunge a questa lista anche i Tirreni ed i Dauni. Cfr. Mele, *Il pitagorismo*, p. 64.

queste genti già nella seconda metà del IV secolo, e cioè nel periodo in cui, come si è detto, iniziarono a circolare le notizie che ci interessano.

L'immagine dei Sanniti nelle testimonianze sopra esaminate è inequivocabilmente e costantemente positiva. Essi sono valorosi, potenti, in alti rapporti diplomatici con un personaggio quale Archita, ed infine legati in qualche modo, ma senz'altro strettamente, con gli Spartani. Senza alcuna eccezione, l'immagine elaborata nello scorcio di tempo della seconda metà del IV indica una popolazione percepita e volontariamente rappresentata in termini assolutamente positivi, caratteristica questa che risalta ancora di più se messa in relazione con quanto sappiamo invece riguardo alle altre popolazioni della penisola.

In questo senso, la testimonianza di Aristosseno è ancora una volta dirimente, poiché mostra il fulcro che rende inconciliabile la posizione ideologica dei Sanniti (per ipotesi, all'interno dell'immaginario tarantino) con quella di altre genti, che pure saranno successivamente legate molto spesso ai Sanniti stessi.

Se prendiamo il passo in cui vengono enumerati i popoli le cui classi dirigenti andavano da Pitagora per impararne la filosofia, notiamo immediatamente l'assenza di qualsiasi accenno ai Sanniti: sebbene questo dato possa essere spiegato con la sinteticità della citazione di Aristosseno (che avrebbe autorizzato un "taglio" della fonte), se consideriamo la notizia di Cicerone relativa a Ponzio, non possiamo far a meno di sottolineare l'assenza proprio dei Sanniti. Inoltre, quasi tutte le popolazioni del breve elenco tratto da Aristosseno, hanno altre attestazioni in cui la loro connotazione non è positiva.

Torna alla mente infatti il famoso passo di Aristosseno relativo all'imbarbarimento di Posidonia a causa dei Tirreni e/o dei Romani. I Romani, che pure sono elencati tra i discepoli di Pitagora, sono definiti come popolazione barbarica, dove l'essere barbaro non significa solo non essere greco, ma vuol dire anche essere oggetto di critica e di biasimo.

La stessa cosa è ipotizzabile per i Lucani, anch'essi presenti nella lista delle popolazioni non greche che apprendevano il pitagorismo. Un passo quasi mai citato di Aristide Quintiliano (*De musica*, II) infatti definisce quelli che abitano in Opicia e in Lucania (e quindi Opici e Lucani) insensibili e

soprattutto brutali, simili a bestie. La degradazione morale di una popolazione non potrebbe essere maggiore. Poiché il contesto dell'opera di Aristide Quintiliano è di carattere musicale, viene da pensare che la fonte sia ancora una volta Aristosseno, anche per la menzione degli Opici, cosa che desterebbe delle perplessità se fosse originale di un autore di II secolo d. C: come Aristide Quintiliano (così come quella di Lucani, che sarebbe più coerente in un autore come Aristosseno). Sugli Opici esisteva una lunga e articolata tradizione di critica e di biasimo, sulla quale ora non ci soffermeremo. Sui Lucani invece non abbiamo nulla di simile, eccetto la testimonianza sopra vista. Se accettiamo che la fonte di quest'ultima fosse proprio Aristosseno, potrebbe sembrare strano che al medesimo autore risalgano due notizie così differenti sulla medesima popolazione italica: da una parte abbiamo infatti la menzione dei Lucani come discepoli di Pitagora, in cui evidentemente la loro connotazione risulta positiva, dall'altra invece abbiamo dei Lucani che sono *ajnaivsqetoi* e *boskhmatwvdei*. A mio avviso esistevano due tradizioni differenti, confluite entrambe in Aristosseno: una di origine pitagorica, che parlava delle popolazioni anelleniche che frequentavano Pitagora, l'altra invece originale di Aristosseno, che presentava molte delle medesime popolazioni in modo negativo.

Fra tutte queste spiccano i Sanniti, che non dovevano far parte della tradizione pitagorica, e che invece avevano molto probabilmente una certa tradizione a Taranto, come testimonia la notizia di Ponzio Sannita e Archita. E non è un caso che proprio in relazione ai Sanniti abbiamo numerose testimonianze che legano la popolazione a Taranto, e che si legano coerentemente con il mito dei coloni spartani.

Tra questi elementi occorre ricordare sia la monetazione di ambito tarantino, della seconda metà del IV secolo, con il giavellotto, sia l'esistenza delle paragnatidi figurate sopra menzionate di scuola tarantina. Se infatti ammettiamo, come generalmente si fa, che la monetazione sannita fosse di zecca tarantina, è possibile ammettere che le paragnatidi non fossero un bottino di guerra, ma costituissero una produzione particolare associata alla popolazione sannitica.

Da quest'analisi dunque i rapporti tra Taranto ed i Sanniti risultano molto più articolati e complessi di quanto si potrebbe intuire dalla sola notizia del *plavasma* tarantino. Non solo un rapporto politico, ma anche un processo di acculturazione che molto probabilmente passa per le classi più elevate della comunità sannitica, e che si configura in definitiva come un processo di "ellenizzazione", seppur molto larvata e opaca. E' però un fatto che i Sanniti assurgano quasi al ruolo di consanguinei degli spartani, ruolo tanto più importante se confrontato con quanto è possibile dire in relazione ad altre popolazioni italiche, sulle quali è possibile che Taranto abbia proceduto ad un'analoga operazione di proiezione di elementi greci. Anticipando una considerazione sulla quale avremo modo di tornare, possiamo dire sin da ora che non è noto nessun altro caso in cui una popolazione indigena, pur restando barbara, si sia avvicinata all'elemento greco più dei Sanniti, a dimostrazione dell'importanza che essi dovevano rivestire per Taranto.

9. Esiste poi un altro dato che induce a credere che l'allineamento tra Tarantini e Sanniti (con tutto il bagaglio mitico sopra visto), come anche l'alleanza la città magnogreca e la sua madrepatria, siano due situazioni da considerare contemporaneamente. Resta infatti da capire per quale motivo i Sanniti furono chiamati proprio *Pitanati*, al di là del fatto, già indicato da La Regina¹⁶², che *peripoloi* significhi "sentinelle di frontiera"; è chiaro che con tale designazione ci si volesse riferire chiaramente al mondo spartano, ed al suo interno porre i Sanniti. Non è però altrettanto chiara la ragione per cui si scelse proprio questa denominazione.

Si accennava sopra alla legenda PERIPOLON PITANATAN che ricorre su una serie di oboli in argento, recante sul dritto una testa femminile (forse Afrodite), e sul recto l'immagine di Ercole che strozza il leone¹⁶³. Come ha

¹⁶² A. La Regina, *Sanniti e Greci nel IV secolo. La leggenda delle origini spartane*, in *Il Molise. Arte, cultura e paesaggi*, Roma 1990, pp. 56-62.

¹⁶³ Da ultimo si veda L. Cerchiali, *PITANATAI PERIPOLOI*, «AION»(Archeol), 9-10, 2002-2003, pp. 159-161. Secondo Cerchiali (p. 159) "la critica ha da tempo chiarito come il paradigma della *syngheneia* si iscriva nella politica di apertura e alleanza promossa da Taranto, sin ai tempi di Archita, verso il mondo italico e in particolare sannitico". Per queste monete, cfr. anche R. Cantilena, L. Cerchiali, A. Pontrandolfo, *L'immagine di Eracle in lotta con il leone nella documentazione di IV secolo a. C.*, in *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, Atti del Convegno, Messina 2003, c. d. s.. Per la funzione dei *peripoloi*, cfr. Tagliamonte, *I Sanniti*, pp. 23-28; M. Lombardo, *Nuovi documenti su Pisticci arcaica. II. Il graffito*, «PP» 40, 1985, pp. 295-306, in part. pp. 304-305.

già notato Mele¹⁶⁴, la logia della designazione *Pitanatai Peripoloi* va letta sullo sfondo della tradizione storica sullo squadrone dei Pitani (*Pitanates lochos*), che trova ampio spazio nella narrazione erodotea della battaglia di Platea. Amonfareto, capo del contingente di Pitane, si rifiuta di obbedire all'ordine di fuggire di fronte ai Persiani, ed afferma (IX 55 2) "che quello è il suo voto, non fuggire di fronte agli stranieri". Già questo dato potrebbe far riflettere sulla natura della designazione (con relativa riposta anti spartana da parte di Roma, con la menzione di Alcibiade, per cui cfr. *infra*). La testimonianza di Tucidide rende la questione ancora più complessa: nella polemica (I 20 3) contro l'uso acritico che spesso è fatto della tradizione, lo storico rigetta l'esistenza di un corpo di Pitane a disposizione di ciascun re spartano, confermando quindi l'esistenza di una notizia, erronea o giusta, che faceva dei Pitani un corpo per così dire "scelto". Questa tradizione torna poi in Erodiano (IV 8 3), secondo cui Caracalla costituì con giovani spartani un *lochos Lakonikos* o *Pitanates*. E' difficile capire il motivo della critica di Tucidide¹⁶⁵; certo è che i Pitani furono avvicinati, ad un certo punto della tradizione, direttamente ai re spartani, come guardie di loro pertinenza (come indicherebbe poi la mossa chiaramente ideologica di Caracalla). Mi chiedo allora se è dietro questa tradizione, sicuramente circolante al tempo di Tucidide, visto che egli poteva criticarla, che risiede il motivo per cui i Sanniti furono chiamati proprio Pitani: sia perché essi costituivano un simbolo della battaglia contro i barbari (e cioè i Persiani, per cui si veda il lungo racconto erodoteo), sia perché erano sentiti in stretta connessione proprio con la figura del re. E' quindi possibile che, nel corso del IV secolo, quando il ricorso a Sparta da parte di Taranto si rese necessario per molteplici motivi, i Sanniti, chiamati anch'essi dalla città magnogreca, siano stati associati a Sparta, ed ai suoi condottieri, proprio tramite la menzione dei Pitani

¹⁶⁴ A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche d'Italia*, in *Magna Grecia e Pitagorismo*, Napoli 2001, pp. 247-294, in part. pp. 269-270.

¹⁶⁵ Per una possibile spiegazione, cfr. WW. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus*, II, Oxford 1968, p. 311, dove si attribuisce molta importanza alla notizia del corpo creato da Caracalla, come sorta di conferma a posteriori di quanto detto da Erodoto.

I donari tarantini a Delfi

1. L'articolazione e la sostanza delle notizie relative ad alcuni tratti di grecità attribuiti dalle fonti antiche a determinate popolazioni italiche fa emergere per Taranto il ruolo di garante della medesima grecità in ambito italico. D'altra parte, esistono ulteriori dati che spingono verso questa specifica immagine per la città magnogreca.

Falanto, mitico fondatore della città, al momento di partire dalla madre patria ricevette a Delfi questo vaticinio (Strabone, VI 3 2): "Ti ho concesso Satyrion, per poter così abitare / la ricca città di Taranto, e diventare rovina per gli Iapigi". Questo oracolo è conservato da Antioco nella narrazione delle origini della città, e l'immagine di Taranto come "baluardo" della grecità in terra italica arriverà fino a Callimaco (fr. 613 Pfeiffer), nel presentare Taranto come impegnata a difendersi dall'aggressore barbaro.

Secondo la versione antiochea¹, verosimilmente coniata proprio in ambito tarantino in relazione agli scontri che almeno per la metà del V secolo (ma anche con significativi prolungamenti nel tempo) caratterizzarono i rapporti tra la città greca e suoi vicini barbari, Falanto fondò Taranto in territorio iapigio.

Strabone, subito dopo aver narrato la fondazione della città secondo Antioco, menziona anche la versione di Eforo, che, pur essendo simile in parte a quella antiochea (ad esempio i fondatori di Taranto sono sempre i Parteni, invitati a lasciare Sparta dopo che il loro piano di ribellione era stato scoperto), se ne differenzia per alcuni motivi fondamentali: in essa infatti mancano i riferimenti alle feste in onore di Apollo Hyacinthos, svoltesi nel santuario di Apollo Amicleo, a Falanto, all'oracolo di Delfi, al vaticinio da esso espresso, e agli Iapigi. Secondo Eforo i Parteni furono persuasi dai loro padri a partire per fondare una colonia; "se avessero

¹ Oltre a Strabone, la profezia ricorre, in modo anche più completo, anche in Diodoro Siculo, VIII, 21, 1-3; ne parlano anche Dionigi d'Alicarnasso XIX, 1, e Pausania IV, 20, 2. In tutte queste testimonianze la versione della fondazione della città è, nelle sue linee essenziali, simile, come anche in Erodoto VII, 170, 4. Per la derivazione da Antioco, cfr. G. Nenci, *Il BARBAROS POLEMOS fra Taranto e gli Iapigi e gli ANAQHΜATA tarentini a Delfi*, «ASNP», III, VI, 3, 1976, pp. 719-738. Da ultimo si veda l'interessante lavoro di M. Lombardo, PHMA IAPUGESSI: *rapporti con gli Iapigi e aspetti dell'identità di Taranto*, in *Taranto e il Mediterraneo*, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2001, pp. 253-289.

trovato un territorio sufficiente dovevano restare, altrimenti sarebbero tornati e avrebbero potuti dividersi la quinta parte del territorio della Messenia. Essi dunque partirono e trovarono sul posto gli Achei che stavano combattendo coi barbari. Dopo aver condiviso con essi i rischi della guerra, fondarono Taranto”. Al posto dei Cretesi dunque, secondo Eforo, i Parteni avrebbero trovato gli Achei, impegnati a combattere con dei barbari di cui non è specificato il nome.

La fondazione² di Taranto da parte di Falanto, proveniente da Amicle, avvenne sotto la duplice protezione di Apollo e Hyakinthos³. Wuilleumier cita a questo proposito il culto di Apollo Amykleos e quello di Apollo Hyakinthios, secondo una problematica notizia di Polibio⁴, che sembra aver fuso in un solo culto le due divinità, facendo della seconda un epiteto della prima. Apollo dunque non è una divinità qualunque per i Tarantini, bensì è il dio sotto la cui protezione avvenne la fondazione della città, e torna più volte in notizie relative alle origini mitiche di Taranto⁵.

Pausania (X, 13, 10) vede⁶ nel donario dedicato dai Tarantini per una vittoria sui Peucezi e sugli Iapigi l'eroe Taras e Falanto intorno al cadavere

² Per una sintesi del problema e aggiornamenti bibliografici, cfr. M Moggi, *Taranto fino al V secolo*, in *Taranto e il Mediterraneo*, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2001, pp. 45-78.

³ Vd. S. Mazzarino, in *Atti del III Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1963, p. 77; C. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Napoli 1963, pp. 27-29; A. Stazio, *La documentazione archeologica in Puglia*, in *Atti del IV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1964, pp. 158-163.

⁴ VIII 24.

⁵ P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1939, pp. 33-8. Lo studioso cita il caso di una moneta di zecca tarantina, dove è raffigurato Falanto che tiene in mano la lira (riferimento ad Apollo), e un fiore (riferimento a Hyacinthos). Sempre secondo lo studioso il motivo del fiore tornerebbe in alcune delle monete sopra menzionate di L. Calpurnio Pisone. Si noti che il fiore, riferimento o meno a Taranto, è riprodotto su un denario di *L. Marcus Philippus* (coniato nel 56, cfr. M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, New York 1972, n. 425 / 1), sul cui rovescio è rappresentata una serie d'arcate (l'*Aqua Marcia*) ed una statua equestre; sotto questa statua si trova appunto il fiore. La moneta rappresenta una chiara rappresentazione dei Marci, ed è stata spiegata in ogni suo simbolo (si ricordi che secondo una notizia di PLINIO, XXXI 41, l'*Aqua Marcia* era stata costruita da Anco Marcio; essa era stata poi restaurata da Q. Marcio Rex, per cui si veda ancora PLINIO, XXXVI 121, e sopra di essa si trovava una statua, non equestre, di Q. Marcio, cfr. Frontino, *Aq.*, I 7). Nulla di convincente è invece stato proposto per il fiore alla base della statua, che torna nella medesima posizione in un denario del 113 a. C. di L. Marcio Filippo. In mancanza di indicazioni precise da parte del Wuilleumier, resta la possibilità che egli si riferisse proprio al caso del denario del 56. Resta aperto il problema se tale fiore possa essere considerato simbolo di Taranto. Mi sono occupato di questa monetazione in F. Russo, *I carmina marciana e le tradizioni sui Marci*, «PP», c.d.s.. Vd. riferimenti in G. C. Brauer, *Taras. Its History and coinage*, New York 1986. Per il problema della fondazione, cfr. P. Cappelletto, *Le tradizioni antiche sulla fondazione di Taranto e le testimonianze di Callimaco*, «Sileno» XX, 1994, pp. 175-191; E. Arena, *Satuvrion toi dw`ka: il problema storico – topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi alla fondazione di Taranto*, «StAnt» 10, 1997, pp. 255-290. F. Cordano, *La forzata partenza dei fondatori di Taranto nell'attualità del V secolo a. C.*, in *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, CISA XXI, Milano 1995, pp. 51-59.

⁶ “I Tarantini hanno inviato ancora un'altra decima a Delfi sui barbari Peucezi, il loro *anathéma* è opera di Onata di Egina e Agelada di Argo e consiste di statue di fanti e di cavalieri, col re degli Iapigi, che era venuto in soccorso dei Peucezii. E' rappresentato morto in battaglia, e vicino al suo cadavere sono l'eroe Taras e Falanto di Lacedemone; a lato di Falanto è un delfino”. Trad. di P. E. Arias, *La Focide vista da Pausania*, I, Torino 1946, p. 38. Si noti che il nome del

di Opis, re degli Iapigi, e non lontano da Falanto un delfino, che, secondo una leggenda, aveva portato Falanto a terra dopo il naufragio della sua imbarcazione.

La notizia del Periegeta ci assicura che a Taranto circolava ed era stata conosciuta la versione che aveva come protagonisti Falanto e Taras, e cioè quella nota grazie ad Antioco. D'altra parte, come è stato già sottolineato, anche la raffigurazione di un delfino su alcuni esemplari di zecca tartina di V e IV secolo indica chiaramente che era la versione antiochea, con protagonista Falanto, ad essere accreditata a Taranto, e non quella di Eforo. Inoltre, il carattere spiccatamente "anti barbarico" del donario tarantino, opera di Onatas Egineta e di un altro scultore il cui nome è problematico, collima perfettamente con il testo dell'oracolo delfico ricevuto da Falanto prima della partenza alla volta dell'Italia, confermando quindi la realtà rispetto alla quale questa serie di notizie era stata diffusa.

La versione di Eforo, più scarna rispetto a quella antiochea, e da questa anche discordante, non pone il mito della fondazione della città all'interno della polemica contro i barbari, ed in particolare contro quelli con cui Taranto si scontrò. Essa piuttosto riprende la sequenza di episodi che informa la versione antiochea, ma la sfronda di tutti quegli elementi che mostrano invece di essere stati accettati a livello locale, compreso il concetto di "rovina per i barbari".

Esiste dunque un preciso legame ideologico tra il contenuto del donario dei Tarantini a Delfi e la storia della fondazione di Taranto. Emerge ora il problema di collocare l'uno e l'altra in un preciso contesto storico, che sappia rendere ragione del clima antibarbarico che da tali notizie emerge.

Recentemente, Nenci⁷ ha proposto di associare la dedica non solo del donario opera di Onatas Egineta, ma anche di quello di Agelada Argivo, di cui ci parla Pausania⁸ sempre nella descrizione del santuario di Delfi (X, 10, 6), al momento della battaglia sostenuta da Taranto per la fondazione di Eraclea sul sito dell'antica Siris. In particolare, la notizia su cui si basa questa ipotesi è fornita da Strabone (VI, 3, 2): secondo il Geografo, i

secondo scultore è incerto nella tradizione manoscritta; il fatto che venga menzionato Agelada di Argo è congettura accolta da Arias. Per questo problema, cfr. *infra*.

⁷ Nenci, *BARBAROS POLEMOS*, pp. 723-725.

⁸ "Sono i Tarantini ad aver offerto i cavalli di bronzo e le statue delle donne prigioniere, sulla preda persa ai Messapi, barbari limitrofi di Taranto; l'autore è Agelada di Argo". Trad. di Arias, *Focide*, I, p. 30.

Tarantini combatterono a fianco dei Peucezi e dei Dauni contro i Messapi, per la fondazione di Eraclea. Nenci⁹ ha proposto che proprio questo frangente sia stato la causa della duplice dedica dei Tarantini a Delfi: una, opera di Agelada, era stata offerta grazie alla decima delle ricchezze prese ai Messapi, l'altra, opera di Onatas, con quella invece proveniente dalla battaglia coi Peucezi e Iapigi. Ora, poiché quest'ultimo donario fa dei Peucezi i nemici contro cui Taranto si mosse, lo studioso corregge¹⁰ la testimonianza di Strabone, in modo tale che i Peucezi, da alleati dei Tarantini, diventano alleati dei Messapi, come anche i Dauni. Si delinea dunque in modo del tutto differente la struttura degli schieramenti che si affrontarono per la fondazione di Eraclea: da una parte i soli Tarantini, dall'altra Peucezi, Messapi, Dauni, e, grazie alla testimonianza di Pausania, anche gli Iapigi. Ci si potrebbe chiedere per quale motivo i Tarantini abbiano sentito il bisogno di celebrare la medesima battaglia in due monumenti differenti, raffigurando i soli Messapi su uno di questi, mentre l'altro sarebbe stato riservato agli Iapigi e ai Peucezi. I Dauni invece non sarebbero stati presi in considerazione.

L'ipotesi di Nenci¹¹ prende le mosse da una serie di testimonianze letterarie: prima fra queste è sicuramente Pausania (VIII, 42, 10), secondo il quale "l'epoca di Onata coincide con quella di Egia di Atene e di Agelada di Argo". Poiché Plinio pone il *floruit* di Agelada nel 429, data che grosso modo coincide con quella nota per la fondazione di Eraclea, si deduce che i due donari, uno di Agelada, l'altro di Onata, risalirebbero appunto a quel periodo, e non, come invece è stato proposto, alla prima metà del V secolo. Chi sostiene quest'ultima ipotesi si basa sul fatto che la cronologia di Agelada, almeno secondo le fonti, dovrebbe essere collocata tra il 520 e il 465 a. C., molto prima dunque della fondazione di Eraclea. E poiché con

⁹ Nenci, BARBAROS POLEMOS, pp. 724-6.

¹⁰ Nenci, BARBAROS POLEMOS, pp. 725, corregge il testo *pro;1 de; Messapivou1 peri; JHrakteiva1, e[conte1 sunergou;1 to;n te tw`n Daunivwn kai; to;n tw`n Peuketivwn basileva, in pro;1 de; Messapivou1 peri; JHrakteiva1, e[conta1 sunergou;1 to;n te tw`n Daunivwn kai; to;n tw`n Peuketivwn basileva*. Con questa correzione Nenci ipotizza un'alleanza tra genti iapigie (Messapi, Dauni, Peucezi), guidate dai loro re, due dei quali menzionati appunto da Strabone, ed il terzo, Opis, re degli Iapigi, da Pausania.

¹¹ Nenci, BARBAROS POLEMOS, pp. 728-729.

maggior certezza Onatas va posto nella prima metà del V secolo, si ritiene¹² che i due donari siano stati l'espressione della rivincita tarantina sugli Iapigi, che, secondo alcune fonti (Diodoro¹³ ed Erodoto in particolare), avevano inflitto una bruciante sconfitta ai Tarantini nel 474 a. C.. Dopo questa data, per emulare anche l'ideologia che informava il monumento di Platea a Delfi (vicino al quale sorgeva quello dei Tarantini, opera di Onatas), i Tarantini avrebbero dedicato non uno, ma ben due donari a memoria del loro impegno vittorioso contro i barbari d'Italia. Lo stesso clima dunque che avrebbe generato, come si diceva sopra, la notizia mitica sulla fondazione di Taranto da parte di Falanto.

Il problema che si presenta è dunque particolarmente complesso, poiché i dati a nostra disposizione, pur essendo coerenti, non sono soggetti a interpretazioni univoche, ma lasciano aperto il campo e molteplici ipotesi, anche opposte tra loro. Poiché la storia di Taranto nel V secolo non ci fornisce appigli saldi a cui ancorare la nostra ricostruzione, ma solo possibili e verosimili contesti di riferimento, cercheremo prima di tutto di dirimere il problema della cronologia degli autori dei donari, ferma restando la necessità ultima di delineare l'atteggiamento di baluardo di difesa per la grecità d'Italia, assunto dalla città greca proprio nel V secolo.

2. Come si è detto, il donario di Onatas, posto vicino al monumento in ricordo di Platea, raffigurava Opis, re degli Iapigi, alleati dei Peucezi, disteso per terra, attorniato da Falanto e Taras. Intorno a questi abbiamo soldati di fanteria e cavalieri, oltre ad un delfino. E' importante sottolineare che il simbolo dei barbari vinti da Taranto non è un capo peuceta, ma Opis, re degli Iapigi. Verrebbe dunque da pensare che, se la descrizione di Pausania è fedele e completa, il monumento celebrasse soprattutto la vittoria contro gli Iapigi, piuttosto che contro i Peucezi.

La cronologia di Onatas è certa: Pausania (VI, 12, 1) menziona Onatas di Egina con Calamide a proposito del monumento commemorativo delle vittorie olimpiche di Ierone di Siracusa . L'opera deve essere stata

¹² E' di questo avviso anche Arias, *Focide*, I, p. 37, secondo il quale "il gruppo di statue rappresentava dunque cavalli bronzei e donne prigioniere, dedicati probabilmente molto prima del 473 quando i Tarantini ebbero una sconfitta ad opera degli Iapigii".

¹³ XI, 52.

completata intorno al 466-64 a. C., dopo la morte di Ierone, poiché l'epigramma del monumento menziona Deinomenes, figlio di Ierone, come dedicatario. Non è questa l'unica prova che abbiamo a disposizione per datare l'operato di Onatas; come ha dimostrato ampiamente la Dörig¹⁴, esiste un'ampia e certa documentazione letteraria, oltre ad una più ristretta ma comunque affidabile serie di epigrafi, che pone senza dubbio l'attività di Onatas nella prima metà del V secolo, e nega nel contempo l'esistenza di un Onatas Egineta omonimo e più tardo del nostro.

Nella descrizione del donario di Onatas, Pausania (X, 13, 10) dice: *tevcnh me;n ta; ajnaqhvmata jOnavta tou` Aijginhvrou kai; kaluvnqou tev ejstikwsi evrgou*. Il testo, che così come si presenta non ha senso, è stato corretto in vario modo¹⁵: Bates, il più conservativo, ipotizza un *Kaluvnqou tou` jAttikou` sunergou`*; Seemann, basandosi su Pausania V, 27, 8¹⁶, *Kallitevlou ejstivn oiJ sunergou`*; infine Klein, rifacendosi al passo di Pausania secondo cui Onatas e Agelada furono contemporanei, e al fatto che quest'ultimo era artefice dell'altro donario tarantino, propone *jAgelavda ejsti; tou` jArgeivou* (congettura accettata anche dall'Arias). Poiché uno scultore di nome Calinto non è noto, si preferisce il riferimento a Callitele (che ha dalla sua parte il fatto che Callitele e Onatas avevano già lavorato insieme). Per quanto riguarda il riferimento ad Agelada, esso è ammissibile solo se si accetta contemporaneamente che l'altro donario sia più o meno contemporaneo a quello di Onatas; tuttavia, poiché esistono buone probabilità che esso possa essere datato in modo nuovo, e soprattutto poiché il testo non offre appigli ad una correzione simile, direi che le prime due ipotesi sono per ora preferibili. D'altra parte, così come si propone Callitele sulla base del fatto che era già stato co-autore di Onatas ad Olimpia, mi chiedo se in Pausania X, 13,10 non possa esserci in realtà un riferimento a Calamide, che, al pari di Callitele, aveva collaborato con Onatas ad Olimpia.

¹⁴ J. Dörig, *Onatas of Aegina*, Leiden 1972, pp. 6-8. Vd. In sintesi S. De Marinis, s. v. *Onatas*, *EAA*, vol. V.

¹⁵ Per le varie lezioni e congetture, si veda M. H. Da Rocha Pereira, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, vol. III, IX-X, Leipzig 1981, p. 118.

¹⁶ Pausania ritiene Calliteles, noto solo da questo passo, collaboratore (e forse anche figlio) di Onatas nell'esecuzione dell'Herme Kriophoros dedicato ad Olimpia dagli Arcadi di Feneo.

Al di là di questo problema, è comunque chiaro che Onatas debba essere collocato nella prima metà¹⁷, e non nella seconda inoltrata, del V secolo, così come il donario commissionatogli dai Tarantini.

E' facile dunque vedere in questo monumento la celebrazione della rivalse di Taranto sugli Iapigi in particolare, che poco prima avevano inflitto alla città greca una fortissima sconfitta, definita da Erodoto (VII, 170) $\epsilon\omicron\upsilon\nu\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\lambda\lambda\epsilon\nu\iota\kappa\omicron\iota\ \mu\epsilon\nu\gamma\iota\sigma\omicron\iota$. La battaglia avvenne “poco dopo le guerre persiane” (Arist., *Pol.* 1303a), in una località non lontana da Taranto (Diod., XI, 52), ed è presentata da Diodoro come l'atto finale di una serie di conflitti tra i Tarantini e le popolazioni limitrofe, iniziata nel 473 e durata per qualche tempo¹⁸. Secondo il Dunbabin¹⁹, seguito poi da altri²⁰, i due donari tarantini si collocano proprio in questo momento, ed in particolare quello di Agelada, su cui ci soffermeremo tra poco, dovrebbe essere anche anteriore alla sconfitta del 474. Il monumento di Onata invece sarebbe posteriore, e rimanderebbe appunto alla rivincita tarantina sui barbari. Una ricostruzione simile tuttavia non tiene conto di un dato che a me pare fondamentale, e cioè l'avvicinarsi dei barbari raffigurati sui due donari; se infatti essi appartenessero alla medesima temperie storica, ed in particolare rappresentassero due momenti di un'unica serie di battaglie, perché i barbari su cui Taranto ha la meglio non sono i medesimi? Perché in un caso si parla di Messapi, e nell'altro di Peucezi aiutati dagli Iapigi? E' vero che nell'etnografia antica (ad esempio di IV secolo) gli uni sono confusi con gli altri, almeno a livello etnonimico; ma è altrettanto vero che Pausania, descrivendo i due donari, avrà trovato indicazioni differenti, che parlavano in un caso di Messapi, nell'altro di Iapigi, cosa che certo non è imputabile ad un uso storiografico impreciso (che comunque è limitato nel tempo). Inoltre, il collegamento tra il donario di Agelada e la presa di Carbina, sostenuta da ultimo da Beschi, non è a mio avviso del tutto coerente per due

¹⁷ Ad Atene è stata rinvenuta, nella colmata persiana, la base di un piccolo ex voto di Timarco firmata da Onatas, certamente anteriore al 480 a. C.. Cfr. E. Raubitschek, *Dedications of the Athenian Acropolis*, Cambridge 1949, p. 272 n. 236, p. 287 n. 257.

¹⁸ Grazie all'acuta e precisa analisi di Nenci è possibile riconoscere in Antioco la fonte ultima degli avvenimenti qui menzionati.

¹⁹ T. J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford 1968, p. 149.

²⁰ Cfr. L. Beschi, *I donari tarantini a Delfi: alcune osservazioni*, in *APARCAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P. E. Arias*, Pisa 1982, pp. 227-238. Vd. anche A. Greco Pontrandolfo, A. Rouveret, *La rappresentazione del barbaro in ambiente magnogreco*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno, Cortona 1981, Rome Pisa 1983, pp. 1051-1066.

motivi: prima di tutto perché Diodoro (XI, 52), parlando dell'occupazione tarantina di Carbina, durante la quale fu fatta violenza alle donne rifugiate nei santuari, definisce la città "iapigia", quando invece il donario parla di donne messapiche; in secondo luogo, mi pare strano che i tarantini avessero a cuore di celebrare quello che altro non fu che un atto sacrilego, almeno agli occhi della fonte utilizzata da Diodoro²¹. E' chiaro infatti, come è stato già rilevato da tempo²², che nel donario di Agelada le donne ed i cavalli costituiscono il bottino di una guerra, non le vittime (in particolare le donne) di una battaglia. Ovviamente ciò non toglie che il donario di Agelada si riferisse proprio a Carbina (come alcuni pensano), ma non direi che le donne di cui parla Diodoro siano le stesse raffigurate dall'Egineta²³.

3. Per quanto riguarda la cronologia di Agelada, e quindi del suo donario (e del momento storico che ne determinò la dedica), non possiamo assumere una posizione altrettanto salda.

La durata dell'attività artistica di Agelada è stata oggetto di molti discussioni²⁴: l'inizio della produzione è perlomeno anteriore al 520 a. C., anno della vittoria olimpica di Anoco di Taranto, committente di Agelada (Pausania²⁵, VI,14,11), mentre il termine è fissato grosso modo intorno al 460-55 a. C., anno a cui dovrebbe risalire la statua di Zeus Ithomaios, eseguita da Agelada per i Messeni profughi a Naupatto, e che i Messeni commemorarono poi in alcune monete di IV secolo.

In direzione della medesima datazione ci spinge anche un passo di Pausania (VIII, 42, 10), secondo cui "l'epoca di Onata coincide con quella di Egia di Atene e di Agelada di Argo".

Plinio infine fa di Agelada il maestro di Mirone (XXXIV, 57) e di Policleteo (XXXIV, 55). Al di là della verosimiglianza che si voglia accordare a tali

²¹ Ateneo parla della vendetta di Zeus Katabeites sui Tarantini colpevoli d'empietà, prosecuzione di quanto narrato da Diodoro. La fonte di Ateneo (*Deipnosophistai*, XII, cap. XXIII) è Klearchos, *FGrHist* II, p. 306, fr. 9.

²² Beschi, *I donari*, p. 228. P. De La Coste – Messelière, in *Mélanges Ch. Picard*, II, pp. 522-545, in part. p. 531.

²³ Secondo Wuilleumier, ripreso anche da Beschi, il donario di Agelada sarebbe stato eretto per rimediare al sacrilegio, e dunque esso sarebbe la trasposizione in immagini delle testimonianze di Diodoro e Ateneo; di conseguenza, il 473 sarebbe il terminus ante quem dell'opera di Agelada. Wuilleumier, p. 55; Beschi, *I donari*, p. 229.

²⁴ Si veda l'ottima sintesi di P. Orlandini, s. v. *Hageladas*, in *EEA*. Da ultimo si veda S. Woodford, *Heracles Alexikakos reviewed*, «AJA», LXXX, 1976, pp. 291-296.

²⁵ "La statua di Anoco di Taranto, figlio di Adamata, vincitore nella corsa breve ed in quella doppia, è opera di Agelada di Argo". Pausania menziona ad Olimpia, quali opere di Agelada, oltre la statua di Anoco di Taranto, quella di Kleosthenes di Epidauro e Timasitheos di Delfi, per i quali sono state proposte le date del 516 e 507 a. C.. Per l'insieme delle testimonianze sull'opera di Agelada, cfr. Orlandini, *Hageladas*.

notizie, resta chiara non solo l'importanza di Agelada, ma soprattutto l'antecedenza cronologica rispetto a Mirone e Policletto.

Se ci limitassimo a queste testimonianze, potremmo comodamente datare il donario tarantino alla prima metà del V secolo, forse anche prima del 474, come vorrebbero Dunbabin²⁶ e Cordano²⁷. Il clima di riferimento dunque sarebbe esattamente lo stesso in cui era stato ideato il donario di Onatas²⁸.

Fermo restando che questa ricostruzione è comunque possibile, vorrei concentrare l'attenzione su alcune testimonianze che rendono problematica la datazione di Agelada all'inizio del V secolo, e che quindi potrebbero gettare nuova luce sulla parallela collocazione cronologica del donario tarantino. D'altra parte, gli elementi cronologici fin qui considerati postulano per il nostro un'attività compresa tra il 520 (anzi, prima del 520) e il 450 circa, e quindi un'esistenza di almeno 90 anni. Ciò ha quindi indotto alcuni studiosi a verificare la presenza di un difetto nella tradizione relativa ad Agelada (in realtà ben scarsa), o forse anche l'esistenza di uno scultore omonimo.

In questo senso sembrano portare anche alcune testimonianze letterarie. Plinio (XXXIV, 49) colloca il *floruit* di Agelada nel 429 a. C., in pieno contrasto con quando dirà che Agelada era stato maestro di Mirone e Policletto. Per questo motivo, il passo in questione non è stato mai considerato attendibile, anche perché il supposto errore che Plinio commette in relazione ad Agelada non sarebbe l'unico²⁹.

In uno scolio ad Aristofane (*Rane*, 504, ed. Dindorf) si legge della statua di Eracle Alexikakos, opera di Agelada di Argo, maestro di Fidia, fatta per il santuario di Eracle Melite, e dedicata in occasione della grande peste di Atene: το; δε; του` JHraklevou; a[galma e[rgon Gelavdou του` jArgeivou, του` didaskavlou Feidivou: hJ i{drusi; ejgevneto kata; to;n mevgan loimov³⁰.

Anche lo scoliaste ci riporterebbe dunque alla data indicata da Plinio per il *floruit* di Agelada, e come per Plinio, la notizia è rifiutata. Prendendo come

²⁶ T. J. Dunbabin, *The Western Greeks*, Oxford 1968, p. 149.

²⁷ F. Cordano, FONOS JELLHNIKOS MEGISTOS, «ASMG» XV – XVII, 1974 – 1976, pp. 203-206

²⁸ Quello di Ageladas sarebbe anteriore al 474, ed anzi la vittoria che esso celebra costituirebbe la causa dello scontro di quell'anno; quello di Onatas invece celebrerebbe la rivincita dei Tarantini. Cfr. Beschi, *I donari*, pp. 227-228.

²⁹ Si veda a questo proposito l'analisi della Woodford, *Heracles*, p. 293, nt. 27.

³⁰ La stessa notizia ricorre in Tzetzes.

paragone il caso dell'Apollon Alexikakos di Calamide, che Pausania dice erroneamente essere stato dedicato per la grande peste (quando invece, vista la cronologia di Calamide, doveva essere stato semplicemente ri-dedicato), si ritiene³¹ che anche l'Eracle Alexikakos sia stato semplicemente dedicato una seconda volta, appunto durante la peste, quando invece era un'opera di molto precedente. Di conseguenza, o lo scoliaste ha sbagliato (come sembra più probabile ai sostenitori di questa ipotesi), o più semplicemente si è espresso in modo troppo sintetico, facendo credere che l'opera fosse stata commissionata nel 430-29.

E' questa l'ottica di chi rifiuta l'esistenza di due scultori omonimi, e magari anche parenti, e preferisce parlare di un solo Agelada di Egina, scultore particolarmente famoso, vissuto a cavallo tra il VI e il V secolo a. C..

Tuttavia, come abbiamo accennato sopra, esiste la possibilità, acutamente già indicata dal Nenci (anche se con argomenti non sempre inattaccabili), che il donario di Agelada, che raffigurava cavalli e donne messapiche, possa collegarsi alla notizia di Strabone VI, 3, 4, relativa alla battaglia tra Tarantini e Messapi per Eraclea.

Si è detto che, secondo Nenci, il testo tradito, seppure senza certezza, vada corretto, facendo passare i Dauni ed i Peucezi dalla parte dei Tarantini a quella dei Messapi.

Strabone, dopo aver narrato la duplice versione sulla fondazione di Taranto (quella di Antioco e quella di Eforo, per cui cfr. *supra*), ci fornisce la notizia della potenza di Taranto nel V secolo, legata agli ordinamenti democratici, grazie allo sviluppo politico che si colloca cronologicamente³² dopo il $\text{foyno1 eJllhnikov1}$, di cui parla invece esaurientemente Erodoto. Finalmente viene menzionato il povlemo1 contro i Messapi, $\text{peri; JHrakteiva1, e[conte1 sunergou;1 to;n te tw`n Daunivwn kai; to;n tw`n Peuketivwn basileva}$. Escluso che l'espressione peri; JHrakteiva1 abbia valore locativo, è chiaro

³¹ Woodford, *Heracles*, p. 292. Sull'Heracles Alexikakos vd. H. von Heintze, «RömMitt» 72, 1965, 14-40. Vd. anche G. M. Richter, *The Sculpture and Sculptors of the Greeks*, New Haven 1970, p. 158. E' stato suggerito che Pausania abbia datato erroneamente anche il tempio di Apollon Epicurius a Bassae, sempre a causa del riferimento alla peste di Atene. Cfr. W. B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece*, London 1950, p. 154.

³² Nenci, BARBAROS POLEMOS, p. 724.

che qui Strabone sta parlando della battaglia che terminerà poi con la cofondazione taranto – turina di Eraclea sul sito dell'antica Siris³³.

Se accettassimo l'accostamento tra la notizia di Pausania e quella di Strabone, avremmo per il donario di Agelada una data successiva al 433 a. C., anno della fondazione di Eraclea, e quindi grosso modo coincidente con le date desumibili da Plinio (che colloca il *floruit* di Agelada nel 429) e dallo scolio ad Aristofane.

Anche volendo pensare che la dedica dell'Eracle Alexikakos di Agelada non fosse altro che la seconda dedica di un'opera di molto anteriore al 429, resta comunque il fatto che sia Plinio, che il confronto Strabone – Pausania collimano significativamente nell'indicare la medesima data per Agelada.

D'altra parte, il soggetto stesso del donario di Agelada sembra essere coerente con quanto detto da Strabone, senza bisogno di correggere il testo greco, come invece vorrebbe Nenci. Pausania infatti parla semplicemente di Messapi, senza menzionare Dauni e Peucezi³⁴, ed infatti secondo Strabone quest'ultimi erano alleati di Taranto, mentre i Messapi erano gli unici nemici. Tuttavia, poiché altrove il Geografo (VI 1 15) parla della contesa con i Turini per il possesso della Siritide, è possibile che esistesse un allineamento tra Turini e Messapi contro Taranto³⁵. Questa ipotesi è sostenuta dal fatto che Tucidide (VII 33 4; 35 1), narrando la spedizione ateniese in Sicilia del 413 a. C., afferma che la prima tappa del viaggio fu un'ignota località della costa orientale del Golfo di Taranto, la costa messapica. Qui furono rinsaldati i vecchi legami di una preesistente *filiva*, che Tucidide definisce³⁶ *palaiav*: è possibile pensare che tale

³³ Cfr. Strabone, VI, 1, 14. Strabone sapeva da Antioco che “i Tarantini, combattendo con i Turini che erano capeggiati da Cleandrida, esule da Sparta, per il possesso della Siritide, si accordarono tra loro a queste condizioni, che la città fosse abitata insieme dai due popoli, ma che la colonia si considerasse dei Tarantini. In seguito essa fu chiamata Eraclea, cambiando nome e luogo”. L'espressione *polemou`ntai peri; th`i Seirivtidoi* di VI, 1,14 è sicuramente equivalente a *ejpolevmhsan peri; JHrakleivai* di VI, 3, 4, ed esclude la presenza di un locativo.

³⁴ Secondo Nenci, BARBAROS POLEMOS, pp. 729-731, i Peucezi, insieme agli Iapigi (che potrebbero essere identificati con i Messapi del donario di Agelada) comparirebbero sul donario di Onatas. Tuttavia, poiché è certo che il monumento di Onatas deriva da una differente temperie storica, si può escludere che i Peucezi di cui parla Strabone (oltretutto come alleati di Taranto) siano gli stessi del donario descritto da Pausania in X, 13, 10.

³⁵ P. Meloni, *La contesa tra Taranto e Turi per il possesso della Siritide*, «RendLinc» VIII, 1950, pp. 574-588.

³⁶ Diodoro (XIII, 11, 1-2), narrando dell'avventura ateniese in Sicilia, ci parla dell'esistenza di un rapporto di *summacyva* tra Turini, Messapi ed Ateniesi, e non menziona invece i più generici *barbavroui kai; {Ellhnaï oujk ojlivgouï* del testo tucidideo.

rapporto fosse nato circa un trentennio prima, proprio in occasione della contesa tra Taranto e Turi per il possesso della Siritide³⁷.

Non ha poi senso affermare, per scindere la testimonianza di Strabone da quella di Pausania, che, se fosse vero l'accostamento proposto, sul donario sarebbero dovuti comparire i Turini, i veri contendenti di Taranto per la fondazione di Eraclea. Sarà appena il caso di dire che, vista la posizione di Taranto come baluardo greco contro la barbarie italica (emergente proprio dall'altro donario presente a Delfi), e visto che Turii alla fine sarà co-fondatrice della città con Taranto, la presenza dei Turini sia come vincitori sia come perdenti (al pari dei Messapi) non sarebbe stata coerente. Anzi, sarebbe significativa l'assenza dei Turini stessi, a sottolineare che la battaglia per Eraclea fu in realtà un'altra battaglia contro i barbari d'Italia, e non uno scontro tra Greci. D'altra parte, Taranto ebbe comunque modo di dedicare un ex voto anche per quanto riguarda i Turini³⁸; ciò però non ha nulla a che fare col donario, che esprime un chiaro messaggio rivolto contro la barbarie d'Italia, secondo un atteggiamento che abbiamo visto essere proprio di Taranto.

I due donari menzionati da Pausania non sarebbero espressione dello stesso frangente storico (scontri tra Iapigi e Tarantini nella prima metà del V secolo, rivelatisi positivi per i secondi), bensì della stessa temperie ideologica.

Se quindi ammettiamo che esista un preciso legame tra lo scontro tra i Tarantini e i Messapi per Eraclea, e il donario di Agelada a Delfi, celebrante appunto una vittoria dei Tarantini sui Messapi, è necessario rivedere la questione cronologica dello scultore argivo.

³⁷ Non è di questo avviso Pagliara, che non menziona il passo di Strabone relativo alla guerra tarantina contro i Messapi per la Siritide, e considera l'espressione *palaiav* troppo generica per indicare realmente l'esistenza di un rapporto precedente. Cfr. C. Pagliara, *La presunta alleanza tra Atene e Messapi e la tradizione relativa ad* [Αρταί βασιλευῖ τῶν Μессαπίων, «AnnFacLecce», 4, 1967 / 68, 1968/ 69, pp. 33-60, in part. p. 41. Lo studioso ritiene inoltre che la *filiva* di cui parla Tucidide non sia da intendere come una sorta di alleanza tra stati, ma sia da collocare all'interno dei rapporti personali tra [Αρταί e Atene. Non entrerà in merito alla questione, ma vorrei solo notare come sia difficile non considerare in questa ottica la notizia di Strabone relativa allo scontro tra Taranto e Messapi per la Siritide, che fornisce a mio avviso un chiaro antecedente a quanto accade poi nel 413.

³⁸ Meloni, *La contesa*, p. 596. L'ex voto (49 Tod²) è costituito da tre punte di lancia nemiche con l'epigrafe *Skυ` la ajpo Qourivwn Taranti`noi ajnevqhkan Dii; jOlumpivw/ dekvantan*.

A questo proposito, ritengo che sia da prendere nuovamente in considerazione l'ipotesi di chi pensa all'esistenza di due Agelada³⁹: uno, più antico e famoso, maestro forse di Fidìa, Mirone e Policletto, nonché autore di un Eracle Alexikakos, e conosciuto anche nella Taranto di fine VI secolo; l'altro, forse parente del primo, vissuto intorno al 430 a. C.. La notizia di Plinio dunque, relativa all'*acmè* di Agelada, non sarebbe una svista cronologica; o meglio, è possibile che Plinio pensasse erroneamente all'Agelada più antico e famoso, ma è verosimile che la sua fonte stesse parlando di un altro Agelada. D'altra parte, la testimonianza dello scoliaste di Aristofane conferma una certa confusione cronologica, che si appunta a mio avviso non casualmente proprio intorno al 430 a. C..

Peraltro, scindere nel tempo i due donari, permette di fornire una trafila cronologica degli eventi più precisa e coerente del riferimento, quanto mai generico, a scontri tra Tarantini e barbari nella prima metà del V secolo: se infatti il donario di Onatas (sicuramente databile alla prima metà del V, e probabilmente dopo il 474), testimonia il risolversi in favore dei Tarantini di una serie di scontri con le popolazioni non greche circostanti (Peucezi compresi), la notizia di Strabone confermerebbe il successivo allineamento tra Peucezi e Tarantini contro i Messapi. Mentre infatti non sono più noti scontri specifici tra Tarantini e Peucezi, le fonti antiche più di una volta, anche molto dopo il V secolo, parlano⁴⁰ di scontri coi Messapi – Iapigi, a dimostrazione che lo scontro tra Tarantini e Peucezi doveva essersi già risolto entro la data della fondazione di Eraclea, se quest'ultimi potevano combattere a fianco dei primi⁴¹.

³⁹ Orlandini, *Hageladas*, ipotizza l'esistenza di due Agelada, nonno e nipote, ma ritiene comunque che l'Heracles Alexikakos non sia databile al periodo della grande peste, poiché risalirebbe alla prima metà del V secolo, e sarebbe opera di Agelada nipote. Lo studioso dunque non dà importanza alla notizia di Plinio, né a quella di Aristofane, e non prende in considerazione il passo di Strabone. Frickenhaus invece ricostruisce una linea genealogica ipotetica di cinque generazioni, arrivando a coprire dunque anche il periodo di nostro interesse, A. Frickenhaus, *Hageladas*, «JdI», 26, 1911, pp. 24-34. Il Nenci invece non si pone il problema della necessaria esistenza di un Agelada precedente a quello del donario per Eraclea, ed anzi abbassa, su questa base, anche la cronologia di Onatas.

⁴⁰ Per la storia dei Messapi, con specifica attenzione rivolta alle fonti letterarie, cfr. M. Lombardo, *I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie*, Galatina 1992; M. Lombardo, *Greci e Messapi nel V secolo a. C.: fonti, eventi e problemi storici*, in *Aspetti della storia del Salento nell'Antichità*, Atti del Convegno Nazionale A.I.I.C. 1989, Cavallino Lecce 1992, pp. 76-109

⁴¹ Per la convergenza tra Tarantini e Peucezi (intesi come Galli d'Apulia) contro Roma nel IV secolo, cfr. G. Urso, *I Peucezi alle porte di Roma: nota a Callimaco*, *dihghvsei1 V 25-32*, «AE» 11, 1998, pp. 351-361.

Affinità mitiche tra la Siritide e la Daunia

1. Abbiamo finora visto due casi di popolazioni indigene italiche associate in modo abbastanza stretto all'elemento greco: nel caso dei Sanniti il trait d'union tra essi e il mondo greco è la spartanità acquisita grazie ad un processo di sunoikia, in quello dei Coni invece abbiamo una sostituzione dell'elemento troiano con quello indigeno (specificatamente conio) nel contesto del culto di Atena Iliaca.

Proprio il culto del Palladio in area italica ci porta a verificare l'esistenza di situazioni simili a quelle prima analizzate. Sarebbe infatti utile ed interessante confrontare i tratti caratteristici della notizia relativa ai Sanniti con quelle circolanti su altre popolazioni, in qualche modo legate al mondo greco. Se infatti teniamo conto anche dell'esistenza di tradizioni di carattere negativo su alcune popolazioni italiche (si ricordino i casi dei Lucani, dei Romani / Tirreni, degli Opici), è significativo, e ricco di molteplici considerazioni, il fatto che, nel quadro delle genti indigene dell'Italia meridionale, alcune siano relegate irrimediabilmente nello status di barbari, ed altre invece si trovino ad avere determinati tratti in comune col mondo greco, tratti che molto spesso corrispondono all'esigenza di città magnogreche di ingraziarsi, anche per motivazioni politiche, le genti anelleniche tramite la diffusione di una sorta di patente di grecità.

In questo senso il caso dei Sanniti è eclatante, non solo perché molteplici sono i dati che possiamo attribuire ad una dinamica simile, ma anche perché il sopra visto giudizio di Strabone ce ne informa in modo netto e chiaro. In modo più indiretto, ma ugualmente significativo, è da considerare la notizia dell'eccidio dei Coni.

Come ho accennato, seguendo la diffusione del Palladio in Italia, ci troviamo di fronte ad un caso, quello dei Dauni, che possiamo far rientrare, dopo una dettagliata analisi delle fonti, nella casistica che stiamo cercando di delineare.

Nella letteratura moderna, i Dauni vengono trattati soprattutto in virtù della presenza, assai precoce, di Diomede nella loro terra, menzionata per la

prima volta già da Mimnermo, e quindi agli inizi del VI secolo. Di qui tutta una serie di considerazioni relative agli spostamenti dell'eroe acheo lungo tutta la penisola, considerazioni in cui molto spesso si è perso di vista non solo il fatto che la prima attestazione in Italia del personaggio rimane la Daunia, ma anche che in questa zona l'eroe è testimoniato in associazione ad una complessa, ma coerente, costruzione mitica, che cercheremo di analizzare.

Il primo dato su cui baseremo la nostra ricostruzione è quindi quello più evidente e più noto, e cioè quello della presenza molto antica di Diomede in Daunia. Lasciando da parte le informazioni che abbiamo, e che sono state già ampiamente analizzate, relative alle imprese di Diomede in Daunia (fondazioni di città, bonifiche, rapporti conflittuali con il re Dauno, episodio tragico degli Etoli), ci soffermeremo su una serie di notizie riferibili all'eroe, che possono arricchire ulteriormente il quadro della sua "attività" in Daunia.

1) Strabone, VI 1 14: *ijtamou;n me;n ou\n kai; to; ou{tw muqeuvein, w{ste mh; katamu`sai ajnainovmenon , kaqavper kai; to; ejn jIlivw/ ajpostrafh`nai kata; to;n Kasavndrai biasmovn, ajlla; kai; katamu`on deivknusqai. Polu; de; ijtamwvteron to; tosau`ta poiei`n ejx jIlivou kekomismevna xovana, o{sa fasi;n oiJ suggrafei`1: kai; ga;r ejn JRwvmh/ kai; ejn Laouinivw/ kai; ejn Loukeriva/ kai; ejn Seirivtidi jIliai;1 jAqhna` kalei`tai, wJ1 ejkei`qen komisqei`sa.* "Certamente è cosa arditamente sostenere questa favola, che, cioè, quel simulacro abbia chiuso gli occhi per lo sdegno (così come si suole raccontare che quello di Troia volse all'indietro la faccia quando fu fatta violenza a Cassandra) ed il mostrarlo ancora oggi con gli occhi socchiusi; ma è cosa ancora più arditamente sostenere che provengano da Ilio tutti quei simulacri di cui parlano gli storici: infatti a Roma, a Lavinium, a Luceria, così come nella Siritide, Atena viene chiamata Iliaca, come se fosse giunta lì da Ilio

2) Strabone, VI 3 9: levgontai d'ajmfovterai Diomhvdou ktivsmata: kai; to; pedivon kai; alla polla; deivknutai th`1 Diomhvdou ejn touvtoii toi`1 tovpoi dunasteiva shmei`a. jEn me;n tw`/ th`1 jAqhna`1 iJerw`/ th`1 ejn Loukeriva/ palaia; ajnaqhvmata (kai; au{th d'ujph`rxe povlii ajrcaiva Daunivwn, nu`n de; tetapeivnwtai), ejn de; th`/ plhsivon qalavtth/ duvo nh`soi Diomhvdeiai prosagoreuovmenai, w|n hJ me;n oijkei`tai, th;n d' ejrhvmhn fasi;n ei\nnai. "Si dice che tutte e due siano state fondate da Diomede, del cui dominio su questi luoghi vengono indicati come segni la pianura che porta il suo nome e molti altri. Nel tempio di Atena a Luceria ci sono per esempio antichi doni votivi (anche Luceria fu un'antica città dei Dauni, oggi caduta in rovina), e nel mare vicino ci sono due isole chiamate isole di Diomede".

3) Pseudo Aristotele¹, *De mirabilibus auscultationibus*, 109: levgetai peri; to;n ojn mazovmenon th`1 Dauniva tovpon iJero;n ei\nnai jAqhna`1 jAcaiva kalouvmenon, ejn w| dh; pelevkei calkou`1 kai; o{pla tw`n Diomhvdou eJtaivrwn kai; aujtu` ajnakei`sqai. jEn touvtw/ tw` tovpw/ fasi;n ei\nnai kuvna, oi} tou; ajfiknoumevnou tw`n JEllhvwn oujk ajdikou`sin, ajlla; saivnousin w{sper tou; sunhgestavtou. Pavnte de; oiJ Dauvnioi kai; oiJ plhsiovcwroi aujtoi`1 melaneimonouvsi, kai; a[ndrei kai; gunai`kei, dia; tauvthn, wJi e[oike, th;n aijtivan: tai; gair Trw/avdai tai; lhfqevsai aijcmalwvtou kai; eiji ejkeivnou tou; tovpu ajfikomevna, eujlabhqeivsa mh; pikra`1 douleiva tuvcsin ujpo; tw`n ejn tai`1 patrivsi prouparcousw`n toi`1 jAcaioi`1

¹ G. Vanotti, *Pseudo Aristotele. De mirabilibus auscultationibus*, Padova 1997. Il testo riprodotto è quello edito da W. S. Hett, *Aristoteles. De mirabilibus auscultationibus*, London 1955.

gunaikw`n levgetai ta;1 nau`1 aujtw`n
 ejmprh`sai, ijn' a{ma me;n th;n prosdokwmevnhn
 douleivan ejkfuvgsin, a[ma d'ou{tw1 [met']
 ejkeivnwn mevnein ajnagkasqevntwn
 sunarmosqei`sai katavscwsin aujtou;1 a[ndra1. "Si
 dice che nella regione chiamata Daunia ci sia un tempio dedicato ad
 Atena Acaia nel quale sono state dedicate scuri di bronzo e armi dei
 compagni di Diomede e le sue. In questo luogo dicono che ci siano cani
 che non fanno torto a quelli degli Elleni che vengono, ma scodinzolano
 loro come se fossero le persone con cui hanno più familiarità. Tutti i
 Dauni ed i loro vicini si vestono di nero, uomini e donne, a quanto pare
 per questo motivo: le donne troiane, che erano state ridotte in cattività e
 condotte in questi luoghi, timorose di dover subire una terribile schiavitù
 da parte delle mogli che gli Achei avevano lasciato in patria, si dice che
 bruciarono le loro navi, sia per sfuggire l'incombente schiavitù, sia per
 costringere gli uomini a unirsi con loro, obbligandoli a restare".

- 4) Eliano, *De natura animalium*, XI 5: ejn gh/` th`/ Dauniva/
 new;n me;n ei\nnai th`1 Aqhna`1 th`1 jIliavdoi
 a/[dousi: tou;1 de; ejntauqoi` kuvnai
 trefomevnou1 uJmnou`si tw`n me;n JEllhvnwn tou;1
 ajfiknoumevnou1 saivnein, uJlaktei`n de; tou;1
 barbavrou1. "In Daunia dicono che ci sia un tempio di Atena Iliaca.
 Raccontano che i cani là allevati fanno feste ai Greci che giungono, ed
 abbaiano ai barbari".

- 5) Licofrone, *Alessandra*, vv. 1129-1138²:

nao;n de; moi teuvxousi Daunivwn a[kroi
 Savlph1 par'o[caii1, oi{ te Davrdanon povlin
 naivousi, livmnh1 ajgcitevrmoni1 potw`n.
 kou`rai de; parqevnion ejkfugei`n zugo;n
 o{tan qevlws1, numfivou1 ajrnouvmenai,

² V. Gigante Lanzara, *Licofrone. Alessandra*, Milano 2000. L'edizione ivi riprodotta è quella di L. Mascialino, *Lycophronis Alexandra*, Lipsiae 1964.

tou;1 JEktoreivoi1 hjglaismevnou1 kovmai1,
morph`1 e[conta1 sivflon h] mw`mar gevnu1,
ejmo;n periptuvxousin wjlevnai1 brevtai1,
a[lkar mevgiston ktwvmenai numfeumavtwn,
jErinuvwn ejsqh`ta kai; rJevqou1 bafa;1
pepamevnai qrovnoisi farmakhrivoi1.

“Mi costruiranno un tempio i capi Dauni
sulle rive del Salpe egli abitanti
della città di Dardano, vicini alle rive del lago.
Le fanciulle, che vorranno sfuggire alle catene nuziali,
rifiutando promessi sposi, fieri dei capelli
alla foggia di Ettore,
di aspetto brutto e stirpe biasimevole,
stringendo tra le braccia la mia immagine,
con vestiti da Erinni, con le guance
spalmate di erbe magiche,
avranno una difesa assai potente contro le nozze.”

Il primo passo riprodotto fa parte del paragrafo inerente al mito, precedentemente analizzato, dei Coni trucidati presso Siris, di fronte al simulacro di Atena Iliaca. Successivamente, Strabone si pronuncia negativamente su alcuni aspetti del culto di Atena Iliaca

La critica del Geografo (che probabilmente riproduce il pensiero polibiano³) si muove in due direzioni: da una parte contro la favola del simulacro che chiude gli occhi, dall'altra contro il numero, evidentemente troppo alto, di culti iliaci presenti in Italia. La prima parte della critica si lega certamente alla sostanza del mito dei Coni di Siris (dove la statua chiuse gli occhi per non assistere all'eccidio), e quindi può ben risalire alla fonte intermedia utilizzata dal Geografo (come vuole Lasserre). La seconda parte della critica è invece più generica, si stacca dal momento particolare di Siris, e si rivolge, con uno sguardo ampiamente diacronico, a tutte le notizie che rilevano in Italia un culto dell'originale statua di Atena Iliaca. Non è dirimente, almeno

³ E' questo il giudizio di Lasserre, accettato anche da Biffi. La critica di Polibio si sarebbe appuntata in particolare contro il metodo storiografico di Timeo, da cui dovrebbe provenire (come si è detto precedentemente) la notizia dei Coni e di Siris, a sua volta desunta da Antioco. Cfr. capitolo 4.

nella nostra ottica, stabilire la paternità di questa seconda critica, che non si lega necessariamente al particolare del chiudere gli occhi, e che viene solitamente attribuita ancora una volta a Polibio⁴. E' importante invece sottolineare che al tempo del Geografo, o della sua fonte, molti culti di Atena Iliaca erano attestati in Italia, e ce n'era uno anche a Luceria.

Ora, se la presenza di questo culto a Lavinio e a Roma è perlomeno comprensibile e spiegabile, poiché fa parte di un omogeneo sebbene molto articolato bagaglio mitico (che non sfioreremo neppure, data l'enorme complessità che lo caratterizza), l'esistenza di questo stesso culto a Luceria è degna di nota (così come era la presenza del medesimo culto presso i Coni).

Il Musti⁵ ha cercato di individuare delle motivazioni "politiche" all'origine di questa caratteristica, prendendo in considerazione anche la figura di Diomede, come un primo momento di "grecizzazione" della Daunia. Plutarco, nel secondo capitolo della vita di Romolo, afferma che, secondo *αλλοι*, Rhome, eponima della città di Roma, sarebbe stata figlia di Italo e Leucaria, e moglie di Enea; Dionigi di Alicarnasso invece afferma che secondo alcuni (I 72 6) Roma fu fondata da Romo, figlio di Italo e *Leucaria*, figlia a sua volta di Latino. Secondo lo studioso, un ruolo importante sarebbe stato rivestito dall'ideologia romana, che, rifacendosi ad un nucleo mitico originale greco, avrebbe diffuso ed amplificato la notizia di un antico culto iliaco presso Lucera, da dove poi si sarebbe spostato proprio a Roma, tramite la figura di Diomede⁶. Dietro il nome della madre di *Rhome* si potrebbe celare, a sua detta, un'allusione alla città dauna di Lucera, divenuta colonia nel 314⁷. In questo senso, il culto di Atena iliaca, chiaro rimando

⁴ Così Lasserre, *ad loc.*.

⁵ D. Musti, *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Dauni e su Diomede*, in D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 173-196. Riprende e sviluppa le posizioni del Musti G. Vanotti, *Aspetti della leggenda troiana in area apula*, in *Hesperia* 15, *I Greci in Adriatico*, Roma 2002, pp. 179-185.

⁶ Oltre al fondamentale D. Briquel, *Le problème des Dauniens*, «MEFRA» LXXXVI, 1974, pp. 7-40, cfr. O. Terrosi Zanco, *Diomede greco e Diomede italico*, «RAL», s. VIII, 20, 1965, pp. 270-288. E. Paratore, *La leggenda apula di Diomede e Virgilio*, «ASP» 6, 1953, pp. 34-42. Più recentemente, U. Fantasia, *Le leggende di fondazione di Brindisi e alcuni aspetti della presenza greca in Adriatico*, in G. Nenci, *Ricerche sulla colonizzazione greca*, «ASNP» 33, II, 1973, pp. 33-139, in part. 118 ss.; M. Carulli, *Alcune considerazioni sulla saga di Diomede fino a Fabio Pittore*, «BStudLat» 7, 1977, pp. 307-315; E. Lepore, *Diomede*, in *L'epos greco in Occidente*, Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1979, pp. 13-32; Th. Van Compernelle, *Les relations entre les Grecs et les indigènes d'Apulie*, «Studi di Antichità» 5, 1988, pp. 110-122; A. Coppola, *Siracusa e il Diomede adriatico*, «Prometheus» 14, 1988, pp. 221-226; L. Braccesi, *Ancora sulla colonizzazione siracusana in Adriatico*, «AION»(Filol) 11, 1989, pp. 57-64.

⁷ Non sono di questo avviso alcuni studiosi, che ritengono *Λευκάρια* adattamento greco del latino *Alba*. Alcimo, citato da Festo (*FGrHist* 560 F 6 = Festo, 326 L), faceva di Alba la figlia di Enea e la madre di *Ἰρῶ*, ecista di

alla sfera troiana, servirebbe a suffragare le notizie sulle origini di Roma e i legami di questa con Troia. Non entreremo nei dettagli di questa complessa ricostruzione, anche perché non è questa la sede per riaffrontare il problema; ci limiteremo a sottoporre a nuova analisi le caratteristiche di questo culto in area dauna, partendo dal presupposto fondamentale che esso ci è noto solo in ambito letterario, ma da una serie di testimonianze articolate.

A me sembra, al di là della ricostruzione del Musti sulla quale avremo modo di tornare oltre, che il culto di Atena Iliaca in area dauna resti in realtà ancora da spiegare almeno in alcuni aspetti e direi anzi ancora da verificare, soprattutto perché alla notizia manca un preciso contesto culturale di riferimento, data anche la sua unicità.

E' evidente che Strabone, o chi per lui, ha presente tutta la tradizione relativa al culto del Palladio in Italia, che si presenta nelle parole dell'autore, come una sorta di stratificazione cronologica delle diverse attestazioni del Palladio in area italica. Lasciando da parte il problema di Lanuvio e Roma, troppo complesso per essere affrontato in questa sede di analisi, e quello di Siris, sul quale abbiamo già avuto modo di dire qualcosa, ci concentreremo sulla notizia relativa a Luceria, e all'esistenza in questa città di un Palladio. Rispetto a tutte le altre menzioni del medesimo culto, come si colloca cronologicamente questo lucerino?

Come ho accennato, il culto di Atena Iliaca menzionato sbrigativamente da Strabone in questa sintetica lista, è confortato da altre indicazioni di autori antichi, ed in particolare dallo Pseudo Aristotele, da Eliano, e da un altro passo di Strabone.

Quest'ultimo, parlando della Daunia e della sua storia, si concentra sulla serie di indizi lasciati da Diomede in quest'area, tra cui enumera anche le fondazioni di diverse città. La costruzione stessa del testo straboniano ci suggerisce come anche il nominato tempio di Atena (si noti senza epiteto, per cui cfr. *infra*) sia da considerare in questo novero: non solo perché, e questo è esplicitato, Diomede qui dedica alcuni antichi doni votivi, ma anche perché la menzione del tempio compare nel testo subito dopo l'espressione *kai; a[lla polla; deivknutai th`i*

Roma. Cfr. per le posizioni opposte a Musti, tra gli altri C. Ampolo, in C. Ampolo, M. Manfredini, *Plutarco. Le vite di Teseo e Romolo*, Milano 1988, pp. 266-267; T. P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995, pp. 50-52; J. Martinez Pinna, *Rhome: el elemento femenino en la fundación de Roma*, «Aevum» 71, 1997, pp. 79-102.

Diomhvdou₁ ejn touvto₁₁ toi`₁ tovpoi₁ dunasteiva₁ shmei`_a. Di solito, si ritiene che uno di questi indizi fosse costituito dagli ex voto di Diomede e dei suoi compagni, antichi come era antica la città di Luceria⁸. Tuttavia, ritengo che anche il santuario di Atena stessa in cui i doni votivi si trovano, possa essere considerato apporto della saga di Diomede in Daunia, a causa dello stretto legame che le fonti indicano concordemente tra Atena e Diomede.

A questo proposito, rivediamo la testimonianza 3, dallo Pseudo Aristotele: levgetai peri; to;n ojnmazovmenon th`₁ Dauniva₁ tovpon iJero;n ei\nai jAqhna`₁ jAcaiva₁ kalouvmenon, ejn w/| dh; pelevkei₁ calkou`₁ kai; o{pla tw`n Diomhvdou₁ eJtaivrwn kai; aujtu` ajnakei`sqai. jEn touvtw/ tw/` tovpw/ fasi;n ei\nai kuvna₁, oi} tou;₁ ajfiknoumevnou₁ tw`n JEllhvnwn oujk ajdikou`sin, ajlla; saivnousin w{sper tou;₁ sunhgestavtou₁. Pavnte₁ de; oiJ Dauvnioi kai; oiJ plhsiovcwroi aujtoi`₁ melaneimonouvsi, kai; a[ndrei kai; gunai`ke₁, dia; tauvthn, wJ₁ e[oike, th;n aijtivan: ta;₁ gair Trw/avda₁ ta;₁ lhfqeivsa₁ aijcmalwvtou₁ kai; eij₁ ejkeivnou₁ tou;₁ tovpoi₁ ajfikomevna₁, eujlabhqeivsa₁ mh; pikra`₁ douleiva₁ tuvcsin ujpo; tw`n ejn tai`₁ patrivsi prouparcousw`n toi`₁ jAcaioi`₁ gunaikw`n levgetai ta;₁ nau`₁ aujtw`n ejmprh`sai, ijn' a{ma me;n th;n prosdokwmevnhn douleivan ejkfuvgwsin, a[ma d'ou{tw [met'] ejkeivwn mevnein ajnagkasgevntwn sunarmosqeisai katavscwsin aujtu;₁ a[ndra₁.

Ancora una volta abbiamo a che fare con Diomede, coi suoi ex voto e quelli dei compagni, che in questo caso sappiamo essere delle armi, con un tempio di Atena Acaia localizzato in un luogo preciso della Daunia, non nominato dalla fonte (ma facilmente riconoscibile in Luceria, come già avanzato da

⁸ Si noti l'insistenza della fonte sull'arcaicità di questi elementi, che sembrerebbe indicare nella tradizione un livello cronologico alto. Per questo problema, cfr. più diffusamente oltre.

Bérard⁹). Per quanto riguarda le altre indicazioni forniteci dal testo, verranno prese in esame successivamente.

Il parallelo con la notizia straboniana è stringente: la divinità è la stessa, il dedicante è il medesimo, come anche il contesto geografico e l'azione narrata (si tratta cioè di un momento religioso). Mi pare quindi che ci troviamo di fronte alla medesima notizia mitica, e che per questo motivo il luogo che nello Pseudo Aristotele resta anonimo, sia da identificare con la Luceria di cui parla esplicitamente, e per due volte sempre in connessione con un culto di Atena, Strabone¹⁰.

Nella stessa direzione ci spinge anche il passo di Eliano, *De natura animalium*, XI 5: εἰς γὰρ τὴν Δαυνίαν νέμειν εἰς τὴν Ἀθήνησιν τὴν Ἰλίουπόλιν ἀπὸ τοῦ εἰς τὴν Ἰλίουπόλιν κούριον τρεφόμενον ὑμνοῦσι τὴν μέν Ἰελλήνων τὴν ἀφικνούμενον σαιβείν, ὑπὸ τῶν δεξιῶν τῶν βαρβάρων.

L'Atena Acaia dello Pseudo Aristotele, e quella senza epiteti di Strabone VI 3 9, si trovano contrapposte alla duplice menzione di Atena Iliaca, una di Strabone (VI 1 14), ed una di Eliano. Che il passo di Eliano faccia parte ancora una volta del filone diomedeo è plausibile per due motivi: prima di tutto perché è inverosimile che in Daunia ci fossero due culti di Atena distinti (e oltretutto, quello di Atena Iliaca dovrebbe trovarsi a Luceria, come indica Strabone), in secondo luogo perché ad unire tutte le testimonianze sopra citate è il particolare dei cani / uccelli intelligenti presenti nella regione, particolare che a sua volta viene inserito inequivocabilmente nel filone diomedeo da Strabone e dallo Pseudo Aristotele.

Si noti tuttavia che questo elemento ricorre in due varianti, comunque non contraddittorie: in Eliano e nello Pseudo Aristotele essi sono cani, e si comportano benevolmente solo verso i Greci. In Strabone invece sono

⁹J. Bérard, *La Magna Grecia*, Torino 1963, p. 359. Cfr. anche R. Beaumont, *Greek influence in the Adriatic sea before the fourth century*, in «JHellStud» 56, 1936, pp. 159-204, in part. 194-96 e *Appendix II*. Si noti tuttavia che Beaumont afferma che Luceria compare anche in Eliano, quando invece l'autore parla indiscutibilmente di Daunia, senza ulteriori specificazioni.

¹⁰In questo senso si muove anche la localizzazione del Torelli, il quale però propone per il culto di Atena Iliaca e quello di Cassandra, sul quale ci soffermeremo oltre, un'interpretazione totalmente differente da quella qui sostenuta. Per tutto questo, cfr. *infra*. Per la tesi di Torelli, cfr. M. Torelli, *Aspetti storico-archeologici della romanizzazione della Daunia*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del XIII Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp. 319-341, in part. 324-326.

uccelli, si trovano sulle isole diomedee, e sono ben disposti verso gli uomini giusti in generali. Tuttavia, al paragrafo 79, lo Pseudo Aristotele riporta la medesima versione del mito data da Strabone, dove appunto gli animali intelligenti sono uccelli, e non cani. Mi pare quindi che sostanzialmente il nucleo mitico delle tre testimonianze di riferimento (Strabone, Eliano, Pseudo Aristotele) sia il medesimo (al di là delle varianti individuate dal Nafissi¹¹), e che in esso un ruolo di primo piano fosse rivestito proprio da Diomede.

Un'ulteriore e possibile discrepanza potrebbe essere l'alternanza di diversi epiteti in associazione ad Atena: in Strabone essa è prima Iliaca, poi senza epiteto, e si tratta sicuramente del medesimo culto, poiché è localizzato tutte e due le volte a Luceria; nello Pseudo Aristotele abbiamo un'Atena Acaia, ed in Eliano torna ad essere Iliaca (partendo dal presupposto che ci troviamo sempre di fronte al medesimo culto).

La Ciardiello¹², per spiegare questa distinzione, avanza l'ipotesi che lo Pseudo Aristotele abbia mal interpretato la sua fonte, ed abbia tradotto erroneamente l'epiteto da Iliaca ad Acaia. Che la statua di Atena associata a Diomede fosse il Palladio non esistono dubbi; mi pare invece che in relazione alla notizia dello Pseudo Aristotele, si possa parlare più semplicemente di una reinterpretazione cosciente di un'Atena Iliaca in un'Atena Acaia. L'autore infatti, prima di nominare il santuario di Atena, insiste sul fatto che i compagni di Diomede erano achei, così come Diomede stesso. Nulla di più naturale dunque che la divinità sia diventata da Iliaca, e quindi protettrice di Troia, Acaia, protettrice degli Achei.

Si noti poi un altro elemento significativo: in Strabone e nello Pseudo Aristotele il culto di Atena si esplica all'interno di uno ἱερόν, mentre in Eliano all'interno di un ναόν. A parte Eliano, mi sembra importante la coincidenza di Strabone e dello Pseudo Aristotele nell'indicare e definire la tipologia di edificio atto ad ospitare il culto di Atena. Dal TLG si desume che lo ἱερόν indica una realtà distinta dal ναόν, che può però trovare un suo spazio all'interno dello ἱερόν. Mi chiedo sin da ora, ma

¹¹ Sulla probabile esistenza di almeno due tradizioni relative alle gesta di Diomede in Daunia (con l'alternanza uccelli / cani), di cui una risalente a Timeo e più ostile alla componente locale, ed una risalente a Lico e più favorevole ai Dauni, cfr. *infra*, ma soprattutto si veda M. Nafissi, *Atridi, Eacidi, Agamennonidi, e Achille: religione e politica tra Taranto ed i Molossi*, «Athenaeum» 80, 1992, pp. 401-420, in part. p. 409 n. 32.

¹² R. Ciardiello, *Il culto di Cassandra in Daunia*, «AISS» 14, 1997, pp. 81-136.

avremo modo di tornarci, se dietro a questa alternanza possiamo scorgere il riferimento ad una realtà distinta di santuario e tempio.

Tornando al problema del culto di Atena, mi sembra probabile che la sua presenza in Daunia, attestata sostanzialmente senza contraddizioni, sia da legare, sulla scorta delle fonti letterarie, alla figura di Diomede nella medesima area.

E' poi interessante che a Diomede si accompagnino sempre altri achei, a dimostrazione di una presenza non individuale dell'elemento greco nella zona (almeno a livello mitico), e che potrebbe connotarsi come una sorta di colonizzazione, così come l'episodio delle donne troiane che incendiano le navi degli Achei giunti in Daunia potrebbe dare ragione della permanenza dei Greci nella zona. Lo Pseudo Aristotele infatti, dopo aver parlato del culto di Atena Acaia, e del mito degli animali intelligenti, menziona la caratteristica dei Dauni e dei loro vicini, di vestirsi di nero, e la spiega con l'episodio delle donne troiane che incendiano le navi per non tornare in Grecia, dove sarebbero diventate schiave. Le donne "incendiarie" costituiscono un *topos* narrativo¹³ che ritroviamo menzionato un po' per tutta l'Italia centro meridionale. Si noti però, e questo mi sembra importante, che questo episodio viene menzionato anche da Strabone, subito dopo la critica rivolta al tema mitico di Atena Iliaca in Italia. Nonostante la topicità dell'episodio, mi pare interessante che il Geografo lo nomini proprio in relazione al culto di Atena Iliaca. Nel testo infatti non compare nessun altro elemento che possa collegarsi alle donne troiane, se non il culto di Atena Iliaca. E' vero che si può pensare che il collegamento sia insito nel fatto che anche l'episodio delle donne incendiarie viene criticato, ma il fatto stesso che esso venga menzionato subito dopo il discorso dedicato ad Atena Iliaca mi pare che indichi il legame tra i due temi. Di conseguenza, alla luce di queste considerazioni, anche il passo dello Pseudo Aristotele può essere interpretato come una testimonianza relativa al culto di Atena Iliaca.

Quando possiamo collocare la notizia di un culto di Atena Iliaca in Daunia? Per quanto riguarda le fonti degli autori menzionati, di solito ci si riferisce

¹³ Un episodio assolutamente simile ricorre in Strabone, VI 1 12. Per la rassegna completa di tutti gli episodi simili a questo presenti in Italia, cfr. J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris 1942, pp. 396-402; Bérard, *La Magna Grecia*, p. 352, n. 157.

generalmente a Timeo, senza ulteriori approfondimenti, anche a causa della mancanza di elementi esterni di datazione.

Tuttavia, se accettiamo il legame Atena / Diomede esistente anche in relazione alla Daunia, e consideriamo l'antichità della presenza dell'eroe in Daunia (indicata sia dalla cronologia di Mimnermo¹⁴, sia dall'insistenza di Strabone nel qualificare come antico il culto di Atena in Daunia), si può ipotizzare che perlomeno già nel IV esistesse una tradizione che legava Diomede, Atena Iliaca, ed i Dauni. Si noti quindi la differenza con il Palladio localizzato in Siritide: in questo caso esso deve essere collegato con la presenza troiana nell'area (con cui l'elemento indigeno si confonde), mentre in Daunia il vettore del simulacro, dal punto di vista concettuale e fisico, è Diomede, che non compare mai nell'altro caso (anche se compaiono a volte degli anonimi Achei provenienti da Troia). Anticipando una considerazione su cui avremo modo di tornare, mi pare evidente che ci troviamo di fronte a due nuclei mitici differenti, tangenti solo per il simulacro di Atena Iliaca, e molto verosimilmente elaborati in contesti cronologici e culturali differenti.

2. Un elemento che indirettamente può fornirci un indizio di datazione per il culto di Atena Iliaca, e contemporaneamente arricchisce il quadro del tema mitico di Diomede in Daunia, agganciandosi quindi al discorso più generale che stiamo facendo sulle tradizioni greche su determinate popolazioni italiche, è costituito dal culto di Cassandra in Daunia¹⁵, di cui ci parla Licofrone ai vv. 1129-38.

Il poeta ci testimonia l'esistenza di un ναός dedicato a Cassandra presso il lago Salpe, costruito dai capi dei Dauni e dagli abitanti di Dardano.

Il passo ha sollevato molteplici questioni, sia per la localizzazione del tempio, sia per l'identità della città di Dardano (è questa infatti la traduzione e l'interpretazione corrente), sia per l'aspetto stesso del culto.

Secondo Torelli¹⁶, il culto di Cassandra sarebbe stato dedicato a Luceria, poiché ritiene che il culto di Atena Iliaca non sia altro che una

¹⁴ Fr. 17 Gentili – Prato = Tzetzes in Lyc., *Alex.*, 610. Si veda anche Ibico, fr. 249 Davies = *schol. ad. Pynd.*, *Nem.* 10, 12.

¹⁵ Un breve cenno a questo culto è in S. Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l'indovina: identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Pisa 2001, p. 49.

¹⁶ Torelli, *Aspetti*, pp. 320-327.

interpretazione del culto di Cassandra, o meglio che i due culti fossero in realtà la stessa cosa. Data la peculiarità del culto della profetessa troiana, che ricalca da vicino l'episodio di Cassandra che, assalita da Aiace, si aggrappa alla statua di Atena Iliaca, lo studioso ritiene che in realtà il culto sia sempre il solito, interpretato ora come riferito a Cassandra, ora ad Atena, ed in particolare localizzato a Luceria. Il testo invece, come si è visto, indicherebbe un'area presso il lago di Salpi, mentre Luceria è distante da questo.

Abbiamo visto sinora come il culto di Atena costituisca un tema mitico coerentemente sviluppato in associazione a Diomede e alla sua permanenza in Daunia, senza che vi sia la possibilità di confonderlo con quello di Cassandra. I due culti sono senz'altro avvicinati e paragonabili, proprio per il ricorrere delle figure di Cassandra e di Atena Iliaca, e contemporaneamente per l'atto di abbracciare la statua per sfuggire a nozze indesiderate, ma è anche vero che non esiste un solo passo che testimoni l'unicità del culto, come vorrebbe Torelli. È importante tenere presente l'affinità che lega i due culti, e che forse in definitiva indica la stessa matrice d'origine nonché sfera concettuale d'appartenenza, ma è anche importante sottolinearne la diversità, suggerita da molteplici elementi.

Quest'ultimo fattore indica un altro punto delle questioni sollevatesi in relazione al passo di Licofrone, e cioè la contiguità concettuale, e fondamentalmente ambigua, che lega il culto di Cassandra con quello di Atena.

Un problema più arduo, e che interessa più da vicino il nostro campo d'analisi è l'identificazione delle città di Dardano. Come si vede, l'interpretazione corrente ritiene che Dardano sia il nome proprio di una città, che però non è menzionata da altra fonte.

Anche lo scoliaste¹⁷ non trova alcuna città, né popolazione, in Italia che si possa ricollegare a quanto dice Licofrone, ma come Solino (II 51), invece, invece conosce una stirpe di Dardani che abita in Illiria. Secondo la Ciardiello, poiché in Illiria è ricordata una popolazione¹⁸ (Ἰαυροδαί) il cui nome sembra richiamare quello degli Iapigi, ed in Daunia esiste una

¹⁷ *Scholia ad Lyc.*, v. 1128, s. v. ναοῖν δὲ μοι. Vol. II, ed. Scheer: "Ho trovato una popolazione, i Dardani, che abitano a nord degli Illiri e dei Macedoni. Anche una città Dardano è là".

¹⁸ Strabone, IV 6 10.

popolazione (*Monades*)¹⁹ che richiama nel nome una città illirica (*Monhvtion*)²⁰, sussistono elementi sufficienti per ritenere che dietro al toponimo Dardano si celasse un riferimento ad una città di origine illirica in Daunia. Per motivi linguistici, la studiosa rifiuta invece un più diretto collegamento tra questa città e l’etnonimo *Dardi* ricordato da Plinio, insieme a quello dei Monadi (Plinio, *N. H.*, III 104): il termine latino infatti dovrebbe presupporre un greco *Davrdoi* e non *Davrdai*. La Ciardiello, sulla scorta dello Schwyzer²¹ che porta numerosi esempi di aggettivi con suffisso -ανοι, ma nessuno che testimoni l’aggiunta di un suffisso ad un nome in -ο della II declinazione, rifiuta che l’etnonimo latino *Dardi* sia collegato al toponimo greco citato da Licofrone, preferendo invece la sua ricostruzione che lega questa città dauna all’Illiria.

In sintesi, il ragionamento della Ciardiello si basa su questi dati:

- 1) Presenza di una città di nome Dardano in Illiria, testimoniata dallo scoliaste di Licofrone e da Solino.
- 2) Presenza di Dardi e Monadi in Daunia, testimoniata da Plinio.
- 3) Collegamento Monadi-città di Monetio in Illiria, menzionata da Strabone.
- 4) Collegamento Iapodes (popolazione illirica) / Iapigi.

La ricostruzione della Ciardiello può essere sottoposta in alcuni punti a delle precisazioni e correzioni.

Prima di tutto dobbiamo precisare che Solino, nominando una popolazione di nome Dardani in Illiria non manca di rivendicarne le origini troiane, elemento questo in grado di spiegare il nome della città (e che dovrebbe essere tenuto presente quando si parla di legami tra la Daunia ed il mondo illirico tramite la città di Dardano), e soprattutto che l’autore, nonostante quanto dica lo scoliaste, non nomina in nessun modo una città di nome Dardano, ma solo una popolazione. Di conseguenza, non esiste nessuna città omonima di quella daunia, e soprattutto, qualora si accetti il legame con l’elemento illirico, non dobbiamo dimenticare che esso è “gravato”, ovviamente solo in questo specifico caso, da un’origine troiana che, visto il nome del popolo e della città, non doveva essere stato dimenticato.

¹⁹ Plinio, *N. H.*, III 104.

²⁰ Strabone, IV 6 10.

²¹ E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München 1968, pp. 488-490.

In secondo luogo, il collegamento Monadi (Daunia)-Monetio (Illiria) si basa solo su una lontana, e non dimostrabile, somiglianza onomastica²². Se per altri versi è possibile riscontrare l'esistenza di rapporti apulo illirici, in questo caso, a partire dai soli dati onomastici in questione, è rischioso vedere un rapporto tra realtà locali daune e realtà illiriche. Ed infatti la studiosa si limita a sottolineare una certa somiglianza onomastica, senza che esista un rapporto linguistico definibile in modo certo.

A sostegno di questa complessa ricostruzione, la Ciardiello riporta anche un passo di Nicandro²³ di Colofone, relativo alla convergenza stabilitasi tra i figli di Licaone (Iapige, Dauno e Peucezio) e i Messapi, di origine illirica contro gli Ausoni.

Basterà solo ricordare che la notizia di Nicandro costituisce una rielaborazione ed un arricchimento di quella precedente di Ferecide di Atene, dove comparivano, come figli di Licaone, solo Peucezio ed Enotro (quest'ultimo addirittura soppresso da Nicandro). Ciò significa che nel nucleo mitico originario la componente illirica non era così sottolineata. E d'altra parte, anche in Nicandro illirici sono i Messapi, non direttamente gli Iapigi. Il legame tra Iapigi e Iapodes dunque mi sembra meno evidente di quanto lo voglia far apparire la Ciardiello.

Piuttosto, il legame con il mondo illirico si può accettare solo sulla base della possibile omonimia che si viene a formare tra la città illirica di Dardano (ci cui ci parla lo scoliaste, ma non Solino) e questa di Licofrone. Tuttavia, siamo costretti a pensare all'esistenza di due città con lo stesso nome, poiché il testo di Licofrone, con le sue indicazioni geografiche, parla chiaramente di una città "Dardano" (o dardania) proprio sulle rive del fiume Salpe. Non si tratterebbe dunque di un riferimento alla città illirica di Dardano, ma ad una sua omonima. In ogni caso, è costante il legame che il toponimo (se di toponimo si tratta) conserva con il mondo troiano, che è all'origine anche del nome della città di Dardano in Illiria (per cui si veda Solino).

²² A differenza della coppia Iapodes (Illiria)-Iapigi, il cui legame alcuni studiosi accettano. Tuttavia, qui stiamo parlando di Dauni e di una città della Daunia, non degli Iapigi. Infatti, i legami culturali tra l'Illiria e le popolazioni apule sono ampiamente attestati; qui si tratta di capire se fra questi è da annoverare anche questa città di Dardano, e se essa possa avere una qualche coerenza con il culto di Cassandra, nella cui dedica ebbe una posizione di primo piano.

²³ Sulla testimonianza di Nicandro, riportata da Antonino Liberale, cfr. *supra*.

Oltretutto, in relazione all'identificazione del toponimo Dardano, la Ciardiello non rifiuta, e anzi accetta come soluzione alternativa, l'ipotesi del De Juliis²⁴, che ritiene che esso sia in realtà una forma corrotta e mal interpretata del toponimo noto da altre fonti come *Herdonea*²⁵. Anche quest'ultimo elemento sembra indicare la possibilità che alla soluzione proposta dalla Ciardiello se ne possa affiancare un'altra, che tenga conto soprattutto della struttura secondo cui la notizia di Licofrone si articola. Come vedremo infatti, un eventuale riferimento ad una città di fondazione illirica in Daunia, oltre ai problemi a cui prima si accennava, provoca delle perplessità anche all'interno del contesto stesso a cui appartiene. In che modo interpretare il legame che si viene a formare tra Cassandra e una città illirica? Ciò potrebbe essere spiegato in relazione al fatto che, come dice Solino, i Dardani dell'Illiria erano di origine troiana. Tuttavia, una presenza che alla lontana si rivela di origine troiana, ed il fatto che questa troianità venga conservata abbastanza esplicitamente nel nome della città (se è vero il legame con il mondo illirico), sono due fattori che certo contrastano con la contemporanea presenza mitica di Diomede, e con la possibilità che ad essa vada riferita anche la presenza del culto di Cassandra. Il testo stesso di Licofrone ci dà delle indicazioni che a mio avviso ci spingono lontani dalla componente illirica stanziata in Daunia, costringendoci a rivedere la questione sotto un altro punto di vista. Prima di tutto la scarsa, se non nulla, congruenza tra gli Illiri emigrati in Apulia e il culto di Cassandra, elemento questo che può essere eliminato solo tenendo conto della lontana parentela dei Dardani dell'Illiria con i Troiani. Una discendenza però che a detta di Solino si era annullata nell'imbarbarimento della popolazione. Tuttavia, si è detto che l'elemento troiano mal si adatta ad una regione in cui il mito acheo da tempo aveva attecchito.

Licofrone poi parla dei dedicanti del culto, che sono i capi dei Dauni e gli abitanti di Dardano. Questa espressione a me pare fortemente interessante, anche se non è mai stata presa in considerazione. Prima di tutto

²⁴ E. M. De Juliis, s. v. *Ordonia*, in G. Nenci, G. Vallet, *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, vol. XII, Pisa Roma 1993, pp. 494-505.

²⁵ Secondo la Ciardiello, che si rifà a De Juliis, il toponimo *Herdonea*, che nella tradizione manoscritta di Livio si presenta anche come *Ardanea*, potrebbe essere legato alla "città di Dardano" di Licofrone, se si suppone la caduta del delta iniziale. Si noti però che la tradizione di Licofrone in questo punto non presenta problemi testuali. Ciardiello, *Il culto*, p. 101.

sottolineiamo, in corrispondenza con quanto abbiamo già detto a proposito dei Sanniti e dei Coni, l'esistenza di una classe sociale elevata attiva e aperta al mondo greco, poiché sono i capi dei Dauni a dedicare il culto, in posizione senz'altro prevalente.

Se accettiamo l'ipotesi della Ciardiello, e cioè che la città di Dardano fosse un'enclave illirica stabilitasi in Daunia, non si capisce per quale motivo i Dardani avessero una posizione di spicco, equiparati nella loro totalità, e quindi senza distinzione sociale, ai principi dei Dauni.

A me sembra che l'ipotesi più semplice sia di vedere nell'espressione di Licofrone un riferimento alla popolazione dauna dei Dardi, e contemporaneamente rileggere il testo come se dicesse "i principi dei Dauni, e quelli che abitano la città di Dardano", considerando però i primi come facenti parte della stessa città, secondo una struttura tipo *senatus populusque romanus*; ed infatti il culto è aperto alla totalità delle donne daune e delle regioni contermini. L'elemento daunio ne uscirebbe così rafforzato, poiché esso solo, senza interferenze esogene, avrebbe dedicato il culto. Inoltre, in questo modo viene meno quella discrepanza prima notata tra i due gruppi di dedicanti²⁶.

In effetti, la Ciardiello rifiuta troppo sbrigativamente la possibilità che l'etnonimo Dardi sia alla radice del poleonimo (o aggettivo, come vedremo) che definisce la città in questione. Come l'aggettivo tratto da *Arpi* figura ora come *Arpinus* ora come *Arpanus*, non ci sarebbe nulla di strano in un aggettivo *Dardanus* tratto da *Dardi*. Al di là infatti delle sue considerazioni svolte a partire dallo Schwyzer, direi che è troppo cogente l'esistenza nella zona di un etnonimo come *Dardi*, che dimostra una sicura parentela con il poleonimo, o aggettivo, *Dardanus*. Non è infatti necessario ritenere *Dardanus* come nome proprio di città; esso potrebbe essere anche un aggettivo, derivato dal medesimo etnonimo, indicante una "città dardania", intesa come città dei *Dardi*, e cioè di una popolazione dauna.

Anche in questo senso dunque, la nostra interpretazione si muove tutta all'interno del mondo daunio, senza apporti dall'esterno.

²⁶ Torelli invece ritiene che οἱ τε Δαρδανον πόλιν ναῖουσι sia da collegare ai capi dauni, secondo una traduzione tipo "i principi dei Dauni, quelli che abitano la città dardania". In questo modo la particella τε, che distingueva i due gruppi di dedicanti, verrebbe a cadere, o meglio, assumerebbe una sorta di valore rafforzativo. Si noti che il Torelli accetta che Δαρδανον sia aggettivo, e non poleonimo, di qui la sua identificazione con Luceria. Torelli, *Aspetti*, pp. 325-336. Si noti però che se *Dardanus* fosse aggettivo, sarebbe *Dardānus*, non *Dardānus*.

A questo proposito, dobbiamo precisare che nella sua ricostruzione il Torelli traduce “città dardania” non in riferimento alla popolazione dei Dardi ricordata da Plinio, ma a Troia.

E’ vero che dal TLG emerge chiaramente non solo che in tutti i derivati dalla radice Davrdan- è esplicito il legame concettuale a Troia ed al fondatore della città, posta sempre nella Troade, di Dardano, ma anche che è ampiamente attestato l’aggettivo a due uscite Davrdano₁, on, in cui, coerentemente con gli altri derivati dalla medesima radice, è assolutamente chiaro il riferimento a Troia²⁷.

Quindi, o ammettiamo, in linea con la critica moderna, che esistesse una città di nome Dardano in Daunia (omonima di un’altra città in Asia minore, menzionata ampiamente nella tradizione antica, e fondata direttamente da Dardano), o che essa fosse una città dei Dardi (come è qui sostenuto), o accettiamo che il Davrdanon del v. 1130 sia una forma aggettivale (ampiamente attestata), e che l’espressione nel suo insieme si riferisca a Troia, e quindi, nel nostro caso, ad esuli di Troia presso i Dauni.

Dalle attestazione del TLG risulta che almeno in un caso la “città di Dardano” non è Dardano (sull’ipotesi che si tratti Dardano della Troade torneremo oltre), ma proprio Troia. Si tratta dei versi 1493-4 dell’Elena di Euripide, in cui abbiamo l’espressione Dardavnou povli₁, in riferimento certo a Troia. La forma non è certo la stessa, poiché in questo caso si tratta di un genitivo di un nome proprio, mentre in Licofrone sarebbe un aggettivo, se mettiamo per un attimo da parte la possibilità che Davrdanon sia invece un toponimo. Anche nel Filottete di Sofocle, al v. 69, in un’espressione riferita a Troia abbiamo un riferimento alla figura, di Dardano, ma senza che ricorra anche il termine povli₁ (Dardavnou pevdon)²⁸: ancora una volta la figura di Dardano serve a richiamare il concetto di Troia e della regione circostante.

Quindi, seppur poco attestata, e senz’altro problematica, esiste la possibilità che la città di Troia venisse definita, ma solo in ambito poetico, con un

²⁷ Oltre al TLG, vd. E. Escher, s.v. *Dardanis*, in *RE*, IV, 2, 1901, 2163; C. Buerchner, s.v. *Dardania*, in *RE*, IV, 2 1901, 2157-8; H. Hitzig, s.v. *Dardanariatus*, in *RE*, IV, 2, 1901, 2154-5; F- Hultsch, s.v. *Dardanos*, in *RE*, IV, 2, 1901, 2163; C. Patsch, s.v. *Dardanis*, in *RE*, IV, 2, 1901, 2155-7; P. Chantraine, Davrda-Dardaivnei, in *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, p. 252.

²⁸ Questa testimonianza è però meno significativa, poiché il riferimento è alla Troade in generale, non alla città di Troia.

riferimento alla figura di Dardano. Quest'ultimo dunque può indicare non solo una troianità generica, ma anche la città di Ilio.

Inoltre, si può tradurre il termine del verso 1128 come aggettivo anche sulla base dei versi omerici *Il. II* 701 e *XVI* 807, dove *Δαρδανοῖ ἀγνήϊρ* significa “eroe troiano”, e quindi si potrebbe tradurre la *Δαρδανὸν πόλιν* di Licofrone come “città dardania”; di conseguenza si potrebbe pensare a Troia²⁹, o meglio ancora ad una città “troiana” (si pensi a Siris, “città simile a Troia”).

Il Torelli limita la sua argomentazione alle attestazioni iliache, non prendendo in analisi la possibilità della città di Dardano nella Troade, e soprattutto dando per scontato che la città troiana in Puglia fosse Luceria, per via del fatto che in essa si trovava il simulacro di Atena Iliaca.

A me sembra che la localizzazione a Luceria, e quindi l'identificazione di questa con la città di Dardano, sia indicata da diversi fattori: prima di tutto il legame con Atena Iliaca. Se accettiamo che il culto di Cassandra abbia a che vedere con il Palladio, e contemporaneamente ricordiamo che esso si localizza indiscutibilmente a Luceria, deduciamo che nella città dovesse trovarsi anche il culto di Cassandra.

La Ciardiello invece ritiene che si tratti di una città illirica scomparsa, sia dalle fonti letterarie sia da quelle archeologiche, situata presso il lago di Salpi, e rifiuta quindi la localizzazione a Luceria, e contemporaneamente scinde il culto di Cassandra (sito a Dardano, sulle rive del lago) e quello di Atena Iliaca, sito a Luceria. In seconda battuta ipotizza, rifacendosi alla tesi del De Juliis, che la città in questione sia Herdonea, e quindi nelle vicinanze di Salapia. Il problema è insito nelle parole di Licofrone, che localizza sia il tempio che la città di chi dedica presso il lago di Salpi. La Ciardiello ne dà una interpretazione molto letterale, ritenendo che il contesto di riferimento vada identificato con l'area immediatamente circostante il lago.

Tuttavia, data la genericità delle indicazioni geografiche forniteci da Licofrone, non possiamo, neppure in questo caso specifico, desumerne dati topografici certi. Di conseguenza, la difficoltà data dalla distanza tra il lago

²⁹ Questa possibilità è indicata anche dal Torelli (*Aspetti*, p. 326), che però identifica, in linea con il suo ragionamento, la “città dardania” con Luceria, venendo dunque a sovrapporsi il culto di Cassandra e quello di Atena. Non si specifica però per quale motivo Luceria dovrebbe essere troiana. Se non ci fosse questa corrispondenza geografica, la ricostruzione cadrebbe, poiché Licofrone parla solo di rive del Salpe, senza specificare ulteriormente.

e Luceria è superabile se si tiene conto del fatto che Licofrone non era un geografo, e anzi amava espressioni generiche e allusive. A questo proposito viene in mente, ad esempio, la sua allusione ai Marsi, dove accosta incredibilmente l'antro della Sibilla Cumana e i Fucino, o il caso della sepoltura di Filottete (vv. 919 ss.); dall'espressione vaga e oscura del poeta, non si capisce se essa era sul Crati, o si vedeva dal Crati.

Di conseguenza, non è necessario cercare soluzioni astruse, o correggere forzatamente il testo, per collocare il tempio proprio sulla riva del lago, così come la città di chi lo ha dedicato (chè le due realtà sembrano inscindibili, e d'altra parte il testo stesso dà la medesima indicazione topografica). Non c'è bisogno, per arrivare a Luceria, di ipotizzare, come fa Torelli, che il termine ο[ρραι sia da tradurre con "colline" invece dell'usuale "rive"³⁰, per poterlo collegare alle colline lucerine³¹.

Se infatti accettiamo il legame Cassandra-Atena, è automatico che anche il culto della prima si trovasse a Luceria. D'altra parte, se non sussistesse un legame tra Cassandra e Atena, sarebbe ben strano che, all'interno del medesimo e ristretto contesto geografico, si trovassero due culti per molti aspetti simili, di cui uno (quello di Cassandra) intimamente legato all'altro.

Direi quindi che tutte le testimonianze qui analizzate indicano una situazione comune, che ha come campo d'azione la Daunia, e come protagonisti Diomede, Atena, e Cassandra.

Non si vuole certo dire, né è possibile, che questa complessa struttura mitica sia stata codificata in un solo momento. Ritengo più probabile che su una preesistente notizia di Diomede in Daunia, e sulla consapevolezza del ratto del Palladio da parte dell'eroe Acheo, sia nato il mito del culto di Atena Iliaca in Daunia, più precisamente a Luceria, e questo abbia portato con sé anche il culto di Cassandra. Il legame concettuale e mitico che unisce le tre figure verosimilmente è stato alla base della progressiva concentrazione di miti in area dauna.

Resta aperto il problema della cronologia, relativa ed assoluta, di questa complessa costruzione mitica. Partendo dal presupposto che il nucleo di Diomede in Daunia è senz'altro molto antico, e così viene unanimemente

³⁰ Ad esempio, nel lessico omerico, significa "rive". In Euripide, *Hel.* 491, significa invece alture. Cfr. H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1885.

³¹ Per il problema del "paesaggio troiano", cfr. Musti, *Città*.

accettato dagli studiosi, dobbiamo capire se il culto di Atena Iliaca e quello di Cassandra sono stati immediatamente associati all'eroe, o solo in un secondo tempo. In mancanza di dati precisi, direi che, poiché il Palladio è un elemento intimamente e strettamente connesso a Diomede, il culto di Atena Iliaca non deve essere stato elaborato troppo tardi rispetto alla notizia di Diomede in Daunia, proprio perché parte integrante e irrinunciabile del mito dell'eroe. Per il culto di Cassandra invece è difficile dire qualcosa di certo. Se accettiamo che la fonte di Licofrone fosse Timeo, come anche ci indica lo scoliaste, e che la tradizione riportata da Timeo risalisse almeno alla fine del IV secolo, inizio III (come ritiene la Ciardiello), possiamo pensare che il culto di Cassandra in Daunia non scenda oltre questo periodo; quello di Atena Iliaca, che certo non può essere successivo, sarebbe dunque più antico.

3. La notizia di Licofrone ci fornisce un'indicazione precisa sui dedicanti del culto di Cassandra. Secondo l'interpretazione tradizionale, che vede contrapposti due differenti gruppi etnici, gli uni sarebbero i capi dei Dauni, gli altri gli abitanti della città di Dardano.

La dicotomia che si viene a formare è evidente: per quale motivo gli abitanti della città di Dardano, che oltre tutto dovrebbero essere anche illirici, dedicano nella loro totalità un culto a Cassandra, quando i Dauni, che sono invece gli abitanti locali, compaiono solo nella loro élite? Senza considerare che non si capirebbe per quale motivo i Dardanii abitano in una città, mentre per i Dauni non viene data alcuna specificazione in questo senso, né per il culto di Cassandra stesso.

Mi pare più semplice pensare, come si è accennato sopra, ad un'unica compagine etnica, che dedica il culto nella sua totalità, pur essendo nominata in due gruppi distinti, e contemporaneamente concentrare sia il culto che i dedicanti all'interno della città di Dardano, che, secondo la nostra interpretazione dovrebbe essere Luceria³².

Il cosiddetto gruppo illirico infatti non solo non avrebbe motivo di essere legato al culto di Cassandra, ma anche non si capirebbe il motivo della sua

³² Così anche Torelli, *Aspetti*, pp. 320 ss., ma su basi differenti. Cfr. *supra*.

preminenza rispetto all'elemento indigeno, che risulterebbe in posizione subordinata rispetto a quello illirico.

Il fatto che i Dauni vengano nominati nella duplice accezione³³ di “capi” e di abitanti della città può essere spiegato più semplicemente, eliminando la differenziazione etnica poco congruente, e ammettendo una gerarchizzazione, con un'espressione tipo *senatus populusque romanus* o $\eta\upsilon\ \text{boulh};\ \text{kai};\ \text{to};\ \text{dhvmoi}$, in cui compaiono sia i capi della popolazione ($\alpha[\text{kroi}]$), sia la popolazione della città stessa ($\text{oi}\{\ \text{te}\ \text{Davrdanon}\ \text{povlin}\ \text{naivousi}$), che è solo daunia e non illirica. La componente popolare ritorna poi nel fatto che al culto si dedicano le donne indigene e quelle delle regioni vicine.

La questione del carattere indigeno dei dedicanti del culto, e di coloro che poi lo frequentano, è fondamentale per il discorso che stiamo facendo a proposito della proiezione / assunzione di caratteri greci da parte degli indigeni.

Come nel caso dei Coni, in cui l'elemento locale si sostituisce nel mito all'elemento in origine troiano, nel contesto del culto di Atena Iliaca, allo stesso modo i Dauni si associano molto strettamente ad un culto di origine troiana, trasportato fisicamente o concettualmente in Daunia dal vettore acheo.

Il mito di Diomede, e se vogliamo anche quello di Atena Iliaca in Daunia, nelle molteplici varianti che ci sono note, e che certo rispondono a differenti altezze cronologiche, non prevede mai una compartecipazione diretta e soprattutto positiva dell'elemento indigeno in concomitanza con quello greco. Le notizie o si concentrano o sulle attività di Diomede nella regione (fondazioni di città, atti religiosi, etc.), o sui rapporti non propriamente pacifici tra l'eroe e i Dauni (morte di Diomede per mano di Dauno, impresa degli Etoli, etc.)³⁴. Il culto di Cassandra, per il fatto di essere un culto

³³ Come si è detto, Torelli non parla di duplice accezione, poiché ritiene che gli abitanti di Dardano vadano identificati con i principi dauni, eliminando di fatto la particella di congiunzione *te* che invece nel testo esiste.

³⁴ Non solo perché Diomede, già nella versione che forse risale a Mimnermo, è ucciso da Dauno, ma anche perché uno scolio a Licofrone ci parla di un episodio in cui certo è impossibile avvicinare Diomede e gli Apuli in senso positivo: si tratta dell'episodio degli Etoli giunti in Daunia a reclamare la loro parte di terra a Brindisi, che sarebbero stati uccisi e sepolti dagli Apuli. Questa notizia ci è fornita da Giustino, XII 2 5-6, ma ne esiste anche un'altra versione nello scolio a Licofrone 1056: in questo caso i Dauni seppelliscono vivi gli Etoli, e, fatto ancora più importante, viene citato anche l'episodio della brutale uccisione di Diomede (antenato degli Etoli), gettato in mare insieme alla stele, lasciato quindi privo di sepoltura. Al di là del problema della fonte di questo episodio, che secondo il Nafissi sarebbe da identificare con Timeo, resta il fatto che il rapporto Dauni-Diomede nella tradizione ad un certo punto si è incrinato, o in relazione agli

indigeno di origine greca, indica invece un momento di avvicinamento positivo e di influenza culturale tra i Dauni e i Greci che la tradizione poneva nel loro territorio³⁵.

Ammettendo che, come in altri contesti, anche in questo daunio la figura di Cassandra possa legarsi a quella di Atena, con il culto ad essa dedicato da parte degli indigeni, l'elemento daunio si trova inserito, anche se non direttamente, nella saga diomedeo. Dato che anche Licofrone era a conoscenza della presenza di Diomede in Daunia, probabilmente traendola da Timeo, come dice lo scoliaste, è verosimile che dalla medesima tradizione abbia tratto anche la notizia del culto tributato a Cassandra dai Dauni.

Dato che la presenza di Diomede in Daunia sembra risalire perlomeno al VI secolo, viene da credere che la notizia del culto di Cassandra risalga molto indietro nel tempo, in associazione al nucleo mitico relativo al culto di Diomede. La fine del IV - inizio III secolo dunque a mio avviso costituiscono il limite *ante quem* della formazione della tradizione di Cassandra in Daunia, che a sua volta assicura il medesimo limite cronologico per il culto di Atena Iliaca.

4. Molto prima di quanto affermi Musti a proposito dell'operazione di livellamento e normalizzazione operata da Nicandro sulla genealogia mitica di Ferecide, che avrebbe apportato ai Dauni un primo elemento di grecità, la notizia del culto di Cassandra dimostra una prima convergenza tra la compagine dauna e quella greca. E' vero che con Nicandro i Dauni diventano di fatto parenti dei greci, perché il loro re eponimo diventa fratello dei più antichi Enotro e Peucezio, ma è anche vero che il culto di Cassandra indica una prima assimilazione all'elemento greco secondo una dinamica che ritroviamo anche per i già visti casi dei Sanniti e dei Coni, che

Apuli, o più specificatamente in relazione ai Dauni. In altre parole, se accettiamo l'ipotesi che nell'attribuzione di un culto ad una popolazione panellenica fosse insita anche una motivazione politica, il personaggio di Diomede non poteva essere più utilizzato in questo senso, dato che i rapporti mitici tra l'eroe ed i Dauni conoscevano anche degli aspetti negativi, soprattutto per Diomede. Se esisteva una notizia che comprometteva in tal modo i rapporti Dauni-Diomede, o se anche la figura di Diomede si legava, come vuole il Nafissi, alle imprese di Alessandro il Molosso, l'elemento troiano, così come si presenta nella notizia del culto di Cassandra, costituiva senz'altro un'apertura verso il mondo dauno meno compromettente di quanto sarebbe accaduto se fosse stato utilizzato Diomede, già carico di molteplici significati. Per il problema politico, cfr. *infra*.

³⁵ Anche per i Dauni di Luceria, come nel caso già visto dei Coni, si potrebbe pensare ad una fusione pacifica tra coloni (in un caso Troiani, nell'altro Achei) e indigeni. In Daunia questo varrebbe solo per Luceria, mentre altrove permanerebbe il ricordo dell'ostilità.

si avvicinano strettamente alla grecità (i primi più dei secondi), ma non arrivano in nessun modo ad essere consanguinei dei Greci. L'opera di Nicandro presuppone dunque tutto un altro contesto culturale, in cui una popolazione italica poteva diventare direttamente greca; i casi di Dauni, Coni e Sanniti indicano un avvicinamento più graduale al mondo greco, ma pur sempre un avvicinamento che significa allontanamento dall'elemento barbarico, soprattutto se si pensa all'esistenza di tradizioni negative di stampo greco su altre popolazioni dell'Italia, come Tirreni, Romani, Opici o Lucani, in cui viene evidenziato come motivo di biasimo il non essere greci³⁶.

Tornando al problema del culto di Atena Iliaca in Daunia, e la sua stretta associazione a quello di Cassandra, vediamo le espressioni con cui questi due culti sono menzionati dagli autori antichi. Strabone (VI 3 9) dice *ἔνθεν μὲν τῶν θεῶν Ἰακχονᾶς ἰερωτῶν θεῶν εἰς Λουκερίαν*; lo Pseudo Aristotele *λεβηταί περι τοῖν οἰνομάζομενον θεῶν Δαυνίαν τοῦτον ἰερωτῶν εἰς τῶν Ἰακχονᾶς ἰακχίαν καλούμενον*; Eliano *εἰς γῆν τῆν Δαυνίαν νέμει ἐν τῶν Ἰακχονᾶς θεῶν Ἰλιάδων ἀδούσι*; Licofrone (ma per il culto di Cassandra) *ναοῖν δὲ μοι τευξούσι Δαυνίων ἀκροί*.

Come si è già accennato, tutta la tradizione³⁷ concorda nel dire che il santuario (ἰερωτῶν) è di Atena, cioè ad essa dedicato. E' quindi evidente che il santuario è nato in relazione ad Atena, e al suo arrivo in Daunia. O lo hanno costruito gli indigeni, e poi vi ha trovato posto l'Atena di Diomede, o lo ha costruito Diomede stesso; di sicuro non era preesistente. Il fatto che in relazione al santuario compaia in funzione di protagonista sempre Diomede, e mai i Dauni, che hanno invece tale funzione per il culto di Cassandra, fa pensare che il santuario di Atena sia da collegare con Diomede, che ha portato il culto della divinità stessa, mentre il tempio di Cassandra sia un'espressione indigena da connettere al già esistente santuario di Atena.

Licofrone, facendo parlare in prima persona Cassandra, ha chiaramente privilegiato il suo culto, lasciando da parte quello di Atena Iliaca, che però è

³⁶ Per questo problema, cfr. *infra*.

³⁷ Si noti però che Eliano usa il termine *ναοῖν*, che significa "tempio". Anche in questo caso però l'appartenenza ad Atena è evidente.

adombrato dalla modalità stessa del culto della profetessa troiana: con un'interessante inserzione dell'elemento indigeno (che abbiamo visto operante anche per i Coni), sono le donne indigene ad abbracciare il simulacro di Cassandra, così come quest'ultima aveva aggrappato quello di Atena Iliaca, per sfuggire alla violenza di Aiace. Anche quest'ultimo fattore indica il legame tra i due culti, proprio in terra daunia.

Inoltre, se il culto di Cassandra viene inteso non come un culto indipendente, ma come un'articolazione di quello di Atena Iliaca, alla quale Cassandra sarebbe stata associata secondo una logica del tutto naturale, abbiamo un ulteriore indizio della possibilità che esso facesse parte, tramite la figura di Atena Iliaca, della saga diomedeica in Daunia.

In sintesi, dalla nostra analisi emerge la possibilità che i Dauni abbiano dedicato un culto a Cassandra (forse come reinterpretazione di un'usanza locale, ed a questo proposito si ricordi il costume daunio di vestirsi di nero, ricordato dallo Pseudo Aristotele³⁸ e da Licofrone) in un contesto originalmente greco, ed aperto al culto più generico di Atena Iliaca. La connessione tra l'elemento greco e quello indigeno non potrebbe essere più stretta. E' quindi possibile che il rapporto Atena Iliaca / Cassandra possa spiegarsi anche in modo differente, ferma restando la forte somiglianza che li caratterizza: se infatti si trattò di reinterpretazione di un più antico culto, ci possiamo chiedere se si trattò di un fatto tutto indigeno, o se piuttosto vi prese parte anche la tradizione greca. Ad esempio, e su questo avremo modo di tornare oltre, la reinterpretazione di un antico culto di Atena Iliaca come culto di Cassandra (che avrebbe comportato anche il passaggio dalla sfera greca, rappresentata da Diomede e dai suoi ex voto, a quella indigena, con l'usanze delle donne locali) avrebbe risolto l'aporia, sicuramente già nota alle fonti antiche, causata dall'esistenza di due culti speculari nel medesimo contesto, per quanto lato (e cioè la Magna Grecia).

5. Al pari dei Coni e dei Sanniti, i Dauni hanno assunto, molto prima del limite cronologico fissato da Musti, costituito da Nicandro di Colofone, un primo elemento di contatto in positivo col mondo greco.

³⁸ L'autore però in questo caso lo mette in relazione non al culto di Cassandra, come fanno Licofrone e lo scoliaste dell'Alessandra, che cita tra l'altro Timeo, ma con l'episodio delle donne troiane che incendiano le navi achee. Nello Pseudo Aristotele inoltre questa usanza è associata alle popolazioni vicine alla Daunia.

Non so se sia possibile anche in questo caso individuare delle eventuali motivazioni politiche alla base di questa situazione, immanenti in particolare al mondo magnogreco (si ricordi Taranto ed il suo rapporto esplicito con i Sanniti, e quello più problematico con i Coni). E' però evidente anche una certa somiglianza con l'episodio sopra analizzato dei Coni e del simulacro di Atena Iliaca, non solo perché hanno in comune l'elemento di Atena, ma anche per lo svolgimento del mito e i suoi protagonisti: in entrambi i casi infatti gli abitanti locali prendono il posto dei Greci nel culto di un simulacro (Atena Iliaca o direttamente associato ad essa, come quello di Cassandra), importato dalla Grecia.

Poiché la saga di Diomede sembra essersi formata fuori dalla tradizione magnogreca, così come ad esempio la genealogia proposta da Ferecide di Atene per le popolazioni apule, ritengo che sia da escludere un qualche ruolo attivo svolto da Taranto nella codificazione e diffusione di notizie di questo tipo, almeno per quanto riguarda la parte relativa a Diomede e al culto di Atena Iliaca. Non è questa la sede per affrontare lo spinoso problema, ancora oggetto di discussione, dell'origine e dei canali di diffusione del mito di Diomede in Daunia³⁹; tuttavia, sembra ormai messa da parte la possibilità che tutto il bagaglio mitico sia di provenienza tarantina, mentre sono altre le zone di provenienza privilegiate. Quindi, se consideriamo il culto di Cassandra interno a questa struttura, possiamo ipotizzare che anche la notizia ad esso relativa fosse di provenienza esogena. D'altra parte, non possiamo escludere in specifico riferimento al culto di Cassandra che, data la conoscenza che emerge dalla testimonianza di Licofrone dell'elemento indigeno, esso sia stato codificato in ambito locale, e quindi in ambito tarantino, in un secondo momento rispetto al nucleo diomedeo originario.

Tuttavia, data la coerenza dell'insieme di notizie, direi che è più probabile che il culto di Cassandra facesse parte originalmente della saga diomedeica, e quindi che derivasse dal medesimo contesto. In questo senso ci spinge anche il fatto che Licofrone, il quale usa come fonte Timeo, conosce ampiamente la presenza di Diomede in Daunia⁴⁰; tutto quindi fa credere che Timeo

³⁹ Cfr. *supra* i riferimenti bibliografici citati.

⁴⁰ Cfr. vv. 592 ss; 1057 ss. (fine dell'ambasceria etolica).

conoscesse per intero il mito, e che Licofrone ne abbia privilegiato ora una parte (Diomede), ora un'altra (Cassandra)⁴¹.

Tornando al rapporto dell'episodio dei Coni con quello dei Dauni, ritengo che, dato l'aggancio con il mito di Diomede, il culto di Cassandra tra i Dauni sia precedente o contemporaneo (cfr. *infra*), come notizia, a quello di Atena Iliaca tra i Coni. E' chiaro poi che, dato che in entrambi ricorre il simulacro di Atena Iliaca, essi non possano essere stati codificati nel medesimo ambiente. Se infatti accettiamo che a Taranto sia stata elaborata la notizia dei Coni e del Palladio presso la loro città, è difficile credere che ancora a Taranto sia stato codificato il mito di Atena Iliaca in Daunia, e quindi quello di Cassandra.

Ci si può a questo punto chiedere se l'uno abbia funzionato da modello per l'altro, viste le somiglianze che legano i due episodi. Se accettiamo la cronologia che abbiamo proposto, dovremmo dire che il caso daunio ha funzionato da modello per quello conio.

5. Le analogie "mitiche" tra le due aree trovano un ulteriore esempio nel caso della tomba di Calcante, che la tradizione antica poneva nella Siritide e in Daunia, uniche testimonianze in occidente. Prima di tutto vediamo le testimonianze letterarie su cui concentreremo la nostra attenzione:

1) Licofrone, vv. 978-983⁴²:

Polloi; de; Si`rin ajmfi; kai; Leutarnivan
a[rouran oijkhvsousin, e[nqa duvsmoro1
Kavlca1 ojluvnqwn Sisufeu;1 ajnhrivqmwn
kei`tai, kavra mavstigi gogguvlh/ tupeivi1,
rJeiqvroisin wjku;1 e[nqa muvretai Sivni1,
a[rrdwn baqei`an Coniva1 pagklhrivan.

2) Licofrone, vv. 424-430⁴³:

⁴¹ Ai vv. 592-3 inizia il vaticinio delle peregrinazioni di Diomede che hanno come termine l'arrivo di Diomede in Daunia, dando origine alla colonizzazione ellenica in questa regione. Lo scoliaste indica Timeo (*FGrHist* 566 F 53) quale fonte del racconto. Dopo essere ripartito da Argo (dove si svolge l'episodio del tradimento della moglie Egialea), giunse in Daunia, dove aiutò il re Dauno in cambio della promessa di ricevere terre. Successivamente, al rifiuto del re di mantenere la promessa, Diomede, prima di essere ucciso da Dauno stesso, lancia una maledizione contro la terra dauna. Per il problema dei rapporti non positivi tra Dauni e Diomede, cfr. *supra* e Nafissi, *Atridi*.

⁴² "Molti avranno dimora intorno al Siri e ai campi di Leutarnia, dove giace lo sventurato Calcante, il Sisifo dei fichi innumerevoli che ricevette al capo il colpo della sferza roteante, dove il Sini veloce fa il suo corso e bagna il copioso possesso della Conia".

Trissou;1 de;, tarcuvsousi Kerkavfou navpai
 [Alento1 oujk a[pwqe kauvhka1 potw`n.
 to;n me;n, Molossou` Kupevw1 Koivtou kuvknon,
 suo;1 paraplagcgevnta qhleiva1 tovkwv,
 o{t j eji1 ojluvnqwn dh`rin ejlkuvsa1 sofhi;n
 sfalei;1 ijauvsei to;n memormevnon povtmon.

3) Strabone, VI 3 9⁴⁴: deivknutai de; th`1 Dauniva1 peri;
 lovfou, w/| o[noma Drivou, hJrw`/a, to; me;n
 Cavlkantou ejp j a[kra th`/ koufh`/ (ejnagivzousi
 d j aujtw/` mevlana krio;n oiJ manteuovmenoi,
 ejgkoimwvmenoi ejn tw`/ devrmati), to; de;
 Podaleirivou kavtw pro;1 th`/ rJivzh/, dievcon
 th`1 qalavtth1 o{son stadivou1 eJkatovn: rJei` d
 j ejx aujtu` potavmion pavnake1 pro;1 ta;1 tw`n
 qremmavtwn novsou1.

4) Licofrone, vv. 1047-1055⁴⁵:

JO d j Aujstoneivwn a[gc1 Kavlcantou tavfwn
 duoi`n ajdelfoi`n a{terou yeudhrivwn
 xevnhn ejp jojstevosin ojgchvsei kovnin.
 dorai{1 de; mhvlwn tuvmbon ejgkoimwvmevnoii
 crhvsei kaq ju{pnon pa`si nhmerth` favtin,
 novswv d jajkesthi;1 Daunivoi1 klhqhvsetai,
 o{tan katikmaivnontei jAlqaivnou rJoai`1
 ajrwgo;n aujdhvswsin jHpivou govnon
 ajstoi`si kai; poivmnasi preumenh` molei`n.

⁴³ “Tre folaghe avranno sepoltura nelle valli del Cercafo non lontano dalle acque dell’Alento: uno di loro, il cigno del dio Molosso, del dio Cipeo Coito, in errore su figli della scrofa, quando, tratto il rivale a rivelare, nella prova dei fichi, la sapienza, e sbagliando, secondo i vaticini, dormirà il sonno che gli fu assegnato”.

⁴⁴ “Presso una collina della Daunia, il cui nome è Drion, si possono vedere due santuari di eroi: quello di Calcante, situato proprio sulla sommità (coloro che consultano l’oracolo sacrificano all’eroe un ariete nero e dormono avvolti nella sua pelle) e quello di Podalirio, situato in basso, ai piedi della collina, a circa 100 stadi dal mare; da esso scorre un piccolo fiume che guarisce tutte le malattie del bestiame”.

⁴⁵ “Presso la vuota tomba di Calcante, in Ausonia, uno dei due fratelli avrà sulle ossa polvere straniera e a tutti quanti si distenderanno dentro pelli di pecora sul tumulo darà responsi certi mentre dorme e avrà fama di guarire ogni male, quando i Dauni, bagnandosi nelle acque dell’Alteno, invocheranno lui, figlio di Epio, perché venga benevolo in soccorso degli uomini e delle mandrie”. Trad. Gigante Lanzara.

La critica moderna non ha messo in risalto un dato che a me pare estremamente significativo, e cioè la presenza di una tomba di Calcante proprio in due zone dove contemporaneamente è presente un culto di Atena Iliaca, venerata in particolar modo dalla componente indigena locale. Dobbiamo considerare un caso il fatto che, proprio nelle due aree in cui l'attestazione del culto di Atena Iliaca sembra abbastanza antica (per motivi differenti), sia presente anche una tomba, o un monumento funebre dell'indovino Calcante? Se consideriamo che Calcante ebbe un ruolo anche nel ratto del Palladio da parte di Diomede, secondo una tradizione che arriva fino a Virgilio (*Aen.* II 178 ss.), viene da chiedersi se la localizzazione del culto di Atena Iliaca in Italia abbia "permesso" la menzione nella medesima zona del cenotafio dell'indovino acheo.

Il primo problema che si presenta è quello dell'identificazione dei due Calcante: si tratta in entrambi i casi del personaggio iliaco, o possiamo proporre identificazioni differenti? Non è possibile negare infatti che la figura di Calcante acquisisce un significato completo principalmente come personaggio iliaco, come la sua presenza accanto ad Atena suggerisce chiaramente.

Negli studi recenti⁴⁶, ma anche negli scolii dell'*Alessandra*, l'identificazione del Calcante licofroneo e di quello straboniano non è certa, poiché la tradizione antica conosceva, così come indica anche Licofrone stesso ai vv. 424-430, la tomba di Calcante presso Colofone, nelle valli del Cercafo, dove Calcante era stato battuto in una gara di mantica dall'indovino Mopso. Il mito di questa gara conosce alcune varianti ma è fondamentalmente coerente, soprattutto nel porre la tomba dell'indovino a Colofone: la fine di Calcante avviene secondo quanto predetto da un responso oracolare, per il quale sarebbe morto non appena avesse trovato un indovino migliore di lui.

⁴⁶ Si vedano i commenti sopra citati di Biffi e Lasserre a Strabone, della Gigante Lanzara a Licofrone (preceduto da quello fondamentale di E. Ciaceri, *Alessandra di Licofrone. Testo, traduzione e commento*, Catania 1902), e quello della Vanotti allo Pseudo Aristotele, ed infine l'edizione già citata di Scheer degli scolii di Licofrone. Per gli aspetti che ci interessano, cfr. M. Nafissi, *Riso fatale. Herakles e Kalchas a Herakleia Lucana*, «PdP» 1997, pp. 2-60; S. West, *Lycophron italicized*, «JHS» CIV, 1984, pp. 127-51; A. Hurst, *Introduzione*, in M. Fusillo, G. Paduano, *Licofrone. Alessandra*, Milano 1991; G. Camassa, *Calcante, la cecità dei Calcedoni e il destino dell'eroe di bronzo miceneo*, «ASNP» 10, 1980, pp. 49-74; G. Pugliese Carratelli, *Lazio, Roma, e Magna Grecia prima del IV secolo*, in *Atti Taranto VIII*, 1968, pp. 53-65. Per il problema delle fonti, la critica, dopo Jacoby, riconosce in Timeo una delle principali: L. Ziegler, *Lycophron*, *RE XIII*, 1927, coll. 2336-40; F. Jacoby, *FgrHist IIIb, Komm. Noten*, p. 312 n.14; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandra*, Oxford 1972, pp. 1065-1067. Il ruolo di Timeo è invece stato messo in discussione da E. Manni, *Licofrone, Callimaco e Timeo*, «Kokalos» VIII, 1961, pp. 3-14. Per Lico, G. Amiotti, *Lico di Reggio e l'Alessandra di Licofrone*, «Athenaeum» 60, 1982, pp. 425-460.

Apollodoro (*Epit.* VI 2 3) narra che Calcante, giunto a Colofone, fu sfidato da Mopso, indovino locale, in una gara di profezie. Calcante chiese a Mopso quanti fichi fossero su un fico selvatico che era lì vicino, e Mopso dette la risposta giusta. Mopso chiese a Calcante quanti porcellini avrebbe partorito una scrofa incinta lì accanto; Calcante rispose “otto”, mentre Mopso disse “nove”. Indovinò Mopso, Calcante morì di dolore e fu sepolto a Notio. Strabone (XIV 1 27) scrive che l’enigma della scrofa era citato da Esiodo, quello dei fichi da Ferecide, in cui il numero dei porcellini era però tre.

Esistono alcune varianti, che localizzano la gara tra i due indovini altrove: o in Cilicia (cfr. Sofocle, *TrGF* IV F 180; Strabone, XIV 5 16), oppure a Gryneion in Mysia (Euphorion f 97 Powell; Servio, *Ecl.* VI 72). Isolata invece appare l’identificazione di Calcante come fondatore di Kalchedon in Bitinia, attestata solo da Esichio, *FGrH* 390, F I 21⁴⁷.

In Occidente Calcante compare invece solo nella Siritide e nella Daunia, in relazione alla localizzazione della sua tomba (o monumento funebre, come vogliono alcuni, cfr. *infra*) proprio in Italia.

La tradizione sulla presenza di Calcante in Italia è quindi in contrasto con le notizie che collocano la morte dell’indovino e la sua sepoltura in Grecia.

Ai vv. 979-82 Licofrone scrive di una tomba dell’indovino presso il fiume Siri, e attribuisce la sua morte ad un colpo alla testa; la contraddizione con quanto affermato ai vv 424-29 non può essere più chiara, poiché in quel caso la tomba è a Colofone e la morte dell’indovino appare in relazione all’esito della gara dei vaticini.

L’inconciliabilità tra i due episodi ha prodotto la geminazione di molteplici interpretazioni, antiche e moderne. Lo scoliaste Tzetzes⁴⁸, riconoscendo la contraddizione, avanzava l’ipotesi che sotto il nome di Calcante si celasse in realtà il suo avversario Mopso⁴⁹, ma non ci sono motivi che possano

⁴⁷ E’ questa la versione presa in particolare considerazione dal Camassa, che fonda il suo discorso sull’etimologia del nome Calcante. A questa etimologia si ricollegerebbe per lo studioso anche la localizzazione delle tombe di Calcante lungo le vie del bronzo. Come vedremo, in questo studio tenteremo di proporre una soluzione alternativa al problema così come lo imposta Camassa. Cfr Camassa, *Calcante*, pp. 49 ss, e *infra*.

⁴⁸ Su Tztes, cfr. C. Wendel, *Tztes*, *RE* VII, 1948, col. 1978.

⁴⁹ Lo scoliaste pensa a Mopso per il fatto che il personaggio la cui sepoltura è presso il fiume Siri è chiamato “Calcante, il Sisifo dai fichi innumerevoli” (trad. Gigante Lanzara); poiché è Mopso ad indovinare il numero dei fichi, il poeta si starebbe riferendo a lui, e non a Calcante. Tuttavia, è anche vero che è Calcante a porre il quesito, e quindi l’appellativo calzerebbe anche a lui. Non possiamo poi dimenticare che il nome menzionato è quello di Calcante, e non si vede per quale motivo Mopso dovrebbe essere stato indicato col nome dell’avversario.

spiegare l'utilizzo di questo espediente da parte di Licofrone⁵⁰. L'Holzinger⁵¹ invece propende per una duplicazione del personaggio di Calcante, e quindi per l'esistenza di un indovino italico omonimo del più famoso indovino greco. Il Ciaceri⁵² ritiene che si tratti del vero Calcante, e che la sua presenza qui si spieghi molto semplicemente con la colonizzazione ionica della Siritide, che non avrebbe causato quindi né la duplicazione del personaggio, né quella della sua tomba (lo studioso infatti ritiene che in questo caso non si tratti di un tomba vera e propria, ma di un monumento funebre⁵³). Secondo il Fusillo⁵⁴ invece ci troviamo di fronte ad una sorta di provocazione da parte di Licofrone: ai vv. 424 ss., quando parla del vero Calcante, evita di dirne esplicitamente il nome, e ricorre ad un'ampia espressione, ai vv. 979, quando non parla di Calcante ma di un altro indovino, attribuisce a questo il nome di Calcante.

Gli *Scholia vetera*⁵⁵, che accettano l'identificazione con Calcante, menzionano una notizia secondo cui Calcante fu ucciso da un pugno di Eracle, infastidito dall'indovinello dei fichi con cui l'indovino l'aveva messo in imbarazzo. La notizia, che non è nota da nessun'altra fonte, è suggerita probabilmente dalla *mavstix gogguvlh* che uccide l'indovino, e dall'epiteto con cui al v. 980 viene nominato, "il Sisifo dai fichi innumerevoli". Il Nafissi, che attribuisce grande importanza alla notizia dello scoliaste, su cui fonda la sua ricostruzione, ritiene che il riferimento ad Eracle e a Calcante, e contemporaneamente alla morte del secondo per mano del primo, non sia casuale, ma risponda ad una precisa realtà storica, di cui l'episodio dell'indovino costituirebbe la traduzione in termini mitici: Calcante, rappresentante delle genti di Colofone, rimanderebbe alla colonizzazione ionica della Siritide, su cui avrebbe la meglio la ricolonizzazione "dorica" (cioè di Taranto), rappresentata da Eracle (eroe eponimo di Heracleia, fondazione tarantina) che uccide

⁵⁰ Così anche Gigante Lanzara, *Licofrone*; Nafissi, *Riso*; Camassa, *Calcante*. Il problema della contraddizione, che spinge lo scoliaste a prendere in considerazione Mopso, è stato negato anche da Holzinger (pp. 67-71), che parlava di contraddizione non esplicita e riconoscibile solo dal lettore colto, e da Piaceri (pp. 20-24), che accetta la possibilità di una contraddizione con la sepoltura greca, ma la contrappone alla coerenza interna del testo. Per questo problema, cfr. *infra*.

⁵¹ Holzinger, *Lycophron*, *ad loc.*.

⁵² Ciaceri, *L'Alessandra*, *ad loc.*

⁵³ Così come il cenotafio di Calcante ad Argo, ricordato dagli scoliasti nel commento del v. 1047.

⁵⁴ Fusillo, *ad loc.*

⁵⁵ Gli *Scholia vetera* sono conservati dai manoscritti Marcanus 476 del sec. XI, dal Neapolitanus II d 4 del sec. XIII e da quello utilizzato da Tzetzes per il suo commento. Cfr. Nafissi, *Riso*, pp. 36-37 per una breve discussione bibliografica.

Calcante, e quindi si sostituisce alla precedente componente ionica. Si noti però che, per risolvere la discrepanza cronologica tra Eracle e Calcante, il Nafissi ritiene che il Calcante in questione non sia quello della Iliade, ma sia un Calcante più antico, anche lui implicato nella storia dei fichi, un indovino predecessore, nel nome e nei fatti, del più famoso personaggio iliaco.

Secondo il Camassa invece, che si basa sulla sopra citata testimonianza di Esichio, Calcante in questo caso sarebbe un riferimento, in realtà molto criptico, alle vie del bronzo, che hanno portato a localizzare culti dell'indovino laddove queste erano presenti, ed in relazione alla proto colonizzazione micenea. Si noti però che né in Daunia né nella Siritide ci sono elementi che possano far parlare di "vie del bronzo". Di conseguenza, al di là della complessa ricostruzione etimologica dello studioso, non si arriva a spiegare il perché Calcante si trovi nelle due aree citate.

Il problema è troppo arduo anche solo da sintetizzare. Tuttavia, emerge il fatto che oggi si accetta in modo problematico l'identificazione del Calcante di Siris con quello omerico, sia perché esiste un mito concorrenziale ed inconciliabile, sia per motivi di incoerenza cronologica. Tuttavia, dobbiamo anche ricordare che non è noto in nessun modo un suo omonimo (eccetto forse un passo pliniano, su cui ci soffermeremo oltre), né in ambito mitico, né più in generale in ambiente magnogreco, e che Licofrone, inequivocabilmente, parla di un "Calcante dei fichi": chi potrebbe essere, se non quello vinto da Mopso?

Il Nafissi, che considera molto importante la notizia dello scoliaste, ritiene che il Calcante di Siris sia un indovino locale, omonimo dell'altro più famoso, e per questo motivo è costretto a risolvere la questione cronologica con uno sdoppiamento di indovini, che conservano però (e questo è davvero strano) le stesse caratteristiche. E' insomma difficile da accettare, almeno secondo me, l'esistenza di due indovini, entrambi di nome Calcante, ed entrambi implicati con la gara dei fichi. A me sembra più verosimile che il Calcante in questione sia sempre lo stesso, e cioè quello omerico, come dimostra l'appellativo con cui è indicato. Non vedo invece in che modo si possa parlare di Mopso, il vincitore della gara. Tzetzes, mettendo da parte il problema della presenza di Mopso in occidente (elemento questo mai attestato), riteneva che il riferimento ai fichi, nonostante il nome di

Calcante, fosse un'allusione a Mopso, poiché era Mopso che aveva risposto alla domanda di Calcante. Tuttavia, per correggere un'incongruenza, non solo viene forzato il testo (il riferimento a Calcante non può essere messo in secondo piano), ma se ne viene a formare un'altra: lo stesso Licofrone, ai vv. 424-430, narra che Mopso sarebbe morto in una sfida con Amphilochos a Mallos. Come per Calcante avremmo una duplice morte, con la differenza però che al v. 980 Calcante è nominato esplicitamente, Mopso no.

Direi quindi che è più semplice, ed anche più prudente, accettare che il Calcante di Siris fosse quello omerico, o che perlomeno una parte della tradizione, probabilmente locale, lo considerasse tale. Nulla vieta, come ritiene giustamente Nafissi, che Licofrone, o la sua fonte, fosse consapevole dell'incongruenza di questo Calcante italico, e che quindi lo considerasse un omonimo locale dell'altro Calcante. E' però un dato di fatto che nel testo esso si presenta come l'indovino omerico, la cui sepoltura (o cenotafio) era presente a Siris.

Di conseguenza, non ritengo impossibile, né escludibile su base cronologica, la presenza della tomba di Calcante nella Siritide, per una serie di ragioni.

Prima di tutto mi sembra eccessivo pretendere dalla tradizione antica una coerenza, che, proprio in relazione a Calcante, non esiste. Non è stata infatti mai messa in dubbio la notizia, riportata da uno scolio a Licofrone, di un cenotafio di Calcante ad Argo, eppure anch'essa, a rigor di logica, contraddice chiaramente il mito dell'indovino morto e seppellito a Colofone. Evidentemente esistevano più versioni della morte di Calcante, e questa di Siris, come quella della Daunia su cui ci soffermeremo tra poco, ha l'unica peculiarità di spostare molto più ad occidente il luogo della sepoltura. In questo senso dunque, il motivo della duplicità non mi pare che abbia valore cogente per escludere che il Calcante di Siris sia quello iliaco. Il motivo cronologico sembra dirimente, poiché più importante di questo è il riferimento ai fichi, che determina, a mio avviso in modo certo, l'identificazione con il Calcante omerico.

Un altro fattore da tenere in considerazione, e che invece non è stato mai rilevato, è poi costituito dalla presenza nella medesima zona di un culto di Atena Iliaca, che poteva autorizzare l'associazione di culti minori dedicati

ad altri eroi iliaci, così come in Grecia nei santuari della dea⁵⁶ molto spesso potevano essere presenti tombe o cenotafi, o più in generale culti, di altre divinità / figure mitiche, anche locali⁵⁷.

In questi casi, il culto “minore” poteva essere associato direttamente all’interno del santuario della dea, o in un luogo significativo, nelle vicinanze del santuario.

Non mi sembra infatti casuale che in entrambe le aree in cui è attestato una tomba di Calcante in Italia, sia presente nello stesso contesto anche un culto (o più specificatamente un santuario) di Atena Iliaca.

In questo senso ci spinge anche la costruzione dei versi di Licofrone: nel giro di sette versi vengono citati, in relazione alla medesima area, sia la tomba di Calcante (Ciaceri, per rimediare alla contraddizione della geminazione di luoghi di sepoltura di Calcante, pensa ad un monumento funebre, privo del corpo, ma il testo non dice nulla di esplicito in questo senso⁵⁸), sia il culto di Atena Iliaca. Poiché l’argomento è sempre quello dei viaggi degli Achei dopo la guerra di Troia, penso che le due notizie non possano essere scisse, ma facciano parte del medesimo nucleo mitico, inerente alla dislocazione in una determinata area geografica italica di elementi acheo-troiani⁵⁹. Quindi, anche il culto di Atena Iliaca in un certo modo ci assicura sull’identità del Calcante sepolto presso il fiume.

Non ci sarebbe infatti nessun motivo di nominare la tomba di Calcante, se non fosse perché si trova presso il santuario di Atena Iliaca, laddove verrà fondata una città simile a Troia.

Infatti, più dei riferimenti alle “vie del bronzo” di Camassa, o allo scontro colofonii- achei di cui parla il Nafissi, che non rende ragione del collegamento Calcante-Colofone, mi sembra più plausibile che la presenza

⁵⁶ Ad esempio, in Attica insieme al culto di Atena Ippia e di Poseidone Ippios, Pausania (I 30 4) indica anche la presenza degli *heroa* di Piritoo, Teseo e Adrasto; in Arcadia, Atena Alifera era associata nel culto ad Esculapio (Paus. VIII 26 4); a Megara, l’*heroon* di Pandion sorgeva su uno scoglio sul mare, presso il santuario di Atena Aitia (Paus. I 5 3; 41 6; 39 4; Licof., 359). Per le associazioni al culto di Atena, cfr. C. Cogrossi, *Atena Iliaca e il culto degli Eroi*, in *Politica e Religione nel primo scontro tra Oriente e Occidente*, CISA VIII, 1982, pp. 79-98, in part. 84-86.

⁵⁷ E’ la stessa situazione che abbiamo ipotizzato per Cassandra ed il culto di Atena Iliaca in Daunia, ed indicata anche dal lessico indicante le due diverse forme di culto. Cfr. G. Fougères, s.v. *Minerva* in *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, pp. 1915-1921.

⁵⁸ Il poeta in effetti dice solo che Calcante “giace presso il Siri”. Sembra trattarsi più di una tomba che di un cenotafio.

⁵⁹ Come vedremo, sono molteplici gli aspetti che indicano in questa zona la presenza di Achei di ritorno da Troia. Si ricordi ad esempio l’episodio delle donne troiane che danno fuoco alle navi degli Achei che fonderanno Crotona (Strabone, VI 1 12).

di altri elementi acheo-troiani possa aver contribuito alla localizzazione della sepoltura dell'indovino presso il fiume Siris.

Resta aperto il problema se la figura di Calcante esaurisce il suo significato nella compresenza del culto di Atena Iliaca, o se esistono altri motivi, come quelli proposti da Camassa e Nafissi, che ne spieghino l'esistenza.

6. La situazione del culto di Atena Iliaca in Daunia, a cui si accompagna significativamente quello di Cassandra, ha delle assonanze con quanto abbiamo detto a proposito della Siritide.

Ai vv. 1040 ss. Licofrone menziona un'altra tomba di Calcante in Italia, e più in particolare in Daunia, associata a quella dell'eroe Podalirio. Come nel caso della Siritide, anche stavolta la sepoltura dell'indovino fa parte del paesaggio, senza costituire in modo diretto l'oggetto della narrazione. Nel caso di Siris serviva ad indicare il luogo della fondazione della città "simile a Troia", in questo della Daunia invece localizza la sepoltura di Podalirio, a cui vengono attribuite proprietà mantiche e iatriche (in relazione ad un particolare rito).

La stessa notizia ci è fornita da Strabone, che pone sulla collina daunia di Drion l'*heroon* di Calcante, mentre ai piedi della medesima collina c'è quello di Podalirio. Il Geografo però, a differenza di Licofrone, scinde le caratteristiche attribuite ai due eroi: mentre nel poeta Podalirio ha proprietà sia mantiche (mediante il rito delle pelli di pecora), che iatriche, e niente è detto a proposito di Calcante, in Strabone a Calcante è attribuita giustamente la capacità di vaticinare, a Podalirio, altrettanto coerentemente, quella di guarire le malattie del bestiame. Il Nafissi, che considera più affidabile e corretta la versione di Licofrone rispetto a quella di Strabone, ritiene che l'assenza di proprietà magiche attribuite a Calcante sia la prova che il Calcante daunio non è l'indovino. A me sembra invece che più coerente sia Strabone, che attribuisce a Podalirio (figlio di Asclepio) la capacità curativa, a Calcante, indovino, quella profetica. Infatti, non è comprensibile che Podalirio fosse anche indovino, oltre che medico⁶⁰.

⁶⁰ Nafissi, in relazione alla sua ricostruzione, è costretto a "eliminare" il Calcante daunio, o meglio a negare anche a lui, come per quello siritino, l'identificazione con l'indovino. Invece, la testimonianza di Strabone è lo sfondo su cui deve essere letta la notizia licofronea. Cfr. Nafissi, *Riso*, pp. 20 ss..

Russi ritiene che la versione giusta sia quella di Licofrone, poiché nega al Calcante daunio l'identificazione con il Calcante acheo, mentre quella di Strabone avrebbe fatto confusione, associando all'indovino (o meglio, all'omonimo daunio dell'eroe iliaco, che indovino non è, almeno secondo lo studioso) la proprietà mantica e il rito ad essa legato, che invece dovrebbero essere tratti di Podalirio (come dice Licofrone).

A me sembra invece che la versione più corretta sia quella di Strabone, che scinde giustamente la mantica dalla scienza iatrica, attribuendo a Calcante la prima, a Podalirio la seconda, secondo la tradizione inerente ai due personaggi.

Il Russi⁶¹, seguito in questo dal Nafissi⁶², preferisce attribuire tutte le proprietà a Podalirio poiché ritiene che il Calcante il cui *heroon* si trova sulla collina di Drion sia in realtà un personaggio daunio (un comandante, di cui ci parlano Partenio e Plinio), confuso, per motivi di omonimia, col più famoso Calcante. Lo studioso è mosso in questo senso non solo dalla quasi omonimia dei due personaggi, sul cui problema torneremo oltre, ma anche dalla necessità di eliminare una geminazione italica del culto di Calcante. Tuttavia, come si è detto, se accettiamo che in Grecia fossero note almeno due sepolture di Calcante, possiamo ammettere lo stesso grado di incoerenza anche per questa tradizione italica⁶³.

Inoltre, indipendentemente dal fatto che il Calcante daunio sia una rivisitazione colta di un personaggio locale, resta il fatto che molto presto nella tradizione fu confuso con l'indovino, e per questo motivo ricevette la proprietà mantica.

D'altra parte, il Russi non tiene conto del fatto che il culto di questo Calcante (che comunque in Strabone e Licofrone si presenta come indovino, cfr. *infra*) è associato con quello di un personaggio che niente ha a che vedere con le tradizioni locali, e che è di sicura ascendenza greca, e che, come Calcante, prese parte alla guerra di Troia, costituendo quindi un altro elemento acheo-troiano nella Daunia. Di conseguenza, anche se ci fosse stato un Calcante locale, l'identificazione con il Calcante greco non può non

⁶¹ Cfr. A. Russi, *Podalirio e il suo culto tra le genti daunie*, «ASP» 19, 1966, pp. 275-287. *Contra*, D. Lassandro, *Culti precristiani nella regione garganica*, in *Santuari e politica nel mondo antico*, CISA IX, Milano 1983, pp. 199-209.

⁶² Cfr. Nafissi, *Riso*, pp. 32 ss.

⁶³ E' chiaro che Nafissi e Russi, per motivazioni opposte ma simili, sono indotti a sottovalutare il possibile legame tra i due Calcante, dato che questo dato potrebbe parlare in favore dell'identificazione con il personaggio Iliaco.

avere tenuto conto della presenza di altri elementi che spingevano nella medesima direzione, al di là della possibile omonimia (che comunque non è perfetta, poiché Strabone⁶⁴ e Licofrone⁶⁵ parlano di un Kalchas, Partenio⁶⁶ di un Kalchos, Plinio⁶⁷ ancora di un Kalchas).

Inoltre, mentre per il caso di Siris l'uso del verbo *kei`mai* non specifica esplicitamente⁶⁸ se si tratti di una tomba (che implicherebbe la presenza fisica dell'indovino), o di un cenotafio, l'espressione *ταυφῶν γευθρῖων* dei vv. 1047-8 indica più chiaramente che non ci troviamo di fronte ad una tomba, ma ad un monumento funebre in onore di Calcante⁶⁹.

Come si è detto, il Ciaceri risolve l'anomalia della molteplicità delle sepolture dell'indovino, considerando i casi italici come semplici cenotafi. In questo modo, la sepoltura di Calcante rimarrebbe a Colofone, mentre ad Argo, a Siris e sulla collina di Drion ci sarebbero stati dei semplici cenotafi. Al di là del problema dei rapporti tra le sepolture italiche e quelle greche, a me sembra importante sottolineare l'identità del Calcante daunio che, nonostante le riserve di buona parte della critica, corrisponde a quella del Calcante siritino, e che, secondo quanto detto, dovrebbe essere, al pari di quello della Siritide, il Calcante omerico. Ancora una volta quindi la tomba di Calcante si trova in un contesto in cui si localizza il culto di Atena Iliaca. Più della Siritide, la Daunia può contare su una ricca concentrazione di culti, formalmente diversi, poiché sono di volta in volta santuari, templi, *heroa*, di origine acheo - troiana (oltre ad Atena Iliaca, abbiamo Cassandra, Calcante e Podalirio). E' logico ritenere che tutti questi culti, che provengono dal medesimo substrato mitico (diffusione di elementi acheo - troiani dopo la caduta di Ilio) siano legati tra di loro, altrimenti non si spiegherebbe la così alta concentrazione di questi in un'area così ristretta come la Daunia.

⁶⁴ VI 3 9.

⁶⁵ v. 1047

⁶⁶ *Erotikà*, 12.

⁶⁷ III, 104.

⁶⁸ E' questa la posizione più prudente, ma è abbastanza chiaro che il verbo *kei`mai* indica la presenza di una vera sepoltura.

⁶⁹ Il plurale è generalmente inteso al singolare, sebbene il Nafissi voglia vedervi un riferimento indiretto alla geminazione di sepolture dell'indovino in Italia. A me sembra invece che il fatto che si stia parlando di Podalirio, e che subito dopo vengano nominati i Dauni, indichi un monumento ben preciso, quello appunto daunio.

Come vediamo, seppur con prudenza, esistono gli elementi che spingono verso un'identificazione "colta" dei due Calcante, né costituisce un ostacolo l'eventuale problema della doppia sepoltura: una volta accettata l'esistenza di Calcante in Italia, la presenza di una tomba e di un cenotafio fa meno difficoltà di quanto comunemente si pensi.

Prima di analizzare l'eventualità che esistesse un qualche rapporto, a livello di tradizione, tra le due situazioni sopra viste, dobbiamo verificare l'eventualità che il Calcante della Daunia, prima di essere l'indovino iliaco, fosse un personaggio locale (fermo restando che l'identificazione con il personaggio iliaco avvenne presto e fece scomparire ogni traccia dell'eventuale eroe locale precedente).

L'identificazione con un re daunio conosce presso la critica moderna una fortuna alterna⁷⁰: di solito si preferisce, dato anche l'accordo con Licofrone, ritenere che si tratti del Calcante Iliaco, ma ciò non esclude l'esistenza di un eroe locale molto presto confuso con l'indovino.

Come si è accennato, un personaggio locale daunio grosso modo omonimo è indicato, ma con due nomi differenti, da Partenio (*Erotikà*, 12) e Plinio. Il primo parla di un certo Kalchos, re della Daunia, stregato da Circe e salvato dall'esercito daunio. Plinio invece nomina proprio un Calcante, III 104: *Lucani, subacti a Calchante, quae nunc loca tenent Atinates*.

Questo passo è stato sbrigativamente considerato in relazione alla testimonianza di Partenio, e visto come prova dell'esistenza di un Calcante daunio, re e non indovino, al di là delle lieve differenza onomastica. Tuttavia, se consideriamo più estesamente il contesto da cui la citazione è tratta, vediamo che un'interpretazione simile è in definitiva semplicistica. Plinio infatti, enumerando i *tria genera* che abitano la Puglia, nomina i *Teani a duce e Graiis; Lucani subacti a Calchante, quae nunc tenent loca Atinates; Dauniorum praeter supra dicta coloniae Luceria, Venusia, oppida Canusium, Arpi, aliquando Argos Hippium Diomede condente, mox Argyrrippa dictum*.

L'autore sta quindi parlando di tre popolazioni che abitano la Puglia, secondo una classificazione non molto chiara. E' comunque chiaro il

⁷⁰ Bérard, *Magna Grecia*, p. 362 propende per un eroe locale, come anche Russi, Nafissi e Biffi. Camassa, Cogrossi, Sordi e Pugliese Carratelli invece pensano all'indovino omerico. Nafissi principalmente esclude questa possibilità poiché inserisce la figura mitica di Calcante nelle vicende storiche delle successive fasi di colonizzazione della Siritide.

contesto apulo dell'elencazione, e più in particolare nord apulo. In base a questo si è ritenuto, sia per la questione dell'omonimia, sia per l'uso del participio *subanti*, che ci fosse un riferimento al re daunio Calchos, tradotto anche da Plinio con Calcante. In altre parole, la testimonianza di Plinio indicherebbe il passaggio da Calchos a Calchas, conservando però la valenza militare dell'eroe.

Questa ipotesi non tiene assolutamente conto dell'intero passo pliniano: come si spiega un duplice riferimento alla Lucania nell'elencazione delle genti del nord della Puglia? Infatti, secondo il testo noi troviamo in Puglia dei Lucani che abitavano in quello che al tempo di Plinio era il territorio di Atena, quindi in Lucania.

Il Russi⁷¹ risolve la situazione correggendo Lucani in Leucani, e ritenendolo nome della popolazioni di Luceria; contemporaneamente, per eliminare il secondo riferimento alla Lucania, corregge *Atinates* in *Metinates*, poiché Plinio al paragrafo successivo menziona una popolazione garganica che si chiama così.

A me sembra che non sia possibile eliminare così velocemente i due riferimenti alla Lucania, per diversi motivi: prima di tutto perché sono due, e reciprocamente coerenti, cosicché se si corregge l'uno, anche l'altro deve essere corretto; in secondo luogo perché il riferimento a Luceria è fuori luogo in questa frase, poiché la città viene nominata in relazione ai Dauni nella frase successiva, e poi perché, anche volendo accettare la correzione in *Metinates*, l'incongruenza rimane. Come è possibile far coincidere gli abitanti di Luceria con l'area dove si localizzeranno i *Metinates*⁷²?

Piuttosto, il fatto che questi Lucani vengano nominati accanto agli *Atinates*, città proprio lucana come indica anche Plinio più volte nei paragrafi precedenti, indica a mio avviso la coerenza interna della frase pliniana. Il problema che resta è quello di capire per quale motivo in un contesto apulo, geograficamente lontano dalla Puglia settentrionale, si trovi un riferimento ai Lucani e agli abitanti di Atena, in relazione oltretutto a Calcante.

Conservando il testo così come è tradito, non possiamo prescindere dal duplice riferimento alla Lucania, e dobbiamo invece prendere atto del fatto

⁷¹ Cfr. Russi, *Podalirio*, pp. 280 ss..

⁷² Non sono note neppure notizie di un'eventuale egemonia lucerina sull'area in questione, di conseguenza il riferimento alla zona costiera garganica non trova neppure in questo modo un sostegno.

che, per qualche motivo, Plinio ha inserito questo dato in un contesto geograficamente incongruente.

Infatti, è proprio la forma del passo pliniano ad indicare la sua alterità rispetto all'argomento del paragrafo. L'autore dice *Lucani subacti a Calchante, quae nunc tenent loca Atinates*: i Lucani in questo caso vengono presentati come antichi abitanti della regione in cui ora (e cioè nell'attualità di Plinio) si trova la città di Atena, sul Tanagro. Limitandosi ad un'interpretazione letterale, abbiamo una popolazione di Lucani che, sotto la guida di un certo Calcante, abitavano in Lucania, prima che nella medesima zona si localizzassero altre genti.

Inoltre, tenendo conto della struttura dell'elencazione dei *tria genera* del discorso pliniano, siamo indotti a vedere in Calcante un personaggio di origine (o considerato tale) greca: il primo *genus* apulo che compare nell'ordine è quello dei Teani (evidentemente gli abitanti di Teano Apulo), che derivano (non si sa se anche nel nome) da un comandante greco, sulla cui identità nulla è detto dalla fonte, né oggi è stato indagato; dopo i Teani, abbiamo la problematica menzione dei Lucani; infine i Dauni, di cui vengono nominate quattro città, e due almeno (Canosa e Arpi), o forse tre (Luceria?), sono fondazioni diomedee.

Mi sembra che l'impostazione "simmetrica" del passo tradisca la volontà, non esplicitata, di collegare ognuno dei tre *genera*⁷³ del nord della Puglia⁷⁴ con figure greche: un eroe anonimo, ma certamente greco; Calcante; Diomede.

Ciò significa che Calcante non è più sentito (se mai lo è stato) come eroe locale, come chi lo vorrebbe tale sulla base del passo di Partenio. A me sembra che il passo di Plinio indichi la greicità del personaggio, e questo è un altro elemento che caratterizza Calcante daunio come eroe greco, e quindi come il Caclante iliaco.

⁷³ Sussiste, nell'elencazione pliniana, un certo grado di incoerenza anche nella scelta dei tre generi da nominare: se infatti i Dauni, come anche i Lucani (ammettendo che si tratti dei Lucani propriamente detti) costituiscono un *ethnos* circoscritto e noto come tale nella tradizione, lo stesso non si può dire per i Teani, che sono invece gli abitanti di una città.

⁷⁴ Si noti la corrispondenza tra Plinio e Strabone a proposito della collocazione degli Apuli. Nel primo essi si trovano, come indicano anche almeno due dei tre *genera* di cui sono composti (Dauni e Teani) nel nord della Puglia, confinanti quindi con i Frentani. In Strabone (VI 3 8; 11) ricorre la medesima collocazione, sebbene nel Geografo essi siano differenziati dai Dauni, e non siano compresi all'interno di questi.

In questa direzione ci spingono i molti elementi che abbiamo finora analizzato, mentre per quanto riguarda la possibile identificazione con un personaggio locale (che comunque non esclude quella con il Calcante greco, che è ampiamente testimoniata) abbiamo solo una certa assonanza tra il Calchos di Partenio (che però potrebbe appartenere anche ad un gradino basso della tradizione) e il Calchas indovino.

Dobbiamo poi considerare l'associazione, forse non casuale, tra la zona del nord Apulia, di cui fa parte anche la Daunia, e la Lucania, mediante la figura di Calcante. E' un caso che proprio in relazione all'area circostante la Daunia, dove per altri versi è attestato un cenotafio (o tomba) di Calcante, Plinio nomini erroneamente una popolazione lucana, ma contemporaneamente menzioni anche un Calcante, il quale a sua volta ha avuto a che fare in passato con i Lucani stessi?

La ricorrenza di tutti questi elementi in un passo che certo resta problematico indica a mio avviso la presenza di un solo complesso mitico, sintetizzato in modo incongruo da Plinio. Il Bérard⁷⁵, ipotizzando che il Calcante apulo sia lo stesso Calchos, ritiene che la sua compresenza in Puglia e in Lucania rimandi alla presenza reale di una compagine apula in Lucania, guidata dal re Calcante, che avrebbe sottomesso la popolazione locale. E' senz'altro questo un modo per spiegare quella che appare come una significativa compresenza, ma non prende in considerazione il fatto che un Calcante in area lucana c'è, ed è identificato unicamente con l'indovino iliaco. Bisognerebbe dunque pensare che l'identificazione del Calcante daunio abbia determinato anche quella del Calcante di Siris.

Per accettare la teoria del Bérard, dovremmo pensare che un eroe locale daunio (o più in generale del nord della Puglia) fosse stato confuso molto presto con l'indovino quasi omonimo, e sotto queste vesti ricevesse un culto dalle genti locali; contemporaneamente questo capo indigeno avrebbe avuto un qualche ruolo di autorità in tutt'altra zona (dove tra l'altro la componente dauna non è mai attestata dalle fonti), ed anche qui sarebbe stato confuso molto presto con l'eroe iliaco, sempre a causa del nome. Casualmente, in entrambi i luoghi è attestata una sua sepoltura, in relazione poi al culto di

⁷⁵ Bérard, *Magna Grecia*, p.365.

Atena Iliaca, che trova nelle Siritide e nella Daunia due attestazioni molto antiche.

A me sembra che questo ragionamento sia troppo complesso, e si dimentichi soprattutto di considerare il legame tra le due zone. Se anche c'è stata una prima sovrapposizione tra un eroe locale e l'indovino, questa deve essere avvenuta in Daunia (dove un'evenienza simile può essere accaduta), e non in Lucania.

In realtà, il problematico passo pliniano va letto come indizio di una confusione, sotto questo aspetto, tra nord Apulia (Daunia) e Lucania (più segnatamente Siritide). Al di là della possibile presenza di un eroe locale daunio di nome Calchos, a me preme sottolineare quella sorta di concorrenzialità che si istituisce tra le due aree, e che si esplica nella figura dell'indovino. Poiché la tradizione conosceva un Calcante in Daunia e uno a Siris, Plinio ha confuso le fonti, conservando coerentemente il ricordo di un Calcante in Daunia, ma associandogli, in modo contraddittorio per la struttura del suo discorso, dei legami anche con la Siritide.

D'altra parte anche Licofrone sembra aver presenti i due luoghi di attestazione, e riserva ad uno il ruolo di cenotafio (che non prevede la necessaria presenza del corpo, e quindi esce dal campo delle contraddizioni tra i possibili e molteplici luoghi di sepoltura dell'eroe), all'altro quello di tomba (come sembrerebbe indicare l'uso del verbo *kei`mai*). Anche nell'interpretazione del Nafissi c'è la possibilità che il poeta, seguendo probabilmente la sua fonte, facesse una distinzione tra la tomba vera (o presunta, dato che sussiste il problema della sepoltura in Grecia) di Siris, e quella falsa della Daunia. Lo studioso infatti ritiene che dietro l'espressione *tavfwn yeudhrivwn* ci sia in realtà una critica all'eventualità dell'esistenza di una tomba dell'indovino in Daunia, e al più neutro "tomba vuota" preferisce la traduzione "tomba falsa", e cioè fasulla.

Nell'uno, o nell'altro caso, resta il fatto che Licofrone forse distingueva su questo punto la Daunia dalla Siritide, attribuendo alla seconda un ruolo diverso da quello della prima. D'altra parte, il fatto che ai vv. 1048 ss. la proprietà mantica e quella iatrica siano attribuite entrambe a Podalirio (a differenza di Strabone che le scinde, e riserva la prima proprio a Calcante)

indica forse una scarsa attenzione al cenotafio di Calcante, che infatti è solo un elemento del paesaggio.

Al di là di questo specifico punto, resta il fatto che molto probabilmente il cenotafio daunio e la sepoltura della Siritide erano sentiti e visti in modo concorrenziale, come dimostrano sia Plinio che Licofrone.

In questo senso dunque, vista la somiglianza delle due situazioni, non mi sembra fuori luogo richiamare un accenno del Pugliese Carratelli (che abbiamo già considerato) a proposito della compresenza di più elementi acheo - troiani nella Siritide e nella Daunia.

Né la spiegazione del Camassa, né quella del Nafissi mi sembrano in grado di spiegare il perché della presenza di Calcante nella Siritide, per non parlare del caso della Daunia che non viene nemmeno preso in considerazione, e che anzi costituisce un elemento scomodo, perché spinge verso l'identificazione iliaca (rifiutata per diversi motivi, tutti comunque non dirimenti, dai due studiosi). Per quanto riguarda il Nafissi, lo studioso non ritiene un problema che proprio Calcante sia preso come personaggio mitico con valore simbolico di Colofone, quando in questo senso sarebbe stata più coerente la presenza di Mopso, come nota anche lo scoliaste (pur contro l'evidenza del testo).

La presenza di Atena Iliaca, e contemporaneamente di molti altri elementi simili (Cassandra, Diomede, Podalirio) in Daunia mi sembra che crei un interessante precedente della situazione della Siritide, che può essere spiegata proprio in virtù della somiglianza che accosta i due "paesaggi" acheo - troiani (per riutilizzare modificandola una nota espressione di Musti⁷⁶).

In Daunia la presenza assolutamente capillare e significativa di Diomede può rendere ragione senz'altro della contemporanea esistenza di molti elementi che rimandano direttamente al mondo iliaco (inseriti tra l'altro nel contesto come oggetti di culto da parte delle genti locali); nella Siritide, apparentemente manca un motivo d'essere così immediato e specifico, che non sia la presenza di genti achee sparse per tutto il sud di Italia⁷⁷. D'altra

⁷⁶ D. Musti, *Una città simile a Troia*, pp. 1 ss..

⁷⁷ Sulla caratterizzazione achea della costa lucana, cfr. *infra*. Essa può spiegare la presenza di elementi iliaci nella zona, ma non mi pare sufficiente per il caso di Atena Iliaca, il cui forte significato simbolico induce a cercare altrove i motivi della sua presenza a Siris.

parte, il fatto che là ci fosse un culto di Atena Iliaca (la cui unica attestazione si accompagna, non credo in modo casuale, a quella della tomba di Calcante) ci spinge a considerare la Siritide in relazione alla Daunia, così come essa si presenta, mediante l'enigmatica e problematica figura di Calcante, anche nelle fonti antiche.

Più che pensare, sulla scia del Bérard (che ha comunque avuto il merito di captare il possibile legame) ad una presenza mitica o molto antica di Dauni in Lucania (si ricordi che Eforo, citato da Strabone, parla di Iapigi in Lucania, e gli Iapigi non sono i Dauni, né sono mai stati confusi con essi, nonostante l'elasticità di tale etnonimo), sono propenso a vedere nel momento delle vicende di colonizzazione e ricolonizzazione achea del luogo (miticamente descritte da Licofrone nel massacro fraterno di cui parla ai vv. 980 ss., e arricchite con l'elemento conio da Antioco-Strabone), l'antecedente storico di questa ricostruzione mitica.

Strabone VI 1 12 e 15 parla infatti delle successive colonizzazioni achee nella zona di Crotona e nel Metapontino, in quest'ultimo caso secondo una prospettiva filotarantina (Achei invidiosi di Taranto). Dobbiamo precisare che è necessario scindere tra elementi achei sulla cui provenienza è difficile dire qualcosa di preciso, e che non prendiamo in considerazione in questa sede (ad esempio impresa di Miscello, Nestore, etc.), e lo specifico caso della Siritide, che fu luogo del massacro di Troiani (Ioni) / Coni descritto da varie fonti.

Mi pare possibile che quest'ultimo specifico episodio possa aver risentito del "modello" daunio, dove tutti gli elementi che lo compongono erano presenti.

10. Nella nostra ricostruzione, il motivo dei Coni massacrati e quello dell'empietà achea fanno parte del medesimo motivo propagandistico, verosimilmente promosso da Taranto.

In questo senso diventano significative le assonanze con quanto detto a proposito dei Dauni. Come si è detto, è possibile riconoscere nella Daunia un vero e proprio paesaggio acheo - troiano, fatto di diversi e molteplici elementi, tutti però riconducibili alla medesima sfera mitica (Troia ed i

personaggi che presero parte all'assedio della città), e legati in qualche modo allo stesso personaggio, e cioè Diomede.

In Lucania, come si è accennato sopra, sono altrettanto numerosi gli elementi ricollegabili al tema iliaco, ma manca una figura centrale che ne possa dare giustificazione.

In particolare, per quanto riguarda il caso specifico della Siritide, la compresenza di tre elementi del tutto peculiari, la cui diffusione in ambito italico peraltro è molto bassa, fino quasi a limitarsi alla Daunia e alla Siritide, ha suggerito inevitabilmente il parallelo tra la situazione dauna e quella siritina. Proprio la quasi unicità di questi punti di contatto, ricchi di significato, è indizio del legame esistente tra la Siritide e la Daunia: prima di tutto dobbiamo considerare il fatto che il culto di Atena Iliaca compare solo in queste due aree, oltre che a Lavinio e a Roma, dove però sembra attestarsi più tardi, e soprattutto in momenti storicamente e culturalmente differenti; in secondo luogo, in entrambi i casi questo particolare culto ha a che fare, in modo univocamente positivo, con la compagine etnica locale, che assume atteggiamenti culturali tipicamente greci; infine, la presenza accanto al culto di Atena Iliaca della tomba, o del monumento funebre, di Calcante, anche questo attestato solo in Daunia e Siritide.

E' difficile definire il carattere del legame che stiamo tentando di far emergere, se cioè esso abbia un significato anche ideologico, o siano stati altri i motivi che hanno portato ad attribuire all'una elementi tipici dell'altra, partendo dal presupposto che uno dei due contesti mitici sia anteriore all'altro.

In sede di ipotesi, è più cauto pensare che la situazione dauna (la cui anteriorità cronologica sarebbe data dall'antichità del mito di Diomede) sia stata utilizzata come modello per l'elaborazione del mito dei Coni uccisi dagli Achei presso la statua di Atena Iliaca, e per la codificazione del paesaggio "troiano" che è alla base dell'episodio.

Se è vero che questa notizia si è diffusa a partire da ambito tarantino, la possibilità che la Daunia sia stata utilizzata come modello mitico emerge con maggior chiarezza, soprattutto se teniamo conto del fatto che le fonti ricordano in qualche modo la concorrenzialità di alcuni aspetti del mito daunio e siritino.

C'è da chiedersi a questo proposito se dietro l'espressione di Licofrone $\text{JO d jAujstoneivwn a[gcı Kavlcantoı tavfwn duoi`n ajdelfoi`n a\{teroi yeudhrivwn}$, e quindi alla definizione di "tomba vuota" ci sia il ricordo di un tentativo di conciliazione tra due notizie altrimenti contraddittorie. Se cioè accettiamo che Taranto, per i motivi sopra visti, abbia in qualche modo creato i tratti del paesaggio troiano della Siritide, essendo a conoscenza della situazione dauna, ne consegue che in qualche modo si sarà tentato di inserire nella tradizione iliaca in ambito magnogreco anche il nuovo status della Siritide. La somiglianza tra le due situazioni, quella dauna e quella siritina, indica che verosimilmente ci dovette essere in passato una qualche forma di contatto e interferenza tra i bagagli mitici delle due aree, che, proprio a causa della forte somiglianza, difficilmente saranno da considerare indipendenti sotto questo profilo.

Si può proporre, ancora in via ipotetica, che sempre all'interno di un tentativo di armonizzare le due tradizioni, sia stato fatto ricorso non solo alla distinzione tra cenotafio e tomba (che di per sé potrebbe anche sottintendere anche una sorta di polemica verso la "tomba vuota"), ma anche ad una differente connotazione del culto iliaco principale attestato nelle due zone: se infatti il Palladio venne spostato nella Siritide, è possibile che in relazione alla Daunia il culto di Atena Iliaca sia stato inteso come culto di Cassandra; non dobbiamo infatti sottovalutare la somiglianza tra di essi, che potrebbe appunto tradire una sostituzione, poco avvertita anche dalle fonti, proprio a causa della contiguità dell'uno con l'altro. Permarrebbe però una differenza: mentre il culto di Atena Iliaca, probabile apporto della saga diomedeica in Daunia, è tipico di genti greche (si ricordi il particolare degli animali intelligenti che non attaccano i Greci), quello di Cassandra è esplicita emanazione della gente locale, e da essa l'eroina troiana è venerata. E' questo infatti un modo per spiegare la compresenza di due culti assolutamente simili nella stessa città, coerenti anche nella matrice culturale d'origine; un successivo intervento su un materiale mitico già codificato avrebbe potuto sostituire al culto di Atena iliaca, che una tradizione più tarda (ad esempio quella romana) avrebbe recuperato, un culto del tutto simile, sganciato dall'ampia tematica diomedeica, ed avvicinato al mondo

indigeno della Daunia. Si ricordi che, come si accennava sopra, dato che la fonte di Licofrone dovrebbe essere Timeo, è possibile che la notizia su Cassandra sia più tarda di quella relativa al culto di Atena Iliaca, connessa all'antica saga di Diomede in Daunia.

Ricapitolando: la connessione tra il culto di Atena Iliaca e la tomba di Calcante (che ritorna solo negli esempi della Daunia e della Siritide, e non compare in relazione alle altre ubicazioni della sepoltura dell'indovino), la problematica contiguità con cui anche le fonti antiche avvertivano il rapporto Daunia / Lucania, sono tutti elementi che inducono a pensare che l'insieme di notizie di carattere mitico circolanti su queste due zone non dovette formarsi in modo indipendente, fino ad influenzarsi reciprocamente. Un caso funzionò grosso modo da modello per l'altro, mentre quest'ultimo determinò alcuni correttivi sul primo: in questo senso si spiegherebbe la distinzione tra "tomba" e "tomba vuota" (o luogo di culto) di Calcante, e la reinterpretazione del culto di Atena Iliaca in Daunia. Licofrone, la cui fonte è, a detta degli studiosi, Timeo, distingue chiaramente tra tomba (dove giace Calcante) nella Sritide, e monumento funebre (o tomba fasulla, a seconda delle traduzioni, per cui cfr. *supra*) nella Daunia⁷⁸. Allo stesso modo, Strabone (VI 3 9⁷⁹), per la Daunia parla di ἡΐρω`/α, che non corrisponde necessariamente al concetto di sepoltura / tomba.

Il fatto che ad un'iniziale situazione di reduplicazione mitica se ne vada sostituendo una progressivamente normalizzatrice, cosicché il vero ed unico "paesaggio troiano" corrisponde alla Sritide, mentre alla Daunia viene riservato tutt'altro status, indica l'esistenza di una complessa attività mitopoietica, atta a creare e risistemare un materiale mitico già esistente ed in circolazione, in relazione agli specifici interessi (a mio avviso di natura politica) di chi a tale attività ricorse, e cioè Taranto.

⁷⁸ Licofrone, vv. 978-983 pone in modo esplicito la morte di Calcante nella Siritide; coerentemente a questa affermazione, ai vv. 1047-1048, parla di tomba vuota in Daunia.

⁷⁹ δειβκνυται δε; τη̑ι Δαυνιαι̑ περι; λοβφον, w/| ο[noma Drivon, η̑ΐρω`/α, το; με;ν Cαυλκαντο̑ ε̑jp j a[kra τη̑/ κουφη̑/ (ε̑jnagivzousi d j αυ̑τω/` mevlana krio;n oȋJ manteuovmenoi, ε̑jgkoimwvmenoi ε̑jn tw`/ devrmati), το; δε; Ποδαλειρι̑vou kavtw pro;̑i τη̑/ ρ̑Jivzh/, dievcon τη̑ι qalavtthi o{son stadivoȗi eJkatovn: ρ̑Jei` d j ε̑jx αυ̑τω/` potavmion pavnakȇi pro;̑i ta;̑i tw`n qremmavtwn novsoȗi. Strabone dunque parrebbe confermare quanto detto da Licofrone – Timeo: in Daunia c'era un culto dedicato a Calcante (che Licofrone confonde peraltro con quello di Podalirio), ma non è identificabile *tout court* con la tomba dell'eroe.

Tradizioni greche su altre popolazioni italiche

1. La peculiarità dell'insieme di informazioni positive circolanti sui Sanniti, diffuse ad opera verosimilmente di Taranto, emerge con ancor maggiore chiarezza se confrontata non solo con il caso fondamentalmente simile (per molti aspetti però fortemente diverso) dei Coni, ma anche con esempi diametralmente opposti, in cui l'elemento etnico, invece di essere avvicinato tramite vari mezzi al mondo greco, viene collocato in una posizione di barbarie, sottolineata come tale dalle fonti letterarie.

Di conseguenza, vedremo che il caso dei Sanniti (più esplicitamente) e quello dei Coni (più indirettamente e parzialmente, perché per molti versi esso è topico¹) rappresentano due realtà isolate ed assolutamente speciali, una volta che si sia riconosciuto l'atteggiamento più generale assunto dalle città magnogreche (ed in particolare da Taranto, che interessa nella nostra visuale di analisi) nei confronti delle popolazioni indigene del sud Italia.

La critica moderna non ha mai tentato di assumere un punto di vista così ampio nei confronti dei molteplici modi di percezione delle popolazioni italiche da parte dell'elemento greco, ma si è piuttosto soffermata ad analizzare, separatamente ed in contesti specifici, i diversi casi rappresentati da ogni popolazione, non avendo cura di sottolineare eventuali legami con altre realtà parallele².

A mio avviso invece, se cerchiamo di avere un quadro più ampio delle tradizioni di ambito greco sulle genti anelleniche d'Italia, è possibile valutare più precisamente (in relazione cioè al mondo greco e al mondo italico) la posizione di quelle poche popolazioni italiche che, almeno tra la fine del V e l'inizio del III secolo, ricevettero il riconoscimento di un

¹ Il caso dei Coni è contemporaneamente peculiare e topico. Da una parte esso infatti riproduce la dinamica molto spesso attestata di *ktisis* di città magno greche da parte di coloni troiani o achei; dall'altra, introducendo l'elemento indigeno all'interno del mito del sacrilegio, assume un aspetto del tutto particolare, differenziandosi in questo dagli altri casi di *ktisis* troiane sparse per l'Italia meridionale.

² Sulle varie popolazioni esistono cioè studi specifici (per i cui rimandi bibliografici si vedano i capitoli precedenti), ma non esiste uno studio più ampio che prenda in analisi le diverse tradizioni attestate secondo un punto di vista sinottico, paragonando cioè lo status di una determinata popolazione con quello di un altro *ethnos*. Solo il Musti, ma solo per quanto riguarda l'aspetto specificatamente etnonimico, ha adottato un metodo di analisi comparativo. Cfr. *supra* e D. Musti, *La nozione storica di Sanniti nelle fonti greche e romane*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 197-216.

legame più o meno diretto con il mondo greco, lasciando quindi lo status più diffuso di barbari³.

Ad alcune genti che in qualche modo si avvicinano sul piano culturale ai Greci, affiancheremo dunque altre genti che invece vennero percepite come barbare, prive cioè di qualsiasi elemento che le potesse avvicinare alla greicità.

Il lasso di tempo all'interno del quale si muoverà la nostra ricerca avrà come confini ancora una volta la fine del IV e l'inizio del III secolo, quel momento cioè in cui l'attività politica di Taranto portò la città a innalzare, per vari motivi, allo status di "semi Greci"⁴ i Sanniti, attribuendo ad essi usanze, ed addirittura una variante del nome, di derivazione ellenica, o più precisamente spartana, come in precedenza si era mossa in modo simile a favore dei Coni (posti in contiguità concettuale con i Troiani e con gli Spartani⁵).

In questo stesso momento, come si presentavano le altre popolazioni italiche? Partiamo dal caso di popolazioni sentite come assolutamente barbare, per poi giungere a quello di genti considerate consanguinee con i Greci.

Nella storiografia latina, come in quella moderna, l'elemento sannitico è stato molto spesso legato a quello osco, soprattutto per quanto riguarda i Sanniti di Campania, anche se, da un punto di vista etnico, i Sanniti dell'interno, quelli cioè del Sannio Pentro, non sono mai stati confusi con quelli dell'area campana. E' comunque ravvisabile, sul piano delle fonti, una certa contiguità concettuale tra i due elementi, di cui molto spesso l'uno è espressione culturale dell'altro (ad esempio l'osco è la lingua dei Sanniti, aspetto questo su cui avremo modo di soffermarci lungamente).

³ Legame che non fu sempre dello stesso tipo. Nella nostra ricerca infatti interessano soprattutto i casi che legano al mondo greco un'intera popolazione, e non solo una specifica città, per cui lo schema adottato è regolarmente quello della *ktisis*. Cfr. *infra*.

⁴ I Sanniti non sono certo presentati come Greci *tout court*; essi piuttosto hanno forti e significativi contatti col mondo greco, senza peraltro essere consanguinei con i Greci. E' questo un punto fondamentale della nostra ricerca, poiché distanza (dal resto del mondo italico) e contemporaneamente fa emergere (rispetto ad altri casi di greicità italica) l'operazione mitografica e storiografica dei Tarantini sui Sanniti. Da ultimo, vd. anche alcune mie considerazioni e conclusioni in F. Russo, M. Barbera, *Da JOPIKO;S a Oscus: osmosi semantica ed evoluzione lessicale*, «SSL», c.d.s.. Cfr. *infra*.

⁵ Mediante l'usanza delle mense comuni, che però erano tipiche anche della filosofia pitagorica.

Il Dubuisson⁶ ha affrontato il problema dell'identificazione degli Opici (da un punto di vista "geografico") e del loro status di barbari, nelle due accezioni attestate: Opici come incolti perché incapaci di parlare correttamente il greco; Opici come popolazione dai costumi sessuali sconvenienti.

Sull'essere barbari degli Opici la tradizione antica è assolutamente concorde, poiché non esiste testimonianza che parli di questo popolo o in termini genericamente positivi (qualora venga appunto espresso un giudizio su di essi), o addirittura in termini di somiglianza o appartenenza al mondo greco, tutto questo al di là delle sfumature attribuibili via via al giudizio di barbarie.

Il termine Ὀπικοῖσι e il suo corrispettivo latino *Opicus* hanno nella tradizione antica un duplice significato, che si esplica su piani differenti: da una parte esso rimanda alla realtà etnica che appunto designa, dall'altra invece diventa anche un modo per designare una persona o più in generale una popolazione incapace di parlare correttamente il greco, con un significato simile a quello di βαρβαροῖσι. La questione è resa ancora più complessa dal fatto che in latino, nel passaggio dalla forma *Opicus* a quella *Oscus* abbiamo un'evoluzione non solo lessicale, ma anche semantica, poiché in quest'ambito l'etnonimo *Oscus* si arricchisce di un ulteriore significato, di segno negativo, differente a sua volta da quello secondario, connotato culturalmente, di *Opicus*.

In questa sezione del lavoro cercheremo dunque di definire la storia dell'uso, e dei concetti correlati, dell'etnonimo *Opicus* e di quello *Oscus* nella tradizione antica, con un'attenzione particolare al momento di passaggio dal contesto greco a quello latino, che vede, oltre ad un necessario adattamento lessicale, un arricchimento semantico.

Il punto di partenza del nostro ragionamento è costituito dall'uso primario dell'etnonimo greco Ὀπικοῖσι, adottato e diffuso in senso etno -

⁶ Unico studio specifico sulle tradizioni relative agli Opici in ambito greco e latino (secondo una prospettiva di analisi sicuramente ampia) è quello di M. Dubuisson, *Les Opici: osques, occidentaux ou barbares?*, «*Latomus*» XLII, 1983, pp. 522-545. Sull'aspetto della contiguità Osci – Sanniti, vd. in part. p. 529-531. M. Dubuisson, *Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation*, «*RBPh*»1982, LX, pp. 5-32. M. Dubuisson, *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain: du concept au slogan*, in «*AC*» 2001, 70, pp. 1-16. Vd. alcuni riferimenti in P. Poccetti, *Nomi di lingua e nomi di popolo nell'Italia antica tra etnografia, glossografia e retorica*, «*AION*»(Filol) 1984, 6, pp. 137-160.

geografico. Su questo problema ci siamo già pronunciati, e per questo motivo rimando ai capitoli precedenti.

Per quanto riguarda il rapporto tra gli Opici della tradizione greca, e gli Oschi di quella latina, è importante la testimonianza di Strabone V, 4, 3 (Antiochos di Siracusa, *FGrHist* 555 F 7): $\text{J}\text{U}\text{p}\text{e};\text{r de}; \text{t}\text{o}\text{u}\text{v}\text{t}\text{w}\text{n}$ $\text{t}\text{w}\text{'n h}\text{j}\text{i}\text{o}\text{v}\text{n}\text{w}\text{n}$ $\text{K}\text{a}\text{m}\text{p}\text{a}\text{n}\text{i}\text{v}\text{a}$ $\text{p}\text{a}\text{'s}\text{a}$ $\text{i}\{\text{d}\text{r}\text{u}\text{t}\text{a}\text{i}$, $\text{p}\text{e}\text{d}\text{i}\text{v}\text{o}\text{n}$ $\text{e}\text{u}\text{j}\text{j}\text{d}\text{a}\text{i}\text{m}\text{o}\text{n}\text{e}\text{v}\text{s}\text{t}\text{a}\text{t}\text{o}\text{n}$ $\text{t}\text{w}\text{'n}$ $\text{a}\text{J}\text{p}\text{a}\text{v}\text{n}\text{t}\text{w}\text{n}$: $\text{p}\text{e}\text{r}\text{i}\text{v}\text{k}\text{e}\text{i}\text{n}\text{t}\text{a}\text{i}$ $\text{d}'\text{a}\text{u}\text{j}\text{t}\text{w}/\text{'}$ $\text{g}\text{e}\text{w}\text{l}\text{o}\text{f}\text{i}\text{v}\text{a}\text{i}$ te $\text{e}\text{u}\{\text{k}\text{a}\text{r}\text{p}\text{o}\text{i}$ $\text{k}\text{a}\text{i};$ $\text{o}\{\text{r}\text{h}$ tav te $\text{t}\text{w}\text{'n}$ $\text{S}\text{a}\text{u}\text{n}\text{i}\text{t}\text{w}\text{'n}$ $\text{k}\text{a}\text{i};$ $\text{t}\text{w}\text{'n}$ $\{\text{O}\text{s}\text{k}\text{w}\text{n}$. $\text{j}\text{A}\text{n}\text{t}\text{i}\text{v}\text{o}\text{c}\text{o}\text{i}$ $\text{m}\text{e};\text{n}$ $\text{o}\text{u}\backslash\text{n}$ $\text{f}\text{h}\text{s}\text{i}$ $\text{t}\text{h};\text{n}$ $\text{c}\text{w}\text{v}\text{r}\text{a}\text{n}$ $\text{t}\text{a}\text{u}\text{v}\text{t}\text{h}\text{n}$ $\text{j}\text{O}\text{p}\text{i}\text{k}\text{o}\text{u};\text{i}$ $\text{o}\text{i}\text{j}\text{k}\text{h}\text{'s}\text{a}\text{i}$, $\text{t}\text{o}\text{u}\text{v}\text{t}\text{o}\text{u}\text{i}$ $\text{d}\text{e};$ $\text{k}\text{a}\text{i};$ $\text{A}\text{u}\{\text{s}\text{o}\text{n}\text{a}\text{i}$ $\text{k}\text{a}\text{l}\text{e}\text{i}\text{'s}\text{q}\text{a}\text{i}$. $\text{P}\text{o}\text{l}\text{u}\text{v}\text{b}\text{i}\text{o}\text{i}$ d' $\text{e}\text{j}\text{m}\text{f}\text{a}\text{i}\text{v}\text{n}\text{e}\text{i}$ $\text{d}\text{u}\text{v}\text{o}$ $\text{e}\{\text{q}\text{n}\text{h}$ $\text{n}\text{o}\text{m}\text{i}\text{v}\text{z}\text{w}\text{n}$ $\text{t}\text{a}\text{u}\text{'t}\text{a}$: $\text{j}\text{O}\text{p}\text{i}\text{k}\text{o}\text{u};\text{i}$ $\text{g}\text{a}\text{v}\text{r}$ $\text{f}\text{h}\text{s}\text{i}$ $\text{k}\text{a}\text{i};$ $\text{A}\text{u}\{\text{s}\text{o}\text{n}\text{a}\text{i}$ $\text{o}\text{i}\text{j}\text{k}\text{e}\text{i}\text{'n}$ $\text{t}\text{h};\text{n}$ $\text{c}\text{w}\text{v}\text{r}\text{a}\text{n}$ $\text{t}\text{a}\text{u}\text{v}\text{t}\text{h}\text{n}$ $\text{p}\text{e}\text{r}\text{i};$ $\text{t}\text{o};\text{n}$ $\text{K}\text{r}\text{a}\text{t}\text{h}\text{'r}\text{a}$. $\text{a}\{\text{l}\text{l}\text{o}\text{i}$ $\text{d}\text{e};$ $\text{l}\text{e}\text{v}\text{g}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\text{n}$, $\text{o}\text{i}\text{j}\text{k}\text{o}\text{u}\text{v}\text{n}\text{t}\text{w}\text{n}$ $\text{j}\text{O}\text{p}\text{i}\text{k}\text{w}\text{'n}$ $\text{p}\text{r}\text{o}\text{v}\text{t}\text{e}\text{r}\text{o}\text{n}$ $\text{k}\text{a}\text{i};$ $\text{A}\text{u}\text{j}\text{s}\text{o}\text{v}\text{n}\text{w}\text{n}$ $\{\text{o}\text{i}\text{J}$ $\text{d}'\text{e}\text{j}\text{k}\text{e}\text{i}\text{v}\text{n}\text{o}\text{u}\text{i}\}$, $\text{k}\text{a}\text{t}\text{a}\text{s}\text{c}\text{e}\text{i}\text{'n}$ $\text{u}\{\text{s}\text{t}\text{e}\text{r}\text{o}\text{n}$ $\{\text{O}\text{s}\text{k}\text{w}\text{n}$ ti $\text{e}\{\text{q}\text{n}\text{o}\text{i}$, $\text{t}\text{o}\text{u}\text{v}\text{t}\text{o}\text{u}\text{i}$ $\text{d}'\text{u}\text{J}\text{p}\text{o};$ $\text{K}\text{u}\text{m}\text{a}\text{i}\text{v}\text{w}\text{n}$, $\text{e}\text{j}\text{k}\text{e}\text{i}\text{v}\text{n}\text{o}\text{u}\text{i}$ $\text{d}'\text{u}\text{J}\text{p}\text{o};$ $\text{T}\text{u}\text{r}\text{r}\text{h}\text{n}\text{w}\text{'n}$ $\text{e}\text{j}\text{j}\text{k}\text{p}\text{e}\text{s}\text{e}\text{i}\text{'n}$.

“All’interno di queste coste si estende tutta la Campania, una pianura che è la più favorita tra tutte: la circondano colline fertili e le montagne dei Sanniti e degli Oschi. Antioco dice che questa terra era abitata dagli Opici, ai quali si dà anche il nome di Ausoni. Polibio distingue due diverse stirpi e la sua opinione è questa: egli dice infatti che Opici a Ausoni abitano questo territorio intorno al Crater. Altri ancora dicono che prima la Campania era abitata dagli Opici e dagli Ausoni, poi la occupò un popolo degli Oschi che vennero sconfitti dai Cumani, a loro volta sconfitti dai Tirreni⁷”.

Dalle parole di Strabone si evince una precisa successione⁸, che prima di essere storica, deve essere stata anche onomastica: ad un più antico livello, in cui si usava il termine Ausoni, ne è succeduto uno storicamente più preciso, indicato dal nome Opici; infine, grazie all’intervento romano,

⁷ Musti accetta la correzione di oiJ $\text{d}'\text{e}\text{j}\text{k}\text{e}\text{i}\text{v}\text{n}\text{o}\text{u}\text{i}$ dei manoscritti in $\text{S}\text{i}\text{d}\text{i}\text{k}\text{i}\text{n}\text{o}\text{u};\text{i}$, poiché Strabone, in V, 3, 9, mette appunto in rapporto gli Oschi con i Sidicini. D. Musti, *Per una valutazione delle fonti classiche sulla storia della Campania tra IV e III secolo a. C.*, in *La Campania tra IV e III secolo a. C.*, Atti del XIV Convegno di Studi Etruschi e Italici, Benevento 1981, Galatina 1992, pp. 31-46, in part. pp. 36-37. Per il problema della tradizione manoscritta, vd. la discussione dei dati in Lasserre, *ad loc.*

⁸ Una successione simile ricorre Strabone V, 4, 8, con l’inserzione, al livello dei Tirreni, dei Pelasgi.

avremmo il livello degli Oschi / Sanniti. Si noti a questo proposito che in ambito più prettamente latino, il termine *Oscus*, al di là delle accezioni negative di cui parleremo, assume un significato più “culturale” che etnico o geografico, poiché è molto raro che le fonti menzionino gli “Oschi” come popolazione a sé stante, e quasi sempre in riferimento al passato: così ad esempio in Strabone, V, 3, 9, dove gli Oschi sono definiti *Kampanw`n* $\epsilon\lambda\kappa\eta\lambda\epsilon\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron\iota$, come anche in V, 3, 6⁹, in cui si dice *th;n de; sunech` provteron Au[sonei w[/koun, oi{per kai; th;n Kampanivan ei\con, meta; de; touvtou [Oskoi: kai; touvtou de; meth`n th`i Kampaniva nu`n d` a{panta Lativwn ejsti; mevcri Sinoevssh, wJi ei\pon*. In tutti questi casi (compreso V, 4, 8), *Osci* tende ad avvicinarsi all’uso greco e generico di *Opici*, collocandolo su un piano cronologico alto.

Il termine greco $\omicron\pi\iota\kappa\omicron\nu\iota$ nel passaggio alla forma latina *Opicus* (che, come vedremo, ha un uso del tutto peculiare in questo ambito) perde qualsiasi significato etnico o geografico, poiché viene sostituito dai termini *Oscus* (più raramente¹⁰, e con un’accezione valida soprattutto sul piano culturale) e *Samnis*¹¹, per quanto riguarda l’indicazione etnica. Con la denominazione *Samnites* infatti ci si riferisce in ambito romano ad una realtà etnica assai vasta, tale da coprire buona parte dell’Italia centro meridionale, e limitata poi nella sua accezione così vasta da etnici più specifici e localizzati, comunque rientranti nella più generica denominazione “Sanniti”

L’aggettivo *Oscus* invece indica ciò che è più latamente sannita, in particolare la lingua¹². Solo in alcuni rari ambiti esso assume la funzione di etnonimo, ma, come ha notato giustamente Dubuisson, sempre in ambiti particolarmente arcaici. E’ il caso ad esempio di Plinio, *N. H.*, III 56, dove a proposito del *Latium* si dice che *tenuere Oscis, Graeci, Umbri, Tusci,*

⁹ Per l’analisi più dettagliata di questo passo, cfr. *infra*.

¹⁰ Cfr. i casi sopra menzionati.

¹¹ Altrettanto frequentemente da *Campanus*. I Campani erano distinti nella tradizione latina dai Sanniti, collocati dal punto di vista geografico alle spalle dei Campani stessi. Su questo problema, cfr. Musti, *Per una valutazione*, pp. 35-39.

¹² E’ questo l’uso più attestato. Cfr. ad esempio Varrone, *De lingua latina*, VII, 284 (*oscam linguam*); Livio, X, 20, 8 (*oscae linguae*).

definito *opicus*. Ancora Frontone, in una lettera inviata a Marco Aurelio¹⁷, chiede al suo destinatario di correggere eventuali “barbarismi” nello scritto, per evitare di apparire a Domitia Lucilla come un Opico (*nolo enim me mater tua ut opicum contemnat*). Marco Aurelio stesso, in un’altra epistola¹⁸, si definisce, sempre a proposito della conoscenza della lingua greca, *paene opicus*. Il grammatico Terenzio Scauro¹⁹, a proposito del passaggio dell’y greca a quella latina, dice che le caratteristiche di questo processo sono evidenti, se non per un *opicus*, e quindi ancora una volta per chi non conosce correttamente il greco. Allo stesso significato sembrano rifarsi Giovenale (*Sat.* 3, vv. 203-11; 6, v. 455), Ausonio (*Epigr.*, 79) e Sidonio Apollinare²⁰, che definisce la traduzione della Vita di Apollonio *opica*.

E’ dunque interessante notare che *Opicus* non è mai usato in senso etnico – geografico, ma è ben attestato nel senso di persona che non conosce il greco, né lo sa parlare. Non quindi “incolto” in generale, come pure è stato detto, ma in specifico riferimento al greco. Proprio questo fatto induce a pensare che tale particolare uso latino non sia originario, ma greco, come dimostrerebbe anche la testimonianza di Giovanni Lido²¹, εἰς ἡλικίας οἰκτικῶν, καὶ ὡς τὸ πλῆθος, οἰκτικῶν τὸ βαρβαρικῶν ἰταλῶν λεγούσιν. Come è noto, il concetto di barbarizzazione, inteso come decadenza culturale, è tipicamente greco (proprio perché la sua prima teorizzazione, scevra di giudizi, si riferiva all’incapacità di parlare correttamente il greco), cosicché non penso sia errato vedere negli ἰταλῶν non gli Italici (Romani), ma gli Italisti, che evidentemente non dovevano avere un’immagine positiva degli Opici. Come ha dimostrato Dubuisson²², il termine βαρβαρῶν inizialmente indicava proprio l’incapacità di parlare, in relazione quindi ad una pronuncia imperfetta, la lingua greca da parte di chi greco non era, e solo successivamente esso assunse un significato più complesso e articolato (sul piano grammaticale, e su quello più

¹⁷ *Ad M. Caes.*, I, 8 (p. 25 Naber).

¹⁸ *Ad Front.*, p. 31 Naber.

¹⁹ Terenzio Scauro, *De orthographia*, VII, 23, 1 Keil.

²⁰ *Ep.*, VIII, 3, 1.

²¹ Giovanni Lido, *De mensibus*, I, 13.

²² Cfr. Dubuisson, *Barbares*, pp. 1-16, Dubuisson, *Remarques*, pp. 5-32; Dubuisson, *Les opici*, pp. 522-545.

genericamente culturale); non è dunque un caso che lo scolio a Giovenale 6, 455 (*nec curanda viris opicae castigat amicae / verba*) specifichi *imperitae, male pronuntiantis*²³. Nella stessa direzione ci spinge anche un altro scolio a Giovenale (3, 207), che a proposito²⁴ di *iamque vetus Graecos servabat cista libellos / et divina opici rodebant carmina mures*, chiarifica che *Graeci dicunt de his, qui imperite locuntur, alii opicos dicunt eos, qui foedam vocem habent*²⁵. L'uso di "Opici" per indicare chi non sa parlare bene il greco è dunque sicuramente greco, e come tale è stato adottato dai latini; non solo il significato, ma anche la forma, poiché nella tradizione latina troveremo sempre *Opicus* in questo specifico uso, e mai *Oscus*²⁶. Altrettanto interessante è la seconda parte dello scolio, dove si menziona un secondo uso del termine *opicus*: apparentemente esso non dovrebbe essere diverso da quello precedentemente menzionato, poiché si riferisce sempre ad un difetto della voce, anche se non in specifico riferimento al greco. Tuttavia, l'uso dell'espressione *foedam vocem* non può non colpire, soprattutto per l'aggettivo *foedus*, che ha come primo significato "sporco". Come vedremo, un uso originale del latino per il termine *Oscus* si associa proprio al concetto di sporco, e più in particolare all'aggettivo *spurcus*, declinato in senso morale. Sembrerebbe dunque che lo scoliaste abbia indicato due significati, attribuendo entrambi alla sola forma derivata dal greco *Opicus*, senza menzionare la forma *Oscus* (per il cui significato, cfr. *infra*).

L'uso di *Opicus* in questo senso specifico sembra subire una certa evoluzione, che lo avvicinerà al significato di *Oscus* nel senso di immorale, tipico apporto della tradizione latina alla storia di questo termine. Due passi di Ausonio infatti sembrano associare ad *opicus* il significato di "oscuro, illeggibile", evidentemente ramificazione di quello principale di "incolto". In questi due casi si parla di *opicae papyri*²⁷ e *opicae chartae*²⁸, per indicare appunto dei documenti che, per un motivo o per l'altro, non sono leggibili. Ancora Ausonio, ai vv. 1-3 dell'epigramma 79 (*Ad Eunum ligurritorem*

²³ P. 102 Wessner.

²⁴ Secondo Dubuisson, *Les opici*, p. 537, lo scoliaste si riferirebbe in realtà al verso 455 della satira 6.

²⁵ P. 43, Wessner.

²⁶ Mentre, come vedremo, è testimoniato l'uso contrario (*opicus* al posto dell'atteso *oscus*).

²⁷ Ausonio, *Ep.*, 4: *nil quaero, nisi quod libris tenetur / et quod non opicae tegunt papyri*. Letteralmente *tego* significa "nascondere"; con l'espressione *opicae papyri* ci si riferisce a qualcosa di nascosto, quindi non leggibile.

²⁸ Ausonio, *Comm. Prof. Burdig.*, 23, vv. 1-4: *Victori studiosae, memor, celer, ignoratis / adsidue in libris nec nisi aperta legens / exesas tineis opicasque evolvere chartas / maior quam promptis cura tibi in studiis*.

paedagogum) dice: *Eunus Syrius, inguinum ligurritor, / opicus magister (sic eum docet Phyllis), / muliebre membrum quadriangulum cernit*. In questo caso ad *opicus* è attribuito anche il significato che è proprio di *oscus* (sebbene in misura secondaria), quello cioè di marca morale; ciò è dimostrato dal fatto che al v. 12 del medesimo epigramma, il *magister*, che prima era *opicus*, ora è definito *obsc(a)enus*, con quella corrispondenza specifica di termini che ritroveremo anche in Festo, e che richiama alla mente lo scolio sopra visto a Giovenale. Sembra dunque delinearsi la possibilità, su cui torneremo oltre, che il significato secondario attribuito ad *oscus* sia stato ad un certo punto attribuito anche ad *opicus*, secondo un'osmosi semantica che tradisce la contiguità con cui i due termini erano percepiti. La stessa cosa è ipotizzabile nel caso di *opicus* nel senso di illeggibile: Festo (p. 189 Lindsay) dice che *obscum* significa sacro, e Cloatius, citato nel commento, menziona a questo proposito le *leges obscatae*, cioè “sacre”, “consacrate”. Se è vero che *obscus* equivale ad *opicus*, come sostiene Festo (per cfr. *infra*), il senso che si può dare al primo termine è ricostruibile sulla base di quello del secondo. Se *opicus* significa illeggibile, nel senso che qualcosa non può essere “fisicamente letto” per motivi vari, questo stesso significato ricorrerebbe anche per *obscus*, per cui le *leges obscatae* sarebbero tali perché non leggibili da tutti. D'altra parte, *obscus* ad oggi non ha ancora ricevuto una spiegazione etimologica, né si è mai avvertito il parallelismo con *opicus*.

Opicus come colui che non sa parlare il greco non è codificazione della tradizione romana, bensì di quella greca, che, per un qualche motivo, aveva stigmatizzato particolarmente in essi l'incapacità di parlare il greco. A Roma poi, a tale termine verranno attribuiti altri significati, in parte anche a causa dell'influenza dei vari significati di *oscus*.

In ambiente latino non si sarebbe fatto altro che recuperare questo uso, tramite un processo che però dovette essere indotto e colto. Inoltre, tale termine non fu adottato immediatamente, ma solo in un secondo momento (si ricordi che la prima testimonianza è di Tirone), né ebbe un uso generico, bensì associato prevalentemente all'ambito tecnico – grammaticale; solo sporadicamente, e per lo più in età più tarda, esso ricorre anche in testi di genere poetico, fermo restando il suo significato basilare di “incolto”. Come

vedremo, per la parte alta della tradizione non è così netta la distinzione tra *oscus* e *opicus*.

Lo scolio sopra visto di Giovenale indica quindi un duplice uso, non necessariamente attribuibile allo scoliaste stesso, ma forse testimone di una distinzione concettuale non troppo marcata. Fermo restando che in ambiente latino il termine *Oscus* (insieme a *Sannis* e *Campanus*) ereditò il significato primario del greco ἰΟπικονι, mentre quello secondario greco (= incolto) fu associato al prestito *Opicus*, dobbiamo ancora affrontare due questioni di ordine differente: prima di tutto in che modo si formò il termine *Oscus*, e i rapporti di questo con il corrispettivo ἰΟπικονι; in secondo luogo, dal punto di vista del significato, che importanza e diffusione ebbe l'uso di *Oscus* nel senso figurato di “osceno” dal punto di vista morale.

La testimonianza di Festo ci informa sull'evoluzione dell'uso di *Opicus* nella parte più alta della tradizione latina: *Oscos quos dicimus ait Verrius Opacos antea dictos, teste Ennio, cum dicat “de muris rem gerit Opacus”* (p. 218 Lindsay). *Opicum quoque invenimus pro Osco* (Paul. p. 205 Lindsay). Ancora, in 204 Lindsay, *in omnibus fere antiquis commentariis scribitur Opicum pro Obsco, ut in Titi[n]i fabula Quinto*²⁹: *“Qui Obsce et Volsce fabulantur, nam Latine nesciunt”*.

La sequenza fornita da Festo (*Opicus – Obscus / Opacus - Oscus*) assicura che la forma *Opicus* era stata utilizzata, ad un livello cronologico molto alto della tradizione³⁰, anche come etnonimo (o aggettivo correlato), perlomeno al di fuori dell'ambito linguistico che abbiamo prima indicato, dal momento che essa è indicata come forma alternativa di *Oscus*. Si noti però che le fonti non attestano mai *opicus* nell'uso di etnonimo in senso stretto, eccetto questi ultimi casi³¹.

Come abbiamo detto, *oscus* viene utilizzato prevalentemente come aggettivo, con riferimento particolare alla lingua dei Sanniti. Questo uso sembra riecheggiato anche dal frammento di Titinio, *qui Obsce et Volsce fabulantur, nam Latine nesciunt*, dove nuovamente si menziona il problema del linguaggio: coloro che parlano in osco non sanno il latino. Come gli

²⁹ Titinius, v. 104 Ribbeck.

³⁰ Anche Strabone assicura una successione simile: Opici – Osci – Sanniti, che, oltre a rispecchiare una probabile situazione storica, indica anche il parallelo avvicendamento di etnonimi, progressivamente più precisi e specifici.

³¹ D'altra parte nemmeno ἰΟπικονι nel senso di “incolto” è esplicitamente testimoniato in greco, ma la tradizione latina ci assicura inequivocabilmente che l'origine di questo sia greca.

Opici non sanno il greco, gli Oschi (o i Sanniti) parlano l'osco; nel primo caso viene sottolineato il tratto negativo (incapacità di parlare il greco), nel secondo quello positivo³² (l'osco è la lingua parlata da chi appartiene alla stirpe degli Oschi). Non è un caso che in entrambi i casi l'orizzonte di riferimento sia quello linguistico, verosimilmente perché l'uso greco di ἰοπίκοι, ampiamente recepito in latino, ha influenzato l'uso primario di *oscus*, che infatti è servito ad indicare soprattutto un fatto di lingua, oltre che generalmente (e più sporadicamente) etnico.

La testimonianza di Festo (p. 204 Lindsay) indica un significato secondario di *oscus*: *A quo (= Obsco) etiam verba impudentia elata appellantur obscena, quia frequentissimus fuit usus Oscis libidinum spurcarum.* (p. 218 Lindsay) *Adicit etiam (Verrius) quod stupra inconcessae libidinis obscena dicantur, ab eius gentis consuetudine inducta.*

Festo propone un legame, etimologico e di significato, tra *oscus* e *obsc(a)enus*: il secondo non sarebbe altro che una derivazione di un uso secondario del primo. Ci troviamo di fronte ad una paraetimologia, non del tutto ingiustificata. Non tanto perché l'aggettivo *obsc(a)enus* risalga realmente ad *oscus* (gli Oschi sarebbero stati talmente liberi di costumi, da entrare nell'immaginario collettivo come simbolo di tale immoralità, e determinare la coniazione di un aggettivo sul loro etnico); quanto perché la connessione tra *oscus* e l'idea di "sporco", in senso fisico e morale, è un dato presente nella tradizione latina³³.

Il commento di Porfirione ad Orazio (*serm.* I, 5, 62) conferma questo uso: *Campani, qui Oscis dicebantur, ore immundi habitus sunt. Unde etiam obscenos dictos putant quasi oscenos.* Troviamo intanto conferma al fatto che il termine *Osci* venisse utilizzato come etnonimo solo in età molto antica (lo dimostra anche il tempo del verbo), prima che ad esso fosse riservato altro uso, e che si diffondessero etnici più specifici, come *Samnites* o *Campani* (si ricordi il passo sopra visto di Strabone); in secondo luogo, riscontriamo la vicinanza concettuale, e somiglianza lessicale, tra *osci* /

³² La stessa questione si pone anche per la testimonianza di Gellio, *NA*, XVII. 17, 1: *Q. Ennius tria corda habere se dicebat quod loqui Graece et Osce et Latine sciret*; questo passo non solo conferma l'uso di *Osce* in riferimento al linguaggio, ma indica probabilmente l'incapacità di parlare correttamente il latino o il greco, come nota brevemente anche A. L. Prodocimi, *Contatti e conflitti di lingue nell'Italia antica*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, Vol. 6, *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, a c. di A. L. Prodocimi, Roma 1978, pp. 1029-1086, in part. pp. 1036-1037.

³³ Cfr. ad esempio Tacito, *Annales*, IV, 14: *Oscum... ludicrum, levissimae apud vulgum oblectationis, eo flagitiorum et virium venisse ut auctoritate patrum coercendum sit.*

l'essenza dell'offesa, e cioè se essa si riferisse alla scarsa cultura o se invece fosse presente anche la critica morale. Dopo quanto si è detto sopra, tenderei ad escludere che i Greci volessero dare ai Romani degli immorali (così come invece i Romani faranno per gli Oschi), proprio perché quest'accezione è tutta romana. E' però possibile che da parte romana si leggesse in tal senso l'uso greco, come è anche indicato dall'uso di *spurcius*, che ancora una volta riporta alla sfera semantica dell'uso secondario di *oscus*. Per quanto riguarda il motivo per cui i Greci continuassero a chiamare i Romani "Opici", è arduo definirlo sulla sola base del frammento catoniano; diremo solo che, per quanto sia vero che gli Opici in generale erano per i Greci una popolazione latamente disposta lungo il litorale tirrenico (per questa accezione, cfr. *supra*), non credo che al tempo di Catone si ricorresse ad un uso così generico dell'etnonimo. E' dunque più verosimile che da parte greca si confondessero volontariamente i Romani con gli Opici, per associare i primi ai secondi, che erano per così dire i "barbari per eccellenza" d'Italia³⁸, come dimostra anche la coniazione del verbo οἰκτικίζειν. Si ricordi peraltro che l'immagine così negativa degli Opici (variamente declinata) trova un coerente *pendant* nell'assenza di miti che legassero questo popolo ai Greci tramite rapporti di parentela etnica o di colonizzazione: a fronte di notizie relative a Romani, Sanniti, Lucani, Sabini, ed altre popolazioni italiche che in qualche modo vengono avvicinate ai Greci, gli Opici sono gli unici per cui nulla di tutto ciò è stato mai codificato, rimanendo dunque relegati nel ruolo di barbari d'Italia, privi di qualsiasi accenno di "ellenizzazione".

Le testimonianze di Catone e di Titinio arricchiscono quanto detto nel paragrafo precedente a proposito dell'uso di *Opici* e *Osci* nella tradizione latina. Abbiamo visto che *Opici*, eccetto alcuni esempi tardi, esplica il suo significato in campo linguistico - culturale, mentre *Osci* in quello morale (oltre ad indicare ovviamente tutto quanto è osco). Se questo vale per la parte centrale della tradizione, in quella iniziale, come anche in quella

³⁸ Un passo del *De musica* di Aristide Quintiliano (II, p. 72 Meibom) dice: ἀναίμακτοι τε εἰσι καὶ βόσκηματῶν δέ τι, οἷ τε περιθίνοντες οἰκτικίζοντες καὶ Λευκάνων. Questa volta non viene menzionato il tema topico dell'ignoranza del greco, ma resta il fatto che "quelli che abitano intorno all'Opicia" sono "privi di sensibilità e simili a bestie". L'autore, studioso di musica del II secolo d. C., sta parlando dell'incapacità di apprezzare la musica presso alcune popolazioni, e tra queste nomina anche i Lucani e gli Opici. Per ulteriori considerazioni, cfr. *infra*.

finale, è riscontrabile una certa oscillazione nell'attribuzione del significato secondario. Se infatti la testimonianza di Catone, che usa il termine ἰοπίκων, è spiegabile in quanto citazione di un uso greco (*appellatione* ἰοπίκων), quella di Titinio, pur nella sua problematicità, associa un termine derivato dalla radice *Opic-* (e quindi la forma modellata sul greco) al significato che invece è proprio della radice *Osc-* (per cui si veda la paraetimologia di Festo). Evidentemente, nel periodo in cui visse Titinio, che coincise almeno in parte con Catone³⁹, non vi era ancora stata una specializzazione dei termini con relativi significati, poiché quello di *Oscus*, che sicuramente si ricollegava in qualche modo all'aggettivo *obsc(a)enus*, poteva essere adattato anche ad *Opicus*, prima che quest'ultimo si specializzasse in senso linguistico. Quest'incertezza sembra essere testimoniata anche dall'altro frammento di Titinio, dove l'uso di *obsce* in senso spregiativo probabilmente anche dal punto di vista morale indica l'accezione già negativa associata a questo termine, in perfetto parallelismo con l'*opicer* dell'altro frammento.

La storia del termine *Opici* in ambito latino è dunque caratterizzata da un'accezione certamente negativa del suo significato, anche nel momento del passaggio dalla forma *Opici* a quella *Osci*, tramite i vari stadi intermedi indicati da Festo. L'evoluzione formale ha implicato un parallelo processo di arricchimento di significato, motivato verosimilmente dalla somiglianza tra l'etnico latino e l'aggettivo *obsc(a)enus*. Tuttavia, all'inizio e alla fine di tale evoluzione osserviamo una certa osmosi di significato tra i due termini, che ha determinato l'attribuzione del significato secondario del termine latino all'etnico ricalcato sull'originale greco, *opicus*. Si noti però che il trasferimento di significato è univoco, poiché mai troveremo *oscus* nel senso di “colui che non sa il greco”, anche se è possibile che l'uso del termine per indicare la lingua dei Sanniti e dei Campani sia un riflesso dell'uso greco di ἰοπίκων.

Per quanto riguarda l'origine del significato secondario di *oscus*, ritengo che una possibile ragione sia da ricercare nelle caratteristiche della *fabula atellana*. Secondo Strabone (V, 3, 6), ἰδίων δὲ τῶν τοιῶν [Oskoiῖ καὶ τῶν Αὐγσωνῶν ἐκείναι συμβεβηκε:

³⁹ Martina, *Titinio*, pp. 6-10. L'ipotesi alternativa colloca Titinio immediatamente prima dell'epoca in cui visse Catone.

tw`n me;n ga;r [Oskwn ejkleloipovtwn, hJ diavlektou mevnei para; toi`i JRwmaivoiı, w{ste kai; poivmata skhnobatei`sqai katav tina ajgw`na pavtrion kai; mimologeı`sqai: “E’ avvenuta una cosa singolare riguardo agli Oschi e alla stirpe degli Ausoni; scomparsi gli Oschi, il loro dialetto permane presso i Romani, cosicché vengono messi in scena anche i carmi in qualche concorso tradizionale e vengono mimati”. La testimonianza è importante per due motivi; prima di tutto perché colloca gli Oschi come etnia ad un’altezza cronologica molto antica, precedente certamente all’attualità; in secondo luogo conferma il fatto che degli Oschi era rimasta in uso la lingua, in particolare in campo teatrale, e ciò spiegherebbe la ricorrenza dell’espressione “*lingua osca*”. Come è noto, la *fabula atellana* era una farsa di genere buffonesco, di origine osca⁴⁰ (da Atella), che metteva in scena vicende volgari, con linguaggio scurrile. E’ quindi possibile che la connotazione spregiativa in senso moralistico, che è appunto richiamata dall’aggettivo *obsc(a)enus*, derivi proprio dal genere dell’Atellana, le cui caratteristiche si accordano perfettamente al significato secondario di *oscus*. L’accostamento ad *obsc(a)enus* dunque sarebbe un fatto secondario (si ricordi che l’etimologia di *obsc(a)enus* da *oscus* è solo una delle tante note alla tradizione antica), motivato dall’assonanza tra *oscus* e *obsc(a)enus*, e dalla contiguità di significato dei due termini.

2. E’ probabile che questa stessa percezione degli Opici fosse presente anche a Taranto, come è desumibile dal passo del *De musica* di Aristide Quintiliano citato sopra (II, p. 72 Meibom). E’ vero che non ricorre alcun riferimento esplicito alla sfera barbarica in quanto tale (mancano infatti i segnali lessicali e tematici che solitamente la indicano), pur tuttavia l’essere insensibili di fronte alla musica, e perciò simili a bestie, fa degli Opici, e dei Lucani, delle popolazioni barbariche, in accordo con quanto abbiamo detto sinora.

Dato il contesto dell’opera di Aristide Quintiliano, sembrerebbe possibile che la fonte utilizzata dall’autore sia proprio Aristosseno di Taranto, che, come sappiamo, scrisse un’opera sulla musica, ed ebbe a parlare a questo

⁴⁰ Livio, VII, 2, 12.

proposito della barbarizzazione di alcune città magnogreche (Poseidonia) ad opera di popolazioni italiche barbare, e cioè Tirreni e Romani⁴¹. Il punto di vista da cui si osserva il processo di imbarbarimento è ancora una volta squisitamente greco, o meglio magnogreco.

Inoltre, dobbiamo chiederci che senso ha citare, alla metà del II secolo d. C., gli Opici e i Lucani come esempio di insensibilità alla musica. Abbiamo visto sopra che il termine Opici in ambito latino ha, perlomeno a partire da Giovenale, un uso specifico all'interno di determinati modi di dire, non ricorre mai in altri contesti (ad esempio narrativi, dove si preferisce invece la forma latina dell'etnonimo, ed anche questa, come si è visto, è soggetta ad un uso particolare). Poiché in questo caso non ci si riferisce alla solita immagine dell'Opico che non sa il greco, ma più in generale all'Opico barbaro, mi chiedo se è possibile che questo uso non sia originale di II secolo, ma sia da attribuire ad una fonte più antica, per la quale l'uso dell'etnonimo in questione fosse più libero e naturale, e non fossilizzato in espressioni usuali. Di conseguenza, Aristosseno, che conosceva il tema della barbarizzazione e se ne serviva proprio in ambito musicale (si ricordi il frammento sulla barbarizzazione di Posidonia, che faceva parte di un paragone con la barbarizzazione della musica, e che citava come cause di questo processo i Tirreni e i Romani), e che conosceva gli etnonimi in uso tra IV e III secolo a. C. (sicuramente anche i Lucani, come si è visto sopra), può essere considerato giustamente come fonte del passo, e quindi come testimonianza del fatto che la medesima percezione negativa della popolazione degli Opici era diffusa e nota anche in ambito tarantino, qualunque fosse l'origine di questa tradizione, e si accompagnava a quella simile sui Lucani.

Questo dato diviene ancora più significativo se teniamo conto di quanto abbiamo detto nei capitoli precedenti a proposito delle tradizioni positive diffuse a partire da Taranto in relazione a determinate popolazioni italiche.

Aristosseno considerava barbari (o perché espressamente definiti tali, o perché caratterizzati da tratti barbari) sicuramente i Tirreni, i Romani, molto verosimilmente i Lucani e gli Opici. Non fa difficoltà che molte di queste popolazioni andassero da Pitagora ad imparare la filosofia, come si è visto

⁴¹ Cfr. *supra*.

precedentemente: questo fatto può essere visto infatti anche come processo di acculturazione di popolazioni barbare, che non per questo diventavano greche⁴².

E' dunque interessante sottolineare l'ampiezza d'uso della categoria di barbari per le popolazioni del sud d'Italia. Aristosseno considerava tali, e quindi lontane quanto più possibile dal concetto di grecità, tutte queste popolazioni, che significativamente non comprendono quelle che, in ambito tarantino, sono invece in qualche modo vicine alla cultura greca.

In altre parole, dal novero delle popolazioni italiche definite barbare, mancano i Sanniti e i Coni; mentre per questi ultimi possiamo invocare l'alta cronologia d'uso dell'etnonimo (seconda metà del V) rispetto al momento in cui scrisse Aristosseno (al suo tempo l'etnico poteva anche essere caduto in disuso, come si è visto sopra), per il caso dei Sanniti mi pare significativa l'assenza di qualsiasi accenno alla loro eventuale natura barbara. Se pensiamo alla notizia del famoso *plavasma* dei Tarentini, il fatto che non ci sia traccia nella tradizione antica di un qualche elemento a sfavore di essi costituisce un pendant rigoroso con la notizia della loro spartanità.

D'altra parte, si potrebbe attribuire questa caratteristica alla lacunosità della documentazione, che avrebbe cancellato dalla tradizione tarantina o più precisamente aristossenica, proprio gli elementi sfavorevoli ai Sanniti⁴³.

Questa ipotesi, che va comunque tenuta in considerazione, può essere ridimensionata se teniamo conto di un passo Strabone, VI 1 2: "Ora però si è verificato che questi luoghi, ad eccezione di Taranto, Rhegion e Neapolis, si sono imbarbariti, e li occupano in parte Lucani e Brettii, in parte i Campani, sebbene questi li occupino solo a parole, poiché in realtà li occupano i Romani; ed infatti questi popoli sono diventati Romani".

Il Geografo, prima di questa considerazione, ha introdotto in generale le città della Magna Grecia, parlando dell'arrivo di molti Achei reduci da Troia in Italia. Il substrato originario greco però si è imbarbarito a causa

⁴² Come si è detto, e come avremo modo di dire ancora, erano i capi delle società indigene a recarsi da Pitagora (o da Archita nel caso di Ponzio Sannita), non la popolazione nella sua interezza. Da ciò discende che la frequentazione della filosofia pitagorica non elevava necessariamente le genti italiche dal loro status di barbari. Per tutto questo, cfr. *infra*.

⁴³ Si noti però che i Sanniti mancano dalla lista delle popolazioni che frequentavano Pitagora (e che sono poi regolarmente descritte come barbare), e si trovano invece in stretto contatto direttamente con Archita, rappresentante significativo di Taranto.

della sovrapposizione su questo di popolazioni italiche, che sono poi, con l'aggiunta dei Campani e dei Brettii, le stesse che abbiamo visto sopra citate in vari passi da Aristosseno (quindi perlomeno Lucani e Romani).

Il discorso di Strabone è dunque molto importante perché, tramite l'uso del verbo $\epsilon\kappa\beta\alpha\rho\alpha\rho\omega\sigma\alpha\iota$, indica sinteticamente quelli che erano ritenuti barbari in Italia, e che hanno causato il decadimento dell'antica e originaria Magna Grecia. Si noti a questo proposito la presenza dei Romani, gli stessi a cui anche Aristosseno aveva attribuito (insieme ai Tirreni) la decadenza di Poseidonia.

Il passo di Strabone VI 1 2 rivela a mio avviso la stratificazione di tradizioni cronologicamente eterogenee, di cui la più recente si riferirebbe all'epoca di Strabone. L'analisi del passo deve partire dalla fase che equipara ai Romani le popolazioni barbariche che hanno sommerso la grecità della Magna Grecia. Questa frase ha l'aspetto di una precisazione tesa ad aggiornare all'oggi (e cioè al tempo di Strabone) le affermazioni precedenti (legandosi strettamente alle parole immediatamente successive sulla totale scomparsa di ogni carattere nazionale specifico per Lucani, Brettii e Sanniti, a causa della romanizzazione). Si può allora ragionevolmente supporre che Strabone prendesse l'idea della barbarizzazione della Magna Grecia da una fonte più antica, e la aggiornasse sia con il riferimento alle tre città, sia sostituendo gli etnici da essa usati con etnici più attuali. Se non fosse partito da una situazione che considerava la situazione anteriore alla conquista romana, probabilmente Strabone si sarebbe espresso diversamente, senza bisogno di fare un'affermazione per poi sentirsi costretto a ridimensionarla, quasi negandola, subito dopo.

E' dunque ragionevole ritenere che all'inizio del III secolo, una fonte greca, parlando in generale della barbarizzazione dell'Italia meridionale nominasse diverse popolazioni, tra cui un posto particolare spettava ai Romani e agli abitanti della Campania. E' facile vedere dietro al nome "Campani" usato da Strabone per questi ultimi un riferimento agli Opici della tradizione più antica, dato che abitano nelle stesse zone (Strabone V 4 2) e hanno un comportamento barbarico (Strabone V 4 4, dove sembra esserci un preludio al tema della sconvenienza morale dei Campani, in relazione ad un episodio della fine del V secolo).

E' chiaro che il discorso di Strabone, ricalcato quello della sua fonte, ha un tono generico, e non è riferibile ad un'area geografica precisa, sebbene sia inserito nella parte dedicata alla Lucania. E' testimone di questo non solo il fatto che tra esso e la parte relativa alla Lucania c'è l'ampio riferimento alla Magna Grecia in generale e all'arrivo di coloni greci da Troia, ma anche la dislocazione delle tre città menzionate: Neapolis, Taranto e Rhegion. E' evidente che il punto di vista adottato da Strabone, che è poi quello della sua fonte, è molto ampio, e trascende i limiti geografici della Lucania, per giungere a coprire l'intero concetto di Magna Grecia⁴⁴.

Il punto di vista adottato investe quindi tutta l'Italia meridionale, e nomina le principali popolazioni italiche (e quindi barbare) che la abitano, indipendentemente dall'esatta area di attestazione.

Il passo di Strabone presenta una serie di problemi molto complessi che, in questo contesto di analisi, cercheremo solo di sintetizzare. Prima di tutto è l'organizzazione stessa del paragrafo che a mio avviso è problematica: perché, parlando della costa ionica lucana, viene introdotto il concetto di Magna Grecia, e poi, in relazione a questo, vengono menzionate le tre città sopra viste?

Secondo il Mele⁴⁵, la concezione di Magna Grecia di Strabone dipenderebbe dalla tradizione pitagorica che, intorno alla figura del filosofo, avrebbe costruito il concetto di Megale Hellas. Il Musti ritiene invece che in tutte le testimonianze riportate dal Mele, che sono poi solo passi tratta da Porfirio e Giamblico, l'estensione territoriale legata al concetto di Magna Grecia sia molto più ristretta di quanto emerge dal passo straboniano che, come sostiene il Mele stesso, arriva ad includere tutta l'Italia meridionale e la Sicilia. Di conseguenza, se accettiamo la notizia straboniana nella sua totalità, dobbiamo escludere un legame troppo diretto con la tradizione pitagorica, che aveva della Magna Grecia un'idea molto più ristretta.

⁴⁴ Sul problema dell'estensione geografica e concettuale dell'idea di Magna Grecia, cfr. D. Musti, *Città di Magna Grecia: l'idea di MEGALH ELLAS*, «RFIC» 114, 1986, pp. 286-319. Per il rapporto di questo concetto con il pitagorismo, cfr. A. Mele, *La MEGALH ELLAS pitagorica*, in *Megale Hellas. Nomi e immagini*, Atti del XXI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1982, pp. 23-79. Secondo Musti, il *nuni; de;* con cui inizia il discorso straboniano indicherebbe una fonte molto tarda, vicina al tempo di Strabone. A mio avviso invece, il fatto che si parli di tre città come Taranto, Reggio e Napoli non ancora romanizzate (perché è questo il dato fondamentale che si ricava dal testo) indica una fonte ben più lontana. Non si spiegherebbe altrimenti la posizione particolare di queste tre città, se fosse, supponiamo, una fonte di I secolo, come vorrebbe il Musti, quando, almeno per Taranto e Reggio, la romanizzazione era ormai un fatto compiuto.

⁴⁵ Mele, *Pitagorismo*, pp. 250 ss..

Non entreremo nella discussione di questa *vexata quaestio*, e cioè sull'origine stessa del concetto e del nome di Magna Grecia, dei suoi possibili legami con il mondo pitagorico e delle diverse accezioni con cui essa fu conosciuta nella tradizione greca e latina.

Per il nostro studio è importante sottolineare la discrepanza che caratterizza il testo straboniano, nel momento in cui accosta, alla descrizione di una determinata area, una considerazione storica che riguarda un concetto molto ampio di Magna Grecia dai tempi della colonizzazione mitica fino alla conquista romana, innestandovi il tema della barbarizzazione da parte delle popolazioni italiche.

A partire dalla vicende dei Greci della costa lucana, si passa a parlare dell'attività dei Greci in Magna Grecia, per concludere il discorso con l'amara riflessione sulla barbarizzazione di questi stessi Greci ad opera di barbari locali, che sono gli stessi definiti tali da Aristosseno.

In una prospettiva storica di ampio respiro, Strabone esamina l'intera storia dei Greci in Italia in una sintetica considerazione, che conclude con il riferimento alla barbarizzazione delle città magnogreche. In questo senso, la discrepanza a cui si accennava appare meno forte, una volta che si sia ammessa la prospettiva cronologica che informa l'intero passo.

Dopo aver parlato della successione Coni / Enotri - Lucani in area ionica, Strabone introduce un parallelo con l'attività dei Greci su ambedue i litorali fino allo stretto, che si trovarono a combattere, tra gli altri, con i Romani per il possesso dell'Italia (a conferma della concezione ampia di Magna Grecia operante in Strabone e indicata da Musti⁴⁶).

Quindi, la menzione delle tre città va inserita all'interno di una considerazione più ampia sulle sorti dei Greci in Italia, che si colloca nel testo a partire dalla storia delle sorti dei Greci che abitavano le coste ioniche della Lucania.

Tornando a Strabone VI I 2, non è quindi un ostacolo la parte terminale del passo per l'interpretazione di quella iniziale. A mio avviso è un dato di fatto che Strabone dovette usare una fonte precedente alla presenza di Mamertini (Campani) a Reggio: quest'ultima doveva aver trattato il tema della barbarizzazione della Magna Grecia in generale, collegandolo alla storia

⁴⁶ Musti, *Città di Magna Grecia*, pp. 290 ss..

della medesima, come fine di questo concetto. Al tempo della fonte però Taranto, Reggio e Napoli costituivano ancora dei “baluardi” contro l'imbarbarimento della civiltà greca in Italia. E' importante che questo fatto venga spiccatamente sottolineato, poiché indica una fonte di ambito greco e assolutamente opposta alle popolazioni causa dell'imbarbarimento.

Se l'assenza di Sanniti nel caso di Aristosseno poteva essere imputabile ad un'eventuale lacuna della documentazione, in questo caso il fatto che essi non vengano menzionati non può non derivare da una precisa ottica della fonte.

In realtà esiste, in tutt'altro ambito, una notizia che ci presenta i Sanniti come barbari, ma appartiene a tutt'altra temperie cronologica e culturale. Dionigi I 89 1-2 dimostra la grecità di Roma, e enumera a questo proposito tutte le migrazioni di genti di origine greche (Aborigeni, Pelasgi, etc.) che hanno interessato la città. A partire dal paragrafo 3 dice: “Più tardi si verificarono mescolanze con barbari, a causa delle quali la città dimenticò molte usanze. Potrebbe meravigliare il fatto che non si sia del tutto imbarbarita, nonostante abbia accolto Opici, Sanniti, Marsi, Tirreni, Bruzi”.

I Sanniti in questo caso sono equiparati agli Opici nella loro qualità di barbari, contrariamente a quanto abbiamo detto sinora. Si noti tra l'altro l'uso, nella storiografia greca, di Opici invece di Osci, e soprattutto la distinzione tra Sanniti e Opici, non sempre operante in ambito latino (dove l'elemento osco non è direttamente sannita, ma ad essi associato). E' superfluo ricordare la direzione verso cui si muove l'opera storiografica di Dionigi sulle origini di Roma. In questo senso la menzione di Sanniti come barbari assume un significato tutto particolare, che non modifica però il discorso fatto finora. I Sanniti sono barbari per Dionigi perché Dionigi vuole dimostrare la grecità originaria di Roma; e d'altra parte i Sanniti, come vedremo meglio oltre, nelle fonti greche non sono mai definiti greci *tout court*, né barbari.

3. Una delle conclusioni a cui siamo giunti nei paragrafi precedenti è il carattere barbaro che almeno un determinato filone attribuiva ai Romani, in linea con tutte le altre popolazioni italiche (eccetto i Sanniti). A questo punto può essere interessante verificare l'esistenza nelle tradizioni greche di

V e IV secolo di immagini diverse legate alla città di Roma, e contemporaneamente paragonare queste con il caso dei Sanniti.

Su Roma non esiste solo una tradizione di barbarie; abbiamo infatti due serie di notizie che parlano della città sia come *polis hellenìs*, sia come frutto di un processo di *ktisis* ad opera di Troiani, capeggiati da Enea ed accompagnati anche da Ulisse⁴⁷, di ritorno da Troia.

Nelle fonti letterarie questi due aspetti non sono mai compresenti, ma nella critica moderna si è sempre visto nel mito di fondazione (che nella sua prima codificazione risale al V secolo a. C., in particolare ad Ellanico) l'antecedente e la giustificazione per l'etichetta di "città greca" attribuita a Roma.

E' questo senz'altro uno dei problemi più interessanti, ed anche più controversi, relativi ai rapporti Grecia – Roma tra V e IV secolo a. C., sia per quanto riguarda il tema della *ktisis* troiana (che conosce un'alternata fortuna nella tradizione di questo periodo, poiché ora si privilegia l'aspetto troiano, ora quello acheo, ora quello indigeno, che accolse i profughi troiani), sia in riferimento alla definizione di Roma come città greca, che tra l'altro si trova in contrapposizione (ma secondo alcuni studiosi, tra cui da ultima la Vanotti, non si tratterebbe di contrapposizione) con la definizione della città stessa come *polis tyrrhenìs*, città etrusca.⁴⁸

⁴⁷ La presenza di Ulisse è in realtà problematica, sia per motivi narrativi che testuali. Ampolo ha comunque mostrato la coerenza della presenza di Ulisse in questo contesto. C. Ampolo, *Enea ed Ulisse nel Lazio da Ellanico (FGrHist 4 F 84)a Festo (432 L)*, «PP» XLVII, 1992, pp. 321-342.

⁴⁸ La Vanotti ritiene che a generare la dicotomia tra le due definizioni di città greca o città etrusca sia stato in realtà Dionigi, tramite cui conosciamo le testimonianze che definiscono Roma ora città greca, ora città etrusca (Alcimo) in questione. La studiosa, allargando la propria analisi ad altri frammenti ellanici e accettando come dato di partenza il legame tra i due problemi, quello della *ktisis* e quello della definizione, ipotizza che l'idea di *polis hellenìs* nella riflessione di Ellanico, come di altri autori della medesima temperie cronologica e culturale, non dovette essere antitetica e oppositiva a quella di *polis tyrrhenìs*, se non in ambiti ideologici precisi.

In virtù del fatto che alla medesima storiografia gli Etruschi in qualche modo apparivano legati al mondo greco, la Vanotti afferma che, anche quando si utilizzava l'espressione *polis tyrrhenìs*, non si negava la sua natura greca, ma si localizzava semplicemente la città nella sua sfera di potere e nel suo contesto geografico, appunto tirrenici.

Solo in un momento in cui si rese necessario negare la grecità di Roma (quando cioè operò nel Tirreno Dionigi II di Siracusa), si attribuì, e a questo proposito si veda la testimonianza di Alcimo (citato da Dionigi in I 29 2), un valore specifico alla definizione *polis tyrrhenìs*. In questo senso sarebbe significativa anche la definizione parallela di Cere come città greca. Secondo la studiosa quindi Roma era originariamente definita città greca, e diventerebbe etrusca solo quando si adottasse un punto di vista differente (ad esempio geografico o locale). Secondo Briquel invece, che non prende in considerazione il problema della *ktisis*, ma si concentra solo sulla questione della definizione, Roma era una città etrusca, che i Greci preferivano vedere come ellenica. Secondo la Sordi invece Roma era città etrusca, che, però, a causa della sua avversione verso i tiranni sicelioti, era considerata città greca. Martinez Pinna ritiene invece che la definizione di città etrusca fosse in realtà neutra, ed indicasse solo la collocazione geografica di Roma (in questo parzialmente ripreso dalla Vanotti). Infine la Dench pensa ad una semplice confusione di etnonimi. Cfr. G. Vanotti, *Roma polis hellenìs, Roma polis tyrrhenìs. Considerazioni sul tema*, «MEFR» 111, 1999, 1, pp. 217-255; D. Briquel, *Les Pelasges en Italie*, Roma 1984, p. 512; M. Sordi, *I rapporti romano ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*,

La questione si frammenta quindi in molteplici problemi secondari di interpretazione, che in questa sede è impossibile anche solo sintetizzare.

Il punto di partenza del problema è il F 84 di Ellanico, corrispondente a Dionigi I 72 2, e tratto dall'opera "Le sacerdotesse di Era in Argo", come ci segnala precisamente lo storico stesso. Il frammento narra della fondazione di Roma da parte di Enea, grazie alla troiana Rhome che aveva incendiato le navi con cui i Greci erano giunti in Italia. Problematica (anche per incertezze del testo greco), ma sostanzialmente accettata, la presenza di Ulisse accanto ad Enea. A questa poi viene affiancata negli studi odierni tutta una serie di testimonianze più tarde (IV-III secolo) relative al medesimo tema della *ktisis* troiana, e contemporaneamente quelle che citano Roma come città greca⁴⁹.

Nel nostro ambito di ricerca è importante trarre da questa complessa questione il dato che Roma da Ellanico fu vista come *ktisis* troiana, con un qualche apporto anche greco tramite la figura di Ulisse. Mentre Esiodo parlava ancora in termini nebulosi e mitici, la ricostruzione di Ellanico fa inequivocabilmente di Roma una città troiana, fondata da Enea, senza però rinunciare alla figura di Ulisse, che compariva significativamente anche in Esiodo.

Non ci soffermeremo sulle varianti di questo mito, ampiamente analizzate dalla Vanotti, anche perché questo ci porterebbe fuori dal nostro ambito di analisi. Al di là delle varie interpretazioni esistenti, a noi basta prendere in esame i dati fondamentali, ed indiscussi, della tradizione: tra V e IV secolo

Roma 1962, p. 92; M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano 1989, p. 92; J. Martinez Pinna, *Rhome; el elemento femenino en la fundación de Roma*, «Aevum» 71, 1997, pp. 79-102, in part. p. 85 e n. 36; E. Dench, *From Barbarians to new men. Greek, Roman and Modern perceptions of peoples of the central Appenines*, Oxford 1995, p. 76. In generale, vd. P. M. Martin, *Enée chez Denys d'Halicarnasse*, «MEFR» 101, 1989, pp. 103-127, in part. p. 115. Cfr. anche A. Fraschetti, *Eraclide Pontico e Roma città greca*, «AION»(Filol) 11, 1989, pp. 81-95. Fraschetti affronta il problema delle tradizioni sia su Roma città greca, sia sulle sue origini troiane, distinguendo la testimonianza di Eraclide Pontico da quello di Eraclide Lembo (citato da Festo, p. 329 Lindsay) a proposito del mito di Rhome. La Vanotti invece non discute la presenza del mito anche presso Eraclide Pontico, a cui risale, come è noto, la definizione di città greca. Su queste basi la studiosa ritiene strettamente connesse le due notizie. Si noti inoltre che le fonti non autorizzano in nessun modo un legame di causa effetto tra la notizia della *ktisis* troiana e la definizione di Roma come città greca. E' la studiosa che riconosce nella prima l'origine della seconda. A mio avviso è da ricercare altrove il motivo di diffusione della definizione, certamente non nella mera ripetizione del mito di fondazione.

⁴⁹ Sul problema della *ktisis*, cfr. E. Gabba, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica*, in *Les origines de la République romaine. Entretiens Hardt*, XIII, Genève 1967, pp. 136-169, in part. pp. 158-163.

Roma veniva definita come città greco-troiana, con la significativa eccezione dello storico Siracusano Alcimo⁵⁰.

La Vanotti (preceduta in questo dal Frascetti⁵¹), come si è accennato sopra, ipotizza, grazie al vaglio delle diverse testimonianze prese in esame, che l'ambito locale originario di questa notizia sia cumano, comunque da collocare nel mondo greco-tirrenico, e quindi molto distante da quello tarantino, a cui abbiamo attribuito i nuclei mitici analizzati nei capitoli precedenti⁵².

Se confrontiamo ad esempio quanto sappiamo a proposito dei Sanniti con la tradizione su Roma come città greca, notiamo delle differenze evidenti, che indicano non solo l'attività di due ambiti culturali differenti, ma l'applicazione di schemi interpretativi molto distanti, nonché un diverso atteggiamento assunto dall'oggetto della percezione nei confronti del mito ad esso attribuito.

Per quanto riguarda Roma, esistono quindi due tradizioni differenti, che, per quanto ho potuto constatare, non sono mai state lette in parallelo: da una parte abbiamo le testimonianze sulla *ktisis* troiana⁵³ e sulla definizione di città greca, che, legate o meno anche nella tradizione antica, inseriscono Roma nell'universo greco, tramite un legame di consanguineità; dall'altra abbiamo invece la considerazione sopra vista di Strabone, che sembrerebbe essere di ambito tarantino, e che nega ai Romani un qualsiasi legame con i Greci, e li include *tout court* nella lista delle popolazioni barbare d'Italia, senza conservare traccia della tradizione sulla grecità / troianità della città.

Lasciando da parte quest'ultima, la prima non potrebbe essere più distante dall'insieme di notizie che abbiamo in relazione ai Sanniti. Vediamo le due

⁵⁰ Sui motivi che possono aver spinto Alcimo a preferire questa definizione, motivi inseribili nella non accettazione da parte delle città magno greche dell'opera di Dionigi, cfr. Vanotti, *Roma*.

⁵¹ Frascetti, *Eraclide*.

⁵² Sul problema degli ambiti di provenienza, cfr. *infra*.

⁵³ Diciamo *ktisis* troiana per brevità, ma non possiamo tacere che nella versione di Aristotele, citata da Dionigi di Alicarnasso I 72 2, sono gli Achei a fermarsi in Opicia, non i Troiani. L'elemento troiano risulta avere in questa versione un ruolo di scarsa importanza. La Vanotti (pp. 226-8) ritiene che questo elemento provi che anche Aristotele considerava Roma città greca, in virtù anche del fatto, che sia il mito di fondazione che la definizione secondo la studiosa ricorrevano contemporaneamente in Eraclide Pontico (non distinto da Eraclide Lembo). Frascetti invece sottolinea come questa citazione provenga molto verosimilmente dalla raccolta di *Babrarikà Nomima*, e che per questo motivo Roma venisse considerata non come città greca. Secondo lo studioso, nella citazione aristotelica in Dionigi non si parla di *ktisis* apertamente, ed è troppo sintetica per capire in che modo Aristotele la presentasse nella sua opera. Ciò che emerge chiaramente è la distanza che separa la versione aristotelica da quella ellanica; non solo Aristotele non parla di *ktisis*, ma nomina una città che non è Roma (Latinion), menziona gli Opici ed ignora il ruolo di Rhome, eponima in Ellanico. Per la definizione del Lazio come Opicia, cfr. *supra*.

ricostruzioni mitiche in questa tabella (per Roma prendiamo in esame la versione di Ellanico, più oltre prenderemo in considerazione la variante di Aristotele, e quanto è desumibile dall'uso della definizione *polis hellenis*):

	Sanniti	Roma
Area di diffusione.	Secondo la nostra ipotesi, suffragata da Strabone: Taranto.	Secondo la Vanotti: Cuma, area tirrenica occidentale.
Legame con il mondo greco.	<i>Sunoikia</i>	<i>Ktisis</i> (nella versione di Ellanico)
Syngheneia	No	Sì (in entrambi i casi)
Nucleo culturale greco di riferimento	Sparta	Troia
Peculiarità del rapporto.	Legame unico nel mondo italico, oltre al caso più problematico dei Coni e quello dei Sabini	Legame (per Ellanico) standard per il mondo italico, torna per altre città di fondazione troiana
Probabile valenza politica alla base del mito:	Sì. Rapporti con Taranto	Sì. Rapporti con gli Etruschi (secondo la Vanotti per Ellanico). Greci di Campania

		(secondo Gabba, in relazione alla definizione data da Eraclide Pontico)
Corrispondenza da parte dell'elemento locale:	Monetazione, contemporanea alla notizia, che richiama l'etimologia greca del nome, che a sua volta si allaccia al mondo spartano	Adozione (più tarda) del mito troiano per motivi ideologici

L'unico elemento che hanno in comune i due miti è la possibile valenza politico-ideologica alla base della diffusione del mito stesso, esplicitata nel caso dei Sanniti, ricostruibile per Roma, soprattutto nelle fasi successive di sviluppo del mito.

La tabella è volutamente superficiale, perché, per essere più approfondita, dovrebbe prendere in considerazione le molteplici interpretazioni che accompagnano i passi relativi alla grecità di Roma nelle tradizioni greche. In questo caso ci siamo limitati ad una analisi letterale delle fonti, cercando di non fondare le nostre considerazioni su interpretazioni solo ipotetiche.

La distanza culturale che separa i due miti non potrebbe essere maggiore: al di là del minimo comune denominatore, costituito dalla "politicità" del mito, nessun altro punto di contatto è registrabile tra di essi; questo fondamentalmente perché il mito della grecità di Roma, al di là delle implicazioni ideologiche a cui andrà incontro successivamente, corrisponde, nella sua fase iniziale, ad uno schema ampiamente utilizzato per spiegare le origine di molte città dell'Italia centro meridionale, che è poi quello della *ktisis* ad opera di eroi, achei o troiani, di ritorno da Troia. Si ricordi ad

esempio il caso di Filottete e delle sue fondazioni in Lucania, o quello già visto di Diomede in Daunia. Il mito dei Sanniti invece è un momento di *apoikia*, e cioè di colonizzazione da parte di elementi greci su elementi indigeni, i quali accolgono benevolmente i primi, assumendone gli usi. E' questa la dinamica che spiega la spartanità dei Sanniti: essi sono filelleni, e si chiamano Pitanati, perché hanno accolto benevolmente coloni spartani, e, secondo quanto si deduce dal mito, ne hanno assunto le usanze.

Non c'è traccia dunque di *syngheneia*, ma di assimilazione: i Sanniti sono e restano non greci, ma ad essi sono simili, e quindi, in virtù di questo fatto, non sono barbari. I Romani, nella versione di Ellanico, sono di discendenza troiana, almeno nella loro fondazione: Roma prende infatti nome da una donna troiana del seguito di Enea, ed esplicita il carattere di consanguineità del rapporto, sebbene non sia da escludere un concorso di elementi locali.

La notizia di Aristotele sembra includere quest'ultima possibilità in modo più diretto. Secondo Dionigi di Alicarnasso (I 72 3 = Aristot. 609 Rose), Aristotele sapeva dello sbarco di un gruppo di Achei a Latinion, nella terra degli Opici, accompagnati da donne troiane. In questi luoghi essi si sarebbero poi definitivamente stanziati costretti dalla necessità, poiché una delle donne aveva dato fuoco alle navi.

Esiste un forte legame con la versione ellanica, che distanzia questa aristotelica da quella sui Sanniti, a dimostrazione dell'esistenza di un humus mitico stabile e omogeneo, che poteva essere solo variato nelle diverse testimonianze, mai modificato sostanzialmente: il legame con il mondo troiano. Anche nella versione aristotelica, la fondazione di Roma, o meglio la dinamica che ne provocò la nascita, rientra nel gruppo numeroso di fondazioni, achee o troiane, che sono disseminate lungo l'Italia centro meridionale, e che si ripropongono un po' ovunque con i medesimi caratteri, tra cui (e questo è fondamentale) l'intervento doloso e dirimente ai fini del mito delle donne incendiarie.

Quale che sia il modo di presentare il mito delle origini di Roma, che abbiano un ruolo preminente i Troiani o gli Achei, una volta accettato l'orizzonte greco della città, la ricostruzione mitica delle sue origini non aggiunge niente di nuovo alle molteplici fondazioni di questo tipo presenti in Italia. La peculiarità del mito sta nel fatto, comprensibile a posteriori, che

la città in questione è proprio Roma, ma, al tempo di Ellanico, essa era, né più né meno, come altre città fondate in modo assolutamente simile, senza che il suo caso avesse qualcosa di particolarmente irripetibile: un eroe della saga troiana di ritorno con alcune donne da Troia, la sosta in una zona dell'Italia, l'incendio da parte delle donne delle navi con cui erano giunti, ed infine la fondazione, con eventuale cooperazione da parte dell'elemento indigeno, di una città, che molto spesso prende il nome da uno dei Greci giunti da Troia (donna o eroe).

E' questo lo schema tipico utilizzato anche per Roma, al di là delle varianti successive, così come precedentemente Latino era stato inserito da Esiodo in una genealogia greca, secondo uno schema che noi abbiamo visto operante, ad esempio, per Enotro e Peucezio.

Il fatto importante, e direi sostanziale, è la scelta di rappresentare Roma come città greca (e quindi accettando la consanguineità con il mondo greco), così come è sostanziale capire le motivazioni che hanno portato i Sanniti ad essere parenti, di costume e non di sangue, con gli Spartani.

Come si è avuto modo di dire, l'elemento spartano è tangente all'elemento sannitico, l'elemento greco (acheo o troiano) è intrinseco alle origini di Roma, almeno nelle testimonianze sopra citate. Non si deve poi dimenticare che, come abbiamo detto sopra, a fronte della discussione sui modi e le origini della grecità di Roma, abbiamo anche un filone che ne indica la barbarie.

Come per i Sanniti la spartanità acquisita è un "premio" concesso da Taranto (e vedremo se come tale era percepito dai Sanniti stessi), per Roma la sua grecità avrà avuto implicazioni ideologiche e politiche: in altre parole, come sottolinea giustamente la Vanotti, ci sarà stato un motivo per cui Roma fu vista come greca e non come barbara⁵⁴, al di là dell'intrinseca evoluzione della città stessa.

Mentre non indagheremo sulle motivazioni politiche della grecità di Roma, problema questo dettagliatamente discusso dalla Vanotti a cui rimando, a noi interessa soprattutto il modo con cui questa grecità si esplica e viene spiegata. In altre parole, perché non si ricorse anche per i Sanniti allo

⁵⁴ Non penso però, a differenza della Vanotti, che la giustificazione della definizione di Roma come città greca vada ricercata nella sua *ktesis* troiana. Piuttosto penso con Gabba a motivazioni intrinseche al momento storico in cui si diffuse questo particolare uso.

schema già collaudato della *ktisis* da parte di un eroe greco eponimo, una volta affermatasi la necessità di diffonderne la patente di grecità?

Rivediamo le caratteristiche principali del bagaglio mitico relativo ai Sanniti, che abbiamo attribuito ad ambito tarantino: i Sanniti sono una popolazione già formata, che accoglie presso di sé coloni spartani, da cui derivano i costumi; il nome stesso, che deriva dal nome greco del giavellotto, corrisponde a questa omogenea caratterizzazione militare (i Sanniti sono particolarmente valenti nella guerra, come afferma lo stesso Strabone in V 4 12) che li distingue e li distanzia dal resto delle popolazioni italiche. I Sanniti non vanno incontro ad alcun processo di *ktisis*, ma solo di *apoikia*. Non esiste infatti nel loro territorio alcuna città fondata da eroi greci. L'insieme delle notizie si limita a questa forte caratterizzazione di valore militare spiccato.

Ugualmente, nella definizione di Roma come città greca, che, come si è detto, non deve essere legata necessariamente alla notizia della *ktisis* troiana, è insita un'idea di consanguineità con il mondo greco, come indica l'uso stesso dell'aggettivo Ἰελληνικὴ , che indica sempre una realtà di fatto greca. Resta dunque inalterata la distanza tra i Sanniti e Roma.

Lo stesso Strabone, dopo aver menzionato il famoso *plavasma* dei Tarentini, narra un'altra usanza sannitica completamente coerente all'immagine militare di questa popolazione, in perfetta sintonia con tutte le altre notizie dello stesso tipo sopra analizzate.

A mio avviso, la forma del tutto peculiare, ma anche estremamente omogenea, che contraddistingue e rende significativo il mito relativo ai Sanniti corrisponde all'essenza reale di questa popolazione, percepita e riletta secondo schemi culturali greci in ambito tarantino. Se i Tarantini volevano ingraziarsi i loro vicini Sanniti, hanno scelto una forma mitica ad essi coerente, che cioè corrispondesse alle usanze effettive della popolazione. Solo in questo modo infatti se ne spiegherebbe l'assoluta peculiarità. Una forma mitica che tra l'altro sarebbe stata accettata anche dalla componente locale, come dimostrerebbe la monetazione tarantina con legenda sannita e simbolo del giavellotto prima menzionata. I Sanniti cioè avrebbero accettato questa loro caratterizzazione militare colta costruita dai

Greci per motivi politici, a dimostrazione di quella dipendenza culturale su cui ci siamo ampiamente soffermati.

A dimostrazione che la *sunoikiva* è un concetto che non implica quello di *suggenevia*, possiamo riferirci alla duplice tradizione relativa alla spartanità dei Sabini. Quando⁵⁵ infatti gli Spartani sbarcano sul Tirreno presso il santuario di Feronia e divengono *sunoivkou1 toi`1 Sabivnoi1*, i Sabini esistono già, non sono Spartani, ma si fondono ai coloni spartani, senza riferimento alla *ktivsi1* di una particolare città, esattamente come nel caso della tradizione sui Sanniti. D'altra parte Dionigi sottolinea che questa tradizione si trova *ejn iJstorivai1 ejpicwrivoi1*, mentre ad altro ambito è riconducibile la tradizione che fa dei Sabini i discendenti degli Spartani *tout court*. La versione locale potrebbe essere una seriore imitazione del *plavasma* voluto dai Tarantini per i Sanniti.

Secondo la Vanotti, anche nel caso di Roma l'antica notizia di Ellanico sarebbe stata ripresa ed adottata per dimostrare non tanto la greicità delle città, quanto la sua troianità, in opposizione proprio al mondo greco. E' questo un tema talmente discusso sul quale non ci soffermiamo neppure. Ciò che in questa sede vorrei far notare è che per Roma il punto di avvio fu un mito topico, non nuovo e soprattutto utilizzato, e destinato ad essere utilizzato, per altre città; nel caso dei Sanniti sembra di trovarsi di fronte invece ad un mito costruito ad hoc, così come l'etimologia greca, che, nella sua accezione militare, dimostra di essere antica quanto la notizia sui Pitanati, e non ricostruzione tarda ed antiquaria.

Mentre nel caso delle *ktiseis* si doveva necessariamente per coerenza riconoscere un certo grado di consanguineità (almeno per una componente della popolazione), nel caso dei Sanniti questo non era necessario. Ci si limitava a leggere secondo un'ottica colta e greca delle usanze locali, o più

⁵⁵ Dionigi di Alicarnasso, II, 49, 5. La versione a cui qui ci si riferisce è alternativa, nel testo di Dionigi, a quella di Catone secondo cui i Sabini erano di origine locale. Tuttavia, essa è da considerarsi alternativa anche rispetto alla versione riportata da Servio (e problematicamente attribuita a Catone) che rende i Sabini discendenti dello spartano Sabus, (VIII, 638), anche se non citata da Dionigi. Cfr. Letta, *L'Italia*, pp. 434.436. Cfr. J.Poucet, *Les origines mythiques des Sabins à travers l'oeuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, d'Hygin et de Strabon*, in *Études Etrusco-Italiques*, Louvain 1963, pp. 155-225, in part. pp. 159-163. D. Musti, *I due volti della Sabina. Sulla rappresentazione dei Sabini in Varrone, Dionigi, Strabone, Plutarco*, «DArch» III, 1985, n. 2, pp. 77-86, in part. 78-80.

semplicemente si legava la valenza militare dell'elemento indigeno al mondo spartano.

E che il mito sui Sanniti fosse stato costruito ad hoc mi pare indicato anche da un altro fatto, la mancanza di riferimenti a città. Sebbene non sia da escludere un certo grado di gerarchizzazione dei centri insediativi, come ho cercato di mostrare altrove, sarebbe irragionevole negare l'arretratezza economica, e quindi sociale e insediativa, della regione sannitica. Di conseguenza, la mancata menzione di processi di *ktisis* per centri sannitici potrebbe corrispondere ad una scarsa urbanizzazione per il IV secolo della regione. Non si poteva cioè parlare di fondazioni di città da parte di eroi greci eponimi, se entità tali non esistevano, o comunque non erano percepite dai Greci.

Mentre nel caso di Roma una città esisteva, e su questa era stato ricostruito anche un mito di origine (forse anche per le qualità intrinseche stesse della città), nel caso dei Sanniti era stata codificata una tradizione assolutamente peculiare inerente all'intero *ethnos*, e non ad un centro specifico.

Il caso delle monetazioni con la legenda PITANATAN, e quello con il simbolo del giavelotto e la legenda SAUNITAN, indicano⁵⁶ non solo l'adozione del mito da parte dell'elemento locale (come si è detto), ma anche una corrispondenza nella realtà. Il che non significa che i Sanniti fossero spartani, ma che avevano delle caratteristiche che, agli occhi di un greco, potevano sembrare tali, di un greco che comunque avesse una certa predisposizione a sottacere l'essenza barbara della popolazione in questione. I Greci di Taranto senz'altro avevano questa predisposizione, come si è detto sopra.

Il mito di Roma ha semmai degli elementi di tangenza con quello sopra visto relativo ai Coni. Sebbene in modo problematico, e diciamo pure oscuro, i Coni si trovano ad essere assimilati, o perlomeno affiancati, ai Troiani, o agli Achei di ritorno da Troia, che colonizzarono in età mitica la Siritide.

La Siritide dunque, con il suo paesaggio acheo-troiano, è assimilabile al caso di Roma, ma lo è anche a quello dei Sanniti per via della probabile area di diffusione del mito ad essa relativo, identificabile con Taranto.

⁵⁶ Per il problema di questa particolare monetazione, cfr. capitolo 3.

In conclusione, il caso di Roma è stato nella nostra visuale di analisi doppiamente utile: da una parte perché ha confermato l'uso estensivo della nozione di barbari in area italica da parte della tradizione greca; dall'altra perché ha confermato indirettamente l'assoluta peculiarità del bagaglio mitico attribuito ai Sanniti, che continuano ad essere un *unicum* nel quadro delle tradizioni greche sulle popolazioni italiche.

Il caso dei Coni poi sembra riunire la tradizione spartana e quella troiana: se è vero che essi sono menzionati insieme ai Troiani in relazione al culto di Atena Iliaca, o comunque si trovano a far parte della tradizione troiana, è anche vero che a loro, e solo a loro insieme ai Sanniti, sono attribuite usanze di stampo spartano, sebbene in modo molto meno esplicito rispetto ai Sanniti.

L'usanza delle mense comuni, oltre a far parte della cultura pitagorica (che, come è noto, ebbe spiccata diffusione in area lucana), era costume anche spartano e, sebbene in modo meno esplicito soprattutto per quanto riguarda la caratterizzazione spartana, è attribuito anche ai Coni.

Coni e Sanniti quindi sono gli unici popoli in Italia ad avere usanze spartane, solo che i Coni si trovano inseriti anche nel mito delle origini troiane di Siris, mentre il caso dei Sanniti emerge sempre più nella sua unicità.

4. Su Roma è possibile distinguere due tradizioni di grecità differenti: da una parte abbiamo quella costituita dalle testimonianze di Ellanico, Eraclide Pontico e altri fino al III secolo che si basa sul concetto fondamentale di *syngheneia* (Roma è città di fondazione troiana); dall'altra invece abbiamo una serie di testimonianze che avvicinano i Romani al mondo greco tramite la figura di Pitagora⁵⁷, e in nessun modo è affermata la grecità genetica della città. Infine, esiste una terza tradizione che, parlando in termini negativi dei Romani (presentati come barbari e causa dell'imbarbarimento dei Greci di Italia), si oppone al motivo della grecità genetica dei Romani, mentre risulta compatibile con la notizia della diffusione del pitagorismo presso i Romani. Per quanto riguarda gli ambiti di diffusione e codificazione di queste tradizioni, abbiamo detto che la prima (in linea con la critica moderna) è da

⁵⁷ Ci soffermeremo oltre sul problema del pitagorismo all'interno della nostra specifica ottica.

ascrivere ad ambito occidentale, in particolare magnogreco o siceliota, mentre la seconda ha in qualche modo a che fare con l'ambito tarantino, anche solo per il fatto che essa ci è nota soprattutto grazie a testimonianze di Aristosseno o a lui attribuibili.

Il quadro che ne risulta è dunque omogeneo: da una parte abbiamo il concetto di consanguineità, che lega Roma ai Greci tramite il solito mito topico della *ktisis* troiana, codificato da Ellanico già nel corso del V secolo; dall'altra invece è la figura di Pitagora che avvicina i Romani alla cultura greca, senza peraltro elevarli dalla loro condizione di barbari. Non può essere infatti casuale che sia la notizia della frequentazione dei Romani presso Pitagora, sia il giudizio negativo su questi risalga al medesimo autore, e cioè Aristosseno. Ciò implica la presenza di ambiti storiografici attivi, di cui uno sicuramente tarantino, l'altro magnogreco in generale, ma altrettanto certamente non tarantino. Non si vedrebbe infatti il motivo per cui Taranto avesse interesse a diffondere notizie sulla greicità genetica dei Romani, mentre lo si vede in relazione alla tradizione sul pitagorismo e al contemporaneo giudizio negativo sui Romani (espresso sia nel famoso frammento sulla barbarizzazione di Posidonia, sia nel passo sopra visto di Strabone sulla barbarizzazione dell'intera Magna Grecia). Il fatto stesso che le due tradizioni siano sostanzialmente antitetiche dimostra che almeno in un caso è da escludere l'attività mitografica e storiografica di Taranto.

L'ambito cronologico in cui essa si formò è da collocare alla seconda metà del IV secolo: Aristosseno, probabilmente nella sua biografia di Pitagora, che era anche una storia del pitagorismo in Italia, parlava di Messapi, Lucani, Peucezi e Romani (cfr. *supra* e Porph., *De Pyth.*, 22 = Aristox. F 17 Wehrli⁵⁸) che andavano da Pitagora per impararne la filosofia, insieme a molti altri re e capi dei popoli vicini (Porph., *De Pyth.*, 19). Si ritiene solitamente che sia Aristosseno a collegare Pitagora a Caronda, Epaminonda, e Zaleuco (Diog. Laert. VIII 16)⁵⁹, come anche (cfr. Gabba⁶⁰ e *infra*) che sempre a lui vada riferito il legame tra Pitagora e Numa Pompilio, al di là delle evidenti aporie cronologiche che ostacolavano

⁵⁸ Mela aggiunge anche i Sanniti per via dell'episodio di Ponzio Sannita. Si noti però che questo episodio è costruito intorno alla figura di Archita.

⁵⁹ Per la derivazione da Aristosseno, cfr. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1938, I, 2, p. 384.

⁶⁰ E. Gabba, *Considerazioni*, pp. 138 ss..

ricostruzioni di questo tipo. Tuttavia, come avremo modo di vedere, non è detto che tutto quanto è oggi attribuito ad Aristosseno sia davvero da riferire a lui, in particolare in relazione a Numa Pompilio.

Gabba dimostra come alla fine del IV secolo il pitagorismo prese piede a Roma, e porta ad esempio un passo pseudoepicarmo del IV secolo, in cui si diceva che i Romani avevano iscritto Pitagora nella loro cittadinanza (Plut., *Num.* 8 17). Non ci soffermeremo su questa complessa questione, sulla quale ci soffermeremo meglio oltre. Per ora interessa sottolineare l'esistenza nel corso del IV secolo di una serie di notizie che testimoniano il legame tra il mondo greco e quello romano tramite la figura di Pitagora, ma che in nessun modo concedono ai Romani una patente di grecità basata sul concetto di consanguineità. La notizia della cittadinanza concessa a Pitagora si muove esattamente in questo senso: fu Pitagora ad essere attirato (al di là della discrepanza cronologica) all'interno della sfera romana, e non Roma nel mondo greco.

Aristosseno, pur scrivendo di queste cose, non ha mai affermato la grecità di Roma, anzi si è espresso in modo oggettivamente negativo verso questa. D'altra parte anche i Lucani sono discepoli di Pitagora, ma non per questo si salvano dall'essere barbari e simili a bestie (cfr. Aristide Quintiliano). Si ricordi a questo proposito che a frequentare Pitagora non è la totalità delle popolazioni anelleniche, ma solo una parte, costituita dalle élites locali (si ricordi a questo proposito anche la notizia relativa a Ponzio Sannita). Di conseguenza, il fatto che i re e i capi indigeni andassero da Pitagora in qualità di discepoli, non significa che la popolazione di appartenenza non fosse barbara, e di sicuro non significa che essa fosse greca.

Dobbiamo quindi distinguere due piani di giudizio, anche nell'opera di Aristosseno: da una parte la prospettiva pitagorica, che, per esaltare la figura del filosofo, ne fa il maestro delle popolazioni italiche (è quanto mai significativo che ci siano anche dei barbari tra i suoi discepoli)⁶¹; dall'altra

⁶¹ Gabba legge anche nelle notizie pitagoriche una motivazione politica: Taranto, alla metà del IV secolo, avrebbe avuto la necessità di attirare Roma nell'ambito culturale greco, e di qui deriverebbe il mito del rapporto tra Numa Pompilio e Pitagora. Ci sarebbe dunque stata una volontà assimilatrice dell'ambiente tarantino nei confronti di Roma, che coinvolgeva altre popolazioni. Ciò è forse vero per Roma, ma direi che la prospettiva pitagorica è assolutamente prevalente per le altre popolazioni italiche. Si noti però una differenza significativa: mentre Numa, re legislatore romano, è messo in contatto direttamente con Pitagora, senza che in nessun modo compaia l'elemento tarantino, Ponzio Sannita, rappresentante della sua popolazione, si trova a dialogare con Archita, legislatore tarantino. Quest'ultimo dato, più del precedente, evidenzia l'esistenza di un rapporto positivo tra il polo greco (Taranto) e quello indigeno (Sanniti).

un punto di vista politico, attinente ai non sempre facili rapporti tra Taranto e Roma, che prevedeva una dialettica tra l'elemento barbaro (Roma) e l'elemento greco (Taranto ed altre città magnogreche).

Anche se volessimo accettare con Gabba una qualche volontà di concedere ai Romani un legame col mondo greco tramite la figura di Pitagora, è chiaro che in nessun modo nell'ottica tarantina poteva essere utilizzata la categoria della consanguineità che apparteneva a tutt'altra temperie mitica e culturale. Di questa caratteristica è esempio esplicito il caso dei Sanniti che, nonostante la "necessità" militare e politica di Taranto di ingraziarseli, non ricevettero mai un legame genetico con i Greci, ma solo di stretta affinità culturale. In altre parole, a Taranto Roma non poté essere, perché non lo si volle, *polis hellenìs* così come i Sanniti non furono mai greci *tout court*.

Tuttavia, questi ultimi conservarono un alone di "rispettabilità", in virtù forse del loro legame con Sparta, mentre per Roma non si esitò a ricorrere all'etichetta di barbari.

Piuttosto, come fa notare giustamente Gabba⁶², in un ambito totalmente differente, e cioè quello campano, fu elaborata la notizia di Roma città greca, in relazione alla crescente attività della città in questa determinata area.

5. Nel discorso sulle varie popolazioni d'Italia, sentite ora come greche, ora come filellene, ora come barbare, il concetto su cui abbiamo fondato alcune considerazioni è quello della consanguineità. La mancata attivazione di un legame di sangue tra i Sanniti e i Greci, nonostante una tradizione omogeneamente positiva su di essi, è ciò che rende assolutamente caratteristico il modo di "essere greci" dei Sanniti. Ciò che salta agli occhi in questo caso è proprio l'assenza di un legame di sangue, laddove esso sarebbe stato più che plausibile, a causa proprio dell'immagine di positivo valore militare che fu associata ai Sanniti, e che sembrerebbe costituire, come si evince dalle fonti, il *trait d'union* tra le due popolazioni.

Per la tesi di Gabba, cfr. E. Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma*, CISA IV, 1976, pp. 84-101.

⁶² Gabba, *Valorizzazione*.

Si è detto che a Taranto i Sanniti sono simili agli Spartani, ma non sono greci. Se è vero, secondo quanto afferma Letta⁶³, che già tra IV e III secolo era nota (anche a Taranto molto probabilmente, come vedremo) la tradizione che legava i Sanniti ai Sabini tramite un rapporto di discendenza, allora è coerente a questo mito la notizia secondo cui i Sabini non erano di origine greca, ma autoctona (Strabone, V 3 1). In questo modo, la spartanità sannitica non si riversava in nessun modo sui Sabini, poiché era un carattere acquisito e non genetico. Possiamo affiancare a queste due notizie una terza, secondo la quale i Sabini, come i loro discendenti Sanniti, accolsero coloni spartani (Dionigi di Alicarnasso, I 49 4-5). Anche in questo caso, qualunque sia l'origine della notizia, in nessun modo viene affermata la spartanità genetica né dei Sabini, né dei Sanniti.

Esistono però delle notizie che affermano, almeno indirettamente, una spartanità congenita per i Sanniti, tramite l'elemento sabino, a sua volta di origine spartana. Secondo questa tradizione i Sanniti sono direttamente spartani perché discendenti dei Sabini, anch'essi spartani. Sia Giustino, che dovrebbe rifarsi a Timeo, che Servio infatti parlano più o meno direttamente di una spartanità congenita dei Sabini, che dovrebbe riversarsi, per motivi di discendenza, sui Sanniti.

Il passo (XX 1 14) di Giustino è quello noto sulla presenza di Spartani in Italia, che attribuisce elementi di spartanità ai Sabini, Sanniti e Brettii. Come ritiene giustamente Letta, è verosimile che il *trait d'union* che diffonde l'elemento spartano nelle tre popolazioni sia il legame di discendenza che unisce i Sabini ai Sanniti, e tramite questi ultimi, ai Lucani. Più esplicitamente, Servio (*ad Aen.* VIII 638) a proposito del virgiliano *severis* riferito a *Curibus* dice: *aut severis disciplina, aut rem hoc verbo reconditam duxit, quia sibi a Lacedaemoniis originem ducunt*. Dunque i Sabini sono detti discendenti di sangue degli Spartani; da ciò si deduce che, se è vero che questa notizia fosse presente (per essere criticata) anche in Catone come ipotizza Letta, anche i Sanniti fossero tali in virtù della loro parentela con i Sabini stessi.

Di conseguenza, mentre la notizia sull'*apoikia* è coerente con quella dell'autoctonia dei Sabini, e forse anche con quella della presenza di coloni

⁶³ C. Letta, *L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone*, «Athenaeum» 62, 1984, pp. 3-29, 416-439; C. Letta, *I mores dei Romani e l'origine dei Sabini in Catone*, in *Preistoria, Storia e Civiltà dei Sabini*, Rieti 1985, pp. 15-34.

spartani presso i Sabini (che non esclude, ma neppure implica necessariamente, che i Sanniti fossero Spartani perché discendenti dei Sabini), questa tradizione sulla consanguineità spartana dei Sabini non si può coniugare in nessun modo con il *plasma* tarantino.

Supponendo che tra IV e III secolo fossero già noti i vari legami di discendenza tra le popolazioni italiche, il *plasma* dei Tarantini di fatto è costruito in modo tale da escludere e tagliare fuori i Sabini da possibili legami con Sparta. Se infatti si fosse detto che i Sanniti erano qualcosa di più di filelleni, ma veri e propri discendenti degli Spartani, si sarebbe implicitamente accettato che tali fossero anche i Sabini. Invece, la struttura del *plasma*, la sua peculiarità nel negare legami di sangue, indica a mio avviso che, come dice anche Letta, a Taranto fossero noti i legami che univano Sabini e Sanniti, e che questo mito non fosse null'altro che un escamotage per blandire gli uni, lasciando fuori gli altri.

Esistevano dunque due tradizioni, inconiugabili tra loro: l'una che si limitava a parlare di *apoikia*, l'altra che, includendo la genealogia delle popolazioni italiche, attribuiva ai Sanniti una spartanità di sangue ma indiretta, perché mediata dall'elemento sabino.

Esiste un altro fattore che indica la presenza di due tradizioni. Abbiamo visto sopra il passo di Strabone in cui vengono indicati come barbari Lucani e Brettii, e abbiamo ipotizzato che essa risalga almeno al III secolo. Come far coincidere questa notizia, che parla di Brettii come barbari, con quanto detto a proposito del passo di Giustino sulla diffusione di elementi spartani in Italia? Mentre il passo straboniano si "incastra" coerentemente con delle notizie che noi abbiamo attribuito ad ambito tarantino, questo di Giustino non è in nessun modo coniugabile con esso. Come poter parlare di Brettii in qualità di barbari e contemporaneamente come Spartani, oltretutto per motivi di sangue e non di assimilazione, come sembrerebbe potersi evincere dal passo di Giustino stesso?

Allo stesso modo, come può Aristosseno parlare di Lucani come barbari, quando sappiamo che i Lucani erano considerati discendenti dai Sanniti già a partire dal III secolo perlomeno?

Se sui Sanniti la tradizione antica è coerente, almeno sul punto della loro spartanità (ma non sulla sua origine, poiché essa può essere congenita o

acquisita, come si è accennato sopra), sui Lucani e sui Brettii (oltre che su molte altre popolazioni, tra cui i Romani) essa è discorde, ed indica a mio avviso, anche nel caso dei Sanniti, l'esistenza di due tradizioni.

In sintesi, i dati che abbiamo a disposizione sono questi: da una parte abbiamo i Sanniti "simili" agli Spartani, ma non Spartani di sangue; contemporaneamente, Lucani e Brettii sono barbari, ed i Sabini sono autoctoni (si noti però che secondo almeno una versione anche essi accolsero coloni spartani, ma ciò non implica legami di consanguineità degli Spartani né con i Sabini, né con i Sanniti). Dall'altra abbiamo dei Sabini di origine spartana, da cui derivano i Sanniti; da questi ultimi derivano perlomeno i Lucani, i Brettii e i Sabelli di Campania (secondo una dinamica di *ver sacrum*).

Nella prima tradizione l'elemento sannita, e quello spartano ad esso associato, sembra essere limitato sia verso l'alto (e cioè verso le origini sabine), sia verso il basso (e cioè verso la discendenza, composta da Lucani in prima battuta e da Brettii poi). Fare della spartanità un carattere acquisito e non congenito impedisce di attribuire lo stesso elemento ad altre popolazioni, indipendentemente dal fatto che i Sanniti fossero simili agli Spartani.

A mio avviso infatti, il fatto che il carattere sia acquisito e non congenito non solo esclude che esso possa riflettersi sul livello precedente, ma implica anche che non possa essere applicato alla discendenza. Secondo il *plasma* dei Tarantini solo i Sanniti furono filelleni e Pitanati perché accolsero presso sé coloni spartani. Il fatto che i Lucani, in passi verosimilmente aristossenici (compreso quello straboniano relativo alla barbarizzazione dei Greci d'Italia, che, visto anche il contesto, rivelerebbe fonte tarantina) siano caratterizzati come barbari indica probabilmente che a Taranto, anche se si conosceva il legame Sanniti-Lucani, o forse proprio perché se ne era a conoscenza, si volle evitare di estendere il concetto di spartanità al di là dei Sanniti.

Oltretutto, la versione tarantina non è coniugabile con la spartanità dei Sabini, anche perché fa derivare ai Sanniti il legame con Sparta da un processo di *apoikia*, che sarebbe stato superfluo se si fosse conosciuta o accettata la spartanità sabina.

Quindi, proprio perchè nel IV-III secolo era nota la genealogia che legava su più livelli le varie popolazioni italiche, a Taranto si preferì non affermare la consanguineità sannitica, per non doverla affermare poi anche per i Sabini (che la ricevettero comunque per altre due vie, quella della *apoikia* e quella della discendenza) e per i Lucani. L'impressione che si ha è che a Taranto si volesse evitare di affermare la spartanità dei Sabini per non doverla poi accordare anche a Roma (che, come si è visto, era definita barbara).

Non ci soffermiamo sul problema della cronologia e dell'area di origine del mito della spartanità sabina originale, e quindi sannitica, poiché ci porterebbe fuori dal nostro contesto di analisi. Per questo studio è importante sottolinearne l'alterità rispetto alla costruzione mitografica tarantina, che fu senz'altro più selettiva nel concedere la famosa "patente di grecità".

Questo risalta ancora di più se pensiamo che i Coni, nel mito di Siris, furono assimilati ai Troiani fino quasi a confondersi. In questo caso la contiguità indigeni – Greci è ancora più forte, poiché sostituisce di fatto all'elemento greco quello indigeno, senza peraltro sfiorare il concetto di *suggevneia*.

Nel caso dei Sanniti invece la grecità è più tenue, o meglio, essa è senz'altro molto alta, ma si tiene a specificarne il carattere non congenito, mentre per i Coni ciò non accade.

Non si spiegherebbe altrimenti per quale motivo i Brettii ad esempio per alcune fonti sono indiscutibilmente barbari, per altre invece sono Spartani. Dato che si tratta di due dati assolutamente inconciliabili, è necessario che essi risalgano a due tradizioni differenti. Il fatto che i Brettii siano barbari (si ricordi che i Brettii sono discendenti dei Sanniti tramite i Lucani, che pure non sono nominati da Giustino) contraddice il concetto di spartanità congenita di tutti i popoli discendenti dai Sabini, ma è coerente con quello di spartanità acquisita dei soli Sanniti.

Taranto, mediante il concetto di *apoikia*, negò alle popolazioni imparentate con i Sanniti il legame con Sparta, relegandole al ruolo di barbare; l'altra tradizione invece, poggiando sulla stessa consapevolezza del legame genealogico, irradiò la spartanità a molti altri *ethne*, a partire significativamente dai Sabini.

Questa ricostruzione coincide con quanto abbiamo detto da una parte a proposito dell'avversione di Taranto per determinate popolazioni italiche, dall'altra sul legame assolutamente privilegiato che legò i Sanniti alla città greca, che è poi l'assunto stesso del *plavasma* straboniano.

L'etimologia stessa dell'etnonimo Sanniti, che si lega al greco *saunivon*, indica che il legame con i Sabini non era accettato o percepito, almeno in ambito tarantino. Nella tradizione latina invece, dove il legame di parentela era senz'altro noto e accettato, si conìò, sebbene in un momento più tardo rispetto a quello di cui stiamo parlando, il termine "Sabelli" ad indicare appunto il legame di discendenza. Il fatto poi che, come si è detto, l'elemento spartano sia tangente a quello sannita, e non intrinseco, indica che la discendenza dai Sabini era un fatto noto, che tuttavia, nella ricostruzione mitografica, di Taranto era volutamente ignorato.

In conclusione, sono individuabili due punti di vista: uno tarantino, che concede la grecità solo ai Sanniti (come aveva già fatto con i Coni, ma con metodi differenti), e ritiene barbare altre popolazioni; un altro parallelo al primo, senz'altro incentrato sul ruolo importante dei Sabini come progenitori di molte popolazioni italiche. In questa seconda tradizione la spartanità è dei Sabini (in due modi, per *apoikia* o *syngheneia*), ed è tramite questi che essa giunge ai Sanniti (a mio avviso più probabilmente nel caso della *syngheneia*); nella prima invece essa è direttamente dei Sanniti.

Abbiamo detto sopra che la notizia di Dionigi II 49 4 sulla spartanità acquisita dei Sabini (che risalirebbe, secondo lo storico greco, ad una fonte locale) non contraddice quella sulla spartanità acquisita dei Sanniti. Da un punto di vista logico, il carattere dei primi non deve essere passato necessariamente nei secondi. E' quindi la stessa dinamica che abbiamo ipotizzato per il rapporto di discendenza Sanniti – Lucani: poiché all'interno di quella che appare come una tradizione omogenea e coerente i Sanniti sono "semigreci" e i Lucani sono barbari, e data la possibilità che fosse già noto il legame di discendenza che legava gli uni agli altri, evidentemente il carattere acquisito non era passato dai Sanniti ai Lucani.

Nel caso dei Sabini – Sanniti, la spartanità dei secondi può provenire sia da quella genetica dei primi (si ricordi il passo di Servio), sia, e questa è un'ipotesi da discutere, da quella acquisita dei Sabini stessi. E' dunque

possibile che anche la notizia di Dionigi servisse a spiegare la spartanità dei Sanniti, data l'assoluta somiglianza delle due situazioni: sia Sabini che Sanniti accolgono coloni spartani, e da questi deriva loro l'adozione delle usanze spartane, prima di tutte la virtù militare. E' dunque possibile che in una tradizione diversa da quella tarantina il mito raccontato da Dionigi (che si riallaccia in qualche modo alla notizia di Servio) servisse a spiegare la spartanità dei Sanniti. Il problema che resta insoluto, e che non svilupperemo ulteriormente almeno per ora, è a chi sia appartenuta per prima la spartanità: ai Sabini o ai Sanniti?

Ciò che importa nel nostro studio è sottolineare in definitiva che il *plasma* dei tarantini esclude in ogni modo che anche i Sabini fossero spartani o simili agli Spartani, così come i Lucani. E questo è il dato che a mio avviso indica meglio la peculiarità della tradizione tarantina.

Di conseguenza il passo di Giustino non può risalire a fonte tarantina, poiché esso associa i Sabini, i Sanniti e i Brettii in un comune orizzonte spartano. Il *plasma* dei Tarantini invece taglia fuori sicuramente i Sabini (è la stessa struttura del mito ad escluderli, poiché indica come peculiarità esclusivamente sannitica la spartanità), e molto probabilmente e verosimilmente i Lucani (non solo per motivi di "logica", ma anche per la caratterizzazione barbara che accompagna regolarmente questa popolazione). Né d'altra parte è un dato significativo il fatto che Giustino non menzioni i Lucani esplicitamente, poiché la presenza dei Brettii (che discendono dai Lucani, come afferma più volte Strabone) implica quella dei Lucani stessi, e non è quindi riferibile ad un eventuale giudizio negativo di barbarie sui Lucani stessi.

La struttura stessa del passo sopra visto di Festo⁶⁴ (con la versione del tutto simile dello scolio ad Isidoro⁶⁵) indica la distanza tra la notizia del *ver sacrum* e l'etimologia del nome greco Saunivtai: <Sa>mnitibus nomen <esse ait --->s propter genus <hastae quas sauniv>a appellent <Graeci. Alii dicunt e>x Sabinis vere <sacro natos circite>r hominum <septem milia duce> Com<in>io Castronio <profectos in c>ollem cui nomen <erat Samnio>. Senza fare espressamente riferimento al *ver sacrum*, anche

⁶⁴ Festo, p. 436 L. Per una prima discussione del passo, cfr. *supra*.

⁶⁵ Schol. Ad Isid., *ad etym.*, 14, 4, 8.

Varrone conosce la discendenza dei Sanniti dai Sabini, *ab Sabinis orti Samnites*⁶⁶; *lingua Samnitium, qui sunt a Sabinis orti*⁶⁷. Infine, Strabone, in un passo di probabile derivazione timaica⁶⁸ (V, 3, 1) riconduce l'origine dei Picentini, Sanniti, Lucani e Brettii ai Sabini: [Esti de; kai; palaiovtatōn ge;noi oiJ Sabi`noi kai; aujtovcqōnei: touvtwn d' a[poikoi Pikenti`noi te kai; Sauni`tai, touvtwn de; Leukanoiv, touvtwn de; Brevttioi. E' allora chiaro che il *ver sacrum* è un “*topos eziologico*⁶⁹” utilizzato per spiegare l'esistenza di legami reali o fittizi tra diverse popolazioni, ferma restando la comune origine etnica. Il passo di Festo riproduce una versione del *ver sacrum*, che corrisponde grosso modo a quella riportata da Strabone V 4 12: Peri; de; Saunitw`n kai; toiou`tovı tii lovgoi fevretai, diovti polemou`nteı Sabi`noi polu;n crovnon pro;ı tou;ı jOmbrikou;ı eu[xanto, kaqavper tw`n JEllhvwn tinevı, ta; genovmena tw/` e[tei touvtw kaqierw`sai, nikhvsanteı de; tw`n genomevwn ta; me;n katevqusan ta; de; kaqievrvsan: ajforivaı de; genhqeivshı, ei\pev tii wJı ejcrh`n kaqierw`sai kai; tevkna. oiJ d' ejpoivhsan tou`to kai; tou;ı genomevnouı tovte pai`daı [Arewı ejpefhvmisan, ajndrwqevntaı d' e[steilan eijı ajpoikivan, hJghvsato de; tau`roi: ejn de; th`/ tw`n jOpikw`n kateunasqevntoı (ejtuvgcanon kwmhdo;n zw`nteı), ejkbalovnteı ejkeivnouı iJdruvqhsan aujtovcı kai; to;n tau`ron ejsfagivasan tw/` [Areı tw/` dovnti aujto;n hJgemovna kata; th;n tw`n mavntewn ajpovfasin. eijko;ı de; dia; tou`to kai; Sabevllouı

⁶⁶ Varrone, *De lingua latina*, VII, 29.

⁶⁷ Citato da Gellio, *Noctes atticae*, XI, 1, 5. Vd anche Varrone, *De re rustica*, III, 16, 29.

⁶⁸ E. Lepore, *Timeo in Strabone V, 4, 3 C 242-243 e le origini dei Campani*, in *l'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offert à J. Heurgon*, Roma 1976, pp. 573-585. E. Lepore, *La tradizione antica sul mondo osco e la formazione storica delle entità regionali in Italia meridionale*, in E. Campanile, *Lingua e cultura degli Oschi*, Pisa 1985, pp. 55-65. G. Tagliamonte, *Rapporti tra società di immigrazione e mercenari italici nel IV secolo a. C.*, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente*, Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997, 1999, pp. 547-572, in part. pp. 558-560.

⁶⁹ A. L. Prodocimi, *La religione degli Italici*, in G. Pugliese Carratelli, *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Siculi, Elimi*, Milano 1989, pp. 477-545, in part. pp. 526-529. Vd, anche Tagliamonte, *Sanniti*, p. 19.

aujto;ı uJpokoristikw`ı ajpo; tw`n gonevwn
 prosagoreuqh`nai, Samnivtai d' ajp' a[llhi aijtivalı,
 ou}ı oiJ {Ellhnei Saunivtai levgousi. tine;ı de;
 kai; Lavkwnai sunoivkouı autoi`ı genevsqai fasi;
 kai; dia; tou`to kai; filevllhnaı uJpavrxai, tine;ı
 de; kai; Pitanavtai kalei`sqai. dokei` de; kai;
 Tarantivnwn plavsma tou`t' ei\nnai, kolakeuovntwn
 oJmovrouı kai; mevga dunamevnouı ajnqrwvpouı kai;
 a{ma ejxoikeioumevnwn, oi{ ge kai; ojktw; muriavdaı
 e[stellovn pote th`ı pezh`ı stratia`ı, iJJJppevaı
 d' ojktakiscilivouı.

Sono due gli elementi in comune con la notizia di Festo: l'origine dei Sanniti dai Sabini, il momento del *ver sacrum*⁷⁰. Cambia invece l'etnonimo di riferimento: in Strabone il *ver sacrum* dai Sabini serve a spiegare l'origine dell'etnico "Sabelli" (sentito come derivato da "Sabini"); in Festo invece non viene menzionato il legame etimologico *Sabini – Sabelli*, ma proposta una spiegazione per la forma *Samnites*, fermo restando il *topos* eziologico del *ver sacrum*. Ecco che allora viene introdotto un colle di nome *Samnius*, dove Cominio Castronio conduce⁷¹ i Sabini votati col *ver sacrum*; è facile riconoscere in una ricostruzione simile il nucleo più antico e preesistente (quello del *ver sacrum*, che di per sé non spiega l'origine del nome), e quello più recente, ricostruito evidentemente sulla forma *Samnites*. E' poi interessante notare che sia Strabone sia Festo conoscono una spiegazione anche per il nome greco *Saunivtai*: tuttavia, mentre in Festo essa è esplicitata con la menzione del *saunivon*⁷² (che, come s'è visto

⁷⁰ Per quanto riguarda il *ver sacrum*, cfr. J. Heurgon, *Trois études sur le ver sacrum*, Bruxelles 1957; P. M. Martin, *Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du ver sacrum*, «Latomus» 32, 1973, pp. 23-38. De Cazanove, *Sacrifier les bêtes*, pp. 253 ss.. Vd. anche G. Tagliamonte, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari, mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia*, Roma 1994, pp. 55-68.

⁷¹ E' un ulteriore problema coniugare l'esistenza di un colle di nome *Samnius* con una città di nome *Touxion*, indicata in un passo dei *Parallela minora* pseudo plutarchei come metropoli dei Sanniti (la fonte dovrebbe essere *Dositheos*, *FGrHist* 290 F 4). A questo proposito, cfr. Tagliamonte, *I Sanniti*, pp. 21-23; G. Colonna, *Alla ricerca della metropoli dei Sanniti*, in *Identità e civiltà dei Sabini*, Atti del XVIII Convegno di Studi Etruschi e Italici, Rieti Magliano Sabina 1993, Firenze 1996, pp. 107-130. Vd. anche D. Petrocchia, *Il problema di Samnia città eponima dei Sanniti*, «Samnium» 53, 1980, pp. 160-185.

⁷² Vd. G. Tagliamonte, *La tradizione antica sull'origine dei Sanniti*, «RivStorSannio» 4, 1997, pp. 33-48. D. Briquel, *La guerre, les Grecs d'Italie et l'affirmation d'une identité indigène. Sur la légende d'origine des Samnites*, in *Guerre et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique*, Actes du Colloque, Dijon 1999, «Pallas» 51, 1999, pp. 39-55. D. Briquel, *La tradition sur l'emprunt d'armes samnites par Rome*, in *Guerre et sociétés en Italie (V^e – IV^e siècle av. J.-C.)*, Paris 1986, pp. 65-89. Vd. anche P. Coussin, *Les armes romaines*, Paris 1926, pp. 207-215.

sopra, trova un interessante rimando nella monetazione tarantina della seconda metà del IV secolo), in Strabone il discorso etimologico non funziona, almeno apparentemente, poiché, dopo aver proposto una spiegazione del termine Sabelli (che, lo si ricordi, costituisce un apporto tardo alla tradizione di questo popolo, forse imputabile a Varrone), e aver introdotto il problema dell'etnico *Samnites*, significativamente proposto anche nella sua forma greca *Saunivtai*, menziona il famoso *plavasma* dei Tarantini, il quale, di per sé, non getta nessuna luce sulla questione etnonimica. La struttura del discorso straboniano, compresa la precisazione della forma greca dell'etnico, induce a credere che l'*aijtiva* di *Saunivtai* sia da ricercare proprio nel *plavasma* tarantino, e questo ci riporta a quanto detto sopra, a proposito della monetazione della città magnogreca nella seconda metà del IV secolo. Ritorniamo dunque a dire che è verosimile che la diffusione della notizia della *sunoikiva* degli Spartani con i Sanniti e la coniazione dell'etimologia dell'etnico *Saunivtai* con il riferimento ad un tipo particolare di giavellotto non solo siano due fatti contemporanei, ma anche ideologicamente collegati e coerenti.

E' però importante notare anche che in Strabone la spiegazione etimologica, suffragata da dati esterni al testo, vale solo per la forma greca dell'etnico, non per quella latina, alla quale invece si riferisce una delle due versioni riportate da Festo.

In entrambi gli autori è comunque chiara la distinzione tra due tradizioni, quella del giavellotto, di ambito greco, e quella del *ver sacrum*. Sia l'una che l'altra sono complete e coerenti, mostrando chiaramente di risalire ad ambiti differenti. Gli *alii* menzionati da Festo devono appartenere a quella tradizione che legava all'interno di un grande stemma genealogico molte popolazioni italiche, la cui chiave di volta era rappresentata dai Sabini. L'altra tradizione, rispetto alla quale gli *alii* appunto si differenziano, è invece incentrata sui soli Sanniti, il cui nome diviene un fatto tutto immanente alla loro storia e alle caratteristiche ad essi associati. Se è vero, come si è detto, che le notizie di *ver sacrum*, almeno quelle relative ai livelli più alti di questo stemma, erano già note alla fine del IV secolo, è chiaro che a Taranto, in cui molto probabilmente l'altra tradizione fu codificata, esse

dovevano essere già note, magari anche solo in forma embrionale. Infatti, la dinamica del *ver sacrum* non pone, per i Sanniti, il problema del nome, tant'è vero che essa funziona solo per l'etnico Sabelli. Di conseguenza, il *ver sacrum* non è assolutamente contraddetto dalla notizia del giavellotto, che a sua volta non menziona il problema delle origini. Anche questo fa pensare che l'insieme di dati codificati in ambito tarantino (dall'amicizia con gli Spartani, all'etimologia da *saunivon*) sia stato determinato tenendo conto di quanto già noto, non prendendolo però nel contempo in considerazione.

Il rovescio della medaglia: reazioni alla politica di Taranto

1. Al termine della prima parte del lavoro possiamo evidenziare alcune considerazioni che serviranno anche da introduzione ai complessi problemi che prenderemo in esame nelle pagine seguenti.

L'analisi fin qui condotta fornisce un quadro complesso e contemporaneamente coerente della politica che Taranto attuò nei confronti di determinate popolazioni italiche, fatta di accorte concessioni di elementi di grecità e di opportune riletture di notizie mitiche o mitico – storiche già in circolazione. D'altra parte, e questo è uno dei punti su cui ci soffermeremo nelle prossime pagine, non abbiamo ancora indicato, se non per cenni, il contesto storico che fece da sfondo alla codificazione dei miti di amicizia sannitico – spartana che abbiamo visto sinora. Non sono infatti sufficienti i riferimenti né ad una imprecisa politica antilucana attuata dalla colonia laconica, né ad una più generale seconda metà del IV secolo, fermo restando che entrambe le affermazioni colgono certamente nel vero. Ciò significa, sul piano più prettamente storico, procedere alla ricostruzione del conflitto che in quel breve scorcio di tempo caratterizzò i rapporti tra Taranto e Roma, al cui interno una posizione di spicco fu senz'altro occupata, per un certo periodo, proprio dai Sanniti. Il fronte antilucano dunque, se ebbe un certo peso nella definizione della politica tarantina alla fine del IV secolo, non fu a mio avviso l'evento più importante, ma appunto solo un "fronte" di un conflitto più vasto, che vedeva in Roma e Taranto i principali protagonisti.

L'atteggiamento assunto da Taranto nei confronti dei Sanniti, e soprattutto la forma che il mito prese in relazione ai rapporti tra questa popolazione italica e Sparta sono comprensibili, o meglio assumono un significato più complesso, se confrontati con il clima culturale e politico della Roma di quegli anni. E' infatti proprio grazie all'analisi di determinate notizie che circolavano a Roma a cavallo tra IV e III secolo a. C. che è possibile vedere nei corrispettivi miti tarantini un preciso e coerente significato ideologico,

che noi ritroviamo poi del tutto simile, ma rovesciato nel suo aspetto formale, proprio in ambito romano.

Dalla necessità di comprendere in che modo e misura i “vicini” di Taranto appresero i racconti sulla spartanità di alcuni popoli italici scaturiscono le prossime pagine, dedicate appunto alla “reazione” che Taranto, grazie ad una politica connotata da fortissime valenze culturali, attuò in Italia centro meridionale.

Tuttavia, mentre per il lato romano della questione è possibile svolgere un discorso articolato, grazie alle testimonianze di cui siamo in possesso, il lato più genericamente “italico” è per noi più difficile da sondare, per capire come tali notizie furono accolte dai soggetti stessi di esse. Per quanto riguarda i Coni, la ricostruzione mitica proposta si proietta talmente indietro nel tempo che è impossibile sapere quanto essi risentirono del mito di cui facevano parte, al di là di una verosimile amicizia con Taranto, adombrata dalle fonti.

Nel caso dei Sanniti l’eterogeneità della monetazione rinvenuta nel Sannio Pentro e la spiccata valenza ideologica delle paragnatidi di Pietrabbondante sembrano confermare sia un rapporto “reale” con Taranto (potremmo dire “commerciale”), sia l’accettazione da parte dei Sanniti della costruzione mitica a sfondo militare conosciuta in ambito tarantino. Che poi tutti questi elementi siano le tracce di un rapporto che doveva essere una sorta di mercenariato sannitico anche presso Taranto, come è stato detto, è assolutamente probabile, e ricondurrebbe il rapporto Taranto – Sanniti all’interno di una pratica più largamente attestata. Nel caso in cui si sia trattato di una situazione simile, è ancora più interessante sottolineare come la città laconica abbia attinto ancora una volta al nucleo concettuale della spartanità per ammantare di nobili ideali quello che probabilmente era in realtà qualcosa di molto più semplice. Non possiamo infatti non citare il richiamo alla spartanità che Taranto evocò quando chiese aiuto alla sua madre patria, e che sembra tornare in modi diversi anche nell’allineamento che caratterizzò i suoi rapporti con i vicini Sanniti. Ci troviamo verosimilmente di fronte ad un unico e coerente edificio ideologico, fondato sul richiamo a Sparta, declinato in modi non uguali ma reciprocamente coerenti. In questo senso dunque si spiega, come si è detto, la mancata

affermazione della consanguineità tra Sanniti e Spartani, e la scelta relativa di una molto più semplice e meno impegnativa *sunoikìa*, che troviamo attiva, a mio avviso in modo non casuale, anche nel caso dei Coni, dove però il legame specifico con Sparta è solo adombrato, e non sviluppato in modo esplicito come nel *plasma* dei Sanniti.

La greicità di cui si parla è una greicità preservata coscientemente, negata alla totalità delle popolazioni italiche, come invece una tradizione diversa tendeva forse già a fare, con l'ampio ricorso al concetto di consanguineità. Anche in questo senso la scelta di Taranto si rivela consapevole e motivata, e non può, proprio per questo motivo, non aver dato impulso a delle risposte alle sue posizioni, in un momento in cui, come avremo modo di vedere, lo scontro tra realtà differenti si giocava anche tramite l'appropriazione di tratti culturali non immanenti al soggetto in questione, molto spesso appartenenti all'avversario, ma comunque riconducibili al problema della greicità acquisita.

Pitagorismo e Spartanità: elementi ideologici tra Roma, Taranto e Sanniti

1. Abbiamo due notizie su cui concentrare l'attenzione: quella riportata da Strabone (V 4 12), relativa alla spartanità non congenita dei Sanniti, e quella di Cicerone (*Cato M.*, XIII 43) inerente all'incontro tra Ponzio Sannita e Archita.

Nella letteratura moderna esse non sono mai state messe in diretta relazione, e soprattutto hanno ricevuto interpretazioni fortemente distanti: la prima è stata solitamente vista, anche sulla scorta del giudizio esplicito del Geografo antico, come un effetto dell'avvicinamento, sicuramente necessario a Taranto ma forse anche ai Sanniti, tra la città magnogreca e la popolazione centroitalica, in funzione antilucana; alla seconda invece o si è negato qualsiasi aderenza alla realtà storica, ed è quindi stata considerata come una rielaborazione tarda, addirittura riferibile allo stesso Cicerone; o è stato associato ad essa un legame storicamente preciso e determinato con la Taranto architea, che sarebbe stata frequentata appunto anche da Erennio Ponzio Sannita¹. Entrambe quindi si collocano sullo sfondo dei rapporti non solo pacifici ma anche di alleanza che sappiamo essere intercorsi tra Taranto e i Sanniti, ma con una forte differenza: la notizia riportata da Strabone farebbe emergere più chiaramente il suo carattere ideologico e politico, anche grazie alle parole della fonte stessa, secondo la quale i Tarantini avrebbero messo in circolazione questo racconto per ingraziarsi i Sanniti, del cui aiuto militare avevano bisogno; quella ciceroniana invece, se non considerata apocrifa², indicherebbe una precisa realtà storica, e quindi un episodio storico individuabile e precisabile, anche sul piano cronologico.

Sebbene io mi riservi nelle prossime pagine di ritornare sulla notizia fornitaci da Cicerone, perché ritengo che una sua ulteriore analisi possa portare a conclusioni differenti rispetto a quelle solitamente prospettate, anticipo sin da ora una riflessione fondante per il discorso che intendo fare:

¹ Cfr. capitolo 3 per quanto detto a proposito dell'acculturazione della classe dominante sannita da parte dei Tarantini.

² Vd. le considerazioni preliminari relative a questo passo contenute nel capitolo 3, e *infra* per quanto riguarda l'attendibilità storica della notizia riportata da Cicerone.

così come nella notizia straboniana è facilmente riconoscibile la matrice ideologica che ne è alla base, e contemporaneamente l'assenza di un reale fondamento storico (i Sanniti ovviamente non avevano certo alcun effettivo legame con Sparta), mi chiedo se anche nel passo ciceroniano non possa essere ravvisabile qualcosa di simile. In altre parole, accettando che la fonte da cui Cicerone riprende la sua notizia sia della fine del IV secolo (per i motivi che vedremo), e cioè sia grosso modo immediatamente posteriore al periodo in cui visse Archita, e non costituisca invece l'invenzione di un qualche autore più tardo, mi pare accettabile una revisione dell'intero episodio che tenga conto di una sua possibile valenza ideologica. Siamo cioè sicuri che l'episodio narri veramente un fatto storico (che resterebbe peraltro plausibile), o è possibile che anch'esso abbia solo una consistenza mitica, al pari del *plasma* straboniano?

Alcuni elementi, solo sporadicamente presi in considerazione, ci spingono a mio avviso immediatamente in questa direzione. Il fatto che i protagonisti dell'episodio in questione siano i rappresentanti più significativi delle due realtà dovrebbe perlomeno indurci a qualche sospetto; infatti, come Archita costituisce una delle figure più importanti per la città di Taranto, anche da un punto di vista ideologico (si ricordi la notizia straboniana sulla decadenza di Taranto, posteriore alla fine delle strategie architee³), così Ponzio riveste un ruolo ideologicamente simile per i Sanniti, come dimostra la tradizione riportata da Livio, che dipinge questo personaggio secondo lo schema del saggio pitagorico⁴, riservandogli dunque un giudizio assolutamente positivo. Non solo, dobbiamo anche tenere presente che Erennio Ponzio Sannita è, come specifica Cicerone stesso, antenato di colui che umiliò le truppe romane a Caudio.

Ci troviamo dunque di fronte a due personaggi storici fortemente connotati dal punto di vista ideologico. In particolar modo, è importante che proprio Ponzio Sannita sia messo in contatto con Archita, e non un qualsiasi esponente della società sannitica. E specularmente è significativo che tra

³ Strabone, VI 3 4. Il Geografo ricorda contestualmente anche l'importanza di Archita come rappresentante della filosofia pitagorica.

⁴ E' di questa opinione il Mele, che ha dedicato uno studio specifico al personaggio di Erennio (Ponzio) Sannita, dal quale mi discosto per alcuni punti. Cfr. A. Mele, *Archita e Gaio Ponzio Sannita*, in *Tra Orfeo e Pitagora*, Atti dei Seminari napoletani, a c. di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, Napoli 2000, pp. 434-444. Vd. anche A. La Regina, *Sanniti e Greci nel IV secolo a. C.: la leggenda delle origini spartane*, in *Il Molise. Arte, cultura, paesaggi*, a c. di N. Paone, Roma 1990, pp. 55-62.

tutti i personaggi della storia di Taranto proprio Archita sia protagonista dell'episodio riportato dall'Arpinate.

La valenza che accompagna entrambe le figure spinge a vedere anche nell'episodio in sé un preciso significato politico – ideologico, al di là dell'eventuale verosimiglianza storica ad esso accordabile.

In altre parole, è possibile che l'episodio di Cicerone, come quello riportato da Strabone, provenga da un contesto in cui era necessario, per motivi che tenteremo di individuare, stabilire una connessione non casuale tra Taranto e i Sanniti, ma anzi fortemente connotata?

In questo senso sarà utile verificare l'eventuale esistenza di legami tra il *plasma* di Taranto e la notizia di Cicerone: se individuassimo l'esistenza di alcuni punti di contatto di carattere ideologico, potremmo iniziare a vedere il passo ciceroniano secondo una nuova ottica, che non privilegi esclusivamente il lato storico della narrazione. Sonderemo quindi la possibilità che la testimonianza di Strabone, che forse ricalca quella di una fonte più antica, indichi chiaramente l'uso da parte di Taranto di notizie mitiche a fini politici.

E' chiaro che se ammettiamo un certo grado di connessione tra le due notizie, riconoscendo nel frattempo la funzione antiromana del racconto ciceroniano (chè non può essere altrimenti, poiché la figura di Erennio Ponzio Sannita si connota inequivocabilmente in funzione antiromana), allora dobbiamo prendere nuovamente in considerazione quanto sopra accennato a proposito della possibilità che il *plasma* tarantino, coniato per motivazioni politiche, non abbia avuto esclusivamente funzione antilucana (come solitamente si ipotizza), ma svolgesse una qualche funzione sul fronte romano. Da ciò discenderebbe che il momento in cui Taranto sentì l'esigenza di avvicinarsi culturalmente e ideologicamente i Sanniti non fu un momento di scontro con i Lucani (o comunque solo con essi), ma anche, e forse soprattutto, con i Romani.

Come avremo modo di vedere, esistono vari elementi che permettono di formulare un'ipotesi di questo tipo: non solo, come si è detto sopra, a causa dell'essenza stessa del mito della spartanità acquisita (che, proprio nella non affermazione della consanguineità, nega l'origine spartana a quelle

popolazioni italiche in qualche modo imparentate con i Sanniti⁵), ma anche per la notizia dell'incontro tra Ponzio Sannita e Archita, ed infine, e questo mi pare un dato fondamentale, il fatto che da parte romana esistano notizie, riferibili perlopiù proprio alla seconda metà del IV secolo (vedremo poi più specificatamente a quali frangenti), che sembrano costituire la risposta concettualmente simile a quanto si ipotizza provenire da Taranto.

Gli elementi della spartanità e del pitagorismo, che sono poi i due nuclei concettuali all'interno dei quali si muovono tutte le notizie prese in considerazione (secondo una sovrapposizione di temi non dissimili significativa), si presentano contemporaneamente anche in tradizioni di sicura derivazione romana, che appaiono come ricostruzioni speculari delle notizie tarantine.

E così, per un Ponzio Sannita che va da Archita, in un ambiente quindi spiccatamente pitagorico, abbiamo un Numa Pompilio (re legislatore) che appare come discepolo di Pitagora stesso, o di un Pitagora spartano, il cui modo di vivere (ricalcato poi da Numa) sarebbe stato però simile in tutto e per tutto a quello di Pitagora Samio, oltre a rispondere ovviamente a cliché ideologici spartani.

Allo stesso modo, proprio durante una delle guerre sannitiche (vedremo poi quale) a Roma si manifesta inaspettatamente l'onore dedicato a Pitagora, la cui stranezza Plinio (fonte della notizia) non può mancare di notare.

Poiché sono molteplici i fattori che indicano per questo scorcio di tempo la diffusione della filosofia pitagorica, in relazione anche ad elementi spartani, viene da pensare che dietro questa omogeneità culturale diffusa si nasconda una precisa realtà storica, all'interno della quale l'elemento della spartanità e quello del pitagorismo assumevano un significato preciso e pregnante, non scevro di aspetti politici e ideologici.

2. Il primo punto da verificare è l'esistenza di un qualche legame concettuale tra le due notizie che ci siamo proposti di sottoporre a nuova analisi.

⁵ Come si è detto nel capitolo 3, è fondamentale che nel *plasma* straboniano non venga utilizzato il concetto di consanguineità tra Sanniti e Spartani (altrove largamente adottato, ma mai in relazione a queste due popolazioni), ma quello assai meno connotato di *sunoikìa*, che non comporta alcun legame di sangue, quanto solo una più superficiale adozione di usanze.

Nella letteratura moderna esse raramente sono state messe in connessione, sostanzialmente poiché, come si accennava sopra, ad una è stata associato un significato immediatamente storico e riconoscibile (la cui veridicità è poi soggetta a valutazioni differenti), mentre dell'altra si è valutata solo la pregnanza mitica (sebbene in connessione generica con una precisa situazione reale).

Il Mele⁶ ha intravisto la vicinanza concettuale che, in ambito magnogreco, avvicina l'esperienza pitagorica a quella spartana: in particolare, dalle fonti emerge abbastanza chiaramente che la filosofia pitagorica in alcuni suoi aspetti fu debitrice (realmente o solo dichiaratamente è un problema che non ci interessa direttamente) all'immagine tradizionale di Sparta, o perlomeno ad essa fu sentita concettualmente vicina.

Due passi di Giustino (XX 4 4; XXIII 1 7-9) indicano *in nuce* questa situazione, sebbene non forniscano contemporaneamente indicazioni cronologiche precise. Pitagora fu, secondo la fonte, ospite di Minosse e Licurgo, dai quali fu influenzato per quanto riguarda la sua filosofia. Si ricordi poi che i pitagorici in Italia avevano anche l'usanza delle mense comuni (per cui si veda la testimonianza esplicita di Giamblico), che nel passo sopra visto di Aristotele è associata proprio a Minosse, oltre che ai Coni in Italia⁷.

In generale, come dimostra giustamente il Mele⁸, il pitagorismo in Italia era sentito concettualmente affine al mondo spartano, di cui, si ricordi, Taranto era una delle massime esponenti in ambito magnogreco. Il tema della *frugalitas*, ad esempio, era comune sia al mondo spartano che a quello pitagorico (per cui si veda nel passo sopra citato di Giustino il riferimento a Licurgo), ed il motivo dell'*eujeveleia* spartana (ma anche pitagorica) si trova significativamente contrapposto a quello del lusso sibarita (Diod. VIII 18 2; Athen. XII 518), e d'altra parte non si tratta certo di un fattore nuovo.

⁶ A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche d'Italia*, «AION»(Archeol) III, 1981, pp. 61-96. In sintesi, il concetto è espresso da Poccetti: "Il pitagorismo ha fatto dell'adesione ai costumi spartani e della superiorità del mondo dorico il proprio vessillo ideologico sotto cui venivano uniti pariteticamente Greci e non Greci d'Italia". P. Poccetti, *Le popolazioni anelleniche d'Italia tra Sicilia e Magna Grecia*, in *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV secolo a. C.*, Atti del Convegno, Napoli 1987, 97-135, in part. p. 120-123. Sul pitagorismo e l'adesione ai costumi spartani, cfr. C. Talamo, *Pitagora e la τρυφή*, «RFIC» 115, 1987, pp. 385-402. Sulla *tryphé* in ambito coloniale, cfr. G. Nenci, *Tryphé e colonizzazione*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona 1981, Pisa Roma 1983, pp. 1019-1031.

⁷ Cfr. *supra* quanto detto a proposito di questa popolazione.

⁸ Mele, *Il pitagorismo*, pp. 80 ss..

Sulla scorta delle fonti letterarie e dell'analisi del Mele possiamo in definitiva accettare l'esistenza di un preciso legame concettuale tra il pitagorismo e l'idea della spartanità. Ciò non significa che quest'ultima avesse fornito realmente dei fondamenti ideologici alla filosofia di Pitagora, almeno nella sua dimensione italia, ma indica piuttosto un certo livello di contiguità avvertito ed accettato anche dalle fonti antiche.

Lo stile di vita indicato dal pitagorismo aveva delle peculiarità che si avvicinavano, o si voleva che si avvicinassero, alle usanze spartane, come indica sinteticamente il passo di Giamblico, relativo all'istituzione delle mense comuni.

Da ciò discende, per quanto riguarda il nostro discorso, la possibilità che i due nuclei ideologici (spartanità e rapporto Ponzio / Archita) imperniati sulla popolazione sannitica fossero non solo coniugabili e accostabili, ma anche che l'uno sia stato creato in relazione all'altro, se non addirittura nel medesimo momento. In entrambi i casi, a Taranto spetterebbe il ruolo attivo di aver coniato e diffuso tali notizie.

Voglio cioè dire che la spartanità dei Sanniti, che, si ricordi, non è congenita ma acquisita (questo è un punto fondamentale del nostro ragionamento⁹) può essere considerata come la base ideologica del discorso pronunciato da Archita proprio in presenza di Ponzio Sannita, figura di spicco di questa popolazione. Questo discorso, che è una dura critica al piacere come causa della rovina della patria e dell'uomo, sembra essere stato costruito proprio in relazione all'immagine che già a partire dal IV secolo si aveva dei Sanniti, come popolazione valorosamente avversa ai piaceri (immagine questa recepita dalla tradizione latina e confluita nel testo liviano, dove più volte ricorre il motivo del rifiuto del piacere da parte dei Sanniti, ma anche in Cicerone, per cui si veda ad esempio *Cato M.*, XIII 43, in cui i Romani si augurano che i Sanniti vengano presi dalla *libido* per poterli vincere meglio)¹⁰.

Non può essere certo un caso che un discorso simile sia stato fatto da Archita con Ponzio Sannita, rappresentante *par excellence* della società sannitica, che proprio in una tradizione di sicuro stampo tarantino veniva presentata con una spiccata somiglianza agli Spartani.

⁹ Cfr. capitolo 3.

¹⁰ Per l'analisi dettagliata di questo passo, cfr oltre.

Piuttosto, a me sembra che entrambe le notizie appartengano al medesimo orizzonte culturale ed ideologico: il valore militare dei Sanniti, declinato ora come spartanità acquisita, ora in relazione alla figura di Archita, e più in generale al pitagorismo, di cui Erennio Ponzio Sannita sarebbe stato un esponente locale. E' evidente il substrato coerente su cui poggiano i due temi.

Il problema dunque non è tanto definire il grado di somiglianza ideologica tra il pitagorismo e la spartanità (specificatamente in ambito italico); quanto definire la vicinanza concettuale tra le due notizie in questione, vicinanza che a mio avviso si esplica sia alla luce del pitagorismo di Archita, sia in relazione all'idea di Sanniti, così come si era elaborata nella seconda metà del IV secolo.

3. Sulla notizia straboniana ci siamo già soffermati nelle pagine precedenti. Ripeteremo qui gli elementi essenziali a cui la nostra analisi ha portato: molto verosimilmente nella seconda metà del IV secolo Taranto, per ragioni ancora da determinare, ebbe bisogno dell'aiuto dei Sanniti. Per questo motivo, e cioè per motivi prettamente politici, fu messa in circolazione la notizia secondo cui i Sanniti stessi avevano usanze spartane, poiché un tempo avevano accolto benevolmente coloni laconici. La lettura approfondita del passo ha condotto a fare due considerazioni, che sono anche una sorta di correzione o ipotesi alternativa a quanto era stato già detto in relazione specifica a questa notizia: prima di tutto dal testo emerge abbastanza chiaramente che tra Sparta e Sanniti non c'è alcun legame di *suggevneia*, ma solo di colonizzazione (se si fosse trattato di un legame di parentela esso sicuramente sarebbe stato indicato come tale in modo più diretto ed esplicito); in secondo luogo, non si può affermare frettolosamente, come pure si è fatto, che la realtà contro cui Taranto chiese probabilmente aiuto, fosse necessariamente quella lucana. Piuttosto, il fatto stesso, sopra accennato, che il legame Sparta – Sanniti non prendesse la forma della consanguineità, ma si limitasse ad essere un apporto esterno, fa pensare che da parte di Taranto ci fosse la volontà specifica di limitare la diffusione di spartanità tra le popolazioni italiche, che invece un'altra tradizione (che abbiamo considerato contemporanea ma distinta da quella tarantina)

attribuiva con una certa “larghezza”. Da ciò discende la possibilità, che analizzeremo tra poco, che fosse ben altra l’entità straniera rispetto alla quale Taranto si opponeva.

Un altro fatto a cui si è accennato è la possibilità che la notizia di Strabone, caratterizzata da una forte critica nei confronti di Taranto, risalga alla medesima fonte, che biasima la città magnogreca per il ricorso a strateghi stranieri. Il fatto stesso che essa possa essere accostata (grazie al motivo della critica) a quanto è noto a proposito della presenza di comandanti stranieri nella Taranto post architea, sembra confermare che il dato straboniano, databile per mezzo di elementi esterni alla seconda metà del IV secolo, risalga proprio a quella temperie cronologica, che vide più volte la città magnogreca contrapposta a realtà locali e a Roma.

Passiamo ora ad analizzare la testimonianza di Cicerone, *Cato M.*, XIII 43. Si è detto sopra che la tanto nominata sfumatura pitagorica del passo, che informerebbe da un punto di vista ideologico il discorso di Archita, non è l’unico orizzonte culturale a cui si può far riferimento. Sebbene una base pitagorica sia assolutamente accettabile ed ipotizzabile, una volta che si considerino i tratti che caratterizzano l’immagine dei Sanniti a partire dalle testimonianze proprio della seconda metà del IV secolo, si può spiegare il discorso architeo anche in relazione al suo interlocutore stesso, e cioè Erennio Pontio Sannita.

La critica moderna ha assunto nei confronti di questo passo principalmente due posizioni, come si è accennato sopra: o è un episodio totalmente reale, che Cicerone erroneamente colloca in una data in cui Platone era già morto (si ricordi che nella tradizione romana erano noti più viaggi del filosofo in Italia), o è un episodio fittizio, inventato, da Cicerone stesso (ma non se ne intravedono i motivi) o da qualche altra fonte in un particolare momento storico.

In quest’ultimo filone rientra l’interessante interpretazione del Mele¹¹, il quale, accettando una base di storicità reale, ritiene che l’incontro tra i due personaggi risalga ad un momento successivo all’età architea, in cui Taranto aveva bisogno di Roma (il Mele si riferisce precisamente al 209), di fronte al pericolo annibalico.

¹¹ Mele, *Archita e Gaio*, p. 440.

Il Mele dunque, accettando l'esistenza di una base ideologica che ha reso non casuale la scelta dei protagonisti del dialogo, attribuisce al passo un'impronta filoromana, di stampo tarantino, ed ammette che la notizia non sia un'invenzione di Cicerone.

Per quanto riguarda la datazione, lo studioso non va oltre il 209, poiché ritiene che la menzione di Nearco, e della sua fedeltà a Roma, indichi proprio quell'anno, quando Taranto si rivelò fedele a Roma contro Annibale. Si tratterebbe dunque sì di una notizia di ambito locale, precedente a Cicerone, ma non troppo antica, di sicuro non risalente, come io invece credo almeno nel suo nucleo, alla seconda metà del IV secolo, ad un periodo cioè più vicino ad Archita e Ponzio. I Tarantini filoromani avrebbero coniato questa notizia per sottolineare il legame positivo tra la città magnogreca e Roma durante l'età annibalica.

Quest'interpretazione, che ha di sicuro il pregio di tentare di sondare in modo più problematico la struttura della notizia ciceroniana e contemporaneamente non la attribuisce all'Arpinate, non è chiara soprattutto nel momento in cui parla di un atteggiamento filoromano da parte di Taranto.

E' vero che il personaggio di Erennio Ponzio Sannita assume nella tradizione romana una forte connotazione positiva (si pensi solo al ritratto che è possibile desumere dalla testimonianza di Livio), ma questo a mio avviso non spinge a vedere nella notizia del dialogo un aggancio al mondo romano. Erennio Ponzio Sannita padre è prima di tutto il miglior rappresentante della società sannitica, e di conseguenza, se si vuol pensare ad un qualche risvolto ideologico, è più logico riferirsi ad un orizzonte tarantino-sannita, piuttosto che a Roma, la cui presenza non emerge a mio avviso in nessun modo. Se Archita è infatti il simbolo positivo di Taranto, Ponzio dei Sanniti, chi rappresenterebbe Roma?

I Romani non compaiono in nessun modo nel dialogo riportato da Cicerone, né io penso che il miglior rappresentante del mondo sannita potesse avere una qualche valenza in questo senso, tanto meno lo stratega tarantino. Nearco infatti è esterno al racconto, poiché il suo contesto d'azione è la cornice entro cui è collocato il dialogo.

Oltretutto, e questo è un aspetto sul quale avremo modo di tornare oltre, il personaggio che dialoga con Archita è esplicitamente detto il padre del trionfatore di Caudio, che però guarda caso viene presentato non con il suo nome, bensì con quello del figlio. Un'aporia questa a mio avviso non casuale, e che, se indagata, può gettare luce sul significato intrinseco della notizia¹².

E' necessario scindere la cornice entro cui il racconto è calato, e la sostanza del racconto stesso. In altre parole, per verificare il grado di affidabilità dell'intera notizia bisogna capire fino a che punto si è spinto l'intervento di Cicerone sul materiale a sua disposizione, ferma restando la possibilità che l'intera notizia sia un'invenzione dell'Arpinate.

Un metodo utile per sondare eventuali significati politici può essere un'analisi approfondita non solo del discorso architeo di per sé (che, come si è detto, rivela un substrato non solo pitagorico).

Lasciando momentaneamente in secondo piano l'ipotesi secondo cui un frammento aristossenico costituirebbe la parte mancante dell'episodio narrato da Cicerone¹³ (e cioè il discorso di Poliarco, la cui risposta sarebbe il discorso architeo¹⁴), concentreremo l'attenzione sul passo ciceroniano, ed in particolare sulla figura di Ponzio Sannita, di cui omettiamo per ora il prenome.

Nell'economia del *Cato Maior*, il discorso di Archita viene citato per contrastare chi critica la vecchiaia perché priva di piacere. L'argomento dunque del discorso è stato cogente per la scelta dell'episodio da parte dell'autore: una requisitoria contro il piacere corporale come causa della decadenza e dell'uomo in sé e dello stato.

Cicerone stesso ci fornisce due indicazioni sulla natura della fonte utilizzata. Al paragrafo XII 39 attribuisce a Catone queste parole: *Accipite enim, optumi adulescentes, veterem orationem Archytae Tarantini, magni in primis et praeclari viri, quae mihi tradita est, cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo*. Poco oltre, Cicerone fa dire a Catone: *Haec cum C. Pontio*

¹² Lo stesso Mele (Mele, *Archita e Gaio*, pp. 442 ss.) ha avuto modo di menzionare, senza però svilupparlo, il problema del nome, che a me pare invece fondamentale.

¹³ E' questa l'ipotesi di Zecchini, sulla quale avremo modo di tornare oltre. Cfr. G. Zecchini, *Una nuova testimonianza*, pp. 362-371. La Regina, *Sanniti e Greci*, p. 55, esclude invece che la fonte del passo di Cicerone possa essere Aristosseno, e pensa ad una fonte tarantina anonima di IV secolo.

¹⁴ Questo dato parla contro l'ipotesi del Mele, secondo cui la notizia dovrebbe risalire alla fine del III secolo, mentre la vita di Aristosseno si svolse a cavallo tra la seconda metà del IV e l'inizio del III.

Samnite, patre eius a quo Caudino proelio Sp. Postumius, T. Veturius consules superati sunt, locutum Archytam Nearchus Tarantinus, hospes noster, qui in amicitia populi Romani permanserat, se a maioribus natu accepisse dicebat, cum quidem ei sermoni interfuisset Plato Atheniensis, quem Tarentum venisse L. Camillo, Ap. Claudio consulibus reperio.

A partire da queste due frasi è possibile dire qualcosa di molto importante a proposito dell'origine del discorso di Archita. Prima di tutto Catone-Cicerone ribadisce due volte che l'ambiente a cui tale notizia risale è quello tarantino: Catone dice di averla appresa mentre si trovava a Taranto, e Nearco afferma di averla attinta da una tradizione che risaliva ai *maiores natu* di Taranto. Se ci atteniamo al passo, ci troviamo di fronte ad una notizia che non dovrebbe risalire ad una tradizione romana, ma specificatamente e segnatamente tarantina. E questo è un dato che, al di là della possibile finzione letteraria, non può essere passato in secondo piano.

Inoltre, dal testo si desume che la tradizione a cui Nearco si rifà specificava che il discorso era stato pronunciato in presenza di Gaio Ponzio Sannita, padre del trionfatore di Caudio, e che a questo era presente anche Platone.

Non dovrebbe invece risalire alla medesima fonte sia la specificazione che Nearco, durante l'occupazione di Taranto da parte di Annibale, era rimasto fedele a Roma, sia la datazione erronea del viaggio di Platone a Taranto, elemento quest'ultimo indiscutibilmente esterno al nucleo della notizia in questione. Cicerone, o la sua fonte, specifica che Nearco era rimasto fedele a Roma, e data l'episodio sulla base della presenza di Platone, provocando in questo anche un'aporia cronologica, che però non tange la sostanza dell'episodio.

Il sentimento filoromano attribuito a Taranto di cui parla il Mele¹⁵ è riferibile solo a Nearco e all'episodio annibalico, non al nucleo della notizia di Archita e Ponzio, così come è riferibile a Cicerone il tentativo, tra l'altro sbagliato, di datare l'episodio in questione. A meno infatti di considerare la notizia stessa come un'invenzione di età annibalica (come in effetti ipotizza il Mele, che non scinde la cornice dal racconto), non ci sono altri elementi che parlino in senso filoromano, soprattutto nella sostanza dell'episodio stesso. D'altra parte, la specificazione della discendenza dell'episodio dai

¹⁵ Mele, *Archita e Gaio*, pp. 438 ss..

maiores natu non può essere passata in secondo piano: essa a mio avviso indica l'antiorità rispetto a Nearco (e quindi all'episodio annibalico) della notizia stessa, che quindi si sarà formata in una differente temperie cronologica e soprattutto ideologica. Proprio il fatto che il sentimento filoromano si esaurisca nella cornice, senza filtrare in nessun modo nel racconto, mi pare che indichi in definitiva l'originaria distinzione tra i due elementi, e contribuisce a distaccare cronologicamente l'episodio di Ponzio e Archita dal momento annibalico.

In definitiva, sulla base dei dati che indirettamente Cicerone fornisce, ci troviamo di fronte ad una notizia di ambito locale (e quindi non romana) anteriore perlomeno all'età annibalica.

Se infatti è vero, come generalmente si ritiene, che il frammento aristossenico sia la parte mancante del passo ciceroniano, vediamo bene che manca del tutto qualsiasi riferimento, diretto o indiretto a Roma, che in nessun modo compare. D'altra parte, anche solo il fatto che l'intero episodio derivi probabilmente da Aristosseno (come sembrerebbe dimostrare il discorso di Poliarco) spinge ad escludere che si tratti di una notizia di età annibalica.

Mi pare che i poli entro cui si muove la questione siano Taranto e i Sanniti, presentati qui tramite i loro maggiori esponenti, senza che peraltro vi siano riferimenti ad entità esterne (eccetto la figura di Poliarco della notizia aristossenica, che però non è noto altrimenti ed ha il solo scopo di presentare una tesi opposta, e quindi completamente sbagliata, a quella architea¹⁶).

Ci troviamo quindi di fronte ad una tradizione certo non orale (come invece piace immaginare a Cicerone, secondo un *topos* caro all'Arpinate¹⁷), che risale forse, ma non necessariamente, ad Aristosseno. A Cicerone può invece risalire l'invenzione della cornice, così come l'aggancio alla figura di Nearco.

Ritengo che la sfumatura filoromana derivi solo da Cicerone, il quale sembra aver declinato in questo senso una tradizione (minoritaria, chè non ricorre altrove) che trovava già codificata.

¹⁶ Non penso infatti che l'origine siracusana di Poliarco abbia una qualche valenza ideologica, come invece quella di Ponzio, che si trova in armonia con Archita.

¹⁷ Si veda ad esempio, *Cato M.* 43, o *Laelius* 88, proprio a proposito di Archita.

Si noti inoltre che anche la presenza di Platone tende a suggerire che l'episodio in questione non si basi tanto su una realtà storica, quanto abbia piuttosto una certa struttura ideologica. Sappiamo da altre fonti che Archita fu in contatto anche con Platone¹⁸, il quale si recò a Taranto tra il 367 e il 361 a. C.. Una data dunque perfettamente plausibile sia per Archita che per Ponzio Sannita.

L'errore di datazione è, come detto, un apporto ciceroniano. Ad esempio, Aulo Gellio (XVII 21 28), rifacendosi ad una tradizione precedente, collocava un viaggio di Platone in Italia tra il 356 e il 338. Cicerone dunque può aver attinto ad una tradizione simile, sbagliando in pieno la datazione dell'episodio¹⁹. Quello che si sta profilando è, a mio avviso, un grado progressivamente più alto di intervento di Cicerone sulla sua fonte, che si esplica per ora sia nell'aura filoromana attribuita alla notizia, sia nella datazione dell'episodio stesso tramite la figura di Platone.

La ricostruzione narrativa di Cicerone prende le mosse da un episodio "reale" (cioè non attribuibile a Cicerone stesso), inserito dall'Arpinate in un contesto romanizzato tramite le figure di Catone e Nearco, esponenti (nella sua finzione) di quella tradizione orale e antica a cui egli si riaggancia.

Il fatto stesso che l'autore sia costretto a datare l'episodio con i propri mezzi (e cioè datandolo in relazione al viaggio di Platone in Italia), indica a mio avviso l'esistenza di una notizia già codificata, intorno a cui Cicerone ha costruito una cornice adatta a richiamare alla mente Roma e i suoi ideali. D'altra parte, la sostanza stessa dell'episodio indica una fonte che non è originalmente identificabile con Cicerone, ma con una tradizione a cui l'Arpinate attingeva.

Non riesco infatti a intravedere un motivo per cui Cicerone abbia scelto di introdurre il personaggio di Caio Ponzio Sannita in relazione ad Archita, anche perché egli non svolge alcuna azione, se non quella di uditore. Se Cicerone avesse inventato ex novo l'episodio, lo avrebbe probabilmente articolato maggiormente, dando soprattutto un senso maggiore alla presenza del sannita (spiegabile comunque in virtù della sua immagine di vecchio saggio). Si ha invece l'impressione che l'episodio, così come ci è narrato,

¹⁸ Ad esempio, Cic., *De finibus*, V 29 87; Val. Max., VIII 7 3. Sul significato della presenza di Platone, cfr. pp. 283-284..

¹⁹ Cfr. P. Wuilleumier in «RPh», 1929, p 53. Wuilleumier, *Tarente*, pp. 68-69 e 606-607.

sia incompleto, e cioè che comprendesse ulteriori elementi, soppressi nella citazione ciceroniana. La stessa cosa si può dire per il personaggio di Platone.

Proprio la menzione di Platone costituisce un elemento ulteriore che ci permette di attribuire la notizia riportata da Cicerone non all'Arpinate stesso, ma ad una fonte precedente, che si identifica progressivamente con Aristosseno. Merita particolare attenzione il sincronismo Platone / ultimi esponenti del pitagorismo in Italia, tema questo espresso anche nel *de finibus* da Cicerone²⁰ (oltre che nel *de senectute*) e da Diodoro Siculo (XV 76 4). Quest'ultimo si esprime così: "Ci furono in quest'epoca uomini che per la loro cultura meritano di essere ricordati, come l'oratore Isocrate ed i suoi discepoli, il filosofo Aristotele, Anassimene di Lampsaco, e Platone, ed inoltre gli ultimi dei filosofi pitagorici".

In particolare, in relazione al passo diodoreo, che la critica concordemente ritiene di ascendenza aristossenica²¹, dobbiamo sottolineare che l'*acmè* degli ultimi pitagorici in Italia viene a cadere proprio nel 366/5 a. C., e cioè attorno agli anni del secondo viaggio di Platone in Occidente. Si noti poi che nel passo del *de finibus* sopra citato, Archita è nominato tra i *reliqui*, e cioè tra gli ultimi filosofi pitagorici rimasti in Italia; allo stesso modo, in Aristosseno (fr. 18 Wehrli), Archita è collocato tra i *λοιποί*. Come ha sottolineato giustamente Prontera²², "La notizia ciceroniana e le indicazioni cronologiche di Diodoro [...] mettono a fuoco uno dei motivi centrali dell'esperienza platonica, l'incontro con i Pitagorici in Occidente, che offrì probabilmente materia di aneddoti all'opera biografica di Aristosseno²³".

Il fatto dunque che esistesse una versione aristossenica²⁴ che legava Archita a Platone costituisce un ulteriore elemento che spinge a vedere nella

²⁰ V 29 87: *cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et celestia acciperet? Cur post Tarentum ad Archytam? Cur ad reliquos Pythagoreos, Echekratem, Timaeum, Arionem, Locros...?*. Cfr. Val. Max. VIII 7 3.

²¹ Cfr. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1971, p. 200; su Aristosseno come fonte di Diodoro vd. K. Von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of Sources*, New York 1940, pp. 22-29; A. Delatte, *Essai sur la politique Pythagoricienne*, Liège-Paris 1922, p. 225. Vd. per una sintesi generale, F. Prontera, *Gli ultimi pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, «DArch» 9-10, 1976-77, pp. 267-332.

²² Prontera, *Contributo*, p. 286.

²³ E' noto che Aristosseno non aveva una buona opinione di Platone, tant'è vero che paragonò l'esperienza siciliana con la catastrofica spedizione di Nicia (Fr. 62).

²⁴ Prontera individua una versione alternativa a quella aristossenica, risalente a Timeo, in cui il divulgatore della dottrina pitagorica in Grecia non è più Platone, bensì Diodoro d'Aspendo. Persiste comunque, in comune con Aristosseno, la volontà di legare l'ultima fase di vita della scuola pitagorica e la cultura in madre patria. Cfr. Prontera, *Contributo*, p. 287.

testimonianza del *Cato Maior* di Cicerone una citazione in ultima analisi aristossenica, poiché riproduce esattamente lo stesso tema. D'altra parte, la costruzione stessa del testo suffraga questa ipotesi, poiché possiamo dire con certezza che l'intervento di Cicerone sulla fonte si identifica con il tentativo di datazione, espresso dalla subordinata relativa: *cum quidem ei sermoni interfuisset Plato Atheniensis, quem Tarentum venisse L. Camillo, Ap. Claudio consulibus reperio*. Sarà appena il caso di ricordare che il metodo di datazione per consoli non è certamente greco. Inoltre, la posizione di Platone come uditor di Archita rientra perfettamente nell'idea e nell'opinione che Aristosseno ebbe del filosofo.

E' noto che Aristosseno non aveva una buona opinione di Platone, tant'è vero che paragonò l'esperienza siciliana con la catastrofica spedizione di Nicia, (fr. 62). Il fatto dunque che esistesse una versione aristossenica (Prontera individua una versione alternativa a quella aristossenica, risalente a Timeo, in cui il divulgatore della dottrina pitagorica in Grecia non è più Platone, bensì Diodoro d'Aspendo. Persiste comunque, in comune con Aristosseno, la volontà di legare l'ultima fase di vita della scuola pitagorica e la cultura in madre patria²⁵) che legava Archita a Platone costituisce un ulteriore elemento che spinge a vedere nella testimonianza del *Cato Maior* di Cicerone una citazione in ultima analisi aristossenica, poiché riproduce esattamente lo stesso tema.

4. Passiamo ora all'analisi dei personaggi che compongono l'episodio di Cicerone.

La figura di Archita ricorre più volte nell'opera ciceroniana, e non ha certo bisogno di una trattazione specifica in questa sede. Ciò che tuttavia io vorrei far notare, e che mi pare significativo per il nostro discorso, è che proprio il passo del *Cato Maior* rappresenta lo spazio maggiore dedicato da Cicerone ad Archita. In tutti le altre testimonianze, Cicerone si limita a nominare Archita in qualità di discepolo di Pitagora, e non fornisce ulteriori dati. Le uniche due eccezioni sono un passo delle *Tusculanae* e uno del *De re publica*, in cui si ricorda un breve aneddoto della vita di Archita, il medesimo in entrambi i casi.

²⁵ Cfr. Prontera, *Contributo*, p. 287.

Di conseguenza, mentre è impossibile parlare di una fonte specificatamente architea, quando Cicerone si limita a nominare il filosofo, magari all'interno di una lista di nomi in cui Archita non occupa un posto di particolar rilievo, nel caso del *Cato Maior*, in cui Archita occupa di sicuro uno spazio maggiore rispetto a quello solitamente concessogli, è possibile che l'Arpinate utilizzasse una tradizione specificatamente dedicata allo stratega tarantino²⁶.

Per quanto riguarda Erennio Ponzio Sannita, grazie a Livio (ma non solo) possiamo dire che la tradizione su di lui era concordemente positiva. Egli è infatti presentato secondo lo schema tipico del vecchio saggio, valente sia nella vita militare che in quella civile, con alcuni tratti che lo avvicinano al pitagorismo, come è stato giustamente rilevato. Aggiungerei anche che il personaggio di Ponzio Sannita padre è perfettamente omogeneo all'immagine più generale della popolazione sannitica, avversa ai piaceri e estremamente valorosa. Come si è visto, il collegamento al mondo pitagorico non deve far passare in secondo piano un dato importante, e cioè la sostanziale omogeneità ideologica che caratterizza le notizie relative ai Sanniti, che può essere messa in relazione anche, ma non esclusivamente, con la filosofia pitagorica.

Abbiamo quindi un primo dato fondamentale. I personaggi che compongono l'episodio non sono due sconosciuti, ma i rappresentanti più significativi di due realtà precise: Taranto e i Sanniti. Se è vero quindi che la frequentazione da parte di Ponzio Sannita di Archita a Taranto indica la dipendenza culturale dei Sanniti rispetto a Taranto (tramite un rapporto che si attuava tra le élites delle due realtà), è anche vero che esso è simboleggiato da due personaggi assolutamente particolari, a cui è difficile non riconoscere anche in questo caso una precisa rilevanza ideologica.

Si presenta ora il problema del prenome di Caio Ponzio Sannita, avvertito dal Mele²⁷, ma non sviluppato, e da La Regina²⁸. Mentre Cicerone ne fa un

²⁶ Il pensiero va ad Aristosseno, o più in generale all'ambiente tarantino.

²⁷ Mele, *Archita e Gaio*, pp. 441ss..

²⁸ La Regina, *Sanniti e Greci*, p. 56. Lo studioso ritiene che il Gaio Ponzio Sannita citato da Cicerone sia non il padre, ma il nonno del vincitore di Caudio. La discrepanza dunque con la formula onomastica tramandata da Livio (che dovette utilizzare fonti di prima mano e ben informate) sarebbe semplicemente un errore ciceroniano. Secondo La Regina inoltre Erennio Ponzio Sannita sarebbe stato troppo giovane nel 366 o 361, anno in cui si dovette svolgere il dialogo. Tuttavia, dato che la storicità dell'episodio è perlomeno discutibile (come vedremo oltre), direi che l'argomento della giovane età del Sannita non è dirimente.

omonimo del figlio, chiamandolo quindi Gaio Ponzio Sannita, Livio, fonte attendibile per gli episodi delle guerre sannitiche, lo chiama sempre ed invariabilmente Erennio Ponzio. Lo storico patavino distingue nettamente, e più di una volta, Erennio Ponzio (padre) e Caio Ponzio, indicato sempre come figlio del primo.

Valerio Massimo, sempre in riferimento al medesimo episodio (VII 2 17) concorda con Livio (anche nella caratterizzazione assolutamente positiva del personaggio), usando il prenome Erennio. La stessa cosa vale per Floro, I 11 3, dove il prenome è ancora Erennio.

Appiano, pur riferendo i medesimi episodi narrati da Livio, non dà un nome al padre di Gaio Ponzio, e chiama quest'ultimo col solo nome.

La tradizione dunque è certa e concorde nel definire il nome del padre e del figlio, non confondendo mai il primo con il secondo. Solo Cicerone, e solo in questo passo del *Cato Maior*, rende i due personaggi omonimi, contro una tradizione, a lui sicuramente nota, che li distingueva chiaramente. Egli stesso infatti, in *De Officiis* II 21 75 (che richiama Valerio Massimo, IV 3 5), menziona il vincitore di Caudio con il nome appropriato²⁹.

Questa anomalia non è mai stata notata, pur costituendo un fatto chiaro ed innegabile. Se infatti diamo importanza al fatto che l'episodio sia datato erroneamente da Cicerone, non possiamo mancare di sottolineare che anche il nome stesso di uno dei protagonisti non è completamente certo. Verrebbe infatti da pensare che la fonte più degna di fede sia Livio, e che quindi il prenome più accettabile sia Erennio. D'altra parte, è anche vero che è difficile pensare che Cicerone, che ad esempio conosceva i nomi dei consoli in carica l'anno della disfatta di Caudio, potesse commettere l'errore (se di errore si trattò) di associare al padre il nome del figlio.

Di conseguenza, mentre è certo che Livio abbia attinto il prenome Erennio da qualche fonte, ci possiamo interrogare sull'origine della versione di Cicerone (concordemente indicato come tale dalla tradizione antica nella sua totalità). E' un errore di Cicerone, o l'Arpinate ha trascritto fedelmente ciò che trovava nella sua fonte?

²⁹ Il Mele (Mele, *Archita e Gaio*, pp. 434 ss.) ritiene che il medesimo passo sia una prova del fatto che Cicerone conosceva una tradizione che chiamava col prenome del figlio il padre. Tuttavia, mi pare abbastanza chiaro che il passo in questione si riferisca al figlio e non al padre, cosicché l'uso del prenome Caio è assolutamente pertinente.

Si può infatti ipotizzare che la tradizione a cui Cicerone attingeva parlasse di un Caio Ponzio Sannita padre, e l'Arpinate si sia limitato a trascrivere la notizia, senza preoccuparsi di correggere quella che ai suoi occhi doveva apparire come un'evidente omonimia.

E' possibile però pensare anche ad una dinamica più complessa: Cicerone può aver trovato nella sua fonte il nome di Caio Ponzio Sannita, ma, sapendo che per motivi cronologici era impossibile che il trionfatore di Caudio potesse essere stato contemporaneo ad Archita, abbia corretto la sua fonte con la specificazione *patre eius a quo Caudino proelio Sp. Postumius, T. Veturius consules superati sunt*, che infatti si trova in posizione incidentale rispetto al discorso riferibile a Nearco. Come si è visto a proposito della cornice e della datazione, l'organizzazione stessa del passo ciceroniano indica questa possibilità.

Cicerone, di fronte a quella che appariva come un'aporia cronologica, è intervenuto immettendo la frase incidentale di correzione o meglio di specificazione, secondo cui la persona che incontrò Archita non fu il figlio, bensì il padre.

Quindi, al di là della possibilità che il testo vada semplicemente corretto, mediante la sostituzione della lettera iniziale del prenome (C) con una H (ma la tradizione manoscritta non presenta incertezze a questo proposito), resta il fatto che in entrambe le ipotesi il personaggio con cui Archita parla è un Caio Ponzio, nome che nella tradizione antica è associato senza incertezze al trionfatore di Caudio.

E' però più facile ammettere che la notizia, considerata nella sua totalità, derivi da una tradizione differente da quella che poi sarà accolta da Livio, una tradizione che attribuisce il medesimo nome al padre e al figlio. Cicerone quindi si sarebbe limitato ad accettarla, senza preoccuparsi di correggerla (sempre che la tradizione liviana sia quella più attendibile, come si è detto sopra), ma solo di "glossarla". Il fatto stesso che l'Arpinate senta la necessità di specificare l'identità del personaggio ci fornisce due indicazioni: la prima è una conferma di quanto abbiamo detto prima, e cioè che la notizia non è un'invenzione ciceroniana, ma deriva da altra fonte; la seconda invece conferma che il prenome con il quale doveva essere noto Ponzio Sannita padre non doveva essere Caio, come potremmo evincere

dalla sola testimonianza del *Cato Maior*, bensì Erennio. Da qui la specificazione ciceroniana, tesa evidentemente ad evitare la confusione dovuta ad un caso di omonimia non noto nella tradizione romana.

In un modo o nell'altro, il personaggio di Caio Ponzio Sannita costituisce un elemento insopprimibile e altamente significativo dell'episodio, e a mio avviso riconducibile alla fonte stessa.

L'orizzonte ideologico e storico dell'episodio non si esaurisce nel rapporto Taranto – Sanniti, che si esplica immediatamente, ma coinvolge anche l'elemento romano. Non però, come vorrebbe il Mele, in posizione favorevole e quindi filoromana, ma in contrapposizione rispetto alle realtà rappresentate da Archita e da Ponzio.

Secondo Mele, Ponzio Sannita padre ha nella tradizione romana una posizione assolutamente positiva e, ciò che è ancora più importante, filoromana; tale duplice caratterizzazione di Ponzio Sannita ricorre nelle fonti che parlano più diffusamente della sua figura, Livio IX 3 4-13 e Appiano *Sam.* 4 3-5. Egli dunque non solo è degno partner di Archita, a cui è legato da una certa convergenza ideologica, ma è anche filoromano, favorevole com'è ad una *perpetua pax et amicitia* con Roma.

Lo studioso a questo proposito richiama alla mente il trattato di *philia* stipulato nel 354 e rinnovato nel 341, alla cui stesura potrebbe essere stato presente anche il nostro personaggio, e ricorda anche il motivo, menzionato da Appiano, per cui Ponzio sosteneva la *philia* con i Romani, dovuta al motivo della *suggevneia* che legava i Sanniti ai Sabini.

A grandi linee, questa argomentazione dovrebbe essere la dimostrazione che il personaggio di Ponzio Sannita padre aveva nella tradizione romana (che il Mele definisce comunque “targata Taranto”, quando noi invece abbiamo detto che non esistono elementi per cui si possa pensare ad una Taranto filoromana nella seconda metà del IV secolo) una connotazione spiccatamente filoromana. A tale proposito può essere sollevato più di un dubbio.

Ad esempio, abbiamo visto nelle pagine precedenti come sia probabile che nella codificazione delle parentele che legavano le varie popolazioni d'Italia Taranto non abbia avuto alcun ruolo, ma che anzi tendesse ad isolare da queste proprio la popolazione sannitica. Ciò ha portato ad ipotizzare che

esistesse una tradizione alternativa a quella tarantina, che parlasse in termini genealogici delle varie popolazioni italiche, e sulla base di questi attribuisse a larga parte delle genti non greche un certo grado di spartanità.

Di conseguenza, ritengo che il motivo della consanguineità addotto da Ponzio, che addirittura ricollegava in ultima analisi Romani e Sanniti, non possa risalire ad una fonte tarantina, ma ad una fonte più probabilmente romana. E d'altra parte, come avremo modo di vedere, il citato passo di Appiano in nessun modo può rappresentare un esempio di filoromanità, senza contare che a parlare non è Ponzio Sannita padre, come vuole il Mele, ma Ponzio Sannita figlio.

In questo contesto sono state menzionate altre due testimonianze: da una parte il famoso episodio liviano, secondo cui Erennio Ponzio Sannita avrebbe consigliato al figlio di non sottoporre le truppe romane ad un'umiliazione come sarebbe stata quella di Caudio³⁰; dall'altra le parole attribuite da Cicerone a Gaio Ponzio figlio³¹ (*De Officiis* II 21 75), con cui il capo sannita si rammarica di non essere vissuto all'epoca in cui i Romani avessero iniziato ad accettare i doni, poiché allora non ne avrebbe accettato il dominio.

Secondo il Mele, questi due passi sarebbero prova dell'esistenza di una tradizione che faceva di Ponzio Sannita padre un esempio di sannita filoromano. In realtà, mi pare che in entrambi i casi possano essere sollevati dei dubbi sull'interpretazione proposta.

Per quanto riguarda il caso liviano, l'obiezione è semplice, e scaturisce da un'immediata lettura del testo: se è vero che Erennio propone la pace coi Romani, è altrettanto vero che, con un atteggiamento contraddittorio, subito dopo consiglia al figlio di distruggere i Romani. Di conseguenza, ad una iniziale pacatezza di comportamento, segue una contrapposizione netta all'elemento romano. Al di là del motivo di questa incertezza, resta il fatto che non si può dire, sulla base di questo solo passo, che Erennio era filoromano, o che perlomeno le fonti antiche (supponiamo anche solo romane) lo presentassero in questi termini. E' vero infatti che dalle parole di Erennio emerge un ritratto lusinghiero del potere di Roma (il cui popolo è

³⁰ Livio IX 3 5.

³¹ Il Mele (Mele, *Archita e Gaio*, p. 442) parla del padre, ma, come avremo modo di vedere, il testo si riferisce in modo certo al figlio.

definito “potentissimo”), ma è assai probabile che l’aspetto retorico del discorso del sannita sia frutto di una rielaborazione di Livio, che già conosceva l’esito degli eventi, e che soprattutto era di parte. Resta invece un fatto indubitabile che in nessun modo Erennio, interrogato dal figlio e dall’assemblea dei Sanniti, propenda per la pace coi Romani.

Il passo del *De officiis*, per essere correttamente compreso, va letto in un contesto molto più ampio rispetto al solo testo dell’Arpinate.

Cicerone infatti riporta questo episodio non all’interno di una semplice narrazione storica, ma per far risaltare il fatto che dopo la fine della terza sannitica si diffuse a Roma la tendenza ad accettare doni, tanto che nel 149 L. Pisone presentò la prima proposta *de pecuniis repetundis*. A questo fatto va collegato (ed è un legame ampiamente avvertito anche dagli autori antichi) inoltre il famoso episodio di M’. Curio Dentato, narrato da numerose fonti con poche e non significative varianti, che aveva rifiutato, a conclusione della terza sannitica, i doni offertigli proprio dai Sanniti.

Che il discorso di Gaio Ponzio Sannita sia originale o sia stato inventato in relazione proprio al fatto di M’. Curio Dentato (e si ricordi peraltro che l’indifferenza ai doni era una caratteristica propria dei Sanniti, insieme ad un’altra serie di valori positivi), poco importa nella nostra ottica, una volta che si riconosca che il Ponzio in questione non sia il padre, come vorrebbe il Mele, ma il figlio, e cioè il vincitore di Caudio, che prese parte anche all’ultimo conflitto con Roma³².

E’ infatti insopprimibile il legame che le parole di Gaio Ponzio hanno con l’episodio di Curio Dentato. E poiché Curio Dentato concluse la terza sannitica, è logico pensare che il Ponzio in questione fosse il figlio, e non il padre. Il testo stesso ci spinge indubitabilmente in questo senso.

In definitiva, i due passi non indicano nel padre del vincitore di Caudio un reale alleato di Roma, poiché l’uno non si esplica esattamente in questo senso (né soprattutto univocamente), l’altro non ha nulla a che vedere con lui.

Né d’altra parte il passo sopra citato di Appiano (*Samn.* 4, 5), dove appare il motivo del tutto particolare della consanguineità tra Roma e i Sanniti,

³² Come avremo modo di vedere, la partecipazione “storica” di Ponzio Sannita alla terza sannitica è, per mere questioni cronologiche ed anagrafiche, perlomeno sospetta. Ciò tuttavia rafforza l’ipotesi che l’episodio del *De officiis* sia stato costruito intorno alla figura di Gaio Ponzio in un secondo momento, e per questioni ideologiche.

sembra andare in direzione opposta. Le parole che Appiano mette in bocca a Ponzio Sannita figlio, che probabilmente risentono del clima più tardo della guerra sociale, e per questo motivo potrebbero essere considerate “spurie”, in nessun modo hanno un sapore filoromano. Anzi, sarei portato a vedere in queste una tendenza esattamente opposta: Ponzio infatti accusa i Romani di aver violato loro per primi due principi fondamentali, quello della consanguineità e quello dell’alleanza, cioè della *philia*.

Secondo il Mele³³, a parlare sarebbe non il figlio, bensì il padre, il quale farebbe della *suggevneia* un motivo cogente per accettare la pace coi Romani. Appiano è ben lontano dall’affermare una cosa simile: prima di tutto è evidente che il discorso è fatto pronunciare al figlio e non al padre, poiché quest’ultimo era uscito di scena all’inizio del paragrafo 5, quando, dopo aver pronunciato il suo contraddittorio consiglio, abbandona l’accampamento. In secondo luogo, il discorso che Ponzio Sannita figlio pronuncia agli ambasciatori romani non è una difesa della pace, né un’esortazione a questa, bensì una requisitoria contro i Romani stessi, rei di aver violato due principi fondamentali, quello della *suggevneia*, che li legava ai Sabini (e quindi ai Sanniti) insieme ad un rapporto di *sunoikiva*, e quello della *philia*, che invece li legava ai Sanniti. Si ricordi a questo proposito che il conflitto con i Sanniti era nato anche perché i Romani avevano rotto un trattato di pace che avevano con questi.

Per quanto riguarda l’origine di questa notizia, come si è detto, il Mele la ritiene “targata Taranto”. Ora, a me sembra poco probabile che Taranto abbia avuto la preoccupazione di costruire una così complessa struttura genealogica, che addirittura avvicinasse i Sanniti ai Romani tramite i Sabini, chiave di volta di questa grande famiglia, considerando anche che in questo modo il concetto di spartanità sarebbe stato dilatato oltre il dovuto. Il discorso di Ponzio Sannita figlio non è filoromano e, per come è strutturato e per l’ideologia che ne è alla base, non ha nulla a che vedere con Taranto e la sua attività “mitopoietica”, così come ho creduto di delineare nelle pagine precedenti.

Possiamo quindi escludere che nella seconda metà del IV secolo, quando i rapporti tra Taranto e Roma erano tutt’altro che pacifici, poiché la

³³ Mele, *Archita e Gaio*, pp. 440-442.

situazione era costituita dalle prime avvisaglie di uno scontro tanto latente quanto inevitabile, la città magnogreca si sia messa a diffondere notizie, oltretutto di stampo positivo, su Roma e sui legami di questa con altre popolazioni italiche.

In sintesi, le figure di Ponzio Sannita padre e di Ponzio Sannita figlio non hanno a mio avviso alcun tratto di filoromanità. Possiamo semmai dire che il primo ebbe indubbia fortuna presso i Romani come simbolo di saggezza anche pitagorica (evidente retaggio di una tradizione non romana in origine, ma semmai tarantina), ma, contro quanto avevamo ammesso prima in via ipotetica e in alternativa all'interpretazione tradizionale, non sembra che la tradizione romana sia intervenuta realmente su questo personaggio, modificandone le caratteristiche già note. Anche la differenza di prenome indicata dal passo del Cato Maior di Cicerone confrontata con il resto della tradizione suggerisce l'esistenza di due tradizioni, una verosimilmente romana, l'altra tarantina³⁴.

E' dunque giusto il sintetico ritratto che il Mele³⁵ ci fornisce, sulla base delle testimonianze di Appiano e Livio: "Egli è *longe prudentissimus* (Liv. IX 1 2) e conserva in *corpore adfecto* dagli anni (Liv. IX 3 5) *vis animi consilique*, mentre per Valerio Massimo (VII 2 ext. 17) egli è *auctoritate et prudentia ceteros praestans*".

Un Ponzio Sannita padre che è perfettamente coerente con quello che è messo a contatto con Archita nella notizia ciceroniana, ma che non ha in sé alcuna traccia di sentimenti filoromano, pur essendo un personaggio sicuramente positivo.

Dati questi presupposti, la possibilità che il dialogo di cui narra Nearco sia un episodio dalle esplicite tinte filoromane mi sembra da rifiutare, anche per tutti gli altri motivi che abbiamo elencato sopra.

Si tratta piuttosto di una tradizione locale, e cioè tarantina, che ha fornito alle fonti romane un determinato ritratto del personaggio, peraltro perfettamente coerente con l'immagine più generale di Sanniti che proprio

³⁴ In questo senso la tradizione romana (la cui innovazione risiederebbe solo nella differenza del prenome) sarebbe comunque dipendente da quella tarantina. Fra l'altro si noti che Livio, citando espressamente fonti annalistiche, indica il padre di Ponzio come Erennio: ciò dovrebbe essere messo in relazione a quanto si è detto a proposito della notizia ciceroniana, dove il prenome indicato è invece Caio. E' importante a questo proposito che Livio citi espressamente *quibusdam in annalibus invenio*, per poi menzionare immediatamente il prenome Erennio: si può allora dire che nella tradizione romana il padre del vincitore di Caudio era chiamato con questo determinato prenome.

³⁵ Mele, *Archita e Gaio*, p. 436.

in ambito tarantino, e nel medesimo scorcio di tempo, fu diffusa. La tradizione romana si è limitata ad accoglierlo, ma senza modifiche sostanziali.

Per l'inverso, i discorsi attribuiti a Ponzio Sannita figlio, proprio a causa della portata ideologica che li informano, sembrano avere un senso solo all'interno della tradizione romana, a cui sono intimamente legati. Le parole relative alla virtù romana di non accettare i doni dai nemici si capiscono completamente solo se messe in relazione all'episodio di Curio Dentato, e più oltre nel tempo, con la legge di L. Pisone, secondo un collegamento messo in atto dallo stesso Cicerone.

7. Se accettiamo la ricostruzione finora proposta, e cioè che la notizia di Cicerone abbia un risvolto antiromano, nel momento in cui si è scelto di mettere a contatto la figura più rappresentativa di Taranto con quella più significativa, e anche meglio nota, dei Sanniti, possiamo ipotizzare che da parte romana si sia proceduto (anche in modo indipendente) ad un'operazione simile dal punto di vista ideologico.

Si presenta dunque la necessità di verificare l'esistenza nella seconda metà del IV secolo di figure ideologicamente importanti nel contesto dello scontro Roma – Sanniti – Taranto che abbiano a che fare più direttamente con Roma.

Che la figura di Ponzio Sannita (Caio, quindi il vincitore di Caudio e non il padre) possa aver avuto anche un significato ideologico pari a quello di Erennio è dimostrato proprio dalla tradizione romana. Protagonista di uno degli episodi più famosi della storia romana, è probabile che su di lui la tradizione romana sia intervenuta attivamente (si ricordi l'episodio dei doni rifiutati da M'. Curio Dentato ed il discorso pronunciato in quell'occasione da Gaio Ponzio Sannita).

Il fulcro dell'episodio di Caudio (321 a. C., 328 secondo la data fornita da Orosio, troppo alta di sette anni, cfr. Livio IX 1 2) è Caio Ponzio Sannita. Secondo Orosio (III 22 9, che si rifà a Livio, *Periochae*, XI) Ponzio fu catturato nel 292, quando era console Fabio Massimo Gurgite. L'anno precedente, era già stata combattuta una battaglia da Fabio Massimo Gurgite contro i Sanniti, vinta da questi ultimi. Il padre del console, Quinto Fabio

Massimo Rulliano (di cui Orosio aveva già parlato ai paragrafi 1-4), spinse i senatori a rinnovare la fiducia al figlio, e ad affidargli una nuova battaglia contro i Sanniti. Durante questa battaglia, l'esercito romano si trovò nuovamente in difficoltà, e fu solo grazie all'anziano Rulliano, che si gettò in mezzo alla mischia, che i Romani ripresero vigore e sconfissero i Sanniti, catturando addirittura il vecchio Ponzio, vincitore di Caudio.

Come specifica Orosio, la battaglia del 292 pose termine alla guerra che continuava da 49 anni: *tandemque Samniticum bellum, quod per quadraginta et novem annos multa Romanorum clade trahebatur, capti ducis destitutione finitum est.*

L'episodio, almeno nei particolari con cui è narrato, è perlomeno sospetto; il Mommsen³⁶ ha giustamente accennato alla possibilità che esso sia un frutto di invenzione, mossa da motivazioni ideologiche facilmente intuibili.

Prima di tutto è sospetta la presenza di Caio Ponzio Sannita, ed è questo l'elemento che a noi maggiormente interessa, ma non è l'unico che può essere soggetto a critica. Come si può accettare acriticamente che Caio Ponzio, in carica perlomeno nel 322 (e quindi ragionevolmente adulto), dopo una trentina di anni fosse ancora in guerra, in mezzo ai soldati sanniti? Data l'evidenza dell'aporia, che a mio avviso vale anche per l'altro personaggio significativo e protagonista dell'episodio, e cioè il padre di Gurgite, viene da pensare che, su uno sfondo la cui storicità è plausibile, siano stati introdotti determinati personaggi essenzialmente per la loro valenza ideologica.

Tuttavia, oltre al motivo dell'età di Caio Ponzio indicato da Mommsen, vi sono altri elementi che a mio avviso indicano nell'episodio del 292 un preciso pendant ideologico con lo scorcio degli anni intorno alla battaglia di Caudio.

³⁶ Per la storia di questi anni, cfr. in sintesi (ma con alcune riserve) E. T. Salmon, *Il Sannio e i Sanniti*, Torino 1985, pp. 215 ss.. Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Band 1, pp. 375-397, München 1976. Gli studi relativi alla cronologia delle guerre sannitiche, come anche ai singoli episodi che di queste fecero parte, sono ormai numerosi, e non rientra specificamente nella nostra ottica soffermarsi su questo tipo di problemi. Oltre al fondamentale studio della Sordi (*Roma e i Sanniti nel IV secolo*, Roma 1969, per cui si veda anche G. Bandelli in «Labeo» XIX, 1973, pp. 226-233), vd. anche M. Sordi, *Sulla cronologia liviana del IV secolo*, «Helikon» 1965, V, pp. 3-44; M. Sordi, *L'excursus sulla colonizzazione romana in Velleio e le guerre sannitiche*, «Helikon» 1966, VI, pp. 627-638; M. Sordi, *Alessandro e i Romani*, «RIL» XCIX, 1965, pp. 435-452. R. Tullio, *Gavio Ponzio e le Forche Caudine*, «A&R» 1993, 38, pp. 1-17; O. De Cazanove, *Itinéraires et étapes de l'avancée romaine entre Samnium, Daunie, Lucanie et Étrurie*, in *Le censeur et les Samnites*, Paris 2001, pp. 147-193. Per il problema della cronologia, cfr. capitolo 10.

Non solo infatti è significativa la presenza di Caio Ponzio (che ricorre negli episodi più significativi e determinanti del lungo scontro Sanniti - Roma), ma anche quella di Rulliano potrebbe avere la medesima funzione³⁷.

Orosio (III 15 2 ss.) narra l'episodio delle Forche Caudine, specificando che l'anno precedente grazie a Rulliano (*magister equitum*, mentre L. Papirio Cursor era dittatore) i Romani avevano vinto i Sanniti. Questi ultimi, proprio perché appena vinti, prepararono con maggior cura la battaglia in cui poi ebbero la meglio sui Romani. Orosio passa poi a narrare, dopo una breve digressione dedicata ai fatti contemporanei in oriente, la vittoria riportata da L. Papirio Cursor (dittatore quando Rulliano era *magister equitum*) sui Sanniti, nel 321, e cioè l'anno successivo a Caudio.

Questo episodio, frettolosamente ricordato da Orosio, ha tutta un'altra importanza in Livio (IX 15 4): dopo aver vinto a Luceria, L. Papirio Cursor (in qualità di maestro della cavalleria), avrebbe fatto passare i Sanniti con il loro capo Ponzio sotto il giogo, per vendicare l'onta subita a Caudio l'anno prima: *haud ferme alia mutatione subita rerum clarior victoria populi Romani est, si quidem etiam, quod quibusdam in annalibus invenio, Pontius Herenni filius, Samnitium imperator, ut expiaret consulum ignominiam, sub iugum cum ceteris est missus.*

La battaglia di Luceria è quindi sentita come degna risposta a quanto era accaduto a Caudio. Tuttavia, Livio, nel paragrafo immediatamente successivo, non manca di notare l'incertezza che accompagna l'intero episodio, sia per quanto riguarda i personaggi che ne furono i protagonisti (soprattutto da parte romana, poiché Livio è incerto se la battaglia sia stata guidata dal maestro della cavalleria con il dittatore, o dai consoli in carica). Tornando al problema di cui ci stiamo occupando, è importante sottolineare l'incertezza che lo storico stesso ammette a proposito di questa battaglia, talmente significativa da indurlo a dire "nessun'altra vittoria del popolo romano fu forse più splendida di questa". Ciò che è sospetto anche agli occhi di Livio è il fatto che Ponzio sia stato fatto passare sotto il giogo: è evidente che la spiccata sfumatura ideologica che in questi termini l'episodio assume induce al sospetto Livio, che non accetta acriticamente il particolare di Ponzio.

³⁷ Per la figura di Rulliano, cfr. G. Firpo, *La cronologia delle guerre sannitiche*, «Aevum» LXVIII, 1994, pp. 33-49, in part. pp. 35-39. Vd. anche F. Cassola, *I gruppi politici romani nel III secolo a. C.*, Trieste 1962, pp. 141-144.

Con ciò ovviamente non si vuole mettere in dubbio il fatto storico di per sé, ma solo indicare la possibilità che il personaggio di Caio Ponzio Sannita (al pari del padre, ma in modo assolutamente differente) abbia assunto, dopo il 322, un significato del tutto particolare, come simbolo pregnante dello scontro Sanniti-Roma.

Come l'episodio del 321, anche quello del 292 fa di Caio Ponzio non tanto la vittima sacrificale, quanto il segno tangibile della fine dello scontro che durava ormai da diversi decenni. Il motivo dell'età avanzata del generale sannita spingerebbe nella medesima direzione interpretativa.

Né è da meno, per quanto riguarda il portato ideologico, il personaggio di Q. Fabio Massimo Rulliano: console cinque volte (322, 310, 308, 297, 295), proconsole nel 309, 307 e 296, dittatore nel 315 e nel 313 (?), maestro di cavalleria nel 325, interré e censore, di sicuro egli era una figura altamente rappresentativa per la seconda metà del IV secolo, soprattutto per quanto riguarda le guerre contro i Sanniti.

A questo punto dobbiamo registrare un'aporia tra quanto ci dice Orosio e quanto ci dice Livio: secondo il primo, e lo abbiamo visto, l'episodio di Caudio fu preceduto da una battaglia vittoriosa condotta da Rulliano, in qualità di maestro della cavalleria, in antagonismo col dittatore L. Papirio Corsore.

Livio pone questo episodio molto prima di Caudio, e cioè nel 325 (VIII 29-30), ed associa all'anno precedente a Caudio (322) Rulliano come console (VIII 38 1); inoltre secondo alcune fonti, discusse e criticate da Livio, nel medesimo anno Rulliano avrebbe vinto contro i Sanniti. Nell'economia della sua opera, con questo episodio si conclude il libro ottavo, mentre il nono si apre direttamente con Caudio. E' quindi evidente la contiguità cronologica che lega i due momenti, avvertita ma fraintesa da Orosio, che pone in relazione a Caudio un episodio di quattro anni prima. Si noti che i commentatori moderni di Orosio non hanno mai notato questo errore, ed hanno riferito acriticamente al 322 un fatto del 325.

Per quanto riguarda la narrazione liviana, lo storico stesso sottolinea, dopo aver narrato la vittoria riportata da Rulliano contro i Sanniti, l'incertezza delle fonti (VIII 40 4-5): *vitiatam memoriam funebribus laudibus reor falsisque imaginum titulis, dum familiae ad se quaeque famam rerum*

gestarum honorumque fallente mendacio trahunt; inde certe et singulorum gesta et publica monumenta rerum confusa. Nec quisquam aequalis temporibus illis scriptor extat quo satis certo auctore stetur.

Dunque Livio ammette che le fonti relative a quel periodo sono particolarmente incerte, viziate come sono dalla volontà di associare a determinati personaggi più imprese di quanto storicamente plausibile.

Presso la critica moderna desta più di un dubbio l'episodio del 322, alla cui storicità non è dato molto credito. Soprattutto, il fatto sembra essere narrato a posteriori rispetto a quanto poi accadrà a Caudio, sottolineando la posizione inferiore dei Sanniti rispetto ai Romani.

Ciò che io voglio indicare è la possibilità, esplicitata anche dalle fonti antiche stesse, che la tradizione relativa agli scontri tra Roma e i Sanniti fosse in più punti "corrotta" dall'aggiunta di episodi inesistenti, o dalla rilettura in chiave ideologica di determinati momenti storici.

In questo contesto si colloca perfettamente Rulliano, proprio perché si tratta di una delle figure più rappresentative dello sforzo (spesso vittorioso) di Roma contro i Sanniti.

La tradizione antica su Rulliano è sospetta anche per altri versi: si è detto che Orosio, erroneamente, mette in relazione l'episodio di Caudio con la battaglia combattuta da Rulliano come maestro della cavalleria nel 325, e non discute per niente la veridicità di questo episodio. Livio invece, narrando il medesimo fatto (disgiunto comunque da Caudio) menziona il problema delle fonti. Dopo aver narrato in toni entusiastici lo svolgersi della battaglia che vide Rulliano trionfare sui Sanniti (VIII 30 1-7), dice: *auctores habeo bis cum hoste signa conlata dictatore absente, bis rem egregie gestam; apud antiquissimos scriptores una haec pugna invenitur; in quibusdam annalibus tota res praetermissa est.*

La vittoria, o anzi la battaglia combattuta da Rulliano nel 325 non è assolutamente un dato certo nella tradizione che Livio aveva di fronte. Lo stesso svolgimento dei fatti fa sorgere qualche dubbio sulla veridicità del racconto. In VIII 30 1-11 si narra di una battaglia campale, e di una vittoria schiacciante dei Romani sui Sanniti: l'attenzione è centrata in particolar modo sulla virtù di Rulliano e sulla strage a cui i Sanniti andarono incontro. Tuttavia, come si è detto, Livio menziona, seppur velocemente, un problema

di tradizione, che risolve accettando tacitamente la versione che parlava di un unico scontro.

La narrazione prosegue fino al paragrafo 36 con il lungo episodio dello scontro tra il dittatore L. Papirio Cursor e Rulliano, maestro della cavalleria.

A partire da VIII 36 2 riprende il racconto delle ostilità tra Roma e Sanniti: questi ultimi, non risentendo in nessun modo della strage che li aveva colpiti poco prima, si trovano nuovamente a combattere, come se nulla fosse accaduto. In altre parole, nella narrazione liviana, l'episodio di Rulliano non sembra aver avuto alcun ripercussione sul proseguimento degli eventi, tant'è vero che i Sanniti si arrenderanno solo a L. Papirio Cursor.

Sia per questo motivo, sia per i toni entusiastici con cui il supposto episodio del 325 è narrato, sia per le incertezze della tradizione indicate dallo stesso Livio, viene da pensare che il fatto, sempre che sia avvenuto, non corrisponda proprio alla narrazione liviana.

Nella tradizione che abbiamo preso sinora in considerazione, Rulliano compare tre volte: 1) nel 325 sconfigge in una battaglia gloriosa i Sanniti; 2) nel 322, poco prima di Caudio, vince i Sanniti; 3) nel 292, grazie al suo esempio di massima virtù, risolve le sorti di una battaglia che sembrava ormai persa, e che si conclude invece con la cattura di Caio Ponzio Sannita, il responsabile dell'umiliazione di Caudio.

Per i primi due fatti, Livio ci testimonia chiaramente l'esistenza di incertezze nella tradizione. Per quanto riguarda il terzo, dobbiamo affidarci solo al breve riassunto che troviamo nelle *Periochae* e alla testimonianza di Orosio.

Quest'ultimo non fa cenno a problemi di tradizione, ma ciò non significa che essi non esistessero: ad esempio, in relazione alla presunta vittoria romana prima di Caudio, Livio riporta i suoi dubbi, mentre Orosio non mette assolutamente in discussione che essa sia avvenuta.

D'altra parte, come si accennava sopra, l'episodio del 292 presenta oggettivamente delle "stranezze" che autorizzano un certo grado di perplessità.

Se quindi Orosio non può essere considerato come fonte attendibile, poiché, a differenza di Livio, non discute le tradizioni, lo storico patavino indica

(come già per la battaglia di Luceria successiva a Caudio) l'esistenza di più di un episodio sospetto nell'insieme delle notizie sulle guerre sannitiche. Episodi che sembrerebbero essere stati creati con l'intento di migliorare la posizione romana rispetto a quella sannitica, reduplicando letteralmente le vittorie dei primi sui secondi.

La figura stessa di Quinto Fabio Massimo Rulliano sembra essere stata oggetto di operazioni simili. Non solo negli episodi sopra nominati (particolarmente importanti per la nostra analisi), ma anche in altri punti dell'opera liviana, dove l'incongruenza della narrazione induce a pensare ad una tradizione non univoca bensì contraddittoria: ad esempio, in VIII 41 4 a Rulliano, in qualità di console, toccarono le operazioni nel Sannio, dove ottenne la resa incondizionata della città di Nocera Alfaterna. Come è stato notato dai commentatori moderni, la notizia della presa di questa città è perlomeno sospetta, almeno nel suo aspetto di assedio vittorioso portato avanti dai Romani. Dato che Nocera Alfaterna ottenne un trattato molto favorevole, viene da pensare che essa sia passata ai Romani con trattative pacifiche, e non grazie ad una vittoria (l'ennesima) di Rulliano.

Un'altra incertezza delle fonti a proposito di Rulliano è esplicitata da Livio in X 3 4: lo storico ritiene inverosimile che Rulliano nel 302 sia stato nominato maestro della cavalleria del dittatore Marco Valerio Massimo. Pochi paragrafi dopo, viene menzionato un episodio che ha ancora di più dell'inverosimile: come già era accaduto quando era dittatore L. Papirio Corsore, anche questa volta Rulliano, sempre in qualità di maestro della cavalleria, avrebbe condotto le operazioni belliche secondo il suo giudizio, senza consultarsi col dittatore, ma, a differenza di quanto era accaduto nel 325, stavolta cadde in un'imboscata, provocando "un'orribile strage e una vergognosa fuga dei suoi soldati". Livio, che in genere segue una tradizione sicuramente favorevole alla gens Fabia, respinge risolutamente un episodio tanto vergognoso per Rulliano. Quello che a noi interessa sottolineare è la presenza di molteplici tradizioni su questo personaggio, di cui una sicuramente favorevole (e ricca di alterazioni della realtà storica) ed una sfavorevole, di cui quest'ultimo episodio è esempio.

Altra incertezza delle fonti ricorre in X 10 10: nel 299, secondo Licinio Macro e Tuberone, Rulliano fu eletto console dalla totalità delle centurie,

sebbene egli non avesse presentato la sua candidatura. Egli quindi, rifiutando l'elezione e rimandando il consolato ad un anno in cui vi fossero state guerre più impegnative, si propose come edile curule; e tale fu eletto insieme a L. Papirio Corsore. Livio non accetta questa versione dei fatti, e preferisce ai due storici nominati la notizia di Pisone, secondo cui in quell'anno furono edili Gneo Domizio Calvino figlio di Gneo e Spurio Carvilio Massimo, figlio di Massimo.

Si noti tra l'altro l'accostamento, a mio avviso significativo e non casuale, tra Rulliano e ancora una volta L. Papirio Corsore.

Che sia esistita una tradizione sicuramente favorevole a Q. Fabio Massimo Rulliano è dimostrato da due ampi passi liviani, in cui l'elogio del personaggio si fa ancora più spiccato. In X 13 5-13 ancora una volta Rulliano viene eletto console senza essere candidato. La stessa cosa, e soprattutto lo stesso elogio, ritorna in X 15 7-12. Si arriva poi alla celebre vittoria di Sentino, ottenuta ancora una volta grazie a Rulliano, e seguita dal trionfo in Roma.

Ciò che quindi dobbiamo tenere in considerazione è la presenza di una tradizione favorevole ai Fabii, nota a Livio, e parallela ad un'altra tradizione, anch'essa confluita in Livio. Lo storico patavino non manca di registrare le aporie che sembrano formarsi tra i due filoni.

Se quindi accettiamo quanto sinora detto, l'episodio del 292 assume ancora di più l'aspetto di notizia ricostruita su precise basi ideologiche: come Ponzio era rappresentante non solo dei Sanniti, ma anche della loro irriducibilità, Rulliano era campione della virtù romana contro i Sanniti stessi. Non voglio quindi mettere in discussione la storicità dell'evento del 292, ma solo avanzare l'ipotesi che i due personaggi principali di questo scontro (ché in definitiva ad essi spetta il ruolo di protagonisti) siano stati aggiunti per motivi simbolici, così come era accaduto per il 321 a proposito del giogo sotto cui fu fatto passare proprio Ponzio.

Quest'ultimo rivestirebbe un ruolo simbolico perlomeno in due episodi successivi alla battaglia di Caudio, ed in entrambi i casi la sua sconfitta o la sua cattura rappresentano un importante momento di rivalsa di Roma sui Sanniti.

Il modo stesso con cui Rulliano interviene nel corso della guerra corrisponderebbe ad un motivo topico, che ricorre almeno due volte nel corso delle guerre sannitiche, quello della *devotio*: in Orosio (dove però, a proposito di Rulliano, la componente religiosa è totalmente omessa, né è possibile dire qualcosa di più preciso a partire da Livio, di cui abbiamo solo la sintesi) esso ricorre in III 9 3 e III 21 4. Nel primo caso (per cui si veda anche Livio VIII 9 2-12) a sacrificarsi è Decio Mure, che si getta in mezzo ai nemici per salvare le sorti della guerra, nel secondo è ancora un Decio Mure, figlio di colui che si era già sacrificato anni prima.

Se dunque l'episodio del 292 sembrerebbe ricalcare per molti aspetti determinati motivi topici, e contemporaneamente rispondere a precise esigenze ideologiche, possiamo giustamente, ma prudentemente, ritenere Ponzio padre un personaggio significativo anche nella notizia ciceroniana.

Esistono quindi molteplici notizie che sembrano indicare per la seconda metà del IV secolo, in specifica relazione al momento delle guerre sannitiche, l'uso di determinati personaggi per scopi ideologici, così come si è appena ipotizzato per Erennio Ponzio Sannita (ma anche per Caio Ponzio Sannita) e per Quinto Fabio Massimo Rulliano.

Per concludere il discorso sui momenti finali della terza sannitica, il fatto che il personaggio di Gaio Ponzio figlio sia stato inserito contro la realtà storica collima perfettamente con quanto abbiamo detto a proposito del discorso che gli attribuisce Appiano. In entrambi i casi emerge chiaramente il carattere fittizio e ricostruito che informa il racconto appiano.

In che senso dunque le fonti che abbiamo visto finora contribuiscono a rendere più complessa la storia dei rapporti tra le tre realtà di nostro interesse, e cioè Taranto Roma e i Sanniti?

Io credo, e l'analisi dei fatti storici confermerà questa impressione, che le notizie sopra esaminate indichino una situazione ideologicamente importante, compresa tra queste tre popolazioni. Se infatti è possibile riscontrare un altro momento "mitopoietico", con cui Taranto nobilitò ulteriormente gli alleati Sanniti, da parte romana abbiamo una reazione tale che fa emergere proprio il lato ideologico e non casuale della questione. Non credo cioè che durante le guerre sannitiche sia da attribuire al caso se contemporaneamente, in forme speculari ma differenti, si andarono a

diffondere determinate notizie. Il personaggio di Ponzio Sannita padre ne è un esempio, quello del figlio ugualmente, sebbene a questo manchi la controparte “sannita-tarantina”. L’unione di Archita e di Ponzio non può essere casuale, e non può esaurire le sue potenzialità ideologiche solo per esprimere il rapporto di dipendenza culturale dei Sanniti da Taranto, tema peraltro che ho già cercato di sviluppare secondo il punto di vista dei primi. Un ulteriore significato è a mio avviso dato dalla risposta romana, che, come vedremo, non si fece attendere a lungo. Per un Ponzio Sannita, capo ideologico dei Sanniti, a Roma si ebbe un Numa allievo di Pitagora. La somiglianza, che non si risolve però in un parallelismo perfetto, non può non far riflettere, ed è esattamente su questa che è necessario ora spostare l’analisi.

9. Un passo di Plinio (*Naturalis Historia*, XXXIV 26³⁸) può indicare come alla fine del IV secolo la figura di Pitagora (e più in generale la dottrina pitagorica, simile per molti aspetti all’etica spartana, il cui valore politico è indubbio) non avesse un mero ruolo culturale, ma fosse caricata anche di significati ideologicamente rilevanti: *Invenio et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas (scil. statuas), cum bello Samniti Apollo Pythius iussisset fortissimo Graiae gentis set alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari. Eas stetero donec Sulla dictator ibi curiam faceret. Mirumque est illos patres Socrati cunctis ab eodem deo sapientis praelato Pythagoram praetulisse aut tot aliis virtute Alcibiaden et quemquam utroque Themistocli.* “Trovo scritto che furono innalzate statue anche a Pitagora e Alcibiade agli angoli del Comizio, quando Apollo Pizio, durante la guerra sannitica, ordinò di innalzare in un luogo frequentato una statua al più forte dei Greci ed una al più saggio. Entrambe vi restarono fino a quando il dittatore Silla vi fece erigere la Curia. Ed è strano che i senatori di allora abbiano anteposto Pitagora a Socrate, preferito per la sua saggezza dallo stesso dio a tutti gli uomini, o Alcibiade a tanti altri per il suo valore, o chiunque altro, per entrambe le doti, a Temistocle”.

Questo passo, pur essendo a mio avviso fondamentale per comprendere a pieno il contesto storico-culturale della seconda metà del IV secolo, non è

³⁸ Vd. anche Plutarco, *Numa* 8 20.

stato mai analizzato sufficientemente; di solito, ci si è limitati a dire che esso indica la diffusione, proprio nel periodo delle guerre sannitiche, del pitagorismo, dinamica questa indicata anche da altri fattori, su cui ci soffermeremo tra poco. Anche da un punto di vista cronologico, l'espressione *bello Samniti* è stata variamente interpretata, ora come riferimento alla prima guerra sannitica, ora alla terza. Curiosamente, mai alla seconda.

Limitare le considerazioni che si possono trarre dalla testimonianza pliniana al problema della diffusione del pitagorismo in ambito romano è sicuramente riduttivo, come emerge anche solo da una lettura più approfondita del passo, che in definitiva indica motivazioni di ordine tutt'altro che culturale. L'associazione di Alcibiade a Pitagora può essere infatti compresa solo da un punto di vista che non sia esclusivamente culturale, ma che comprenda anche motivazioni di carattere politico³⁹.

Prima di tutto viene menzionata la specifica disposizione impartita dall'oracolo delfico, che, come il testo stesso dimostra, è verosimilmente legata alla guerra sannitica: ciò implica che l'erezione della statua non sarà da legare solo all'adozione della filosofia pitagorica in Roma, ma anche a specifiche esigenze di natura differente, che tenteremo di individuare. Possiamo però dire che il riferimento all'oracolo apollineo assicura un

³⁹ Ipotesi in questo senso sono state comunque proposte: ad esempio Mele, sviluppando una nota di Alfoeldi, ritiene che, se da un lato la scelta di Pitagora rimanda a motivazioni culturali magnogreche, quella di Alcibiade fornisce al gruppo una chiara connotazione filoateniese ed antisiracusana. Tuttavia, personalmente, non trovo alcun aggancio a questa ipotesi nel contesto romano di fine IV secolo. Infatti, ferma restando una connotazione politica, penso che essa vada spiegata sia alla luce della contemporanea dedica di Alcibiade e Pitagora, sia alla luce dei fatti romani di quel periodo. Cfr. A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1969, p. 346; Mele, *Il pitagorismo*, pp. 87 ss.. Di ordine leggermente differente la spiegazione di Coarelli: lo studioso attribuisce a C. Marcio Rutilo Censorino un ruolo importante nella sistemazione monumentale del comizio circolare, che avvenne intorno al 300. In particolare, egli attribuisce a Marcio Censorino l'erezione della statua di Marsia (antenato dei Marcii?) accanto a quella della Lupa e dei gemelli voluta dagli Ogulnii. Poiché quindi Marcio Censorino aveva già dedicato una statua, ritiene che a lui possa risalire la sistemazione anche delle nostre due statue: i Marcii infatti si rapportavano a Numa, e a quel periodo risalgono le notizie relative al rapporto Numa – Pitagora. Contro questa ipotesi sarà da ricordare che i Marci non sembrano affatto menzionare il motivo pitagorico nell'affermazione della loro discendenza da Numa, come si evince da Plutarco, *Numa* 21. Come avremo modo di vedere, questo passo riporta quattro discendenze numaiche che non hanno alcun apporto pitagorico. Invece, nella connessione Alcibiade – Pitagora l'elemento pitagorico assume un'importanza rilevante. Oltretutto, la spiegazione del Coarelli non rende ragione della presenza di Alcibiade, ma del solo Pitagora. Il problema invece consiste nel comprendere il motivo di connessione tra i due. Cfr. F. Coarelli, *Il Foro Romano II*, Roma 1985, pp. 87-123, in part. pp. 107 ss.. Recentemente è stata proposta una connessione ideologica tra la forma circolare del *comitium* di fine IV secolo e la statua di Pitagora. Tuttavia, anche in questo tipo di ricostruzione non si affronta il problema del significato della connessione tra il filosofo samio ed Alcibiade, ma ci si limita a fare congetture sul ruolo attribuibile al primo. Cfr. F. H. Pairault Massa, *Iconologia e politica nell'Italia antica. Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a. C.*, Milano 1992, p. 177. Ripropone la stessa teoria anche M. Humm, *Le Comitium du forum romain et la réforme des tribus d'Appius Claudius Caecus*, «MEFR», 111, 1999, 2, pp. 625-694, in part. pp. 675-682. Per la bibliografia relativa ad Appio Claudio, cfr. *supra*.

risvolto politico, che avrà avuto un senso proprio nel contesto delle guerre sannitiche.

In secondo luogo, e questo è un punto completamente perso di vista, eppure fondamentale, la statua di Pitagora non solo si trova in un punto nevralgico del tessuto urbanistico di Roma antica (il Foro), ma è eretta in stretta connessione, perché così ha voluto l'oracolo delfico, con quella di Alcibiade. O meglio: è stato il senato di Roma ad identificare con Alcibiade e Pitagora rispettivamente il più valoroso e il più saggio dei Greci, così come prescritto dalla Pizia.

Da ciò discende prima di tutto che deve essere esistita una qualche relazione ideologica tra i due personaggi nota in particolare in ambito romano, che abbia indotto i senatori del tempo a rappresentarli insieme agli angoli del comizio. Una connessione di cui però si dovettero molto presto perdere i motivi, se Plinio non riusciva a capirla, dato che si sarebbe aspettato non tanto Pitagora e Alcibiade, quanto Socrate e Temistocle⁴⁰. Inoltre, altro fatto di primaria importanza, sono stati i senatori romani, e non la Pizia, a far ricadere la scelta su questi due personaggi. Questa considerazione dovrebbe essere tenuta presente quando si ipotizza che la coppia di statue di Roma riproducesse un gruppo analogo di qualche città magnogreca, magari colonia achea di cultura pitagorica⁴¹. Chi propone quest'ultima ipotesi affronta il problema della connessione tra i due personaggi, altrimenti inspiegabile. Tuttavia, ciò che vorrei far notare, è che non solo le due statue rispondono ad una originale e genuina esigenza romana, ma oltretutto, se fosse vero il legame con Atene (che si connota anche come sentimento anti-siracusano), segnalato dalla figura di Alcibiade, esso non avrebbe alcun senso nel contesto delle guerre sannitiche, né avrebbe motivo di legarsi a quanto può essere richiamato da Pitagora.

⁴⁰ Alcuni pensano che sarebbe stato più appropriato erigere una statua in onore di Alessandro Magno, poiché alla fine del IV secolo già si doveva pensare che il più forte dei Greci fosse Alessandro Magno, e non Temistocle. Cfr. F. Zevi, *Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato*, «StMisc» 15, 1969-70, pp. 66-78, in part. p. 68. Proprio il fatto che dal senato romano fu scelto Alcibiade e non Temistocle, né Alessandro come vorrebbero i moderni, indica che nell'onore riservatogli non c'era la volontà di celebrare il più forte dei Greci (che forse sarebbe stato appunto un altro), ma un Greco che aveva nella Roma di fine IV secolo, un particolare motivo per essere onorato addirittura con una statua nel Comizio, e per essere definito "il più forte dei Greci". Per questo problema, cfr. più diffusamente *infra*.

⁴¹ Coarelli, *Il Foro*, pp. 87 ss..

Infatti, che l'espressione *bello Samniti* sia più di una semplice indicazione cronologica è assicurato proprio dalla consultazione dell'oracolo delfico⁴²: è chiaro che esso fu interrogato durante e *a causa* del conflitto sannitico (e più in particolare di qualche specifico episodio all'interno di questo), ed è in questa tematica che andrebbe ricercato il significato specifico delle due statue, che, ripeto, può essere compreso solo nel momento in cui si identifichi il legame concettuale tra di esse.

Ci troviamo di fronte ad un problema assai arduo, che ho avvicinato e sviluppato in un'altra sede di analisi; in questo momento è sufficiente ribadire l'evidente connotazione ideologico - politica che la figura di Pitagora assunse in ambito romano alla fine del IV secolo, quando cioè iniziarono a circolare le notizie sul discepolato numaico (per cui vd. oltre), e contemporaneamente l'inscindibilità tra Pitagora e Alcibiade, almeno in una specifica ottica romana del periodo. Sarà comunque il caso di ricordare che i Sanniti erano alleati dei Tarantini contro Roma (o perlomeno erano appoggiati da questi), e che la figura di Pitagora aveva un grandissimo peso proprio nella città magnogreca. In questo senso dunque andrebbe anche considerata la notizia del contatto tra Gaio Ponzio Sannita e Archita, uno degli ultimi rappresentanti della filosofia pitagorica originale in Italia. Se è vero, come io penso e come ho cercato di dimostrare, che l'episodio tramandatoci da Cicerone sia di tradizione aristossenica, e riveli la volontà tarantina di attirare nella sfera del pitagorismo, tramite la figura di Archita (che implica contemporaneamente il rimando a Taranto), i Sanniti, in particolare attraverso il loro rappresentante più significativo (Gaio Ponzio Sannita, che non a caso ha le qualità più tipiche del saggio pitagorico, e cioè la *prudencia* e la *vis consilii*), il quadro che emerge non può che implicare che l'idea di Pitagora e della sua dottrina assunse un significato sovra culturale, di tipo politico ed esclusivo.

E' dunque assai significativo e degno di nota che nel momento in cui a Taranto si accettava e accreditava il rapporto Ponzio Sannita / Archita, all'interno della tematica assai ampia del pitagorismo italico, fatto di innumerevoli richiami alla spartanità (ed infatti, secondo una tradizione

⁴² Già Coarelli ha sottolineato come l'oracolo delfico venisse consultato sempre in momenti di difficoltà bellica. Coarelli, *Il Foro*, p. 129. Vd. anche M. Sordi, *I rapporti fra Roma e Delfi e la decima*, in A. Mastrocinque, *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento 1993, pp. 149-158.

certamente tarantina, e certamente di fine IV secolo i Sanniti erano avvicinati direttamente agli Spartani, e il tono del discorso tenuto da Archita alla presenza di Gaio Ponzio Sannita conferma in pieno quest'associazione), a Roma emergeva, in modo peraltro assai problematico, una notizia secondo cui Numa era stato un discepolo di Pitagora. Non è mai stato notato, ed io invece vorrei rimarcare questa considerazione, che fare di Numa un discepolo di Pitagora significa farne *tout court* un rappresentante del pitagorismo italico. Per ragioni ovvie, e soprattutto immagino di natura cronologica, Aristosseno non parla mai di Numa, sebbene il tema degli ultimi pitagorici in Italia, fra cui significativamente Archita, fosse assai gradito al biografo tarantino⁴³.

Se per Pitagora la spiegazione "culturale" è a mio avviso assolutamente insufficiente (il che non significa che non sia comunque in parte giusta), per Alcibiade la questione deve essere sicuramente articolata e considerata nella sua complessità: nella seconda metà del IV secolo, o meglio durante il conflitto con i Sanniti (ché l'espressione *bello Sanniti* potrebbe riferirsi in generale alla totalità delle tre guerre, secondo quella prospettiva adottata anche da Floro, che vede nella cattura di Caio Ponzio Sannita la fine di un conflitto che durava quasi da mezzo secolo⁴⁴) non ci sono a mio avviso momenti storici significativi di forte contrapposizione anti siracusana che possano aver indotto Roma a dedicare una statua ad Alcibiade proprio nel foro, perché simbolo di politica anti siracusana.

Il testo stesso di Plinio ci indica una direzione interpretativa differente: da esso emerge infatti che è stato l'oracolo di Delfi, durante la guerra sannitica, ad indicare questa necessità. Di conseguenza, poiché è difficile scindere i due momenti (penso infatti che il riferimento alla guerra sannitica non sia una mera indicazione cronologica, ma che indichi piuttosto il preciso sfondo storico su cui collocare l'erezione delle due statue), sono portato a dire che la dedica delle due statue sia da mettere in relazione con il conflitto con i Sanniti, e che su questo sfondo vada capita la connessione, di sicuro innegabile e tutta romana, tra Pitagora e Alcibiade.

Poiché non esistono momenti in tutta la tradizione antica, che autorizzino una qualche connessione ideologica tra Alcibiade e Pitagora, nonostante gli

⁴³ Prontera, *Contributo*, pp. 280 ss..

⁴⁴ Cfr. pp. 286 ss..

sforzi interpretativi di alcuni studiosi moderni, dobbiamo ammettere che il “corto circuito” tra le due figure sia un apporto non solo tutto romano, ma comprensibile solo in un preciso momento storico, che è automaticamente identificabile con quello delle guerre sannitiche. Il fatto stesso che l’oracolo abbia specificato che le statue dovevano essere dedicate al più forte e al più saggio dei Greci, e che siano stati i senatori romani ad individuare queste due caratteristiche in Alcibiade e Pitagora, indica un inaspettato momento di filellenismo romano che non può avere, almeno secondo me, solo motivazioni culturali. Per quale motivo, i senatori scelsero di dedicare due statue a due simboli della civiltà greca proprio nel Foro? E quale fu la ragione per cui non furono scelti né Temistocle né Socrate, ma proprio Alcibiade e Pitagora?

Data l’innegabile importanza di Pitagora nella cultura tarantina, in virtù anche dei contatti ideologici tra questo e Archita, emerge il sospetto che l’erezione di queste due statue sia da collocare nella storia dei rapporti tra la città magnogreca e Roma nel IV secolo.

10. Che la spiegazione “filosofica” della dedica della statua di Pitagora sia insufficiente è dimostrato da una serie di notizie, che indicano come molto presto, verosimilmente nello stesso scorcio di tempo, iniziarono a circolare notizie di un qualche legame tra la figura di Pitagora e quella del re legislatore Numa Pompilio. Non è quindi certo difficile scorgere un qualche substrato politico – ideologico alla base di queste testimonianze.

Secondo sparse notizie, Numa sarebbe stato discepolo del filosofo Pitagora di Samo⁴⁵. Già alcuni autori antichi (Livio, Cicerone, Dionigi di Alicarnasso, solo per citarne alcuni) si accorsero dell’impossibilità che il re romano fosse stato discepolo di Pitagora, soprattutto per motivazioni di ordine cronologico. La critica moderna ritiene comunemente che il rapporto Pitagora / Numa fosse un dato desunto dall’opera biografica di Aristosseno di Taranto, dedicata appunto a Pitagora, o comunque risalente ad ambito tarantino di fine IV secolo⁴⁶. A causa della mancanza assoluta di specifiche

⁴⁵ Cicerone, *Rep.*, II 28; *de Orat.*, II 154; *Tusc.*, IV 3; Diodoro Siculo, VIII 14; Dionigi di Alicarnasso, II 59 1-7; LIVIO, I 18 1-3; Ovidio, *Met.*, XV 1-11; 60-8; 479-81; *Fast.*, III 151-4; *Ep. ex Ponto*, 41-6; Plutarco, *Numa*, 1 3-4; 8 5-21; 11 1-3; *Aemilius Paulus*, 2 1-2; Clemente Alessandrino, *Stromata*, I 15 71; Giovanni Lido, *De mensibus*, I 17.

⁴⁶ Pregnante la sintesi della Storchi Marino: “E’ stato ampiamente assodato dalla critica moderna che la formulazione prima della leggenda, a noi pervenuta con varie sfumature attraverso l’annalistica romana e gli altri autori paralleli, è

indicazioni in questo senso, l'ipotesi si basa solo sul famoso frammento aristossenico secondo cui i Romani, insieme ad altre popolazioni italiche, sarebbero stati discepoli di Pitagora⁴⁷.

A partire da questa testimonianza si è quindi concluso che Aristosseno parlasse anche di Numa, e che i Romani, in particolare alla fine del IV secolo, avessero tratto da lui e dato valore alla notizia del discepolato pitagorico di Numa in relazione alla diffusione del pitagorismo⁴⁸ proprio in quello specifico contesto cronologico e culturale⁴⁹.

Ad un livello interpretativo più alto, ed in particolare in relazione allo specifico problema aristossenico (per quale motivo Aristosseno, che pure considerava i Romani barbari e colpevoli di aver barbarizzato i Greci di Magna Grecia?), si è concluso che dietro alla notizia di Numa e Pitagora⁵⁰ si potessero celare due motivazioni opposte: o Aristosseno, inteso come espressione della cultura tarantina fra IV e III secolo a. C., voleva nobilitare in qualche modo le origini di Roma, avvicinandone il re legislatore al grande filosofo, oppure egli voleva semplicemente sottolineare un esempio di dipendenza romana dalla cultura greca, esaltando nel contempo la figura del filosofo.

Per l'inverso, da parte romana, l'adozione così spiccata di elementi e pratiche pitagoriche testimoniata proprio alla fine del IV secolo, sarebbe sintomo di un sentimento "filotarantino" che avrebbe trovato un perfetto pendant di "filoromanità" in ambiente tarantino⁵¹. A questo proposito, da

stata elaborata negli ambienti pitagorici dell'Italia meridionale, ed in particolare nella seconda metà del IV secolo, nell'ambito del tentativo di anettere al pitagorismo popoli, leggi e legislatori della penisola". Cfr. A. Storchi Marino, *La tradizione plutarchea sui collegia opificum di Numa*, «AHS» III, 1971-72, pp. 1-53, in part. p. 7, nt. 15.

⁴⁷ Aristosseno, fr. 17 Wehrli = Porfirio, *Vita di Pitagora*, 21-22.

⁴⁸ In generale, per il problema del pitagorismo in ambito romano vd. A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania 1921; L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955. J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres: études sur la conversion du monde romain*, Paris 1956; J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1963. Da ultimo, per il periodo di nostro specifico interesse, M. Humm, *Appius Claudius Caecus et l'influence du pythagorisme à Rome, fin IV – début III siècles av. J. Ch.*, in *Le pythagorisme dans l'espace spirituel romain*, Actes du colloque international, a c. di C. M. Ternesin, Luxembourg 1996, pp. 53-80.

⁴⁹ Per quanto riguarda l'ipotesi di un'origine aristossenica della notizia del discepolato numaiico, cfr. E. Pais, *Storia di Roma*, I, 1, Torino, 1899; P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1939, p. 665; Ferrero, *Storia del pitagorismo*, p. 143; E. Gabba, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica*, in *Les origines de la République romaine*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, XIII, Genève, 1967, pp. 156-164. Si discosta da questa linea di pensiero P. Panitschek, *Numa Pompilius als Schüler des Pythagoras*, «GB» 17, 1990, pp. 49-65, che pensa ad una fonte romana come Fabio Pittore.

⁵⁰ Sulla datazione alla fine del IV secolo è concorde, per la concorrenza di più motivi, l'intera critica moderna. Cfr. *infra*.

⁵¹ Di buoni rapporti tra Taranto e Roma parla il Mele, che legge all'interno di questi anche la notizia di nostro interesse, confrontata con il dialogo tra Gaio Ponzio Sannita e Archita riportato da Cicerone nel *Cato Maior*, XII 38. A. Mele, *Archita e Gaio*, pp. 440 ss.. In sintesi, il concetto è espresso da Poccetti: "Il pitagorismo ha fatto dell'adesione ai

alcuni studiosi viene citato anche il frammento di dialogo tra Archita e Gaio Ponzio Sannita, riportato nel *Cato Maior* di Cicerone⁵², su cui ci siamo già soffermati nelle pagine precedenti.

Non affronteremo in questa sede lo spinoso problema dei rapporti tra Taranto e Roma alla fine del IV secolo, di cui ci occuperemo oltre. Diremo solo che presumere per questo specifico periodo un rapporto così amichevole tra le due città è perlomeno azzardato, anche solo se si pensi al fatto che per gli ultimi due decenni del IV secolo sono sicuramente attestati dei contatti positivi tra i Sanniti e Taranto, ed i Sanniti, come si sa, erano i peggiori nemici dei Romani.

D'altra parte, anche il fatto che l'attribuzione aristossenica della notizia del discepolato numaico possa essere soggetta ad una così oscillante interpretazione suggerisce la sua problematicità, rendendo dunque necessaria una sua discussione.

In sintesi, nelle prossime pagine, tenteremo di identificare con maggior certezza l'ambito di produzione e di prima diffusione della notizia del discepolato pitagorico di Numa, per verificare se essa è davvero un segno della benevolenza reciproca tra le due città, o se piuttosto essa rispose ad esigenze di carattere differente.

Come si è detto, è un dato ormai certo e universalmente accettato che la prima diffusione del pitagorismo avvenne a Roma alla fine del IV secolo. Segni di questo processo, che troppo spesso è stato visto solo nella sua dimensione culturale, sono appunto le leggende relative a Numa e Pitagora, e più in generale a Pitagora inserito nel mondo romano; sappiamo così che proprio in questo periodo fu diffusa la notizia secondo cui Pitagora fu iscritto nella cittadinanza romana, e che durante il conflitto con i Sanniti fu dedicata al filosofo samio una statua presso il *Comitium*.

Prima di tutte queste testimonianze, che significativamente sono riportate dalle fonti antiche come prova della veridicità del discepolato numaico, abbiamo il solo frammento aristossenico ad indicare un precoce rapporto tra

costumi spartani e della superiorità del mondo dorico il proprio vessillo ideologico sotto cui venivano uniti pariteticamente Greci e non Greci d'Italia". P. Poccetti, *Le popolazioni anelleniche d'Italia tra Sicilia e Magna Grecia*, in *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV secolo a. C.*, Atti del Convegno, Napoli 1987, 97-135, in part. p. 120-123. Sul pitagorismo e l'adesione ai costumi spartani, cfr. C. Talamo, *Pitagora e la trufhv*, «RFIC» 115, 1987, pp. 385-402.

⁵² XII 38.

Pitagora e i Romani, catalogati insieme ai Lucani, ai Peucezi e ai Messapi⁵³ come esempi di popolazioni italiche che conobbero Pitagora.

11. Dunque possiamo tranquillamente accettare che la filosofia pitagorica, insieme al suo fondatore, abbia avuto alla fine del IV secolo, in ambito romano e in ambito tarantino, un valore anche politico.

La notizia del discepolato numaiico può essere considerata secondo questa ottica particolare?

Vediamo ora le fonti che ci presentano questa situazione. La più importante è certamente la vita di Numa di Plutarco, che al capitolo 8 16-21 ci fornisce le seguenti indicazioni: dopo aver enumerato le “coincidenze” ideologiche che avvicinano Numa a Pitagora, Plutarco riporta altre prove: cwri;1 de; touvtwn eJtevroi1 e[xwqen ejpagwnivzontai teknhrivoi1 oiJ to;n a[ndra tw/` ajndri; sunoikeiou`nte1. w|n e}n me;n ejstin, o{ti Puqagovran th`/ politeiva/ JRomai`oi prosevgrayan, wJ1 iJstovrhken jEpivcarmo1 oJ kwmiko;;1 e[n tini lovgw/ pro;1 jAnthvnora gegrammevnw/, palaio;1 ajnh;r kai; th`1 Puqagorikh`1 diatribh`1 metescekwv1: e{teron d'o{ti tessavrwn uiJw`n basilei` Noma/` genomevwn e{na Mavmerkon ejpi; tw`/ Puqagovrou paidi; proshgovreusen. ajp`ejkeivnou de; kai; to;n Aijmilivwn oi\kon, ajnameicqevnta toi`1 patrikivoi1 ojnomasqh`nai fasin, ou{tw1 uJpokorizomevnu tou` basilevw1 th;n ejn toi`1 lovgoi1 tou` ajndro;1 aiJmulivan kai; cavrin. aujtoi; d'ajkhkovamen pollw`n ejn JRwvmh/ diexiovtwn, o{ti crhsmou` pote JRwmaivoi1 genomevnu to;n fronimwvtaton kai; ajndreiovtaton JEllhvnwn iJdruvsasqai par'auJtoi`1, e[sthsan ejpi; th`1 ajgora`1 eijkovnai calka`1 duvo, th;n me;n jAlkibiavdou, th;n de; Puqagovrou. tau`ta me;n ou\n ajmfisbhthvsei1 e[conta polla;1 kai; to; kinei`n

⁵³ Aristosseno, fr. 21 Wehrli.

dia; makrotevrwn kai; to; pistou`sqai meirakiwvdou
ejsti; filonikivaı. “A parte queste coincidenze, chi vuole mettere
in relazione Numa con Pitagora si batte adducendo altre prove esterne. Una
è che i Romani iscrissero fra i cittadini Pitagora, come ha tramandato in uno
scritto rivolto ad Antenore il comico Epicarmo, autore antico che ha fatto
parte della setta pitagorica. Un’altra prova è che il re Numa chiamò uno dei
suoi quattro figli Mamerco, in ricordo del figlio di Pitagora. Da questo nome
dicono abbia preso nome la casata degli Emilii, la quale faceva parte del
patriziato, perché Numa con l’altro nome di Emilio ricordava con un
vezzeggiativo la sua seduzione e la sua grazia nel parlare. A Roma io stesso
ho sentito dire da molti che una volta un oracolo ordinò ai Romani di erigere
nella loro città le statue del più valoroso e del più saggio dei Greci, ed essi
innalzarono nel Foro due statue di bronzo, una di Alcibiade e l’altra di
Pitagora. Comunque, poiché questa tradizione suscita molte controversie,
dibatterla e avallarla più a lungo sarebbe segno di quell’amore per le contese
tipico dei giovani⁵⁴”.

Due cose sono da notare: la prima è l’appartenenza della notizia delle statue
(per cui si veda sopra Plinio) ad una fonte certamente vicina alla gens
*Aemilia*⁵⁵; la seconda è il carattere prettamente, ed anzi direi esclusivamente
romano delle “prove esterne” addotte a sostenere la verosimiglianza dei
rapporti tra Numa e Pitagora. A differenza di Gaio Ponzio Sannita, che
“entra” nella sfera del pitagorismo grazie ad Archita, e quindi tramite
l’elemento tarantino, Numa è in contatto direttamente con Pitagora, senza
alcuna mediazione tarantina. E’ questo un dato da tenere presente, poiché
sarebbe stata logica, se si trattasse di una tradizione aristossenica, l’esistenza
anche di un elemento tarantino, che invece è del tutto assente. Al di là
dell’enorme aporia cronologica (che non doveva apparire in questi termini a
chi codificò la notizia), la figura di Numa non è un “duplicato” di Gaio
Ponzio Sannita, bensì di Archita⁵⁶. Molto spesso, nella critica moderna si è
prodotto un parallelismo tra il sannita e il re romano, intendendoli entrambi

⁵⁴ Traduzione ed edizione tratte da: M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vita di Licurgo e di Numa*, Milano 1980.

⁵⁵ Per quest’aspetto, cfr. *infra*. Tale considerazione dipende dallo stretto legame che le fonti antiche configurano tra Numa, Pitagora e gli *Aemilii*.

⁵⁶ M. Humm, *Les origines du Pythagorisme romain: problèmes philosophiques et historiques I*, «Les Etudes Classiques» LXIV, 1996, pp. 339-353, in part. p. 344. Vd. Anche G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca alla fine del II secolo a. C. II*, Torino 1973, pp. 232-235.

come espressione della volontà aristossenica, o più in generale tarantina, di avvicinare al proprio mondo importanti figure di altre popolazioni. Tuttavia, il parallelismo non funziona, proprio perché Gaio Ponzio Sannita è “discepolo” di un discepolo (Archita) di Pitagora, Numa lo è direttamente di Pitagora. Che poi tutti questi personaggi si somiglino tra loro è logico, in virtù ovviamente della riproduzione in essi di un unico modello originale, e cioè Pitagora. Tuttavia, mentre per Ponzio Sannita e per Archita l’origine aristossenica è riconoscibile e comprensibile, per Numa il problema è assai più ampio, poiché l’intervento di Aristosseno non è affatto identificabile.

Agli occhi degli antichi, questa tradizione già si presentava con estrema problematicità. Plutarco, 1 3-6: *legomevnou d’ou\`n wJ1 Noma`1 gegovnoi Puqagovrou sunhvqh1, oiJ me;n o{lw1 ajxiou`si mhde;n JEllhnikh`1 paideuvsew1 Noma`/ metei`nai, kaqavper h] fuvsei dunato;n kai; aujtavrkh genevsqai pro;i1 ajreth;n, h] beltivoni Puqagovrou barbavrw/ tini; th;n tou` basilevw1 ajpodou`nai paivdeusin. oiJ de; Puqagovran me;n ojye; genevsqai [kai;] tw`n Noma`/ crovnwn oJmou` ti pevnte geneai`1 ajpoleipovmenon, Puqagovran de; to;n Spartiavthn, jOluvmpia nenikhkovta stavdion ejpi; th`1 ejkkaidekavth1 jOlumpiavdo1, h\1 e[tei trivtw/ Noma`1 eij1 th;n basileivan katevsth, planhqevnta peri; th;n jItalivan suggenevsqai tw`/ Noma`/ kai; sundiakosmh`sai th;n politeivan, o{gen oujk ojlivga toi`1 JRwmaikoi`1 ejpithdeuvmasi tw`n Lakwnikw`n ajnamemei`cqai, Puqagovrou didavxanto1. a[llw1 de; Noma`1 me;n gevnoi h\n ejk Sabivwn, Sabi`noi de; bouvlontai Lakedaimonivwn eJautou;i1 ajpoikou;i1 gegonevnai. “Ancora, sebbene si dica che Numa fu in stretti rapporti con Pitagora, alcuni pretendono che Numa non ebbe affatto un’educazione di tipo greco, come se per sua natura sia stato capace di diventare virtuoso da solo, oppure si debba attribuire l’educazione del re ad un barbaro migliore di Pitagora. Altri invece affermano che Pitagora visse più tardi, circa cinque generazioni dopo il tempo di Numa, e che fu invece*

lo spartano Pitagora, vincitore nella corsa dello stadio ai giochi olimpici nella sedicesima Olimpiade (nel terzo anno di essa Numa salì al trono), a incontrare Numa durante un viaggio in Italia e ad aiutarlo nell'ordinamento dello stato. Alle usanze romane se ne trovano quindi frammiste non poche spartane, perché le insegnò quel Pitagora. D'altra parte Numa di stirpe era sabino, e i Sabini pretendono di essere coloni degli spartani”.

L'*escamotage* seguito da Plutarco, o dalla sua fonte, risponde dunque alla necessità di coniugare due dati altrimenti inconciliabili sul piano cronologico⁵⁷. Tuttavia, la maggior parte degli autori antichi rifiuta questa connessione, proprio per l'incomparabilità cronologica dei due personaggi.

La situazione è indicata sinteticamente da un passo di Cicerone, *De re publica*, II 15 28: *Verene, inquit Manlius, hoc memoriae proditum est, Africane, regem istum Numam Pythagorae ipsius discipulum aut certe Pythagoreum fuisse? Saepe enim hoc de maioribus natu audivimus et ita intellegimus vulgo existimari; neque vero satis id annalium publicorum auctoritate declaratum videmus. Tum Scipio: falsum est, Manli, inquit, id totum neque solum fictum sed etiam inperite absurdeque fictum; ea sunt enim demum non ferenda mendacia, quae non solum ficta esse sed ne fieri quidem potuisse cernimus. Nam quartum iam annum regnante Lucio Tarquinio Superbo, Sybarim et Crotonem et in eas Italiae partis Pythagoras venisse reperitur; olympias enim secunda et sexagesima eadem Superbi regni initium et Pythagorae declarat adventum. Ex quo intellegi regiis annis dinumeratis potest anno fere centesimo et quadragesimo post mortem Numae primum Italiam Pythagoram attigisse; neque inter eos qui diligentissime persecuti sunt temporum annales ulla est umquam in dubitatione versatum.* “E’ vero ciò che si tramanda, che questo re Numa fu discepolo di Pitagora in persona, o quanto meno pitagorico? Spesso infatti udii dire questo dai nostri vecchi, e ci consta che questa è la credenza popolare; ma non sembra che sia sufficientemente confermato dagli annali pubblici... Tutto ciò, Manlio, è falso, e non soltanto inventato, ma per di più inventato in maniera assurda e ignorante... Si trova infatti che Pitagora venne a Sibari e a Crotona ed in quelle parti dell'Italia dopo tre anni

⁵⁷ Rivelando nel contempo l'omogeneità entro cui le leggende sull'origine della sapienza di Numa si muovono. Pitagorismo, spartanità e “sabinità” sono tre modi diversi di descrivere un complesso di nozioni e concetti assai simili, riconducibili in generale al tema della spartanità.

dall'ascesa al trono di Tarquinio il Superbo (la sessantaduesima Olimpiade comprende l'inizio del regno del Superbo e la venuta di Pitagora in Italia). Se ne deduce che Pitagora toccò per la prima volta l'Italia, calcolando la durata del governo regio, circa 140 anni dopo la morte di Numa; né su ciò esiste alcun dubbio da parte di coloro che con maggior diligenza studiarono gli annali di quel periodo". Cicerone dunque, che in più parti della sua opera ribadisce la sua preferenza per questa cronologia (cfr. *Tusculanae*, I 16 38), era a conoscenza di una tradizione minoritaria e discutibile, che metteva in relazione Numa con Pitagora. L'Arpinate poi, evidentemente su una cronologia greca che usava il sistema delle Olimpiadi, ricostruisce, in relazione alla storia di Roma, la data del viaggio di Pitagora in Italia, e rifiuta, su queste basi, la connessione tra i due personaggi. Ciò che è poi particolarmente importante per noi è che questa tradizione è di stampo "popolare", non ufficiale, e non suffragata da fonti attendibili.

Lo stesso dato è ricavabile da altri autori antichi, a dimostrazione che molto presto, di sicuro prima di Cicerone, ci si accorse dell'irrazionalità di questa notizia, che pure, dato che era in circolazione, avrà avuto una sua origine e un suo motivo di essere.

Ad esempio Livio (I 18 2) dice: *Curibus Sabinis habitabat, consultissimus vir, ut in illa quisquam esse aetate poterat, omnis divini atque humani iuris. Auctorem doctrinae eius, quia non exstat alius, falso Samium Pythagoram edunt, quem Servio Tullio regnante Romae centum amplius post annos in ultima Italiae ora circa Metapontum Heracleamque et Crotonem iuvenum aemulantium studia coetus habuisse constat. Ex quibus locis, etsi eiusdem aetatis fuisset, qua fama in Sabinos aut quo linguae commercio quemquam ad cupiditatem discendi excivisset? Quo praesidio unus per tot gentes dissonas sermone moribusque pervenisset? Suopte igitur ingenio temperatum animum virtutibus fuisse opinor magis instructumque non tam peregrinis artibus quam disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum, quo genere nullum quondam incorruptius fuit.* "Numa fu espertissimo di ogni legge divina e umana. A torto si attribuisce il merito della sua dottrina a Pitagora di Samo; si sa infatti che egli riunì intorno a sé i suoi giovani seguaci agli estremi confini dell'Italia, nei dintorni di Metaponto, di Eraclea e di Crotone, sotto il regno di Servio Tullio, oltre cento anni dopo. Ma da

quei luoghi, quand'anche fosse stato suo contemporaneo, come sarebbe potuta giungere la sua fama tra i Sabini? O con quale linguaggio avrebbe egli destato in alcuno il desiderio di sapere?...Io penso piuttosto che Numa avesse per natura un temperamento virtuoso, e che esso si fosse forgiato non tanto su dottrine forestiere, quanto sulla rigida e severa disciplina dei Sabini, gente di integrità senza uguali”.

Livio quindi concorda con Cicerone nella critica razionalizzante di questa notizia, adducendo motivi non solo di ordine cronologico ma anche geografico e linguistico⁵⁸. L'unica differenza è la datazione dell'arrivo di Pitagora in Italia: mentre Cicerone si riferisce al regno del Superbo, Livio si ricollega a quello di Servio Tullio. Tuttavia, la sostanza della critica rimane immutata: Numa non può essere stato discepolo di Pitagora, né la sua saggezza risente della dottrina pitagorica, poiché essa discende direttamente dai costumi integerrimi dei Sabini.

Diodoro (VIII 14 1) registra solo il carattere minoritario della tradizione in questione, ma non si dilunga in alcuna discussione delle fonti.

La discussione degli autori antichi dimostra e conferma il carattere problematico di questa specifica tradizione, in sostanza criticata anche da Plutarco, che sostituisce al Pitagora samio un Pitagora spartano (in virtù della contiguità concettuale tra etica spartana e dottrina pitagorica). Ciò significa che nel momento di diffusione della notizia (presumibilmente seconda metà del IV secolo), il problema cronologico fu di gran lunga messo in secondo piano da esigenze di ordine differente, permettendo dunque di riconoscere due fasi distinte di diffusione e accettazione della tradizione: nel IV secolo essa fu codificata e accettata in larga misura (lo dimostra l'elaborazione di prove esterne, tra cui l'erezione della statua di Pitagora, a testimonianza di un crescente interesse, anche ufficiale, per il filosofo); in un secondo momento, persi di vista evidentemente i motivi

⁵⁸ Forse in Livio I 18 2, che attribuisce la formazione di Numa non alle *peregrinae artes* di Pitagora, ma alla *disciplina tetrica ac tristis veterum Sabinorum*, si coglie l'eco di una polemica che era già in Catone, il quale discuteva (e probabilmente rifiutava) la spartanità dei Sabini, rivendicando l'originalità della loro *disciplina* e dei loro *mores*: si potrebbe allora pensare che Catone avesse anche, per primo, affrontato il tema dell'educazione pitagorica di Numa, per respingerla. Si ricordi che la scoperta dei “libri di Numa” (scritti anche in greco, con un chiaro riferimento a Pitagora) avvenne al tempo di Catone, e che dietro la loro condanna è stata vista, probabilmente a ragione, la spinta di Catone. Vd. A. Willi, *Numa's dangerous books. The exegetic history of a Roman forgery*, «MH» 55, 1998, 3, pp. 139-172; vd. anche J. Linderski, *The Libri Reconditi*, «HSCP», 89, 1985, pp. 207-215. Per indicazioni bibliografiche, C. Santini, *I frammenti di Cassio Emina*, Pisa 1995, pp. 185-195. Per le posizioni di Catone, cfr. C. Letta, *L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone*, «Athenaeum», 62, 1984, pp. 3-29, 416-439; C. Letta, *I mores dei Romani e l'origine dei Sabini in Catone*, in *Preistoria, Storia e Civiltà dei Sabini*, Rieti 1985, pp. 15-34.

ideologici che l'avevano prodotta, essa fu criticata e rifiutata per l'esplicita contraddizione cronologica. Parallelamente, come dimostra il passo sopra riportato di Livio, si preferì la versione "sabina", che, senza negare l'apporto spartano, faceva della sapienza di Numa un fatto tutto locale.

12. La questione è resa ancora più complessa da Dionigi II 58. Lo storico greco è assai critico nei confronti della tradizione del discepolato numaico, e fornisce una sua particolare spiegazione sulla genesi di essa. Secondo Dionigi la leggenda sarebbe nata a partire da due fatti eterogenei ma non troppo dissimili: i viaggi di Pitagora in Italia, che avrebbero appunto formato un'ampia classe di discepoli, e la sapienza di Numa. Questi due dati sarebbero stati letti sinotticamente, e se ne sarebbe dedotto che Numa aveva tratto la sua sapienza proprio da Pitagora. Nello storico greco la questione cronologica si arricchisce di un ulteriore elemento: non solo il regno di Numa e il soggiorno di Pitagora sono inconciliabili nel tempo, ma anche la notizia della presenza di Numa a Crotona (riportata solo da Dionigi) dimostra la fallacia dell'intera tradizione, dato che quando Numa divenne re Crotona non era ancora stata fondata.

Acutamente, Dionigi individua il motivo che ha permesso la connessione tra Numa e Pitagora, ma la versione che egli riporta contribuisce a rendere ancora meno plausibile il rapporto tra il re legislatore e il filosofo. Il fatto poi che una tradizione volesse addirittura Numa a Crotona tradisce ancora una volta come si sia voluto fare del re romano un vero e proprio pitagorico, simile anche nella sua attività legislativa ai due famosi saggi legislatori Zaleuco di Locri e Caronda di Catania⁵⁹, che appresero, secondo una tradizione sicuramente pitagorica⁶⁰, gli insegnamenti del maestro proprio a Crotona⁶¹.

⁵⁹ Diogene Laerzio, VIII 16. Porfirio, *Vita di Pitagora*, 21.

⁶⁰ Ovviamente ciò è impossibile, essendo i due precedenti rispetto a Pitagora.

⁶¹ E' stato proposto il confronto tra questi due legislatori e Numa, ed anzi il caso dei primi due (anch'esso difettoso da un punto di vista cronologico) giustificherebbe in Aristosseno il contatto tra Numa e Pitagora: tuttavia, dobbiamo dire che non è affatto detto che risalga ad Aristosseno la notizia secondo cui Zaleuco e Caronda furono discepoli di Pitagora, come invece è stato ipotizzato. E' infatti ammesso che questa associazione sia forse ancora del V secolo, e Aristosseno, se anche l'ha citata, l'avrebbe tratta da una tradizione già diffusa. Ma anche se fosse davvero aristossenica, nonostante l'incertezza delle testimonianze, resta il fatto che essa non giustifica alcuna ipotesi per quanto riguarda la paternità aristossenica del discepolato numaico, poiché si inserisce in un contesto (greco, e non romano) certamente noto ad Aristosseno, ed in un ambito in cui Pitagora aveva vissuto realmente. Cfr. il commento al passo di Diogene di M. Giangiulio, *Pitagora. Le Opere e le testimonianze*, Milano 2000.

Se quindi accettiamo che il particolare di Crotona risalga al nucleo originale della notizia (e sembrerebbe del tutto plausibile), vediamo bene come Numa si configuri in modo sempre più netto come un discepolo di Pitagora inteso come vero e proprio pitagorico, alla stregua di un Archita. Egli non ha nulla dunque a che vedere con Gaio Ponzio Sannita, poiché il referente su cui fu modellata la sua immagine fu verosimilmente quello del pitagorico di prima generazione.

Di conseguenza, viene da pensare che questa specifica connessione possa essere stata attuata in ambito romano per fare del re legislatore di Roma un rappresentante della generazione di grandi legislatori nati in seno al movimento pitagorico. E proprio perché Numa sembra configurarsi come una sorta di “duplicato” di un Archita, o più in generale dell’idea di saggio pitagorico dedito alla politica, sembra che si possa escludere che il dato del discepolato numaiico possa risalire a fonte aristossenica, almeno nella misura in cui esso non fu espressione della dipendenza romana dalla superiore cultura greca. In altre parole, la volontà esaltatrice dell’intero passo emerge in modo così netto da far escludere la presenza di un eventuale discredito ai danni di Roma. Piuttosto si voleva nobilitare la figura di Numa e le leggi da lui prodotte, collegandole al più importante movimento filosofico della Magna Grecia.

Dionigi ha intuito i motivi che hanno permesso, al di là dell’aspetto cronologico, la connessione tra i due personaggi, e citando il fatto di Crotona ha mostrato la volontà antica di fare del re un perfetto legislatore pitagorico.

A questo punto mi chiedo che interesse avrebbe potuto avere Taranto a fare di Numa un vero e proprio pitagorico, dato che il contesto di fine IV secolo non sembra offrire momenti di allineamento tra la città greca e Roma, che si trovarono invece in posizione conflittuale.

Dobbiamo tenere presenti alcuni fatti: Aristosseno non cita mai Numa, ma cita il nome di molti altri allievi del maestro, tra cui non compare nessun romano; la biografia pitagorica è perfettamente coerente, oltre che ben informata, e non permette aporie o contraddizioni cronologiche; all’obiezione secondo cui Aristosseno, non essendo romano, poteva non

conoscere l'esatta datazione di Numa⁶², si può rispondere con il fatto che, in base a questa considerazione, poteva anche non conoscere Numa (d'altra parte il biografo non sembra dimostrare interesse per i Romani, citati solo distrattamente ed in modo assai generico nel frammento relativo alla barbarizzazione di Posidonia); inoltre, se ipotizzassimo che Aristosseno conoscesse il nome di Numa, ma non la sua cronologia, e che per questo sia incorso nell'errore cronologico, non si vede perché Numa non compaia in nessun luogo delle liste degli allievi, anche non greci, del maestro. Piuttosto, il nome di Numa ricorre solo nelle fonti di sicura tradizione romana, accompagnato da notizie di altrettanto certa origine romana⁶³.

13. Nella stessa direzione sembra spingere anche il problema dell'origine mitica della *gens Aemilia*. Si è visto che Plutarco, al capitolo 8 della vita di Numa, enumerando le prove in positivo di una reale influenza di Pitagora sul re sabino, cita anche la notizia secondo cui un figlio di Numa si sarebbe chiamato Mamerco, in onore di un figlio di Pitagora (che però non è attestato in altre fonti); da questo, o meglio, dal vezzeggiativo con cui il re era solito chiamare il figlio, sarebbe derivato il nome della casata patrizia degli Emilii. Questa stessa versione è ribadita all'inizio della vita di Emilio (2 2), e da Festo (*Epit.* p. 22 L).

Plutarco ritorna sul problema della discendenza da Numa al capitolo 21 1: *Peri; de; paivdwn aujtu` kai; gavmwn ajntilogivai gegovnasi toi`i iJstorikoi`i. oiJ me;n ga;r ou[te gavmon a[llon h] to;n Tativai labei`n aujto;n ou[te paido;i eJtevrrou genevsqai patevra plh;n mia`i qugatrou; Pompilivai levgousin: oiJ de; pro;i tauvth/ tevssarai uiJou;i ajnagravfousin aujtu` Povmpwna, Pi`non, Kavlpou, Mavmerkou, w|n e{kaston oi[kou diadoch;n kai; gevnuu eiJntivmuu katalipei`n. ei`nai ga;r ajpo; me;n tou` Povmpwnou tou; Pompwnivou, ajpo; de; Pivnou tou; Pinarivou, ajpo; de; Kavlpou tou; Kalpournivou,*

⁶² E' possibile che nemmeno i Romani sapessero esattamente quando era vissuto Numa. Di sicuro, la coscienza dell'aporia cronologica nacque solo dopo che tali notizie erano già state messe in circolazione.

⁶³ Recentemente, propende ancora per un'origine greca M. Mahé, *Le pythagorisme d'Italie du sud vue par Tite – Live*, «Ktema» 24, 1999, pp. 147-157.

ajpo; de; Mamevrkou tou;1 Ma[me]rkivou1, oi|1 dia;
 tou`to kai; JRh`gai genevsqai parwnuvmion, o{per
 ejsti; basileva1. trivtoi d'eijsi;n oiJ touvtwn
 me;n kathgorou`nte1, wJ1 carizomevwn toi`1 gevnesi
 kai; prostiqevntwn oujk ajlhqh` stevmmata th`1
 ajpo; Noma` diadoch`1, th;n de; Pompilivan oujk ejk
 Tativa1 gegonevnai levgonte1, ajll'ejx eJtevra1
 gunaiko;1 h{n h[dh basilevuwn e[ghme, Loukretiva1.

“Quanto ai suoi figli e ai suoi matrimoni, ci sono contrasti. Alcuni dicono che egli non ebbe nessun'altra moglie se non Tazia e che fu padre di una sola figlia, Pompilia. Altri invece, oltre a Pompilia, registrano quattro figli di Numa, cioè Pompone, Pino, Calpo e Mamerco, ciascuno dei quali, dicono, lasciò la discendenza di una casata e di una stirpe onorata. Da Pompone sarebbero appunto discesi i Pomponi, da Pino i Pinari, da Calpo i Calpurni, da Mamerco i Ma[me]rci⁶⁴, i quali per questo motivo ebbero il soprannome di *Reges*, cioè Re. Altri ancora accusano questi storici di compiacere quelle famiglie e di attribuire loro alberi genealogici falsi che discendono da Numa; e aggiungono che Pompilia non nacque da Tazia, ma da una seconda moglie di Numa, Lucrezia, che egli sposò quando era già re”.

Si tratta di capire in che misura, e prima ancora se, la notizia del capitolo 21 richiama quella del capitolo 8.

A me sembra che non esista una specifica specularità tra i due passi (capitoli 8 e 21), ma che anzi vi sia una precisa differenza, proprio in relazione al figlio Mamerco.

Al capitolo 8 Mamerco, e solo lui, viene chiamato Emilio, a causa della sua grazia e seduzione nel parlare. Di qui il suo collegamento con gli Emilii, e più in particolare con gli Emilii Mamercini.

Al capitolo 21 da Mamerco non derivano gli Emilii, ma, secondo una ricostruzione etimologica differente, i Marci (associati poi al re Anco Marcio), o i Mamerci, se non si corregge il testo. Infatti, il testo, così come è tradito (senza peraltro incertezze di tradizione) riporta la lezione Mamerci. Poiché il nome è un diretto derivato di quello del figlio di Pitagora, e poiché

⁶⁴ O Mamerci. Cfr. *infra*.

si sa, sempre grazie a Plutarco (si vedano i passo sopra citati) che da Mamerco derivò in effetti una casata patrizia, si è per lo più collegata questa notizia a quella del capitolo 8, relativa agli Emilii.

Tuttavia, il fatto che la lezione dei manoscritti sia certa, non deve far passare in secondo piano alcuni elementi fondamentali. Se accettiamo “Mamerci”, il passo perde molto in coerenza: infatti, mentre da ognuno degli altri tre figli di Numa deriva il gentilizio di una famiglia romana, da Mamerco deriverebbe in realtà un cognome molto diffuso, ma non un nome. Inoltre, nel prosieguo del testo Plutarco, a proposito dei discendenti di Mamerco, dice che “per questo motivo ebbero il soprannome di *Reges*, cioè Re”. Ora, come è stato già notato, il fatto che Plutarco richiami nel testo la figura del re Anco Marcio, non si sarebbe generato se non ci fosse stato un preciso riferimento alla gens *Marcia*, piuttosto che al cognome Mamerco/ino. In altre parole, se si fosse trattato realmente dei Mamerci (si noti però che come gentilizio è scarsamente attestato), Plutarco non avrebbe aggiunto il particolare del soprannome *Reges*, poiché non si sarebbe spiegato in nessun modo il collegamento col re Anco Marcio. Né nella tradizione antica è diffuso il cognome Mamercini o Mamerci collegato al soprannome *Reges*⁶⁵. Invece, se nella versione originale plutarchea il figlio Mamerco avesse dato origine al gentilizio Marci, il riferimento al re sarebbe stato del tutto automatico e naturale⁶⁶.

Quindi, è perlomeno da prendere in considerazione la possibilità che nel capitolo 21 non ci fosse in realtà nessun riferimento agli Emilii, ma si riportasse una versione differente della discendenza di Numa in cui questi non comparivano.

Esistono alcune notizie che legano Numa proprio ai Marci, tramite la figura di Anco Marcio, nipote di Numa stesso⁶⁷: una tradizione annalistica, riportata solamente da Tito Livio⁶⁸, parla di un Numa Marcio (figlio di

⁶⁵ Vedi oltre a p. 322 l'analisi dell'importante passo di Svetonio *Div. Iul.* 6.

⁶⁶ I codici concordano nel dare la lezione Mamerkiou. La correzione in Markivou è dell'Hase, citato nell'edizione Schaefer (Plutarchus, *Vitae*, cur. G. H. Schaefer, Lipsiae 1826-1830), ed è accolta anche nell'edizione Manfredini, Piccirilli.

⁶⁷ Humm, *Les origines*, in part. per questo aspetto p. 343.

⁶⁸ Livio, I 20 5; X 9 2. Plutarco fa di Numa Pompilio il *pontifex*. Peruzzi tenta di conciliare le due tradizioni. Cfr. E. Peruzzi, *Le origini di Roma. Le lettere*, Bologna 1973, p. 157. Nella tradizione liviana, in cui il *pontifex* è appunto Numa Marcio, Numa Pompilio è (coerentemente) *flamen dialis*. Si ha quindi l'impressione di trovarsi di fronte ad un'unica tradizione confluita in Livio, che ha distinto per Numa Pompilio e Numa Marcio due ruoli differenti e non contraddittori.

Marcio), Pontefice Massimo durante il regno di Numa. Un senatore di nome Marcio è noto come amico di Numa, e padre del marito della figlia del re⁶⁹, e quindi antenato di Anco Marcio. Si può ragionevolmente pensare che Numa Marcio fosse il marito della figlia di Numa, perché figlio di un Marcio. Secondo Humm (che riprende un'ipotesi della Storchi Marino⁷⁰) questa specifica notizia dovrebbe essere posteriore al 300, anno in cui i Marci (insieme ai Pinarii), grazie alla *lex Ogulnia*, entrarono nel collegio pontificale, nel cui seno dovettero nascere appunto le notizie relative alle discendenze di Numa riportate da Plutarco.

Poiché di questo Numa Marcio si perdono molto presto le tracce⁷¹, e quelle poche testimonianze di cui siamo in possesso sono fortemente nebulose, è del tutto plausibile che i Marci, come molte altre *gentes* romane che rivendicavano alti natali, abbiano rivisto le tradizioni sulle loro origini tramite una genealogia fittizia che non si legava tanto alla figlia, maritata poi ad Anco Marcio, ma ad un figlio stesso di Numa, e cioè il Mamercio della notizia plutarchea. In entrambi i casi, Anco Marcio resta nipote di Numa Pompilio: in un caso tramite la linea femminile (la figlia di Numa, sposata o ad un Numa Marcio, o ad un personaggio ignoto, ma in questo caso non si spiegherebbe il nome di Anco Marcio), nell'altro tramite la linea maschile⁷² (Mamercio, figlio di Numa⁷³). Si tratta quindi di due modi

⁶⁹ Plutarco, *Num.* 5 4, dove si dice addirittura che Marcio era un parente di Numa Pompilio. Plutarco menziona un *Marcus* anche in 6 1 e 21 4: qui Pompilia viene maritata a Marcio e Plutarco dice esplicitamente che tutte le fonti sono d'accordo.

⁷⁰ A. Storchi Marino, *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, «AION(Archeolt)» 14, 1992, pp. 105-147. La studiosa mostra, concordemente alle nostre ipotesi, come “la caratterizzazione del primo pontefice Numa Marcio ha in Livio elementi che evocano piuttosto la lotta politica di fine IV secolo”. Mentre Humm propende più per una fonte pontificale, la Storchi Marino non esclude che la notizia provenga da una tradizione familiare dei Marci. Per quanto riguarda il problema delle falsificazioni degli Annali dopo il 390, cfr. *infra* con indicazioni bibliografiche specifiche.

⁷¹ La maggior parte delle fonti antiche non conosce il nome del padre di Anco Marcio (Cicerone, *de rep.* II 31; Seneca, *ep.* 108 36). Tacito fa di un Numa Marcio una sorta di *praefectus urbi* sotto Tullo Ostilio. Tacito, *Annales*, VI 21.

⁷² Storchi Marino, *C. Marcio*, pp. 134-7. La studiosa parla di una “polemica” della gens Marcia contro le altre famiglie di discendenza maschile. L'ipotesi della studiosa può essere ulteriormente sviluppata: sul piano cronologico, il momento iniziale dovette essere quello in cui si privilegiò la linea maschile, recuperando la figura di Mamercio, funzionale originariamente agli Emilii Mamercini: che il tentativo di appropriazione di Mamercio da parte dei Marci sia posteriore alla nascita della tradizione sugli Emilii risulta chiaro se si considera che i Marci sono una *gens* plebea. Per essi, dunque, è molto probabile che la tradizione sulla discendenza numaica sia nata solo dopo la *lex Ogulnia*, mentre quella degli Emilii deve essere anteriore. In un secondo momento si affermò invece la discendenza da Pompilia. La discendenza di questo tipo è molto più articolata e completa, e fa del capostipite della gens un senatore del tempo di Numa, padre del primo pontefice massimo. E' infatti evidente che le due tradizioni, accomunate dal medesimo fine, divergono fortemente per il modo con cui riportano a Numa, e si escludono a vicenda. Il fatto che i Marci non si accontentassero di far risalire i loro natali ad Anco Marcio, ma si riallacciassero anche a Numa Pompilio, mediante una ricostruzione genealogica tanto complessa quanto fittizia, assicura che nel caso del capitolo 21 di Plutarco si dicesse che da Mamercio derivavano i Marci. Per quanto riguarda le fonti antiche, oltre Plutarco anche Dionigi di Alicarnasso

differenti, e inconciliabili, di presentare il legame dei Marci non solo con Anco Marcio, ma anche con Numa Pompilio, menzionati entrambi nel corso del capitolo 21 della vita di Numa, dove peraltro si afferma la contraddittorietà delle fonti su più questioni della famiglia e della discendenza di Numa. Se quindi accettiamo che in questo passo ci fosse un riferimento ai Marci e non ai Mamerci, e che la menzione di questi ultimi sia da attribuire ad un errore della tradizione⁷⁴, vediamo bene in che modo si è generata questa fittizia genealogia: dato che la tradizione conosceva già un figlio di nome Mamerco, ed era una tradizione della famiglia degli Emili, i Marci si riagganciarono direttamente a questo, forse anche per una certa somiglianza onomastica. Si tratterebbe quindi di una tradizione non appartenente alla gens Emilia, ma semmai esterna a questa, ed in competizione con essa.

Inoltre, non dobbiamo dimenticare che la pretesa menzione degli Emilii al capitolo 21 sarebbe incoerente anche per un altro motivo: non solo infatti, come si è detto, *Mamercus / Mamercinus* è un cognome e non un nome, ed in quanto tale non omogeneo agli altri tre gentilizi nominati da Plutarco, ma oltretutto, come rilevato da Gabba⁷⁵, è attribuibile a due famiglie, quella dei Pinarii e quella appunto degli Emilii. Di conseguenza, citare “Mamerci” e basta, senza specificare il gentilizio di riferimento avrebbe avuto poco senso: non è un caso infatti che al capitolo 8, dove è esplicito il riferimento agli Emilii, essi vengano citati con il loro nome per intero, *Aemilii Mamercini*.

In questa direzione va anche il fatto che in tutto il capitolo 21 è soppressa qualsiasi notizia relativa al collegamento Pitagora - Emilii, e così Mamerco, che altrove era sicuro aggancio con il filosofo di Samo ed era munito di un

conosce l'esistenza di quattro figli e una figlia, mentre Livio (I 32) e Cicerone (*De rep.* II 31) menzionano solo una figlia, da cui sarebbe nato Anco Marcio (manca il nome del padre). Nel passo sopra citato Dionigi menziona Cn. Gellio, che esplicitamente polemizzava contro la versione dei quattro figli, affermando l'esistenza di una sola figlia. Secondo Coarelli, Cn. Gellio sarebbe la fonte più completa di notizie relative alla gens *Marcia*. Cfr. Coarelli, *Il Foro*, pp. 115-6. Vd. anche S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico II*, Bari 1996, p. 90, che pensa che la caratteristica severità dei Sabini – Spartani sia un apporto precisamente dei Marci alla tradizione.

⁷³ E' di questa opinione anche Gabba, *Considerazioni*, p. 161 nt. 1.

⁷⁴ *Mamerkivou1* è palesemente *lectio facilior* rispetto ad una probabile lezione originaria *Markivou1*: poiché Plutarco affermava che il nome di questa gens derivava dal nome personale di *Mavmerkoi1*, era fortissima per chiunque, lettore o copista, la tentazione di correggere *Markivou1* in *Mamerkivou1*.

⁷⁵ Secondo Gabba la tradizione che faceva dei *Pinarii* i discendenti di Numa dovrebbe essere nata prima della fine del IV secolo, periodo che, secondo lo studioso, vide la decadenza di questa stessa famiglia, dimostrata dalla “statizzazione” del culto di Ercole nel 312. Parallelamente, la decadenza di questa gens deve aver portato ad emergere gli *Aemilii Mamercini*, assai potenti proprio alla fine del IV secolo. Gabba, *Considerazioni*, p. 161.

soprannome che lo collegava ad una determinata famiglia romana (*gens Aemilia*), in questo caso non è più avo degli Emilii, ma dei Marcii.

Il collegamento Marcii – Numa è indicato poi da due altri fattori⁷⁶: prima di tutto da una notizia di Svetonio, (*Div. Iul.* 6), secondo cui *nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater*. Abbiamo dunque la menzione di quei Marci Re nominati da Plutarco fra le *gentes* di discendenza numaica⁷⁷, anche se in questo caso l'origine del nome si spiega in relazione ad Anco Marcio.

In secondo luogo, negli assi emessi⁷⁸ da C. Marcio Censorino nel biennio compreso tra 86 e 84 a. C.⁷⁹, sono rappresentate due arcate (*Aqua Marcia?*) con una colonna sormontata da una Vittoria e una prua di nave. Nel diritto due profili con tratti grossolani di un uomo barbato con capelli lunghi e di un giovane imberbe. Entrambi sono cinti di un diadema liscio, e la legenda ci assicura che si tratta di Numa Pompilio e Anco Marcio. Sui denari abbiamo un diritto del tutto simile, mentre sul rovescio una scena che sembra rimandare a corse di cavalieri (forse un'allusione ai *Ludi Apollinares*, istituiti nel 212 su consiglio dei famosi *carmina Marciana*). Su un altro denario infine abbiamo sul diritto la stessa scena di *desultores*, sul rovescio una testa di Apollo⁸⁰. In questa serie monetale emessa da C. Marcio Censorino all'inizio del primo secolo abbiamo dunque un costante riferimento ad Apollo e a Numa, oltre che naturalmente ad Anco Marcio. Da ciò si desume la volontà, ancora nel I secolo⁸¹, di sottolineare e celebrare il

⁷⁶ Mi sono occupato specificatamente di questo problema in due distinti lavori, in corso di pubblicazione: F. Russo, *Genealogie numaiche e tradizioni pitagoriche*, «RCCM», c. d. s., in cui l'analisi verte soprattutto nella natura dei legami tra Numa e alcune *gentes* romane; si veda poi F. Russo, *I carmina Marciana e le tradizioni sui Marcii*, «PP», c. d. s.

⁷⁷ Ciò induce a ritenere che nel capitolo 21 della vita di Numa il riferimento οἱ δὲ τὰ καὶ Ἰουλιανὸν γενεῶναι παρ' αὐτῶν non sia da collegare a tutte e quattro le *gentes* dell'elenco, ma solo ai Marcii. In effetti, essi sono gli ultimi ad essere menzionati, subito prima della frase sopra riportata. La traduzione di Manfredini Piccirilli invece attribuisce erroneamente *Reges* a tutte le *gentes* di discendenza numaica, "i quali tutti per questo motivo ebbero il soprannome di *Reges*, cioè Re". Cfr. Manfredini Piccirilli, *Numa*, p. 183.

⁷⁸ Per queste monete, e per altre con rappresentazioni di Numa, emesse all'inizio del I secolo a. C. da rappresentanti di *gentes* plebee che rivendicavano una discendenza numaica (*Marcii, Pomponii, Calpurnii*), cfr. E. Fabbricotti, *Numa Pompilio e tre monetieri di età repubblicana*, «AIIN» 15, 1968, pp. 31-38. Vd. anche J. P. Morel, *Thèmes sabins et thèmes numaiques dans le monnayage de la République Romaine*, «MEFR» LXXIV, 1962, pp. 7-56, in part. pp. 22-5, e 47-51.

⁷⁹ Cfr. M. Crawford, *The Coinage of the Age of Sulla*, «NC» 1964, pp. 121-154, in part. p. 141.

⁸⁰ Per le indicazioni specifiche, cfr. Morel, *Thèmes*, p. 49.

⁸¹ Immagino che non sia un caso che alla prima metà del I secolo risalgano altre due emissioni monetali numaiche da parte di Calpurnii e Pomponii. Cfr. Fabbricotti, *Numa*, di cui però non condivido le conclusioni interpretative sulla temperie che avrebbe prodotto queste tre emissioni. Vd. anche Morel, *Thèmes*, p. 49. Apollo compare nelle monete di L. Pomponius Molo nel 93-91 ca. (sul rovescio Numa che sacrifica secondo il *ritus graecus*), in quelle di L. Calpurnius Piso L. f. Frugi nel 90-89 ca., ed in quelle di C. Marcius Censorinus nell'86 (secondo la cronologia accettata da Morel,

legame Numa – Marcii all'interno di un contesto apollineo. Sarà appena il caso di ricordare l'importanza di Apollo in relazione alla figura di Pitagora⁸².

Data la molteplicità di tradizioni inerenti alla discendenza di Numa, espressamente rilevata anche da Plutarco proprio all'interno del capitolo 21, si può pensare che anche in relazione al figlio Mamerco esistessero più racconti, dei quali almeno uno lo metteva in relazione contemporanea e stretta a Pitagora e agli Emilii. Ritengo che il collegamento con Pitagora e gli Emilii valga sicuramente per il capitolo 8⁸³ (perché esplicitato), mentre il capitolo 21, che riprodurrebbe una tradizione priva di qualsiasi accento pitagorico declinato in relazione alla *gens Aemilia*⁸⁴, si concentrerebbe solo sul problema della discendenza numaica, conservando una nota pitagorica, ricostruibile a posteriori, per i Marcii⁸⁵. Questo dato rafforza l'ipotesi che alla base della notizia di Mamerco come capostipite degli Emilii sia da ricercare una fonte vicina agli Emilii stessi, e quindi romana, che non abbia nulla a che fare con quanto detto sull'origine delle altre quattro *gentes*.

D'altra parte, anche se si ammette un collegamento pitagorico per i Marcii, resta comunque chiaro che la tradizione sulla discendenza numaica dei Marcii è posteriore a quella relativa agli Emilii: è infatti evidente che, se il figlio di Numa a cui i Marci si richiamavano si chiamava Mamerco anziché Marco, vuol dire che esisteva già una tradizione solidamente fissata relativa ad un figlio di Numa di nome Mamerco. E' altrettanto evidente che questo

Thèmes, p. 49). Per quanto riguarda i Marci, L. Marcus Philippus conia una moneta nel 56 a. C. con la celebrazione del solo Anco Marcio.

⁸² Si veda ad esempio la notizia, riportata da Giamblico (*VP* 5) e Porfirio (*VP* 2), secondo cui Mnesarco era solo padre putativo di Pitagora, poiché il filosofo era in realtà figlio di Apollo e della madre Pizia. Infatti, da un frammento di Aristosseno (fr. 14 Wehrli, Diogene Laerzio, VIII 8) sappiamo che "Pitagora derivò la maggior parte delle sue dottrine morali dalla sacerdotessa delfica Temistoclia". In secondo luogo, dobbiamo ricordare la notizia pliniana della statua dedicata a Pitagora per volere di Apollo alla fine del IV secolo.

⁸³ Riecheggiato da *Aem.* 2 1.

⁸⁴ Non dobbiamo dimenticare la possibilità che anche i Marcii si richiamassero a Pitagora, come potrebbe indicare (oltre l'insieme di monete di I secolo emesse da C. Marcio Censorino sopra citate) l'episodio dei *carmina Marciana*, che si collega a quello dei libri di Numa. Sui *carmina Marciana*, da ultimo vd. J. North, *Prophet and text in the third century B. C.*, in E. Bispham, C. Smith (edd.), *Religion in archaic and republican Rome and Italy. Evidence and experience*, Edinburgh 2000, pp. 92-108. Per un quadro generale del problema, cfr. L. Hermann, *Carmina Marciana*, in *Hommage à G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 117-123, ivi bibliografia precedente; C. Guittard, *La tradition oraculaire étrusco-latine dans ses rapports avec le vers saturnien et le carmen primitif*, in *La divination étrusco-italique*, Luxembourg 1985, pp. 129-141. M. Sordi, *L'Apollo del promontorio Pachino e i Ludi Apollinares*, «Klarchos» 27, 1985, pp. 75-81. La bibliografia sui libri di Numa è ovviamente sterminata; per il problema dei rapporti tra questi e i *carmina Marciana*, cfr. A. Willi, *Numa's dangerous books. The exegetic history of a Roman forgery*, «MH» 55, 1998, 3, pp. 139-172; per indicazioni bibliografiche, C. Santini, *I frammenti di Cassio Emina*, Pisa 1995, pp. 185-195. Per l'edizione dei vaticini e dei precetti morali (attribuiti a un Caio Marcio), cfr. J. Guicherit, *De carminibus fratris Marci*, Leyde 1846.

⁸⁵ Cfr. quanto detto sopra a proposito delle emissioni monetali di I secolo e dei *carmina marciana*.

figlio era stato inventato in funzione degli Emilii, nella cui famiglia esistevano il *praenomen Mamercus* e il cognome *Mamercinus*. I Marci sono arrivati dopo, a tradizione già formata, e anziché creare un nuovo figlio di Numa di nome *Marcus*, hanno cercato di appropriarsi del *Mamercus* già esistente, proponendo una derivazione meno diretta ed automatica (*Marcus* da *Mamercus*).

Questo passo dunque non è direttamente attinente al problema dei rapporti Pitagora / Numa (comunque menzionato dalla persistenza stessa del nome Mamerco), ma dimostra per un altro verso l'esistenza di una tradizione diversa da quella derivata dall'ambiente della *gens Aemilia*, che faceva propria la caratterizzazione pitagorica del re. Se quindi è vero, come vuole la Storchi Marino e dopo di lei Humm, che le notizie delle quattro genealogie siano della fine del IV secolo⁸⁶, e che, come sostiene Humm, esse derivino da fonti annalistiche, resta da capire a che ambito associare la notizia dell'origine degli Emilii, intimamente connessa a quella del discepolato pitagorico di Numa⁸⁷; ciò significa verificare che ruolo abbia avuto questa potente famiglia nella codificazione e nella diffusione della notizia del discepolato numaiico.

Il problema dell'esistenza di un figlio di Pitagora di nome Mamerco getta luce sull'identità dell'ambito di elaborazione di questa specifica notizia. Si è detto che per buona parte della critica moderna le notizie relative al pitagorismo in Roma sono di marca tarantina, e abbiamo già espresso le nostre perplessità su questa convinzione: il fatto che a Pitagora sia attribuito un figlio di nome Mamerco rafforza ulteriormente la nostra posizione, dimostrando il carattere locale, e cioè romano, dell'intero complesso di notizie.

Rivediamo i due passi di Plutarco: *Aem.* 2 1-3: *To;n Aijmulivwn oi\kon ejn JRwvmh/ tw`n eujpatridw`n gegonevnai kai; palaiw`n oiJ plei`stoi suggrafei`i oJmologou`sin. o{ti d'oJ prw`toi aujtw`n kai; tw`/*

⁸⁶ Non è di questa opinione Gabba, che propone una cronologia molto più articolata: mentre le tradizioni sugli Emilii e sui Pinarii si sarebbero formate già entro il IV secolo (la precedenza spetterebbe ai Pinarii), come anche il caso dei Marci (non menzionato però da Gabba), quella sui Pomponii dovrebbe essere nata in ambienti pontificali alla fine del III, e ancora più tardi quella relativa ai Calpurnii. La notizia di Plutarco rivelerebbe quindi una stratificazione di tradizioni. Cfr. Gabba, *Considerazioni*, pp. 160-161.

⁸⁷ Si ricordi a questo proposito la testimonianza sopra citata di Plutarco, che rivela di aver trovato il dato di questa parentela presso coloro che contemporaneamente accettano il legame Numa – Pitagora. Su questo problema cfr. *infra*.

gevnei th;n ejpwnumivan ajpolipw;n MavāmeĀrkoı h\n, Puqagovrou pai`ı tou` sofou`, di'aiJmulivan lovgou kai; cavrın Aijmilivoı prosagoreugeivı, eijrhvkasin e[nioi tw`n Puqagovra/ th;n Noma` tou` basilevwı paivdeusin ajnaqevntwn. “La gens Emilia, romana, secondo la testimonianza concorde della gran parte degli storici, aveva antiche origine patrizie. Il nome della gens deriva dal capostipite Mamerco, figlio del filosofo Pitagora⁸⁸, detto Emilio per la dolcezza e il fascino del suo eloquio; hanno detto ciò alcuni di quelli che hanno attribuito a Pitagora l’educazione del re Numa”; *Numa* 8 17, “Una [prova esterna] è che i Romani iscrissero fra i cittadini Pitagora, come ha tramandato in uno scritto rivolto ad Antenore il comico Epicarmo, autore antico che ha fatto parte della setta pitagorica. Un’altra prova è che il re Numa chiamò uno dei suoi quattro figli Mamerco, in ricordo del figlio di Pitagora. Da questo nome dicono abbia preso nome la casata degli Emilii, la quale faceva parte del patriziato, perché Numa con l’altro nome di Emilio ricordava con un vezzeggiativo la sua seduzione e la sua grazia nel parlare. A Roma io stesso ho sentito dire da molti che una volta un oracolo ordinò ai Romani di erigere nella loro città le statue del più valoroso e del più saggio dei Greci, ed essi innalzarono nel Foro due statue di bronzo, una di Alcibiade e l’altra di Pitagora. Comunque, poiché questa tradizione suscita molte controversie, dibatterla e avallarla più a lungo sarebbe segno di quell’amore per le contese tipico dei giovani”.

Come abbiamo detto, la notizia delle statue è connessa nella tradizione a quella dell’origine degli Emili, la quale a sua volta si basa sul fatto che Pitagora aveva un figlio di nome Mamerco. Poiché questo nome è attestato solo qui, e nessun’altra fonte di IV o III secolo ci indica l’esistenza di un figlio di nome Mamerco (mentre in altri autori sono attestati altri figli e figlie⁸⁹), viene da pensare giustamente che si tratti di una notizia nata e

⁸⁸ Si noti che qui il capostipite degli Emili è Mamerco, figlio di Pitagora, e non l’omonimo figlio di Numa. Anche Festo (p. 22 L) fa del Mamerco figlio di Pitagora direttamente il capostipite degli Emili Mamerchini: *Aemiliam gentem appellatam dicunt a Mamerco, Pythagorae philosophi filium*. Al di là del fatto che questa versione possa derivare da un’eccessiva sintesi operata da Plutarco sulla sua fonte (come anche Festo), resta il fatto, su cui avremo modo di tornare, che gli Emilii sembrano volersi richiamare più che a Numa, direttamente a Pitagora. Si ricordi che nella *gens Aemilia Mamercus* è anche prenome.

⁸⁹ R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I. La biografia di Pitagora*, Bologna 1969, p. 8. Peraltro la studiosa ritiene, a mio avviso erroneamente, che l’unicità dell’attestazione del nome Mamerco sia da attribuire ad un’interpretazione sbagliata del nome del padre di Pitagora, Mnesarco. Ritengo che questa ipotesi sia da rifiutare, poiché il fatto che Mamerco sia esplicitamente menzionato come progenitore dei Mamerchi assicura che la forma

diffusa solo in ambito romano, e più in particolare in seno alla *gens Aemilia*, desiderosa di spiegare a posteriore l'origine del suo nome, e quindi la sua antica discendenza⁹⁰. L'operazione mitografica con cui abbiamo a che fare è dunque particolarmente complessa: non solo si è inventato il fatto che Numa avesse un figlio di nome Mamerco (per giustificare la pretesa discendenza degli Emili Mamercini da Numa), ma si è anche detto che questo stesso nome lo possedeva un figlio di Pitagora, evidentemente per sottolineare non tanto i legami di Numa con Pitagora, quanto quelli tra il filosofo samio e la *gens Aemilia*.

La prima testimonianza di Plutarco indica che la notizia di Mamerco è avallata da chi ritiene Numa discepolo di Pitagora: *ειjrηvκaσιν e[νιοι tw`n Πυγαγοvρα// th;n Noma` tou` βασιλεvwι παivδευσιν ajναγεvntwn*. Dal testo emerge chiaramente che l'esistenza di un figlio di nome Mamerco è sostenuta da coloro che riferiscono l'educazione di Numa⁹¹ a Pitagora, e poiché il nome di Mamerco rivela il carattere romano della tradizione, deduciamo che anche il dato del

corretta del nome fosse proprio quella. Ha invece ragione la Cuccioli Melloni a ritenere spurie molte delle notizie relative ai figli di Pitagora, nate ad altezze differenti della tradizione per creare legami significativi tra il filosofo e altre realtà.

⁹⁰ E' ovvio che il nome Mamerco è modellato sul *praenomen Mamerco* e sul *cognomen Mamercinus* (entrambi presenti nella tradizione familiare degli *Aemilii*). L'*escamotage* etimologico di Emilio, per via della sua *αιjμυλιβα*, rivela la volontà di trovare una spiegazione unica al nome completo di Emili Mamercini, e conferma la piena attribuzione ad ambiente romano. Il fattore che senza dubbio ha determinato questo specifico nome è l'esistenza in Roma del cognome *Mamercini*. Non si può comunque escludere che gli *Aemilii* stessi abbiano disinvoltamente trasformato in Mamerco un Marmaco / Mamarco già presente nella genealogia di Pitagora (una tradizione chiama così il padre del filosofo, che altrove è chiamato Mnesarco) per appropriarsene. In ogni caso, il fatto che la tradizione greca non conoscesse un Mamerco legato a Pitagora indipendentemente dagli Emilii, è un'ulteriore conferma che siamo di fronte ad una fabbricazione di ambito romano. Per l'unica attestazione di Marmaco cfr. Diogene Laerzio, VIII 1, che l'attribuisce ad *e[νιοι*, mentre accetta come giusto il più regolare Mnesarco. Verso la nostra ipotesi spinge anche l'interessante lavoro della Buchner. Secondo la studiosa, il nome originario *Μνηvsαρκοι* fu accolto in Italia con vocalismo dorico come *Μnavсарκοι*. Poiché in questo stesso ambiente il nome osco con radice *Mamar-*, passato poi a *Mamer-*, passò in greco come *Μavmarkοι*, si dovette verificare molto presto una confusione (forse volontaria) tra *Μnavсарκοι* e *Μavmarkοι*. La forma *Μavmarkοι* sarebbe per così dire la versione "italica" del nome del padre di Pitagora. La Buchner ritiene poi che con questo stesso nome fosse noto anche un figlio di Pitagora, dato che vari autori assegnano il nome Mnesarco anche al figlio di Pitagora. La forma *Μavrmakoι* sarebbe semplicemente un fraintendimento (non del copista, ma dell'autore) di *Μavmarkοι*. A mio avviso, non bisogna comunque dimenticare che, anche in questo modo, il nome del padre di Pitagora, e quindi del figlio del filosofo, è determinato sempre da un fattore locale e italico, e cioè quello che sarà poi il cognome romano *Mamercinus*. A maggior ragione, se nella genealogia di Pitagora era noto un nome che casualmente era così vicino ad un nome italico, è ovvio che quest'ultimo abbia determinato la forma del primo. Era facile per i Mamercini ricollegarsi a Numa tramite il nome greco *Μnavсарκοι* e la sua interpretazione italica *Μavmarkοι*, soprattutto se si sapeva contemporaneamente dell'esistenza di un figlio omonimo del padre di Pitagora stesso. Peraltro, gli autori che parlano di questa coincidenza (secondo un'usanza diffusa nel mondo greco) dipendono dalla tradizione più antica. Per le indicazioni testuali specifiche, e più in generale sulla diffusione di *Μavmarkοι* in ambiente italico, cfr. S. Buchner, *Μavmarkοι nell'onomastica greco-italica e i nomi italici del padre di Pitagora*, «AION»(Archeol), 4, 1997, pp. 161-172.

⁹¹ Calzante la traduzione della Penati, "l'hanno detto alcuni di quelli che hanno attribuito a Pitagora l'educazione del re Numa". A. Barzanò, *Plutarco. Vite. Emilio Paolo. Timoleonte*, Milano 2000.

discepolato di Numa provenga dal medesimo contesto, che non può essere prettamente greco. In virtù proprio dello stretto legame che la testimonianza plutarchea istituisce tra il discepolato pitagorico e il figlio di nome Mamerco (alcuni, che hanno attribuito a Pitagora l'educazione di Numa, dicono anche che Numa ebbe un figlio di nome Mamerco, chiamato poi Emilio), viene da pensare che la fonte ultima fosse una sola, ed in particolare fosse romana, come assicura il riferimento agli Emili Mamercini.

Inoltre, l'intera costruzione del testo plutarcheo dimostra che la notizia sugli Emili come discendenti di Mamerco, e quindi (per quanto abbiamo detto sopra) anche quella sul discepolato numaico facciano parte di una tradizione nata e diffusa in ambito romano: all'inizio del capitolo 2 infatti si dice: *To;n Aijmulivwn oi\kon ejn JRwvnh/ tw`n eujpatridw`n gegonevnai kai; palaiw`n oiJ plei`stoi suggrafei`1 oJmologou`sin*, "che il casato degli Emili sia stato, in Roma, uno di quelli patrizi e di antiche origini, la maggior parte degli storici lo affermano concordemente"; poco oltre, al paragrafo 3 si dice: *eijrhvksin e[nioi tw`n Puyagovra// th;n Noma` tou` basilevwi paivdeusin ajnaqevntwn*, "hanno detto ciò"⁹² alcuni di quelli che hanno attribuito a Pitagora l'educazione del re Numa". Ai *plei`stoi suggrafei`1* dell'inizio del capitolo, che concordano sull'antichità e sulla nobiltà della gens degli Emilii, si affiancano gli *e[nioi* che parlano contemporaneamente del discepolato numaico e di Mamerco. Il confronto dunque si risolve tutto all'interno del versante romano della tradizione, senza alcun apparente apporto greco.

Dalla nostra trattazione sta poi progressivamente emergendo un altro dato molto importante: se il preteso legame degli Emilii con Numa è perfettamente comprensibile (e paragonabile con quanto fanno altre famiglie romane, per esempio le quattro menzionate dal capitolo 21 di Plutarco), quello con Pitagora, nella sua unicità, assume un aspetto e un significato del tutto particolari. Di solito si considera (e lo si è considerato anche nell'antichità) la notizia del discepolato e di Mamerco come prove del pitagorismo di Numa. Tuttavia, qui si sta discutendo non del pitagorismo di Numa, ma di quello degli Emilii, che pretendevano di discendere da un

⁹² L'esistenza di un figlio di nome Mamerco, capostipite dei Mamercini.

capostipite omonimo del figlio di Pitagora. Quale motivo avrebbero avuto gli Emilii per accaparrarsi un legame così stretto con il filosofo samio? E' evidente l'esistenza di motivazioni non solo culturali, e che non possono non richiamare alla mente la dedica delle statue di Alcibiade e Pitagora nel comizio.

Anche l'incipit della vita plutarchea di Numa conferma il problema delle fonti, avvertito già dagli autori antichi a causa della loro scarsa attendibilità, relative ad alcuni momenti della vita del re: "Anche sull'epoca in cui visse il re Numa c'è un violento contrasto fra gli storici, sebbene gli stemmi genealogici in apparenza scendano con esattezza dall'origine fino a lui. Però un certo Clodio⁹³ in una ricerca cronologica (così press'a poco si intitola il volumetto) afferma che quegli antichi registri sono scomparsi nella distruzione di Roma da parte dei Galli, e che quelli che si citano attualmente sono dei falsi, composti ad opera di persone che volevano compiacerne certe altre, desiderose di entrare a forza nelle prime famiglie e nelle casate più illustri, senza aver alcuna relazione con esse. Ancora, sebbene si dica che non ebbe affatto un'educazione di tipo greco... ". La questione del discepolato pitagorico di Numa dunque viene collocata all'interno di una polemica, già antica, sull'affidabilità delle fonti relative a quegli anni, accusate in sostanza di aver falsificato la realtà per compiacere alcune *gentes* potenti. E' evidente che ci si riferisce al caso degli Emilii, l'unica gens che si lega a Numa tramite un elemento pitagorico. Eppure, nonostante il motivo unico e principale della polemica sia appunto la codificazione di genealogie false e celebrative, il tema riportato ad esempio di questa discussione non è una di queste genealogie numaiche (più tardi Plutarco ne citerà almeno quattro, Calpurnii, Pomponii, Pinarii, Marcii / Mamerci), ma la *vexata quaestio* dei rapporti intercorsi tra il re e il filosofo. A mio avviso, questa associazione si spiega solo se consideriamo il dato del discepolato come funzionale ed essenziale alla ricostruzione genealogica degli Emilii Mamercini. Altrimenti, quale motivo ci sarebbe stato per citare un problema relativo al solo Numa in un contesto che invece parla di genealogie fittizie? E' evidente la sua attinenza a queste stesse genealogie, in relazione alle

⁹³ Per il commento a questo passo, compresa la bibliografia di riferimento, cfr. Manfredini, Piccirilli, *Vite di Licurgo e Numa, ad loc.*. Per le genealogie fittizie, atte a nobilitare i natali delle gentes romane, cfr. T. P. Wiseman, *Legendary Genealogies in Late Republican Rome*, «GR», 1974, pp. 66-78.

quali esso è sempre citato. Questa stretta connessione, come detto sopra, induce a pensare la contemporaneità di coniazione tra la notizia genealogica e il contesto di riferimento, che giustificasse appunto il contenuto della prima.

Un passo di Cicerone (*De republica* II 15 28) conferma questa ipotesi: *saepe enim hoc (Numam Pythagorae...discipulum...fuisse) de maioribus natu audivimus et ita intellegimus vulgo existimari*. La tradizione che vuole Pitagora maestro di Numa è attribuita da Cicerone ai *maioribus natu*, cioè agli anziani, e al popolo. Ciò suggerisce sia l'antichità della notizia, sia il carattere romano e non greco di essa, come appunto indica esplicitamente l'autore. Il fatto poi che si dica che la notizia non viene citata nemmeno dagli annali pubblici non significa che essa non fosse di stampo romano, ma solo che, evidentemente, non era stata registrata negli atti ufficiali. Infatti, dopo aver dimostrato la fallacia della notizia, Cicerone dice che ciò non è messo in dubbio (e cioè l'incompatibilità cronologica tra Numa e Pitagora) *inter eos qui diligentissime persecuti sunt temporum annales*.

La specificazione di Cicerone relativa agli annali richiama alla mente quanto detto sopra a proposito delle fonti del capitolo 21 della vita plutarchea di Numa. Avevamo ipotizzato, sulla base anche delle considerazioni di Humm⁹⁴, che l'origine delle notizie relative alla discendenza di quattro *gentes* romane da Numa fosse da individuare negli Annali del collegio pontificale. E poiché in quel contesto non viene fatta menzione né di Pitagora, nonostante la presenza di un Mamercio, né degli Emilii, nonostante l'argomento della narrazione fosse la discendenza di Numa, si era potuto ipotizzare che alla base della notizia dell'origine degli Emilii (e quindi del discepolato numaico) ci fosse non una fonte annalistica, bensì una di altro genere. La testimonianza di Cicerone conferma questa ipotesi: negli annali, dove sicuramente si parlava di Numa, il punto relativo al Numa pitagorico doveva essere particolarmente problematico, se non del tutto assente.

Ritengo quindi, anche per questo motivo, che il rapporto Numa – Pitagora, sia nato in ambito romano, probabilmente sull'esempio della tradizione aristossenica secondo cui da Pitagora andavano i re delle popolazioni non greche, ma non faceva parte di questa stessa tradizione (cosa che

⁹⁴ Humm, *Les origines*, pp. 343-4.

implicherebbe da parte di Aristosseno non solo la conoscenza dell'esistenza di Numa, ma anche del concetto di cittadinanza romana, ch  nei due passi di Plutarco sembra che anche questo dato vada riferito alla medesima temperie cronologica⁹⁵), e che sia frutto di una tradizione romana, atta a duplicare un esempio che trovava gi  codificato in quella tarantina, e non originaria produzione di Taranto.

Questa ipotesi si basa su due fatti fondamentali: da una parte il silenzio aristossenico, dal quale non si pu  prescindere; dall'altra una serie di indizi che proiettano la notizia ad ambito romano, dove essa non   stata adottata e tratta da una tradizione preesistente (magari magnogreca, come vorrebbero alcuni), ma codificata per fornire un appiglio storico ad una ricostruzione genealogica.

La temperie di fine IV secolo, che vide certamente lo scontro tra Taranto e Roma (sebbene passato praticamente sotto silenzio dalle fonti⁹⁶), pu  avere indotto la gens *Aemilia* a codificare e diffondere le notizie del discepolato e della discendenza⁹⁷, motivando l'uso della figura di Pitagora proprio in relazione a Taranto. Poich  Pitagora era una componente fondamentale dell'ideologia tarantina, almeno per come essa si configurava alla fine del IV secolo, l'adozione di questa stessa immagine (con tutti i concetti ad essa correlati) avrebbe assunto un significato particolare proprio contro Taranto, e di conseguenza anche contro i Sanniti.

14. Rivediamo in sintesi tutte le notizie su cui abbiamo concentrato l'attenzione: 1) Legame Taranto – Sanniti tramite le figure di un Ponzio Sannita e di Archita; 2) Due statue dedicate ad Alcibiade e a Pitagora nel foro presso il Comizio, su interpretazione romana della volont  della Pizia; 3) Contatto tra Numa e Pitagora; 4) Discendenza degli Emilii da Numa, e stretta connessione di questi con Pitagora.

Dato che l'orizzonte cronologico   il medesimo (seconda met  del IV secolo), ed almeno in un caso il riferimento alle guerre sannitiche   certo

⁹⁵ Anche Humm   assolutamente certo del legame tra la notizia di Numa come pitagorico e quella della cittadinanza concessa a Pitagora. E' chiaro che l'una si spiega in funzione dell'altra. Cfr. Humm, *Les origines*, p. 344.

⁹⁶ G. Urso, *Taranto e gli xenikoi strategoi*, Roma 1998; M. Sordi, *Roma e i Sanniti alla fine del IV secolo*, Roma 1969.

In particolare la Sordi riconosce nelle fonti indizi di questo scontro, di cui non   mai fatta esplicita menzione.

⁹⁷ Cfr. nel prossimo capitolo quanto si dir  a proposito della spedizione di Cleonimo.

(dedica delle statue), viene da chiedersi se esista un certo grado di omogeneità e connessione tra tutti questi dati.

La figura di Pitagora ritorna in quasi tutti i casi citati. Nel caso 1 egli si collega ai Sanniti tramite la figura di Archita, e mediante un diaframma tarantino. In tutti gli altri casi, facenti parte del “versante romano”, il filosofo si trova in diretta e stretta connessione con una figura altamente significativa quale è Numa, ed è messo in relazione con le origini di un’antica casata patrizia. Contemporaneamente, Pitagora ha un qualche ruolo, finora rimasto insondato, con lo svolgimento delle guerre sannitiche.

Si noti, per l’inverso, che in ambito romano la figura di Archita in questa serie di notizie è direttamente soppressa.

Pitagora, che ha un senso e un significato per Taranto e per i Sanniti (dati anche i suoi contatti con la sfera spartana), nella seconda metà del IV secolo ha una certa diffusione anche a Roma. Se il riferimento alla contemporanea diffusione del pitagorismo resta sicuramente valido, esso è comunque insufficiente, soprattutto perché non spiega i motivi per cui questa diffusione assunse tale specifica forma. Ad esempio, e questa mi pare una domanda fondamentale che pure non è mai stata avvertita, per quale motivo proprio la famiglia degli Emilii fu messa in contatto con Pitagora, tramite la figura di Numa? Se accettiamo che esistesse un legame ideologico tra gli Emilii e Pitagora, e tra Pitagora e Alcibiade (a causa della dedica contemporanea), dobbiamo dedurre che esistesse anche un punto di contatto tra Alcibiade e gli Emilii. Resta da capire in cosa consistette tale punto.

Ciò che comunque emerge è una omogeneità di fondo, una reduplicazione di atteggiamenti (si veda il parallelismo Numa - Archita) che indica a mio avviso l’esistenza di un unico orizzonte ideologico comune a Roma e all’asse Taranto – Sanniti.

Lo scontro tra Roma e Taranto alla fine del IV secolo e l'intervento di Cleonimo

1. Il quadro che abbiamo finora delineato presuppone un contesto in cui si siano trovati contrapposti da una parte Roma, dall'altra Taranto con i Sanniti. Ritengo infatti che solo una situazione di questo tipo possa spiegare la diffusione di determinate notizie, quale ad esempio quella relativa alle statue di Pitagora e di Alcibiade. Abbiamo già sopra indicato quali potrebbero essere a grandi linee i punti di contatto tra il versante ideologico e il corrispondente storico della fine del IV secolo, ed abbiamo già suggerito che un possibile referente sia da individuare nella campagna di Cleonimo in Italia e nei motivi che la produssero. D'altra parte, l'analisi dettagliata degli episodi della seconda metà del IV secolo (con particolare riferimento agli ultimi venti anni) offre più di uno spunto ad una ricerca del nostro tipo, poiché molteplici sono i momenti di scontro che interessarono contemporaneamente queste tre realtà.

A questo punto è necessario analizzare più da vicino ed in modo più articolato i vari momenti di contatto tra queste tre realtà nello scorcio di tempo di nostro interesse, cercando di verificare storicamente l'effettiva esistenza di un primo embrionale scontro tra Roma e Taranto, perfettamente plausibile ma non ancora ricostruito precisamente sulla base delle fonti.

Lo studio degli eventi bellici della seconda metà del IV secolo è reso particolarmente difficoltoso dalla mancanza di appigli cronologici certi. Poiché infatti le fonti (sia di ambito latino che greco) si contraddicono, secondo parte della critica è necessario procedere, anche in forte misura, ad una revisione critica delle stesse per cercare di avere un quadro più coerente dello svolgimento degli avvenimenti. Tuttavia, le ricostruzioni proposte dai moderni non collimano, arrivando a datare assai differentemente i medesimi episodi. In questo senso, il primo e sicuramente fondamentale tentativo di revisione critica delle fonti appartiene alla Sordi¹, che ha proposto una griglia cronologica delle guerre sannitiche (degli episodi che fecero da

¹ M. Sordi, *Roma e i Sanniti alla fine del IV secolo*, Roma 1969.

contorno a queste) innovativa e distante da quanto affermato dagli autori antichi². Quanto proposto dalla studiosa è stato poi variamente discusso, accettato o rifiutato, ma non è mai venuta meno la consapevolezza della necessità di fornire una sistemazione più coerente e logica degli avvenimenti della fine del IV secolo, soprattutto sfrondata dalle molteplici reduplicazioni di episodi che caratterizzano la narrazione dei fatti di questo periodo. Un ultimo tentativo in questo senso, che accoglie lo spirito critico della Sordi³, è quello di Urso⁴, che, nell'analisi dei fatti di Taranto in questo periodo, propone una cronologia nuova, che antedata notevolmente le tre guerre sannitiche.

Nella nostra ottica terremo sicuramente conto del problema cronologico, ma poiché in definitiva esso è ancora in via di discussione, non costituirà uno dei punti fondamentali della nostra argomentazione.

Come vedremo, ai nostri fini, l'accettazione della datazione tradizionale, di quella della Sordi, o di quella di Urso (per citare solo le più importanti) non cambia di molto il ragionamento.

Dato che infatti ci siamo posti come obiettivo quello di verificare la possibilità che in questo periodo ci siano stati scontri importanti e significativi tra Taranto e Roma (con la partecipazione anche della componente sannitica), l'eventualità che essi vadano spostati nel tempo di qualche anno non è dirimente, seppur importante.

Il primo punto su cui concentreremo l'attenzione è la penetrazione romana in Apulia. Le fonti antiche sono concordi nel darci indicazioni, imprecise e comunque contraddittorie, su momenti di scontro tra Roma e genti dell'Apulia (più in particolare Tarantini) alla fine del IV secolo. Al di là del noto episodio che precedette la fondazione della colonia di Luceria (che a mio avviso indica in anticipo la tendenza della politica romana di penetrazione degli anni successivi), esistono in effetti delle notizie che collocano i Romani in ambito apulo, fino quasi alle porte di Taranto. Si tratta però di informazioni notevolmente problematiche, soprattutto sotto il profilo della datazione, ma, superata questa prima difficoltà, resta il fatto

² Per una revisione della cronologia tradizionale, cfr. G. Firpo, *La cronologia delle guerre sannitiche*, «Aevum» LXVIII, 1994, pp. 33-49. Ivi bibliografia precedente.

³ M. Sordi, *Roma e i Sanniti alla fine del IV secolo*, Roma 1969.

⁴ G. Urso, *Taranto e gli xenikoi strategoi*, Roma 1998, pp. 69-105.

che esse, prese nel loro insieme, indicano precisamente un interesse di Roma per l'area apula; interesse che certo avrà contrastato con la vicina potenza tarantina. Troppo sbrigativamente tali notizie infatti sono state rifiutate, a causa della scarsa coerenza con altri dati a cui spesso si accompagnano. E' però un dato di fatto che esse ci sono state tramandate, e accantonarle come invenzione annalistica (a quale scopo poi non si capisce sempre chiaramente) certo non risolve il problema.

E' noto infatti, e generalmente accettato, che la fondazione della colonia latina di Luceria costituì per Roma un mezzo per iniziare un'operazione di accerchiamento dei Sanniti. Ecco, io credo che le operazioni testimoniate per gli anni successivi vadano associate, da un punto di vista strategico-militare, proprio alla fondazione di Luceria e all'esigenza basilare che portò a questo primo esempio di colonizzazione. In altre parole, le operazioni belliche condotte da dittatori e consoli romani in ambito apulo (una volta che ne venga accettata la storicità) si spiegano non tanto come attacchi rivolti a Taranto, quanto alla luce della necessità di accerchiare i Sanniti. Dal fatto poi che Roma si sia trovata a pochi passi da Taranto, e dal fatto che i Sanniti già da tempo erano allineati politicamente con Taranto⁵, discenderebbe il motivo dello scontro che portò a contrapporsi le due potenze.

Un altro tema importante, che per ora enunciamo solamente, è quello della difficoltà obiettiva di reperire notizie attendibili riguardo a questa situazione. O meglio, esse esistono, ma sono presentate senza alcuna sistematicità, e di qui deriva l'estrema problematicità della ricostruzione storica.

Anticipando delle considerazioni su cui torneremo, ritengo che non sia un caso che tali informazioni siano per così dire quasi ignote anche alle fonti antiche. Come nel caso di Pitagora sopra citato, è possibile che nella seconda metà del IV secolo si sia prodotta a Roma una situazione non comune in relazione a scontri con realtà estere, i cui particolari poi, per motivi da vedere, sono stati dimenticati, casualmente o volutamente.

⁵ E' questa l'opinione comune. Tuttavia, ritengo che sia da esaminare anche la possibilità che tale allineamento, con tutto il suo portato ideologico, si sia formato in forma esplicita e ufficiale, proprio in relazione al nascente conflitto Taranto – Roma. Per questo problema, cfr. *infra* in questo capitolo.

La stessa caratteristica si riscontra per l'impresa di Cleonimo, che proprio per questo motivo è stata messa in dubbio o notevolmente ridimensionata. Non ritengo quindi che sia un caso che anche in quest'ultima vicenda, che dovrebbe collegarsi a tutti gli altri episodi di penetrazione romana in Apulia, le fonti siano non solo discordi ma anche particolarmente nebulose. Come ha già notato la Sordi, che non ha ulteriormente sviluppato questa sua importante intuizione, si ha l'impressione che un'intera situazione storica sia stata letteralmente soppressa dalle fonti di ambito romano, situazione che in qualche modo dovette riguardare non solo gli scontri Taranto- Roma, ma anche l'intervento di Cleonimo in questi medesimo scontri. E' solo infatti grazie a fonti greche che è possibile ricostruire in modo più articolato e completo quanto "taciuto" dalla tradizione prettamente romana.

Ci domanderemo a suo tempo su quali basi possiamo attribuire alla tradizione antica di ambito romano la volontà di sopprimere un capitolo della storia di Roma. Per ora ci basti aver indicato sia lo stato dei fatti, e cioè un insieme di notizie incoerenti e discordanti, che rivelano per questo motivo il carattere difettoso della tradizione antica, sia la possibilità che oltre a questa apparente e innegabile discordanza si celi una situazione ben più articolata e complessa.

2. Si è detto che la fondazione della colonia di Luceria indica⁶, nella nostra prospettiva, uno dei primi interventi importanti di Roma in ambito apulo (di sicuro il più esplicito), con la precisa volontà di accerchiare da occidente i Sanniti.

A partire da questa situazione, il periodo che sembra più ricco di avvenimenti ed eventi è compreso tra il 311-309, uno scorcio di tempo che però presenta molteplici problemi e soprattutto finisce per riunire, secondo le recenti ipotesi, fin troppi episodi.

Prima di tutto vediamo le testimonianze letterarie relative a questo breve periodo, in un secondo momento vedremo l'interpretazione che di queste è stata data.

⁶ Nel 314, per cui cfr. Livio IX 26 1-5. Fu assediata nel 320, Livio IX 15 1-8. Esistono comunque dei dubbi circa la datazione fornita da Livio, per cui cfr. Firpo, *La cronologia*, pp. 43-47.

Gli autori a cui faremo riferimento sono due, Diodoro Siculo e Livio⁷. In che modo si configurano i rapporti tra Taranto, i Sanniti e i Romani nella tradizione antica relativa alla seconda metà del IV secolo? Cominciamo da Diodoro:

- 316 (317 Livio) Consoli G. Giunio Bubulco e Q. Emilio Barbula⁸.
- 315 (316 Livio) Consoli Sp. Nauzio Rutilo e M. Popilio Lenate. Roma fa guerra ai Sanniti e prende la città di Forento in Apulia. Gli abitanti di Nuceria Alfaterna tradiscono la loro amicizia con i romani, e passano dalla parte dei Sanniti⁹.
- 314 (315 Livio) Consoli L. Papirio Cursor (quarta volta) e Q. Publio (seconda volta). I Sanniti espugnano Plistica. Sora passa ai Romani. Roma assedia Saticula¹⁰.
- 313 (314 Livio) Consoli M. Publio e G. Sulpicio¹¹. Nessun fatto rilevante narrato.
- 312 (313 Livio) Consoli G. Giunio Bubulco (per la seconda volta) e L. Papirio Cursor . Presa di Nola e Fregellae¹².
- 311 (Livio 312) Consoli M. Valerio e P. Decio¹³.
- 310 (Livio 311) Consoli G. Giunio Bubulco (per la terza volta) e Q. Emilio Barbula (per la seconda volta). In Apulia i Romani prendono la città di Talion¹⁴. Contestualmente, vincono i Sanniti e assediano con successo le città di Cataracta e Ceraunilia, attirando dalla loro parte altre città¹⁵.
- 309 (Livio 310) Consoli Q. Fabio Massimo (seconda volta) e G. Marcio Rutilo¹⁶. Censura di Appio Claudio.
- 308 (Livio 309) Consoli P. Decio e Q. Fabio¹⁷.
- 307 (Livio 308) Consoli Appio Claudio e L. Volumnio¹⁸.

⁷ Terremo conto inizialmente della datazione tradizionale proposita dalle fonti. Successivamente cercheremo di correggerla. Si ricordi che tra Livio e Diodoro sussiste una sfasatura cronologica di un anno.

⁸ XIX 17 1.

⁹ XIX 55 1; XIX 65 7.

¹⁰ XIX 66 1.

¹¹ XIX 73 1.

¹² XX 17 1.

¹³ XIX 105 1.

¹⁴ XX 25 1.

¹⁵ XX 30 1.

¹⁶ XX 27 1.

¹⁷ XX 37 1.

¹⁸ XX 45 1.

- 306 (Livio 307) Consoli P. Cornelio e Q. Marcio¹⁹. Assedio di Sora e Calazia; attacco in Iapigia e assedio di Silvium.
- 305 (Livio 306) Consoli L. Postumio e T. Minucio²⁰.
- 304 (Livio 305) Consoli P. Sempronio e P. Sulpicio²¹.
- 303 (Livio 304) Consoli S. Cornelio e L. Genucio²². Spedizione di Cleonimo²³.
- 302 (Livio 303) Consoli M. Livio e M. Emilio²⁴.

Questi gli anni che ci interessano, così come ce li presenta Diodoro. L'unica lacuna a lui imputabile è relativa al primo anno di consolato congiunto di Bubulco e Barbula. Cosa accade in quell'anno?

Passiamo alla testimonianza di Livio:

- 317 (316 Diodoro) Consoli G. Giunio Bubulco e Q. Emilio Barbula. Presa di Teate; sottomissione dell'intera Apulia; assedio e conquista di Nerulo in Lucania. Presa di Teano Apulo, Canosa e Forento²⁵.
- 316 (315 Diodoro) Consoli Sp. Nauzio Rutilo e M. Popilio Lenate. Presa di Saticula ad opera del dittatore Q. Fabio Massimo Rulliano²⁶.
- 315 (314 Diodoro) Nuovi consoli, non menzionati, e un nuovo dittatore, Q. Fabio²⁷. I Sanniti conquistano Plistica. Si dice che l'esercito è ritirato dalla Puglia²⁸, ma ciò è smentito da IX 26 1.
- 314 (313 Diodoro) Consoli M. Petelio e C. Sulpicio²⁹. Colonizzazione di Luceria, dopo la rivolta della città³⁰.
- 313 (312 Diodoro) Consoli G. Giunio Bubulco (per la seconda volta) e L. Papirio Cursor. Secondo alcuni va attribuita a Bubulco la presa di Nola e di Fregellae, secondo altri al dittatore Caio Petelio. Secondo altri ancora anche Atina e Calazia³¹.

¹⁹ XX 73 1.

²⁰ XX 81 1.

²¹ XX 91 1.

²² XX 102 1.

²³ XX 104 – 105.

²⁴ XX 106 1.

²⁵ IX 20-21.

²⁶ IX 22 1.

²⁷ Dittatore anche l'anno precedente.

²⁸ IX 22 1.

²⁹ IX 24 1.

³⁰ IX 26 1.

³¹ IX 28 1.

- 312 (311 Diodoro) Consoli M. Valerio e P. Decio³². Bubulco dittatore³³. Censura di Appio Claudio³⁴
- 311 (310 Diodoro) Consoli G. Giunio Bubulco (per la terza volta) e Q. Emilio Barbula (per la seconda volta). Operazioni contro i Sanniti e in Etruria³⁵.
- 310 (Diodoro 309) Consoli Q. Fabio Massimo Rulliano e C. Marcio Rutilo³⁶. G. Giunio Bubulco maestro della cavalleria. Dittatore L. Papirio Cursore. Combatte contro i Sanniti³⁷.
- 309 (Diodoro 308) Il console Fabio muove contro Nuceria, negando alla città la pace che pochi anni prima essa stessa aveva rifiutato, passando dalla parte dei Sanniti³⁸.
- 308 (Diodoro 307) Consoli Appio Claudio e L. Volumnio³⁹. Impresa tra i Sallentini⁴⁰.
- 307 (Diodoro 306) Consoli P. Cornelio Arvina e Q. Marcio Tremulo⁴¹. Operazioni nel Sannio, assedio di Sora e Calazia⁴².
- 306 (Diodoro 305) Consoli L. Postumio e Tito Minucio⁴³.
- 305 (Diodoro 304) Consoli P. Sulpicio Saverione e P. Sempronio Sofo. I Sanniti chiedono la pace e l'alleanza con Roma⁴⁴.
- 304 (Diodoro 303) Consoli L. Genucio e S. Cornelio⁴⁵.
- 303 (Diodoro 302) Consoli M. Livio Dentre e M. Emilio.⁴⁶ Impresa di Cleonimo⁴⁷.

Queste le cronologie forniteci dai due autori. Urso⁴⁸ ha messo in risalto soprattutto il lato discordante, ritenendo che fosse necessario correggere l'una sulla base dell'altra, senza peraltro aver proposto un parametro rispetto

³² IX 28 8.

³³ IX 33 1.

³⁴ IX 29 6.

³⁵ IX 31 1.

³⁶ IX 33 1.

³⁷ IX 38 9-15 e 40.

³⁸ IX 41 3.

³⁹ IX 42 2.

⁴⁰ IX 42 4.

⁴¹ IX 42 10.

⁴² IX 43 1.

⁴³ IX 44 2.

⁴⁴ IX 45 2-5.

⁴⁵ X 1 1.

⁴⁶ X 1 7.

⁴⁷ X 2 1-15.

⁴⁸ Urso, *Taranto*, pp. 71-72 e ss..

al quale preferire Diodoro a Livio, o viceversa. In questo senso si muove chiaramente la ricostruzione di Urso, che ritiene necessario correggere Livio sulla base di Diodoro, attribuendo tutti i fatti più importanti al secondo consolato congiunto di Bubulco e Barbula, i due personaggi su cui più si focalizza la sua attenzione.

Vediamo la ricostruzione proposta dallo studioso. Nel 311 liviano (310 diodoreo) in Apulia i Romani realizzarono una veloce avanzata che li portò dal Gargano (dove già si trovavano dai tempi di Luceria) ai confini settentrionali della penisola salentina. Diodoro (XX 26 3-4) dice che i consoli di quell'anno, Gaio Giunio Bubulco e Quinto Emilio Barbula, marciarono in Apulia, dove vinsero i Sanniti. Livio (IX 31 1), per il medesimo anno, fa operare i consoli in Etruria, quindi in tutt'altro teatro rispetto a quello apulo. Secondo Urso⁴⁹ i fatti narrati da Diodoro corrispondono a quelli che Livio attribuisce al primo consolato congiunto di Bubulco e Barbula, e cioè il 317 liviano (316 diodoreo) (IX 20 7-11): Livio parla di operazioni condotte quell'anno in Puglia, con la resa dei Teates e la conquista di Forento da parte di Bubulco. Dopo aver preso le due città, Bubulco, sempre secondo Livio, passò *in Lucanos e repentino adventu Aemili consulis Nerulum vi captum*.

Che quanto narra Livio corrisponda in realtà al secondo consolato sarebbe dimostrato dal fatto (sempre secondo Urso⁵⁰) che Diodoro, dopo aver menzionato la suddetta presa di Forento (ma per il primo consolato), cita per lo stesso anno anche la defezione dei Nucernini, che abbandonarono l'alleanza romana per passare dalla parte dei Sanniti (XIX 65 7). Da Livio però noi sappiamo che la reazione romana e il relativo attacco a Nuceria avvenne solo nel 309 liviano (308 diodoreo), e cioè l'anno successivo al secondo consolato congiunto di Bubulco e Barbula. Da ciò discenderebbe la possibilità che i fatti attribuiti da Livio al primo consolato e da Diodoro al secondo, poiché seguiti da un fatto che sicuramente seguì il secondo e non il primo consolato, siano da collocare nel secondo consolato, e quindi nel 309 (in realtà 311 liviano = 310 diodoreo). D'altra parte, è anche possibile che la tradizione antica abbia fatto confusione tra gli eventi del primo e del secondo consolato, e nulla toglie che le azioni si siano distribuite

⁴⁹ Urso, *Taranto*, pp. 78-83.

⁵⁰ Urso, *Taranto*, pp. 81-82.

effettivamente tra i due anni. Resta comunque il fatto inequivocabile che, anche dopo Luceria, l'avanzata romana in Puglia continuò.

Vediamo i passi in questione. Diodoro, XX 26 1-3 dice: "In Apulia i consoli romani (Gaio Giunio Bubulco e Quinto Emilio Barbula), penetrati nel territorio nemico con un esercito, vinsero in battaglia i Sanniti in una località chiamata Talio...il giorno dopo, scoppiato un nuovo scontro, molti Sanniti furono uccisi, e più di duemila duecento furono presi prigionieri".

Per quell'anno, si è detto, Livio propone una serie di episodi differenti, poiché parla genericamente di una battaglia contro i Sanniti vinta dal console romano Bubulco (Barbula invece si trovava in Etruria).

Per il primo consolato invece, Livio (IX 20 7-9) dice così: "Una volta decisa a favore dei Romani la situazione in Apulia, anche gli Apuli teatini vennero a chiedere un trattato di alleanza ai nuovi consoli, Gaio Giunio Bubulco e Quinto Emilio Barbula, garantendo al popolo romano la pace in tutta l'Apulia. Offrendo questa audace garanzia, ottennero che fosse concesso loro un trattato di alleanza, non però a parità di condizioni, ma col riconoscimento del popolo romano. Sottomessa interamente l'Apulia, infatti Giunio si era impadronito anche di Forento, si proseguì verso la Lucania, dove con un'improvvisa puntata del console Emilio fu presa d'assalto Nerulo."

Secondo Urso⁵¹ gli eventi che Livio pone al 317 liviano (316 diodoreo) appartengono (sulla base di Diodoro) al 309 (311 liviano = 310 diodoreo). Ci chiediamo a questo punto dove sistemare gli episodi che originalmente Livio attribuisce al secondo consolato.

In effetti, Urso non si preoccupa di questo, teso com'è a sottolineare la corrispondenza tra il secondo consolato diodoreo e il primo liviano⁵².

Non solo, ma per rendere più forte la sua argomentazione cita anche il caso di Nuceria: Diodoro, che pone la presa di Forento nel 315⁵³ (316 liviano) cita il caso di Nuceria per il medesimo anno. Secondo Urso, l'episodio di Nuceria è invece collocato da Livio nel 309 (308 diodoreo), anno successivo al secondo consolato. Lo studioso dunque dà torto a Livio per quanto riguarda gli episodi del secondo consolato, che vengono direttamente

⁵¹ Urso, *Taranto*, pp. 74-76.

⁵² Specifico che i consolati in questione sono quelli congiunti di Bubulco e Barbula.

⁵³ Nota bene Livio nel 317 (316 diodoreo), e non nel 309, un'assonanza che io non giudico certo secondaria.

soppressi e sostituiti con quelli del 317 (fatti coincidere con quanto dice Diodoro), ma gli dà ragione per quanto riguarda Nuceria, dimenticando il fatto che Diodoro la pone nell'anno successivo al primo consolato, in relazione alla presa di Forento, che tra l'altro anche Livio pone in quello stesso anno. La differenza consiste nel fatto che Livio separa Forento da Nuceria, e, nella sua cronologia, la seconda viene molto tempo dopo la prima (vedremo poi i motivi di questa separazione).

A mio avviso, di tutta questa ricostruzione non è possibile accettare vari punti specifici (che ora vedremo), e più in generale l'identificazione *tout court* tra il secondo consolato diodoreo e il primo liviano, in particolare attribuendo a Livio un certo grado di confusione con il secondo consolato. La testimonianza di Diodoro relativa al secondo consolato non ha nulla a che vedere con il primo consolato liviano di Barbula e Bubulco, e si riferisce sicuramente al secondo consolato di cui parla Livio: il dato liviano coincide con quello diodoreo proprio per il secondo consolato, non per il primo. Livio parla di una vittoria del solo Bubulco sui Sanniti. Diodoro parla di una vittoria dei due consoli sui Sanniti in un luogo chiamato Talio, non noto da altre fonti. Non mi pare che le due notizie siano così discordanti, come vorrebbe Urso. Si potrebbe trattare della medesima vittoria sui Sanniti, né il riferimento a Bovianum in Livio è dirimente, poiché si tratta di un esempio di reduplicazione di assedi portati dai Romani alla città più importante dei Sanniti. Se vi è comunque una certa distanza, essa non è tale come quella che separa il secondo consolato diodoreo dal primo liviano, e che invece Urso abbrevia notevolmente.

Il primo consolato liviano prevede scontri contro le città apule, il secondo contro i Sanniti. Diodoro conosce giustamente due consolati congiunti di Bubulco e Barbula, in sincrono con quelli liviani (a parte la sfasatura di un anno che separa i due sistemi cronologici): al primo non è associato nessun evento (ed a questo dunque potrebbero appartenere i fatti liviani), e viene citato solo come metodo di datazione dei fatti narrati immediatamente dopo, al secondo la vittoria sui Sanniti a Talio.

A me sembra che il primo consolato di Diodoro possa accordarsi con quello di Livio, così come il secondo. Non esiste alcuna differenza importante tra i

due, né è necessario attribuire tutti i fatti ad uno solo dei due consolati (primo o secondo non è importante), lasciando vuoto l'altro⁵⁴.

In definitiva, direi che il dato diodoreo non ha funzione dirimente nel problema dei due consolati liviani, nonostante il grande peso attribuitogli da Urso. A me sembra piuttosto che i tanto citati difetti della tradizione relativa a questi anni siano frutto di un fraintendimento, o comunque di un lettura non oggettiva delle fonti. Esistono sì delle differenze, e forse anche delle discrepanze, ma a mio avviso si tratta di elementi davvero poco importanti, poiché la sequenza generale degli avvenimenti rimane inalterata.

Al di là della critica al metodo di Urso, non dobbiamo dimenticare che i due autori hanno perlomeno un punto in comune: in entrambi la presa di Forento avviene contestualmente al primo consolato, non al secondo. E' vero che Diodoro la pone sotto i consoli Spurio Nauzio e Marco Popilio, mentre Livio la attribuisce direttamente all'anno del consolato di Bubulco e Barbula. E' però un fatto che essa si pone grosso modo in quell'anno, e non certo nel secondo consolato di Bubulco e Barbula⁵⁵. Mi pare questo sicuramente un grosso punto in comune tra le due fonti.

Seppure resta possibile che ci sia stata una certa confusione tra i due consolati, testimoniato anche dal fatto che i due personaggi ritornano poi in modo peraltro problematico nella questione della spedizione di Cleonimo, a mio avviso non è possibile accettare la ricostruzione d'Urso che corregge Livio sulla base di Diodoro in un primo momento, per poi adottare un procedimento opposto.

A far problema poi alla ricostruzione di Urso interviene anche la questione di Nuceria, che io ritengo lo studioso abbia travisato. Secondo Urso, poiché Nuceria fu presa dai Romani, dice Livio, nel 309 (308 diodoreo), i fatti che Diodoro pone al 316-314 andrebbero spostati al 311 liviano (310 diodoreo), anno del secondo consolato di Bubulco e Barbula. A parte il fatto che Diodoro distribuisce i fatti del 315 liviano in un biennio, e quindi sotto

⁵⁴ In favore della corrispondenza tra Livio IX 30-32 e Diodoro XX 26 3-4 si esprime anche A. La Regina, *L'invasione del Sannio nel 311 a. C.*, «PP» XLIV, 1989, pp. 20-25. Secondo lo studioso, che i fatti del 311 liviano siano pertinenti proprio a quell'anno, e non possano essere collocati altrove, è dimostrato anche dall'indicazione nei Fasti Trionfali di un trionfo di Bruto *de Samnitibus* per il giorno 5 agosto 311. "Nel 306 Bruto, da censore, appalta i lavori per la costruzione del tempio della *salus publica populi Romani* al Quirinale, che aveva votato durante la guerra nel Sannio, e che dedica nel 302 da dittatore (Livio, IX 43, 25; X, 1, 9). I Calendari danno la dedica del tempio al 5 agosto, ossia nello stesso giorno del decimo anniversario del trionfo di Bruto." Cfr. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, Roma 1963, XIII 1, p. 542; 2, p. 492.

⁵⁵ Si ricordi il differente metodo di datazione adottato per questo specifico periodo dai due autori antichi.

quattro consoli (sebbene si possa pensare facilmente al solo 315, anno a cavallo tra il 314 e il 316), Urso commette quello che io ritengo un'imprecisione. Nel 315 (cronologia diodorea) Nuceria non viene conquistata dai Romani, ma semplicemente passa dalla parte dei Sanniti, tradendo Roma (secondo Diodoro). Livio tace per quell'anno questo fatto, ma se ne ricorda per il 309 (308 diodoreo), quando dice che il console Fabio non ebbe pietà della città perché essa prima aveva rifiutato l'amicizia di Roma: *Fabius, profectus ad Nuceriam Alfaternam, cum pacem petentes, quod uti ea cum daretur noluisent, aspernatus esset, oppugnando ad deditionem subegit*⁵⁶. Quando i Nucерini avevano rifiutato la pace di Roma? Poiché a IX 38 2 si dice che i Romani devastarono nel 310 liviano (309 diodoreo) il territorio di Nuceria, possiamo dedurre che fino a quel momento Nuceria non era dalla parte di Roma, e poiché le fonti non ci testimoniano altri episodi, dobbiamo ammettere che l'ultima richiesta di pace offerta da Roma doveva risalire al momento in cui la città campana passò dalla parte dei Sanniti.

Era dunque chiaro alle fonti l'esistenza di due momenti precisi, che, per un caso, si trovano contigui cronologicamente ai due consolati di Bubulco e Barbula. Questo caso trae in inganno Urso, che ritiene di poter abbassare i fatti del primo consolato al secondo consolato sulla base dei fatti nocerini. Oltretutto non è possibile sovrapporre i due momenti di storia nocerina, poiché essi vanno visti in modo sequenziale, essendo l'uno il presupposto dell'altro.

In sintesi, quale è il ragionamento di Urso? Lo studioso vuole abbassare al 310 i fatti che Livio colloca nel 317 (316 diodoreo), e per fare questo si serve della testimonianza di Diodoro, sottolineando quelli che per lui sono i punti in comune tra il primo consolato liviano e il secondo diodoreo. In questo senso, svaluta del tutto anche l'esistenza di un primo consolato (un problema non affrontato), suggerendo come il caso di Nuceria, che va collocato nel 308, abbassi al 310 (311 liviano = 310 diodoreo) anche il primo consolato diodoreo. Abbiamo così un secondo consolato particolarmente ricco di avvenimenti, comunque coerenti, ed un primo consolato vuoto o inesistente.

⁵⁶ IX 41 2.

Tuttavia, si è visto che il caso di Nuceria è perfettamente coerente nelle fonti antiche, e si dipana in un arco di tempo più lungo di un anno. Allo stesso modo, non possiamo tacere il punto in comune costituito dalla presa di Forento, che ha una sua precisa collocazione cronologica. D'altra parte, dallo specchietto sopra fornito, vediamo chiaramente che le cronologie fornite dai due autori, a parte qualche lieve discrepanza comunque non sostanziale, sono perfettamente coerenti, finanche all'anno del secondo consolato di Bubulco con L. Papirio Cursor.

Esiste comunque una differenza, forse l'unica veramente oggettiva. La presa di Forento, con relativa sottomissione dell'Apulia, è attribuita da Livio a Barbula e Bubulco, da Diodoro a Spurio Nauzio e Marco Popilio. Questi ultimi due sono praticamente assenti in Livio, che ne fa è vero i successori di Bubulco e Barbula, ma solo come intermezzo prima della dittatura di Lucio Emilio. Resta comunque chiaro che la presa di Forento appartiene a quegli anni, così come la penetrazione romana in Puglia. Negli anni successivi si ebbe sicuramente un'acutizzazione di questo stato, che potrà aver portato alla guerra con Taranto e Cleonimo. In questo senso ha dunque ragione Urso a vedere negli anni intorno al 309 il punto nevralgico di queste operazioni, che però, a mio avviso, erano già iniziate da tempo, e non possono essere certo concentrate tutte in un anno, come vorrebbe invece Urso.

In definitiva, ritengo che la cronologia proposta da Urso non possa essere accettata: prima di tutto perché sconvolge troppo quella tradizionale (cosa questa su cui ci soffermeremo meglio nel prossimo paragrafo), ed in secondo luogo perché forza anche i punti di coerenza e contatto che le due principali tradizioni a noi note hanno.

3. E' un fatto ormai accettato dalla critica moderna che in generale i dati relativi ai fatti della seconda metà del IV siano particolarmente problematici, sotto molteplici punti di vista, e non solo cronologico.

E' anche vero però che quelli relativi alla penetrazione romana in territorio apulo sono ancora più complessi. Infatti, solitamente si tende a svalutare notevolmente l'affidabilità storica di quei passi che appunto riguardano questo aspetto, poiché quasi regolarmente essi non sono coerenti al contesto

storico che li circonda, né hanno collegamenti immediatamente comprensibili con questo. Lo studio di Urso ha sicuramente il pregio di voler leggere tutti questi momenti in sequenza, cercando di ricostruire la penetrazione romana in Apulia nel penultimo decennio del IV secolo. Tuttavia, e lo si è visto sopra, lo studioso tende a raggruppare tutti gli episodi di questa situazione negli anni precedenti al 309, o tutt'al più al 309. Per quale motivo Urso ritiene che le operazioni romane in Apulia si debbano essere svolte prima di questa data?

La risposta è insita nella seconda parte della ricostruzione proposta dallo studioso, secondo il quale il 309 fu l'anno dell'impresa di Cleonimo, chiamato in Italia da Taranto contro Romani e Lucani.

Il problema di questa spedizione è assai arduo, ed io ritengo che essa non abbia ancora ricevuta un'adeguata trattazione storica, tant'è vero che i suoi contorni sono ancora notevolmente sfumati e problematici. Urso sceglie di affrontare la questione dal lato cronologico, l'unico elemento che io invece ritengo certo di tutta la questione. A fronte della concordanza di Livio e Diodoro nel porre tale spedizione nel 303 liviano / 302 diodoreo, Urso sceglie, per i motivi che ora vedremo, di collocarla proprio nel 309.

Dapprima ci concentreremo sulla ricostruzione dello studioso, e vedremo in cosa essa è più convincente o meno; in un secondo momento ci soffermeremo sulla spedizione di Cleonimo vera e propria. Ovviamente, discutere la teoria di Urso significa affrontare anche il problema cronologico della spedizione stessa.

Riassumiamo i punti fondamentali della questione, sui quali ci dilungheremo comunque oltre: Diodoro⁵⁷ e Livio⁵⁸, parlando dei due versanti del medesimo episodio, pongono l'arrivo di Cleonimo nel 303 liviano⁵⁹. Pur non esistendo motivi oggettivi e sostanziali che ci impongano di rifiutare la datazione tradizionale (per una volta non discordante), il fatto che Livio stesso ci indichi l'incertezza delle sue fonti⁶⁰ impone comunque la possibilità di verificare la validità di questa datazione (anche se, si noti,

⁵⁷ XX 104.

⁵⁸ X 2 1-3.

⁵⁹ Diodoro attribuisce al 302 la spedizione di Cleonimo, che corrisponde al 303 liviano.

⁶⁰ Livio attribuisce la vittoria contro Cleonimo al console Emilio, ma specifica anche che in alcuni annali trova che sia stato il dittatore Giunio Bubulco ad essere stato mandato contro il principe spartano. L'incertezza riguarda anche le modalità del combattimento: in un caso esso si sarebbe regolarmente svolto, nell'altro sarebbe stato evitato a causa della fuga di Cleonimo.

l'incertezza di Livio non si appunta affatto sull'aspetto cronologico, che anzi non viene nemmeno menzionato), soprattutto tenendo presente che l'ultimo decennio del IV secolo è particolarmente controverso anche sotto il profilo cronologico.

Arriviamo quindi ad un punto fondamentale del discorso di Urso, e cioè alla possibilità di antedatate la spedizione di Cleonimo sulla base di fonti non latine, o comunque non direttamente legate agli avvenimenti succedutisi sulla penisola. A questa considerazione si aggancia poi tutto il resto dell'argomentazione dello studioso.

Da Diodoro⁶¹ sappiamo che il re di Sparta Cleomene II morì nel 309, ed a lui successe il nipote Areo, figlio del defunto Acrotato. Dalla successione rimase escluso Cleonimo, fratello minore di Acrotato. Secondo Pausania (III 6 2-3) Cleonimo si adirò per l'esclusione dalla discendenza, cosicché gli efori ritennero opportuno placarne l'ira offrendogli il comando dell'esercito. Come ha notato esaurientemente Marasco⁶², la notizia di Pausania è sospetta, poiché, per quanto ne sappiamo, la costituzione spartana non autorizzava in nessun modo alcuna pretesa alla regalità da parte di Cleonimo. Le cose andarono esattamente come dovevano andare, e per questo motivo non ci sarebbero stati motivi di lamentela per Cleonimo. D'altra parte, il fatto stesso che la *gherusìa* affidasse al principe il comando dell'esercito non solo sarebbe stato controproducente se davvero Cleonimo fosse stato un ribelle, ma rientrava piuttosto nella pratica comune delle reggenze. Dato che Cleonimo era reggente per il nipote, era più che logico che a lui spettasse il comando dell'esercito.

Secondo Urso⁶³, dato che non sono testimoniate per Sparta operazioni belliche in questo determinato periodo, è naturale pensare che il comando in questione corrispondesse alle richieste di aiuto avanzate da Taranto. Se così fosse, se cioè l'affidamento del comando fosse avvenuto proprio al momento della reggenza, la spedizione di Cleonimo dovrebbe essere spostata al 309.

⁶¹ XX 29 1. Vd. anche Plutarco, *Agide*, 3, 6.

⁶² G. Marasco, *Sparta agli inizi dell'età ellenistica: il regno di Areo I (309/8 – 265/4)*, Firenze 1980, pp. 31-38, bibliografia specifica a. p. 33. Vd. anche G. Marasco, *La campagna di Cleonimo in Adriatico (302 a. C.): finalità politiche e aspetti commerciali*, «GFF» 7, 1984, pp. 43-53.

⁶³ Urso, *Taranto*, pp. 89 ss..

Urso ritiene più probabile che a Cleonimo non sia stato concesso il comando dell'esercito (cosa che gli spettava comunque, in qualità di reggente), bensì il comando di una spedizione all'estero, che avrebbe fra l'altro potuto soddisfare le sue mire di potere. Lo svolgimento dei fatti in Italia sembrerebbe dare ragione a questa ipotesi, sempre secondo lo studioso.

E' questa la conclusione a cui giunge Urso, il quale però non si preoccupa di risistemare tutte le varie ripercussioni che l'antedatazione della spedizione di Cleonimo apporta sulla cronologia dell'ultimo decennio del IV secolo, soprattutto in ambito romano, come abbiamo visto sopra. E' infatti vero che l'ultimo quindicennio è particolarmente problematico sotto il profilo cronologico, ma ciò a mio avviso non autorizza a sconvolgere quei pochi punti saldi che la tradizione antica conosce, inserendo in pochi anni troppi eventi, e soprattutto troppi consoli e dittatori.

Inoltre, a me pare che Urso legga non in modo del tutto oggettivo la testimonianza di Pausania. Infatti, il Periegeta non dice che a Cleonimo sia stata affidata una spedizione all'estero, ma solo il comando dell'esercito. Le due cose non possono essere in nessun modo confuse o identificate.

Secondo Marasco⁶⁴, l'attribuzione del comando dell'esercito era pratica comune, regolarmente prevista dalla costituzione spartana; di conseguenza non è necessario andare a cercare una motivazione "estera" (richiesta di Taranto) per giustificare questa procedura.

Non è quindi possibile accettare la data del 309 sulla base di Pausania, come vorrebbe Urso, né è possibile ammettere il vero e proprio sconvolgimento che in questo modo si ripercuote sulla cronologia degli ultimi due decenni del IV secolo.

Se è anche vero che esistono delle "falle" cronologiche nella tradizione antica (la cui portata io comunque tenderei a minimizzare, a differenza di Urso che, a proposito di Diodoro e Livio parla di tradizioni inconciliabili), non mi pare che la ricostruzione di Urso possa colmarle; anzi, antedatando la spedizione di Cleonimo al 309 implica la necessità di contraddire fortemente i dati in nostro possesso. Ora, poiché questa, sebbene

⁶⁴ Marasco, *La campagna*, pp. 45 ss..

“zoppicante”, presenta comunque dei punti saldi, ritengo che ad essi ci si debba aggrappare, considerandoli come irrinunciabili nella ricostruzione:

- 1) Diodoro e Livio pongono la spedizione di Cleonimo nel medesimo anno.
- 2) Diodoro e Livio coincidono più di una volta nella cronologia di questi anni, differenziandosi solo per qualche discrepanza.
- 3) Nel 308 liviano (317 diodoreo) è testimoniata da Livio la spedizione vittoriosa di Lucio Volumnio tra i Salentini, esattamente la stessa popolazione presso la quale operò Cleonimo. Tale spedizione (è questo un punto che ora anticipo, ma sul quale avremo modo di dilungarci ampiamente oltre) va considerata prima di Cleonimo e non dopo (come si verrebbe invece a trovare nello schema di Urso, a meno di non sconvolgere ulteriormente la cronologia di questi anni); sia Diodoro⁶⁵ che Livio⁶⁶ il consolato di Lucio Volumnio nel 307 diodoreo, 308 liviano, con il noto scarto di un anno.

Prendiamo in analisi l'impresa di Cleonimo così come è narrata da Livio all'inizio del libro X⁶⁷: una domanda che non ci si è mai posti, ma che pure è a mio avviso fondamentale, è questa: per quale motivo, Cleonimo scelse di combattere contro Turi? In secondo luogo, per quale motivo Roma, non appena Cleonimo sbarcò tra i Salentini, vi inviò immediatamente un console? Nell'anno in cui Livio pone l'impresa del principe spartano (303), i consoli erano impegnati su tutt'altro fronte di guerra, quindi non si vede il motivo per cui Roma sia intervenuta repentinamente nel Salento, in un teatro che, almeno per quell'anno specifico, non doveva essere di suo interesse. O meglio, lo sarebbe stato se accettassimo l'ipotesi di una politica di accerchiamento dei Sanniti.

Vediamo quindi Livio X 2 1: “Lo stesso anno una flotta greca, sotto il comando dello spartano Cleonimo, approdò sulle coste dell'Italia e conquistò la città di Turie, nel territorio dei Salentini. Inviato a far fronte a questo nemico, il console Emilio con una sola battaglia lo mise in fuga e lo ricacciò sulle navi; Turie fu restituita ai suoi antichi abitanti, e la pace fu assicurata nel paese dei Salentini. Trovo in alcuni annali che nel territorio dei Salentini sarebbe stato mandato il dittatore Giunio Bubulco, e che

⁶⁵ XX 45 1.

⁶⁶ XI 42 2.

⁶⁷ Avremo modo di dilungarci oltre su questo problema.

Cleonimo si sarebbe ritirato dall'Italia prima di dover combattere coi Romani”.

Il passo solleva molteplici problemi, ai quali ci dedicheremo oltre. Per ora vorrei solo sottolineare ancora una volta “la stranezza” dell'intervento romano in una zona che certo non doveva essere di pertinenza per Roma.

Ma chi sono questi Sallentini? A mio avviso, una risposta soddisfacente è stata data dal Sirago⁶⁸, che, tramite il vaglio delle fonti letterarie dimostra l'accezione particolarmente ampia che l'etnico Salentini (con il relativo coronimo) aveva nella tradizione antica. Da ciò discende la possibilità, di cui io sostengo la consistenza, che la Turie riconquistata dai Romani a Cleonimo sia da collocare non nell'odierna penisola Salentina, ma a nord di Taranto. Una tale dislocazione collima perfettamente con quanto sappiamo dell'avanzata romana in Apulia, e non propone il problema di una penetrazione troppo marcata addirittura fino nel Salento attuale. Se infatti è vero che i Romani giunsero fino a Nerulo, quindi alle soglie della Lucania, è poco verosimile, come già ha detto Meloni⁶⁹, che essi fossero addirittura nel Salento: sia perché obiettivamente troppo vicino a Taranto, sia perché non si vedono i motivi, e soprattutto i mezzi, di una tale penetrazione.

Se invece accettiamo la ricostruzione di Sirago, questa Turie si trova a nord di Taranto, e quindi nella zona di cui Roma si interessava già a partire dalla colonizzazione di Luceria con interventi di varia natura che abbiamo indicato sopra. A me pare fondamentale capire il motivo per cui Roma andò a combattere contro Cleonimo fino in Puglia. E' vero che Roma può essere intervenuta perché già in guerra con Taranto, come sembrerebbe indicare la lettura sinottica dell'appena citato passo liviano con quello del XX libro di Diodoro, in cui si dice che Cleonimo fu chiamato da Taranto contro Lucani e Romani. Tuttavia, ciò non spiega l'interesse di Roma per i Salentini, ed anzi, propone il problema anche dell'interesse specifico di Cleonimo per questo territorio.

⁶⁸ M. Gervasio, *Thurii e Thuriae*, «Japigia» III, 1932, pp. 283-293. V. A. Sirago, *Per l'identificazione di Thuriae*, in *Quaderni del Museo Archeologico Provinciale F. Ribezzo di Brindisi*, XIII, 1980-87, pp. 95-105. In relazione a Diodoro XIX 10 1-2 Sirago parla della presa della città di Kailion, che lo studioso identifica poi con l'odierna Ceglie. Tuttavia, nel passo in questione infatti ad essere citata è Canosa, presa dai Romani, non Ceglie.

⁶⁹ P. Meloni, *L'intervento di Cleonimo in Magna Grecia*, «GIF» 3, 1950, pp. 103-121.

Torneremo oltre sul problema dell'intervento di Cleonimo, e dei rapporti intercorsi tra il principe spartano, Taranto e Roma, senza perdere di vista la componente sannitica.

A mio avviso, il passo liviano X 2 1 richiama alla mente un altro episodio, che pure non è stato mai messo in relazione con questo.

Livio, in IX 42 2, dice che a Lucio Volumnio, console nel 308 insieme ad Appio Claudio (secondo la datazione di Urso), venne assegnata una nuova guerra, quella contro i Salentini, dove tra l'altro ebbe pieno successo, conquistando parecchie città dei nemici.

Il passo è stato quasi sempre dimenticato, o comunque ritenuto poco credibile, poiché, ancora una volta, non si capisce per quale motivo Roma si sarebbe dovuta interessare di una regione così lontana dai teatri di guerra allora attuali. Mentre per Cleonimo è apparso naturale ai moderni che Roma inviasse il suo console (a me invece appare ben strano, soprattutto se ci limitiamo ad un'analisi letteraria delle fonti), nel caso di Volumnio si è riconosciuta la stranezza dell'episodio. Di qui lo scetticismo nei confronti dell'impresa. Se però riteniamo del tutto plausibile che Roma si interessasse dei Salentini in relazione a Cleonimo, mi pare che questa plausibilità vada accordata anche all'impresa di Volumnio.

Il problema però è ancora più complesso, poiché anche la tradizione antica era incerta sulle azioni dell'anno in cui fu console Volumnio, e quindi anche sulla battaglia contro i Salentini.

Come accennavamo prima, esistono alcuni dati da tenere in alta considerazione, fra cui il consolato di L. Volumnio.

Livio, IX 44 1 dice: "Lo stesso anno si ebbe il dittatore Publio Cornelio Scipione col maestro della cavalleria Publio Decio Mure. Furono essi a tenere i comizi consolari, per i quali erano stati eletti, poiché nessuno dei due consoli si era potuto assentare dalle zone di operazione. Furono eletti consoli Lucio Postumio e Tito Minucio. Pisone fa seguire questi consoli a Quinto Fabio e Publio Decio, sopprimendo così il biennio durante il quale, come abbiamo detto, furono consoli Appio Claudio e Lucio Volumnio, e Cornelio con Marcio. Non si sa bene se l'abbia ingannato la memoria nell'ordinare gli annali, o se egli abbia omesso di proposito queste due coppie di consoli, ritenendole false".

Ancora una volta, in relazione ad un luogo che avrà a che fare con Roma, la Puglia e Cleonimo, le fonti sono incerte. Non Livio, ma Pisone, una delle sue fonti, che, omettendo il consolato di Lucio Volumnio, avrà ommesso anche la battaglia contro i Sallentini. Bisogna però capire in cosa sia consistita questa omissione. Pisone ha cioè semplicemente eliminato il biennio in questione, per motivi che io non credo siano da attribuire a dimenticanza, o lo ha collocato in un altro momento? Nella prima eventualità si presenta il problema del perché di questa omissione, relativo cioè all'esistenza storica di questo consolato. Tuttavia, dato che la figura di Appio Claudio è sicuramente famosa, anche in qualità di console, non penso che esistesse una tradizione che ne sopprimeva *tout court* il consolato. Piuttosto, mi pare più verosimile che esistesse una tradizione che proponeva una diversa datazione del consolato di Appio Claudio e L. Volumnio, non corrispondente a quella accettata da Livio, ritenuta tradizionale. Una tradizione che posticipava o anticipava il consolato di Appio Claudio, accolta da Pisone ma rifiutata da Livio.

A questo punto mi chiedo se sia davvero un caso che tutti i dati relativi alle azioni romane in Puglia, negli ultimi due decenni del IV secolo, siano incerti e da rimettere continuamente in discussione.

Non sappiamo bene quando collocare le azioni di Bubulco e Barbula in Apulia, né si è cercato di capirne le motivazioni; non sappiamo quasi nulla della battaglia combattuta contro i Salentini e sulle sue motivazioni. La cosa interessante che tutte queste incertezze erano avvertite più o meno chiaramente anche dalle fonti antiche⁷⁰.

Io ritengo che l'impresa di Cleonimo debba essere posteriore a quella di L. Volumnio, poiché solo essa spiegherebbe l'interesse del principe spartano per questo territorio.

Se noi ritenessimo che l'impresa di Volumnio sia da porre prima di quella di Cleonimo (come parrebbe logico, poiché avrebbe un senso che i Romani andassero a difendere un territorio che già avevano occupato in qualche modo), allora Cleonimo sarebbe giunto in Italia proprio nell'anno attribuitogli da Livio, o comunque dopo il 308. Tuttavia, poiché non è certa la data dell'impresa di Volumnio, che Pisone omette direttamente, e poiché

⁷⁰ Come vedremo, questo stesso problema si ripropone anche per l'impresa di Cleonimo.

per altri versi sono incerti anche i contorni dell'episodio di Cleonimo, è possibile discutere l'eventualità che l'impresa di Volumnio non appartenga all'anno attribuitogli da Livio.

Possiamo comunque provare (anche solo per completezza) a proporre un'ipotesi di nuova datazione per la guerra contro i Sallentini, fermo restando il fatto che quella tradizionale non ha in sé nulla di contraddittorio. Si ricordi poi che Diodoro (il quale parla per il 307 diodoreo = 308 liviano più in generale di operazioni in Iapigia e dell'espugnazione di Silvium⁷¹) coincide con Livio nella datazione dell'impresa di Volumnio, e questo è senz'altro un dato fondamentale.

Rivediamo Livio IX 42 1, dove si parla del consolato congiunto di Lucio Volumnio e Appio Claudio: "Trovo in alcuni annali che Appio avrebbe posto la propria candidatura al consolato mentre era censore, e che la sua elezione sarebbe stata impedita dal tribuno della plebe Lucio Furio, finché egli non rinunziò alla censura".

In base a questa testimonianza, ed in base alla cronologia comunemente accettata, Appio Claudio, eletto censore nel 312, nel 308 liviano doveva essere ancora in carica, né questa doveva essere terminata, se per diventare console dovette rinunziarvi.

Ora, noi sappiamo che la censura durava 18 mesi, e ciò rende impossibile che Appio Claudio fosse censore ancora nel 308, anno in cui divenne console. E' anche sicuro però che in alcuni annali, e dunque in fonti attendibili, Livio trovava la questione della rinuncia alla censura. Questo dato, che non collima con la versione accettata da Livio, richiama invece alla mente quanto detto a proposito di Pisone e della possibilità che lo storico conoscesse un'altra data per il consolato di Appio Claudio. Una data che ricadesse cioè all'interno dei diciotto mesi della censura di Appio Claudio, entro dunque il 310.

Rivediamo in sintesi la successione dei vari consoli tra il 311 e il 305 è particolarmente complessa e lacunosa.

Livio ci fornisce in sintesi questa cronologia: 311 consoli C. Giunio Bubulco e Q. Emilio Barbula; 310 consoli Q. Fabio Massimo e C. Marcio Rutulo; 310 Lucio Papirio Cursor e dittatore; 309 Q. Fabio Massimo e

⁷¹ XX 80 1-2. Per il problema di Silvium, cfr. V. La Bua, *Problemi storici sull'antica Silvium*, «MGR»VI, 1978, pp. 249-275.

Publio Decio; 308 Appio Claudio Cieco e Lucio Volumnio; 307 Publio Cornelio Arvina e Quinto Marcio Tremulo; 307 Publio Cornelio Scipione dittatore; consoli 306 Lucio Postumio e Tito Minucio.

In questa griglia non è possibile che Appio Claudio fosse console nel 308, a meno secondo la testimonianza di chi dice che dovette rinunciare alla censura. Evidentemente si tratta di una tradizione alternativa, non accettata da Livio, poiché egli non trova difficoltà a collocare il consolato di Appio Claudio ben dopo la censura.

Il problema è reso ancora più arduo dall'incipit del capitolo 44, che, oltre a riportare la cronologia di Pisone (divergente da quella utilizzata da Livio), dimostra come lo storico patavino avesse in realtà le idee ben poco chiare riguardo quegli anni. Rivediamolo: "lo stesso anno si ebbe il dittatore Publio Cornelio Scipione col maestro della cavalleria Publio Decio Mure. Furono essi a tenere i comizi consolari, per i quali erano stati eletti, poiché nessuno dei due consoli si era potuto assentare dalle zone di operazione. Furono eletti consoli Lucio Postumio e Tito Minucio. Pisone fa seguire questi consoli a Quinto Fabio e Publio Decio, sopprimendo così il biennio durante il quale, come abbiamo detto, furono consoli Claudio e Volumnio, e Cornelio con Marcio. Non si sa bene se l'abbia ingannato la memoria nell'ordinare gli annali, o se egli abbia omesso di proposito queste due coppie di consoli, ritenendole false".

Esisteva dunque una tradizione, nota a Livio, che sopprimeva il consolato di Appio Claudio e quello di Cornelio con Marcio, facendo seguire Lucio Postumio e Tito Minucio direttamente a Quinto Fabio e Publio Decio, che, come si è detto, furono consoli nel 309, anno post dittatoriale.

I problemi sono molteplici, e ci impediscono di accettare acriticamente la testimonianza liviana. Prima di tutto si è detto che Livio, pur parlando della dittatura di Lucio Papirio Cursor, rende contigui i due consolati di Q. Fabio, costituendo dunque già un primo problema. In secondo luogo, Livio dice che Pisone ha soppresso il consolato di Cornelio e Marcio, che, secondo la costruzione del testo, avrebbe dovuto seguire il consolato di Appio Claudio. Tuttavia, egli al medesimo anno attribuisce anche la dittatura di Publio Cornelio Scipione. Fra il consolato di Appio Claudio e

quello di Postumio e Minucio Livio pone dunque un biennio consolare e una dittatura.

Troppi elementi, per un biennio che un'altra tradizione sopprimeva. Ciò indica che, anche a fronte della presenza di due tradizioni non convergenti, una sola doveva essere attendibile, producendo l'altra una sequenza storicamente inaccettabile.

A me sembra infatti che la notizia secondo cui alcuni riportano che Appio Claudio dovette rinunciare al consolato per diventare console, e quella sulla cronologia pisoniana possano avere un preciso legame all'interno di una specifica tradizione. Ciò non significa che essa dovesse corrispondere a realtà.

L'assenza di menzione del consolato di Appio Claudio da parte di Pisone infatti si può spiegare con il dato relativo alla rinuncia alla censura. Pisone può infatti aver omesso il consolato di Appio solo per quell'anno, non perché esso non esistesse, ma solo perché doveva essere precedente. Se infatti non accettiamo la possibilità che Appio abbia dovuto rinunciare alla censura, possiamo anche ammettere senza difficoltà la cronologia liviana (comunque problematica); se invece prendiamo in considerazione questa possibilità, dobbiamo chiederci quando veramente fu console Appio Claudio, e quindi in quale contesto si inserisce la battaglia contro i Salentini guidata da Lucio Volumnio.

Sappiamo di sicuro che non fu console nel 311, poiché i consoli di quell'anno (Bubulco e Barbula) non ne approvarono la *lectio senatus*, e quindi era ancora censore.

D'altra parte, anche la testimonianza di Diodoro interviene a complicare notevolmente la questione. Lo storico greco (XX 36 1) dice che Appio Claudio fu censore quando furono consoli Q. Fabio Rulliano *iterum* e C. Marcio Rutulo, quindi nel 309 diodoreo = 310 liviano. La critica moderna è assolutamente concorde nel preferire alla datazione diodorea quella liviana, poiché quest'ultima coincide con i fasti consolari e con Frontino, che sembra indipendente da Livio⁷².

⁷² Cfr. in sintesi A. Garzetti, *Appio Claudio Cieco nella storia politica del suo tempo*, «Athenaeum» n. s. XXV, 1947, pp. 175-224, in part. pp. 191-193. E. S. Staveley, *The Political Aims of Ap. Claudius Caecus*, «Historia» 1959, pp. 410-433; R. Palmer, *The censors of 312 B. C. and the state religion*, «Historia» 1965, pp. 293-324; M. Humm, *La figure d'Appius Claudius Caecus chez Tite-Live*, in *Le censeur et les Samnites*, Paris 2001, pp. 65-97.

In questa sede non affronteremo certo tale problema; a noi interessa indicare l'esistenza di una tradizione diversa da quella liviana che poneva il consolato di Appio Claudio, e quindi quello di Volumnio, in una data differente da quella canonica.

Diodoro dunque attingeva ad una tradizione che collocava la censura di Appio Claudio nel 310 (secondo la datazione liviana, e non diodorea, che posticipa i fatti di un anno per questo specifico periodo, e cioè a partire dal 322), e non nel 312: un dato del tutto discordante da quanto affermato da Livio, che fa eleggere Appio Claudio censore nel 312 (Livio, IX 29 6-11), colloca nel 311 il rifiuto della sua *lectio senatus* da parte dei consoli (IX 30 1-2), e nel 310 il suo rifiuto di dimettersi alla scadenza del suo mandato (IX 33 3-4).

Tuttavia, se è vero che la cronologia liviana ha un certo livello di coerenza interna, sebbene molto lacunosa, è altrettanto vero (ed è su questa considerazione che vorrei centrare l'attenzione) che tutte le altre notizie, considerate parallele a quelle liviane, se prese nel loro insieme hanno un certo grado di coerenza.

Vediamole in sintesi:

- 1) Appio Claudio censore nel 310 liviano (Diodoro).
- 2) Appio Claudio per diventare console rinuncia alla censura. Ciò significa che entro lo scadere dei diciotto mesi di censura egli si presentò come candidato console. Livio menziona questa notizia, che trovava *in quibusdam annalibus* (IX 42 3-4), per il 308, ma essa non ha alcuna ripercussione sulla sua cronologia, basata, come si è detto, su una censura di Appio Claudio in scadenza nel 310.
- 3) Pisone non menzionava Appio Claudio come console nel 308 liviano. Perché?

Il difetto di tutta questa tradizione consiste nel 309: per Livio la censura scadeva nel 310, quindi il consolato di Appio poteva essere solo quello del 309 (elezione del 310 per il 309).

In definitiva, il discorso che abbiamo fin qui fatto è utile per capire lo stato lacunoso delle fonti su questi anni, e per tenere a mente la possibilità che la cronologia vada comunque rivista. A questa altezza dell'analisi, io ritengo che sia più prudente accettare la cronologia tradizionale, anche perché

abbiamo in questo senso il sostegno insostituibile di Livio e Diodoro, concordi nell'indicare nel 307 l'anno dell'impresa di Volumnio.

In questo senso, l'operato di Barbula e Bubulco dovrebbe essere considerato precursore di quello di Lucio Volumnio. A sua volta, quello di Volumnio dovrebbe essere precedente all'operazione di Cleonimo. Si tratterebbe in definitiva di azioni appartenenti alla medesima temperie cronologica, diluite nel corso di più anni⁷³.

Questa particolare confusione delle fonti concorda con quanto abbiamo detto sulla assoluta lacunosità delle notizie riferibili ad un possibile, e soprattutto plausibile, scontro tra Roma e Taranto. L'impresa di Volumnio infatti può essere vista in vari modi: o naturale prosecuzione di quanto già avviato da Bubulco e Barbula, o in connessione con l'incursione dei consoli in Iapigia e l'espugnazione di Silvium nel 306 = 307 liviano (Diodoro, XX 80 1-2).

A partire dal primo consolato di Bubulco e Barbula (317 liviano = 316 diodoreo) Roma inizia, o meglio prosegue quanto iniziato con la presa di Luceria⁷⁴, un processo di penetrazione in Apulia, che è anche un modo di accerchiamento dei Sanniti, che la porta fino alla Lucania e per così dire alle soglie di Taranto.

In questo preciso contesto io ritengo che si inserisca l'operazione di Cleonimo, al di là del problema della datazione, che a mio avviso non esiste nemmeno, nonostante il grande peso talvolta attribuitogli.

Per quanto riguarda il problema delle fonti, mi chiedo se sia realmente un caso il fatto che L. Calpurnio Pisone ometta il consolato proprio di due personaggi che operarono, tra l'altro vittoriosamente in Apulia: non solo L. Volumnio, ma anche P. Cornelio Arvina e il collega Q. Marcio Tremulo, che si spinsero fino a Silvio.

A questo proposito, dobbiamo sottolineare che sia Livio che Diodoro, per parlare dell'anno di consolato di Arvina e Tremulo (307 liviano), partono dall'episodio di Sora e Calazia, occupate dai Sanniti. Tuttavia, mentre Livio sorvola la parte d'impresa che si svolse in Puglia, Diodoro sembra più concentrato proprio su quest'ultimo momento. Lo storico patavino dunque,

⁷³ Cercheremo oltre di proporre una nostra sintesi degli avvenimenti romani in Apulia in questo specifico lasso di tempo.

⁷⁴ Nel 320, Livio IX 15 1-8.

come più tardi parlando di Cleonimo, sembra essere particolarmente poco attento alle azioni romane in area apula, glissando perlopiù su queste o ignorandole direttamente.

E' questo in definitiva lo stesso atteggiamento di Pisone. Egli infatti non parla proprio dei due consoli a cui è possibile attribuire una determinata azione in Apulia. E' un caso, o è un'ulteriore prova del tendenziale occultamento delle imprese romane in Puglia? Come mai Livio, che parla evidentemente dello stesso episodio narrato da Diodoro, non parla della città di Silvio, che pure fu tolta ai Sanniti? Possiamo però pensare anche che Pisone non avesse omesso questi particolari, ma li ponesse semplicemente in un altro momento. Tale atteggiamento appare come omissione solo a noi, che conosciamo la versione liviana, in cui non si specifica esattamente quale fu la soluzione scelta da Pisone nella sistemazione di questi anni veramente caotici.

In sintesi, Livio non parla mai di azioni in Apulia, se non in modo estremamente vago, frammentario, e soprattutto senza alcun diretto legame con il contesto di riferimento, e da qui deriva il regolare scetticismo della critica moderna verso queste testimonianze.

Laddove Diodoro accenna ad operazioni di questo genere, Livio parla sempre e solo di scontri con i Sanniti. Ci si potrebbe chiedere (a ragione) se la penetrazione in Puglia corrispondesse alle medesime azioni rivolte contro i Sanniti. Solo per il primo consolato di Barbula e Bubulco Livio si dilunga sulle azioni in Apulia, parlando anche della presa di Nerulo in Lucania.

Diodoro parla della presa di Silvium e della devastazione del Sannio sotto il 307 liviano, quando era console Q. Marcio Tremulo⁷⁵. Livio (IX 43 2) pone nel 307 liviano la battaglia contro gli Ernici (alleati dei Sanniti), vinti grazie al console Q. Marcio.

Tuttavia, dobbiamo dire che non è così certo che la battaglia contro gli Ernici risalga proprio al 307. Prima di tutto la colloca in questa data solo Livio, poiché Diodoro non la nomina nemmeno, e quindi non è possibile avere un riscontro; in secondo luogo, sappiamo che dopo la conclusione della guerra i Romani fondarono una colonia a Sora nel 304 secondo Livio (X 1 1), nel 308 secondo l'exkursus di Velleio Patercolo (I 14 5). Se fosse

⁷⁵ Non è vero comunque che Diodoro sincronizzi la battaglia contro gli Ernici con la presa di Silvium, come vorrebbe Urso, *Taranto*, p. 47.

più corretto il dato di Velleio (come vuole Urso), dovremmo concludere che la battaglia contro gli Ernici fu combattuta prima del 308, al più tardi nel 309.

In definitiva, non ritengo quindi con Urso che tutti questi episodi siano da collegare al 309, anche perché non vedo il motivo per cui la testimonianza di Velleio, ad esempio, vada preferita a quella di Livio. E' infatti impossibile che ancora un altro episodio vada riferito al 309. Il metodo di Urso, teso a dimostrare la nuova datazione di Cleonimo, porta con sé il difetto di dover concentrare troppi episodi in un solo anno. Questo dimostra che, nonostante le apparenze di incoerenza, la cronologia tradizione è molto più regolare e accettabile di quanto si è disposti comunemente a pensare.

5. Abbiamo visto finora in che modo la spedizione di Cleonimo e più in generale la penetrazione romana in Apulia sono stati trattati da parte della più recente critica..

In questa parte dell'analisi tenteremo di ricostruire secondo il nostro specifico punto di vista i momenti in cui Roma ebbe a che fare con le popolazioni dell'Apulia, una volta che si sia riconosciuto che il problema cronologico non è così dirimente.

Come si è detto, la critica moderna si è dimostrata nei confronti di queste notizie prevalentemente scettica, ritenendole interpolate o riferibili a momenti storici posteriori, quando l'interesse romano per l'Apulia si fece più evidente e coerente. D'altra parte è anche vero che la mancanza di organicità e coerenza che affligge tali notizie è imputabile in primo luogo proprio alle fonti, ed è dunque legittimo sollevare qualche dubbio sulla attendibilità di queste.

Tuttavia, a me sembra che questo atteggiamento non sia del tutto corretto, poiché esclude a priori che Roma già nel IV secolo avesse a che fare direttamente con le popolazioni stanziate sul territorio apulo. Questo a maggior ragione, se si pensa proprio all'impresa di Cleonimo, che presuppone uno status di scontro preesistente, e se si dà credito alle fonti che più di una volta parlano in modo esplicito di azioni romane in Apulia.

Inoltre, proprio perché apparentemente queste notizie non hanno un legame direttamente percepibile con il contesto entro cui sono collocate, non

intravedo il motivo per cui esse sarebbero state inserite in una narrazione altrimenti logica e coerente.

Abbiamo visto infatti altri casi di reduplicazione di episodi o addirittura di invenzione, che pure avevano un senso, almeno dal punto di vista ideologico (si pensi al lievitare degli episodi di assedio di Bovianum⁷⁶).

In questi casi invece, proprio perché non esiste un motivo di ordine “ideologico”, sono portato a ritenere degne di fede tali notizie, ed attribuire la loro scarsa coerenza col contesto di riferimento al fatto che le fonti antiche stesse non ne erano perfettamente a conoscenza, come più volte ammettono esplicitamente. D'altra parte, poiché si trattava di fatti realmente avvenuti, la tradizione antica non poteva mancare di registrarli, seppur problematicamente.

Vediamo quindi le tappe della penetrazione romana in Apulia.

Nel 318 liviano, quando erano consoli M. Folio Flaccina e L. Plauzio Venoce, viene concessa una tregua di due anni ai Sanniti; “anche nell'Apulia gli abitanti di Teano e di Canusio, stremati dalle devastazioni, si arresero al console L. Plauzio, consegnandogli ostaggi⁷⁷”.

Successivamente, sotto il consolato di Q. Emilio Barbula e C. Giunio Bubulco, si dice che: “Una volta decisa a favore dei Romani la situazione in Apulia, anche gli Apuli Teatini vennero a chiedere un trattato di alleanza ai nuovi consoli, garantendo al popolo romano la pace in tutta l'Apulia. Offrendo questa audace garanzia ottennero che fosse concesso loro un trattato di alleanza, non però a parità di condizioni, ma con la sovranità del popolo romano. Sottomessa l'intera Apulia (infatti Giunio si era impadronito della città di Forento), si proseguì contro la Lucania, dove con una improvvisa puntata del console Emilio fu presa d'assalto Nerulo”.

Il 318 non è certo il primo anno in cui Roma iniziò a manifestare il suo interesse per l'area apula. A parte i noti avvenimenti che riguardano più da vicino Luceria, da sempre al centro delle contese tra Romani e Sanniti, il capitolo IX 15 dell'opera liviano, riferito al 320 liviano, può darci un'idea della situazione immediatamente precedente al biennio 318-7 liviano, per il

⁷⁶ La Regina, *L'invasione*, p. 25, propende per la veridicità dell'assedio di Bovianum del 311, poiché non considera l'episodio un'invenzione celebrativa della gens Giunia (come invece ritiene Salmon, *Samnium*, p. 244). Secondo lo studioso, “il trionfo di Bruto e la dedica del tempio della *Salus Publica* confermano l'espugnazione della città”.

⁷⁷ Livio, IX 20-21.

quale sono testimoniate più chiaramente le azioni romane in Apulia: “Sciolta l’adunanza, si tenne consiglio per decidere se si dovesse investire Luceria con tutte le forze, oppure si dovessero saggiare all’intorno con l’altro esercito e col suo comandante le intenzioni degli Apuli, che fino a quel momento non erano ben chiare. Il console Publio, mossosi per percorrere l’Apulia, in una sola spedizione assoggettò con la forza parecchi popoli, o li accolse in alleanza a determinate condizioni. Anche Papirio, il quale era rimasto ad assediare Luceria, ottenne in breve tempo un successo che corrispose alle sue speranze: infatti, bloccate tutte le vie per le quali si portavano i rifornimenti dal Sannio, i Sanniti che erano di presidio a Luceria, vinti dalla fame, mandarono ambasciatori al console romano”.

L’episodio narrato da Livio, che va comunque sfronato del suo lato ideologico (si ricordi che questa battaglia è sentita come giusta risposta alla disfatta di Caudio, con un parallelismo che non può non indurre al sospetto), indica la strategia che ben presto Roma adottò contro i suoi nemici, strategia che può essere definita di accerchiamento.

Infatti, nel medesimo anno (Livio IX 16 1) uno dei due consoli pose fine anche al combattimento con i Frentani, collocati geograficamente subito a nord di Luceria. E’ quindi evidente che l’area dauna molto presto dovette cadere sotto il controllo di Roma, o che perlomeno i rapporti tra i Sanniti e gli Apuli del nord furono resi più difficoltosi dall’intervento di Roma.

Successivamente, questa avanzata sembra essere arrivata fino a confini con la Lucania, e più esattamente a Nerulo (Livio IX 20 7), dopo che tutta l’Apulia era stata “assoggettata”.

Ora, se è vero che i toni così entusiastici di questa penetrazione vanno ridimensionati, poiché è certo eccessivo parlare in termini di assoggettamento, è altrettanto vero che queste notizie conservano un fondo di verità, nella misura in cui non indicano una campagna sistematica atta ad assoggettare una regione, ma una serie di interventi mirati ad accerchiare, a mio avviso, anche da sud i Sanniti. Non si vedrebbe infatti il motivo per cui Roma si dovesse spingere fino a Nerulo, o poco prima a Forento, se non a causa dei Sanniti.

Prendiamo il caso di Nerulo: per quale motivo il console Emilio avrebbe dovuto conquistare questa città lucana? O ancora, cosa ci faceva l'esercito romano così a sud nel territorio apulo?

Dato che non si trattò di un'operazione vera e propria di conquista, sono portato a credere che si sia trattato di azioni legate alla contemporanea guerra sannitica, che tra l'altro proprio in quel momento era interrotta.

Mi chiedo a questo punto se sia un caso che, proprio mentre il conflitto con i Sanniti era interrotto, e ciò aveva implicato significativamente anche una tregua con alcune città apule (di sicuro Teano, Canosa e Luceria), l'esercito romano si sia spinto così a sud.

Si noti poi che l'avanzata del 317 è dovuta ad un peggioramento della situazione proprio in Apulia, poiché Livio IX 20 7 dice *semel inclinatis rebus in Apulia*, e cioè "una volta precipitata la situazione in Apulia". Quale situazione dovrebbe essere precipitata in Apulia, mentre la guerra si svolgeva coi Sanniti presso Luceria, con un combattimento fortemente sospetto?

Al di là di quanto accaduto a Luceria, la cui narrazione può essere anche frutto di una revisione più tarda mossa da esigenze ideologiche, resta il fatto che la frase di Livio implica una situazione di guerra preesistente anche con l'Apulia, che sembra essere stata incrementata dalla pausa del conflitto sannitico vero e proprio.

Si ricordi poi che le legioni romane rimasero in Apulia settentrionale almeno fino al 314, anno della ricolonizzazione di Luceria.

Successivamente, Livio non registra più azioni, almeno fino al 308. Diodoro invece per il 310-9 (311 liviano) parla di azioni in Apulia e della presa di Talion da parte dei consoli.

Come si è visto sopra, per l'anno in questione Livio (IX 30) parla di operazioni vittoriose nel Sannio, intorno a Bovianum e Cluvie, e non fa cenno ad eventuali azioni in Apulia, come invece Diodoro. Lo storico greco parla di azioni apparentemente diverse da quelle narrate da Livio, ma forse riconducibili in ultima analisi a queste. Egli infatti inserisce la presa di Talion da parte di Roma in una più ampia campagna contro i Sanniti, a cui prendono peraltro le città di Cataracta e Ceraunilia. Le versioni dei due autori sembrano essere complementari, prima di tutto perché non c'è nulla

che le contrapponga o le escluda vicendevolmente, e poi perché lo storico greco parla di una campagna all'interno della quale poteva benissimo sussistere un attacco alle città sannitiche, così come all'Apulia⁷⁸.

La guerra contro i Sanniti, ed esplicitamente rivolta contro di essi, più di una volta comprese azioni in area apula, "apparentemente" contro realtà non belligeranti (non è quindi il caso di Luceria); si noti che mai Taranto compare in queste guerre.

Il secondo fatto penso che si spieghi facilmente con la collocazione geografica della città, posta troppo a sud perché Roma, sebbene giunta fino a Nerulo, se ne potesse occupare. Piuttosto, sarà solo con la progressiva avanzata romana lungo l'Apulia che Taranto si deciderà a ricorrere ad un principe spartano (peraltro per l'ultima volta). E' necessariamente questo il motivo che portò allo scontro tra le due potenze, altrimenti in buoni rapporti. Sicuramente, l'ennesima campagna vittoriosa di Roma in Apulia, ad opera di L. Volumnio, a danno dei Sallentini non risultò gradita a Taranto.

D'altra parte, le fonti indicano chiaramente un altro momento in cui Taranto si inserì più o meno arbitrariamente nel conflitto tra Romani e Sanniti.

Nel 320 liviano, durante il consolato di Q. Publilio Filone e L. Papirio Corsore, le operazioni belliche si svolgono nel Sannio e in Apulia; a Publilio spetta il primo, a Papirio la seconda. Le operazioni belliche, narrate da Livio ai capitoli 13 e 14 del IX libro, portano i Romani in vantaggio nell'area intorno a Luceria, città ove si trovavano i cavalieri romani fatti prigionieri durante il precedente scontro a Luceria. Il console Papirio riuscì a portare dalla sua parte alcune genti che abitavano sulla costa nord dell'Apulia, giungendo fino ad Arpi, per poter accerchiare in questo modo i Sanniti di Luceria. Secondo Livio (IX 13 6) queste genti passarono ben volentieri dalla parte dei Romani, perché vessate dalle devastazioni dei Sanniti (Livio cita a questo proposito la città di Arpi).

In una situazione che quindi vede progressivamente i Sanniti in posizione di svantaggio, interviene Taranto, in qualità di "arbitro" tra le due realtà

⁷⁸ Se fosse vera l'identificazione proposta di Ceraunilia con Cerignola, avremmo un'ulteriore prova che le azioni di quegli anni si svolsero in Apulia. L. Pareti, *Storia del mondo romano*, I 1952, p. 704; M. Sordi, *Roma e i Sanniti alla fine del IV secolo*, Roma 1969, p. 75; Urso, *Taranto*, p. 79 nt. 31; G. Firpo, M. Buonocore, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, I, Padova 1991, pp. 432-433.

belligeranti. Come ha già notato Urso⁷⁹, è improbabile che Taranto potesse permettersi di interporsi tra Roma e i Sanniti in posizione predominante. Piuttosto, visto anche lo svolgimento dei fatti, così come narrato da Livio a partire dal capitolo 14, direi che è abbastanza chiaro che la città gerca intervenne in favore direttamente dei Sanniti, dei quali in effetti di lì a poco divenne alleata. Dopodiché, la narrazione prosegue con i fatti prima menzionati a proposito della progressiva penetrazione romana in Apulia, mentre i Tarantini scompaiono dalla scena.

Il fatto che Taranto non abbia poi alcun ruolo esplicitato dalla tradizione letteraria nei fatti successivi, suggerisce che effettivamente la città non abbia rivestito quel ruolo di grande importanza che sembrava prefigurarsi al momento dell'assedio romano a Luceria. Poiché in quell'occasione non emergono immediati motivi che giustifichino il suo intervento, viene da pensare che l'intervento della città sia stato sollecitato dai Sanniti, proprio contro i Romani, ma che esso alla fine si sia risolto in un nulla di fatto.

Dobbiamo infatti considerare che l'intervento di Taranto era sì atto ad interrompere la guerra, ma a mio avviso esso si sarebbe risolto in realtà in un immediato vantaggio per i Sanniti, che in quel momento si trovavano in posizione sfavorevole rispetto ai Romani. Se la guerra fosse stata interrotta, con essa sarebbe cessato anche l'assedio romano a Luceria, all'epoca in mano ai Sanniti. I Sanniti infatti si posero letteralmente sotto l'autorità dei Tarantini, come dice Livio in IX 14 7, *vociferari se in auctoritate Tarentinorum manere nec descendere in aciem nec extra vallum arma ferre*. Una situazione tale si spiega solo con un intervento abbastanza diretto di Taranto nel conflitto, dalla parte dei Sanniti, e le condizioni dettate da Taranto erano sicuramente atte ad aiutare i Sanniti.

E' poi interessante il fatto che i Tarantini stessi scompaiano dalla scena bellica, lasciando i soli Sanniti a combattere contro Roma, che tra l'altro in quell'occasione ebbe modo di vendicarsi dell'umiliazione di Caudio (sebbene l'episodio in questione sia perlomeno sospetto, come abbiamo avuto modo di vedere in altra sede).

⁷⁹ Urso, *Taranto*, pp. 88-91.

Il giudizio che Livio (IX 14 5-6) esprime a proposito dei Tarentini in questa occasione sembra confermare il ruolo di antagonista che la città magno greca ebbe nei confronti di Roma, filtrato anche dalle fonti letterarie.

Taranto insomma non ricopre un ruolo positivo in questo momento, almeno agli occhi di Roma, nonostante l'appoggio che ci saremmo aspettati da parte sua nei confronti dei Sanniti non abbia un effettivo sviluppo⁸⁰. Eppure, la città greca non può essersi ritirata immediatamente dopo il rifiuto dei consoli romani di accettare la tregua (IX 14 4). Dato che poi Livio nei capitoli successivi si dilunga sui successi romani in area apula, che portarono alla resa diverse città, non penso che sia ipotizzabile una soppressione consapevole da parte delle fonti del ruolo svolto da Taranto. Se ciò è invece accaduto, non è imputabile ad un eventuale insuccesso di Roma, che le fonti abbiano voluto "insabbiare". A meno che, come dimostra la struttura fortemente ideologica degli episodi di questi anni, l'intera narrazione vada rivista e sfrondata di eventuali aggiunte e correzioni. E' in definitiva più facile pensare che Taranto, dopo un'iniziale presa di posizione, si sia semplicemente ritirata dal conflitto, che d'altra parte non la interessava in modo diretto, almeno al momento.

Bisognerà aspettare Cleonimo perché Taranto compaia nuovamente sulla scena bellica. Ma ancora una volta, come abbiamo avuto modo di rilevare sopra, lo scontro con Roma, attestato chiaramente da Diodoro, non ha nelle fonti alcun ulteriore sviluppo, né da esse è inserito in un coerente contesto storico.

Sia nel 320 che nel 303 (entrambe le date secondo la cronologia liviana) la tradizione accenna ad un conflitto che vede contrapposti Roma e Taranto, ma in entrambi i casi l'episodio non viene narrato esplicitamente. In mezzo a questi due limiti cronologici si pone tutta quella serie di isolati interventi romani in Puglia, che abbiamo visto finora.

6. Anche la parabola degli avvenimenti riguardanti più direttamente i Lucani sembra darci conferma di quanto abbiamo ipotizzato sopra. Infatti, così come si è tentato di spiegare i motivi che nel 303 portarono Taranto a

⁸⁰ E' però assai probabile che il giudizio negativo espresso da Livio sugli abitanti di Taranto risenta dei fatti successivi. Anche questo indica il clima di tensione che si dovette formare tra le due realtà.

scontrarsi con Roma, possiamo farci la medesima domanda anche per il caso dei Lucani.

I Lucani ebbero nell'ultimo ventennio del IV secolo una posizione poco chiara. Se infatti fino almeno al 326 (si veda Livio VIII 24, ma già in VIII 19 si dice che i Lucani mandarono ambasciatori a Roma a chiedere protezione contro i Sanniti) si posero sotto la protezione di Roma, in contrapposizione ai Sanniti, sappiamo anche che ad un certo punto, passarono dalla parte di Taranto, la quale spinse i suoi nuovi alleati ad avvicinarsi ai Sanniti, antichi nemici dei Lucani (VIII 27-29).

I Lucani dunque, con un voltafaccia che più tardi (298 a. C.) il senato rinfacciò loro, dopo essere stati alleati dei Romani contro i Sanniti, nel momento in cui si lasciano convincere da Taranto ad abbandonare i Romani, chiedono alleanza proprio ai Sanniti. Un'evoluzione senz'altro significativa, che non può non indicare da parte di Taranto, come anche dei Sanniti, la volontà di formare un fronte anti romano. Contro chi altri poteva muoversi infatti l'alleanza appena formata?

Livio, al capitolo VIII 27 fornisce una spiegazione della situazione appena formatasi che noi potremmo considerare valida anche per gli anni successivi: "i Tarentini iniziarono a dimostrarsi furenti d'odio e d'ira contro i Romani, tanto più che giunse anche la notizia che i Lucani e gli Apuli, risalendo infatti a quegli anni l'alleanza con gli uni e gli altri, si erano posti sotto la protezione dei Romani: ecco che si era giunti fino a loro, dicevano, e la situazione era ormai ad un punto tale, che bisognava considerare i Romani o come nemici, o come padroni. La decisione della loro sorte dipendeva senza dubbio dall'esito della guerra dei Sanniti; rimaneva solo quella gente, e nemmeno troppo forte, dopo la defezione dei Lucani; ma questi si poteva ancora recuperarli e spingere a rompere l'alleanza coi Romani. Se si ricorreva a un po' d'astuzia per seminare discordie".

Livio dunque presenta in modo negativo l'azione tarantina, atta a rompere il fronte filoromano che si era formato contro Sanniti e Taranto. Ciò che emerge di sicuro è la posizione antiromana di Taranto.

Tuttavia, poiché i Lucani scompaiono di fatto dalla scena fino a che non li menziona Diodoro a proposito della spedizione di Cleonimo, viene da

pensare che la fedeltà a Taranto, imposta o sincera, dovette durare per un po' di anni.

E che non ci sia stato un riavvicinamento ai Romani, almeno fino al 303 liviano, è dimostrato anche dalla presa di Nerulo ad opera dei consoli romani. Come si è visto sopra, non c'è ragione di credere, come invece vorrebbe Urso⁸¹, che la città fosse in mano ai Sanniti. Essa era piuttosto una roccaforte lucana, che i Romani, in un momento di forte penetrazione in Apulia, conquistarono. Se fosse esistita una qualche forma di alleanza tra Lucani e Romani, questo non sarebbe accaduto.

Ciò non implica che i Romani e i Lucani non fossero alleati nel 303 liviano contro Taranto, questione alla quale abbiamo già accennato e su cui torneremo oltre, quanto piuttosto indica una precisa azione antiromana attuata da parte di Taranto e dei Sanniti. L'aver spinto i Lucani alla defezione rientra perfettamente nel quadro che stiamo delineando.

Ci potremmo chiedere per quali motivi questo fronte si spaccò, rendendo necessario l'intervento di Cleonimo. Non è certo difficile rispondere a questo interrogativo, se ci soffermiamo a pensare ai cattivi rapporti che intercorsero da sempre tra Taranto e i Lucani, interrotti solo momentaneamente da questa breve alleanza.

Una sorte opposta sembra invece toccata agli Apuli, che, insieme ai Lucani, si erano posti sotto la protezione dei Romani nel 326. Dato che poco dopo, e cioè nel 322 (Livio, VIII 37 1-6), i Romani si trovano a combattere contro di essi, si può dedurre che l'alleanza del 326 si era sfaldata completamente.

E' poi interessante notare la discussione delle versioni dell'episodio riportata da Livio al capitolo 37: secondo lo storico è da rifiutare la versione di chi scrive che i Romani abbiano in realtà combattuto contro i Sanniti per difendere gli Apuli. Piuttosto, secondo Livio, è più probabile che i Romani abbiano dovuto combattere contro entrambi i popoli. Da ciò discende che gli Apuli non erano più sotto la protezione dei Romani, e che addirittura potevano combattere in alleanza con i Sanniti contro i Romani stessi (è inverosimile che i due popoli combattessero contro il medesimo nemico indipendentemente). Si è visto poi che nel giro di pochi anni Roma portò avanti la penetrazione in Apulia. Prima di analizzare l'evolversi della

⁸¹ Urso, *Taranto*, pp. 88-89.

situazione dopo l'intervento di Cleonimo, vediamo in cosa sussistette l'intervento stesso.

7. L'asse Taranto – Sanniti – Lucani dovette rompersi alla vigilia dell'arrivo di Cleonimo in Italia, e forse la rottura stessa di questo motivò la richiesta di Taranto.

Abbiamo visto sopra i tentativi, in definitiva non accettabili, di proporre una nuova datazione della spedizione del principe spartano. Io ritengo invece più utile, e al contempo necessario, provare a proporre una nuova immagine di questo momento, coniugando in particolar modo i vari episodi di cui la spedizione spartana si compose.

Il problema principale che si presenta è l'apparente incompatibilità tra i dati che le due uniche fonti che ci parlano di Cleonimo forniscono.

Non possiamo infatti non notare una scarsa conoscenza dell'impresa di Cleonimo⁸², che sia in Diodoro che in Livio si rivela parziale ed incompleta. Livio infatti ignora la campagna meridionale e a Corcyra; Diodoro menziona un motivo di scontro con Roma, di cui poi non parla, e non sa nulla della spedizione altoadriatica. Si ha quindi l'impressione che ciascuna delle due fonti si sia concentrata solo sulla parte di suo più diretto interesse. Livio infatti è esplicitamente più interessato alla spedizione nel nord Italia, Diodoro ai fatti che hanno a che fare con Metaponto, i Lucani, e Corcyra, e più in generale con la vita di Cleonimo. Lo scontro con Roma, che l'uno menziona e l'altro descrive assai cursoriamente, si trova schiacciato dunque tra due prospettive narrative divergenti. Ad esempio è possibile che Livio abbia “tagliato” le parti che non erano immediatamente utili alla sua narrazione, quelle parti in cui cioè Roma non aveva alcun ruolo: in effetti, negli episodi del sud Italia Roma non compare mai. In questo senso

⁸² M. Lombardo, *La Magna Grecia dalla fine del V secolo a. C. alla conquista romana*, in *Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale, ed economico*, Milano 1987, pp. 55-88, evidenzia come la vicenda di Cleonimo presenti più di un punto oscuro e appaia descritta in modo negativo da fonti ostili. Per quanto riguarda la spedizione di Cleonimo e di altri condottieri spartani, oltre agli studi che discuteremo oltre, cito qui gli ultimi contributi apparsi in ordine di tempo: M. Bettalli, *I condottieri di Taranto e la guerra nel mondo greco*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, pp. 111-134; A. Coppola, *Cleonimo, Corcira e lo spazio ionico*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, pp. 197-216; G. Tagliamonte, *Il mercenariato italico nel mondo italiota del IV secolo a. C.*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, pp. 112-164. Precedentemente, vd. anche G. Marasco, *La campagna.. C. A. Giannelli, Gli interventi di Cleonimo e di Agatocle in Magna Grecia*, «CS» 11, 1974, pp. 353-380. Per un quadro generale, A. Mele, *Taranto dal IV secolo alla conquista romana*, in *Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 2002, pp. 79-99.

andrebbe considerato anche il fatto che Livio non dice nulla a proposito dei Lucani. Se cioè i Romani fossero stati alleati con i Lucani contro Cleonimo, Livio non avrebbe sicuramente mancato di sottolineare questo fatto.

Oltretutto, da parte romana si rivela anche una scarsa conoscenza materiale dei fatti, poiché non si sa esattamente chi sia stato mandato contro Cleonimo.

Almeno apparentemente, i momenti della spedizione dello Spartano, non possono essere conciliati. Livio infatti, subito dopo la sconfitta subita da Cleonimo, lo fa operare in nord Italia. Diodoro, che non menziona questa sconfitta, parla di altri avvenimenti, all'interno dei quali né la spedizione nel nord, né la battaglia coi Romani sembrano trovare un adeguato spazio.

In sintesi, questi sono i dati su cui ci soffermeremo:

Secondo Diodoro (XX 104-5):

- Cleonimo chiamato da Taranto contro Romani e Lucani.
- Battaglia contro i Lucani, che, atterriti, si riconciliano con i Tarantini.
- Episodio di Metaponto.
- Partenza di Cleonimo per Corcira.
- Ritorno di Cleonimo in Italia per punire coloro che l'avevano tradito.
- Cleonimo prende una città, ma poco dopo, a causa di una sconfitta e di una tempesta, è costretto a ripartire per Corcira.

Secondo Livio (X 2 1-7):

- Un console, o forse il dittatore del medesimo anno, combatte vittoriosamente contro Cleonimo approdato nel paese dei Salentini.
- Cleonimo, sconfitto prima ancora di iniziare la guerra perché atterrito dalla vista dell'esercito romano, parte per il nord Italia.

Lo storico patavino ci presenta una versione molto più scarna dei fatti, ma io ritengo, insieme alla critica moderna, che quanto egli dice corrisponda esattamente a quanto non detto da Diodoro.

E' infatti chiaro che il combattimento tra i Salentini è quello per cui Cleonimo fu chiamato da Taranto, e che Diodoro non narra.

Ma prima di soffermarsi sul problema del "come" si attuò la spedizione di Cleonimo in Italia, è necessario discutere il "chi", contro cui fu chiamato.

Com'è noto, la risposta a questa domanda ce la fornisce Diodoro, secondo il quale Taranto chiese l'aiuto di Cleonimo contro Lucani e Romani.

Abbiamo visto sopra che Taranto può aver chiamato Cleonimo per far fronte alla progressiva avanzata romana in Apulia, ed in questo senso andrebbe interpretato l'intervento specifico nel territorio dei Salentini. Resta ora da capire se i Lucani e i Romani erano alleati contro Taranto, o se in realtà i teatri di guerra erano due: da una parte il conflitto Taranto – Roma, dall'altra quello Lucani – Taranto. La concorrenza (comunque indipendente) di queste due situazioni avrebbe comportato l'appello rivolto a Sparta.

Il testo di Diodoro non ci aiuta in nessun modo, poiché in base ad esso non è possibile capire quali fossero realmente gli schieramenti in battaglia. Io ritengo, con il Meloni⁸³, che non esistesse un'alleanza tra Lucani e Romani (alleanza che dovrebbe anticipare quella molto più famosa di qualche anno successiva), ma che semplicemente Taranto si trovasse in guerra, per motivi differenti e divergenti, sia con gli uni che con gli altri. A spingere verso questa considerazione è proprio il risultato della guerra: mentre Diodoro specifica che i Lucani obbedirono a Cleonimo, poiché atterriti dalla vista di questo, per quanto riguarda i Romani nulla viene detto. Ha ragione il Ciaceri⁸⁴, e più recentemente Braccesi⁸⁵ e Urso⁸⁶, ad andare a cercare la seconda parte della spedizione del principe spartano nelle parole di Livio, quelle a proposito della famosa battaglia tra i Salentini. Secondo questi studiosi, Livio, che conosce una sola spedizione di Cleonimo in Italia (ed in definitiva sa assai poco di Cleonimo stesso, eccetto la storia delle sue disavventure in Italia settentrionale, per le quali però Livio dipende sicuramente da cronache locali, non note a Diodoro, che infatti non fa menzione di questa parte), riporterebbe appunto la parte della spedizione spartana relativa allo scontro con i Romani presso la città di Turie, risolto, in modo peraltro sospetto e discutibile, con una vittoria dei Romani⁸⁷.

Ma anche se volessimo ammettere, contro Meloni e chi dopo ne ha seguito il pensiero, che Lucani e Romani fossero alleati, resta comunque il fatto, troppo spesso sottovalutato o dimenticato, che i Romani dovevano avere un

⁸³ Meloni, *L'intervento*, pp. 116.

⁸⁴ E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, 3, Milano 1932, pp. 27-28

⁸⁵ L. Braccesi, *L'avventura di Cleonimo. Venezia prima di Venezia*, Padova 1990, pp. 5-12.

⁸⁶ Urso, *Taranto*, pp. 89-96.

⁸⁷ Su questo problema cfr. *infra*.

motivo indipendente di scontro con i Tarantini, o meglio questi ultimi dovevano trovarsi già in rotta con i Romani, se per loro era stato necessario chiamare Cleonimo.

Se infatti accettiamo che Taranto abbia chiesto l'aiuto di Cleonimo quando si trovò i Romani praticamente alle porte, è in definitiva secondario che questi ultimi fossero alleati dei Lucani. Non è dunque il caso di ridurre il ruolo di Roma a quello di semplice alleata dei Lucani, seppur in funzione anti tarantina.

Il differente esito della parte della guerra condotta contro i Lucani rispetto a quella contro i Romani spinge in questa medesima direzione. Se anche fosse esistita una qualche forma di alleanza tra i due popoli, questa deve essersi esaurita molto presto, sempre che Livio X 2 1 sia da considerare complementare al passo di Diodoro.

Da parte mia, ritengo che l'arrivo di Cleonimo sia da imputare alla concorrenza di due fatti sfavorevoli a Taranto: l'avanzata romana in Puglia e la rottura dell'alleanza coi Lucani che durava già da qualche anno. Il fatto stesso che la campagna spartana contro di essi si risolva in una nuova alleanza tra Taranto e i Lucani (e quindi in una sorta di riconciliazione) fa propendere per questa ipotesi. Ciò spiegherebbe poi per quale motivo Taranto si sia decisa solo in quell'anno a chiamare Cleonimo, quando ormai l'avanzata romana era iniziata da più di dieci anni. In questo senso, il problema della "divaricazione" cronologica, che fa difficoltà ad Urso⁸⁸ perché separa troppo nettamente la reazione tarantina dall'azione romana che l'avrebbe provocata, viene meno; nessuna fonte ci dice infatti che Roma era il principale nemico contro cui Taranto chiamò Cleonimo. Anzi, a giudicare dalle fonti stesse, si direbbe che i nemici principali fossero i Lucani, e non i Romani. E' infatti possibile che nel 303-2 i Lucani, per motivi loro, abbiano deciso di staccarsi da Taranto, e allora Taranto, contemporaneamente disturbata dai troppi progressi di Roma, abbia fatto ricorso allo spartano⁸⁹.

⁸⁸ Urso, *Taranto*, pp. 76-77.

⁸⁹ Secondo Braccisi poi, il fatto che le due versioni siano così poco conciliabili indicherebbe l'appartenenza a due fonti differenti, ciascuna delle quali dedicata ad un differente momento. Io ritengo che non necessariamente ci si trovi di fronte a due tradizioni separate: il differente svolgimento dei fatti potrebbe anche essere ascrivibile all'altrettanto diverso punto di vista dei narratori, interessati a momenti distinti della storia di Cleonimo in Italia.

Esiste poi un ulteriore motivo che potrebbe spiegare perché solo nel 303-2 Taranto si risolse a chiamare Cleonimo. Nel 305 liviano, sotto il consolato di P. Sempronio Sofo e P. Sulpicio Saverione, il console concesse ai Sanniti la tregua e la pace (*foedus antiquum*) che essi tanto insistentemente chiedevano⁹⁰, e che verrà rotta solo qualche anno dopo la spedizione di Cleonimo. Nel medesimo anno, i Marrucini, Marsi, Peligni e Frentani chiesero pace ed amicizia a Roma, tutte cose regolarmente concesse⁹¹. E' possibile che in questo particolare clima favorevole a Roma anche i Lucani abbiano scelto di cambiare alleato, ribellandosi a Taranto? Inoltre, è possibile che Taranto, priva dei suoi alleati di sempre contro Roma, e cioè i Sanniti che con Roma stessa avevano appena firmato la pace, fosse costretta proprio per questa ragione a ricorrere ad un intervento esterno?

Io credo che non sia un caso che l'impresa di Cleonimo vada ad inserirsi in un momento in cui molte popolazioni italiche, ed in particolar modo i Sanniti, si erano pacificate con Roma, lasciando isolata Taranto.

Purtroppo, il testo liviano, testimone dello scontro tra Roma e Cleonimo nella terra dei Salentini, è ben problematico, o perlomeno sospetto, poiché in esso l'impresa di Cleonimo non è del tutto omogenea al contesto storico (nel senso che non ha agganci con quanto menzionato precedentemente, almeno in apparenza), né è possibile dire con certezza che il console dell'anno in questione, menzionato all'inizio del paragrafo, sia lo stesso mandato contro Cleonimo. Senza contare l'incertezza espressa dallo stesso Livio per quanto riguarda la possibilità che la vittoria fosse da attribuire a Bubulco, che quell'anno era dittatore. La stessa economia testuale se fornisce questo spunto di riflessione: è evidente che l'interesse di Livio si appunta sulla parte adriatica della spedizione di Cleonimo, mentre quella dei Salentini serve solo da introduzione al resto della narrazione. Ritroviamo dunque lo stesso disinteresse per le questioni apule che abbiamo sopra rilevato.

Secondo Braccesi⁹², Cleonimo avrebbe combattuto prima contro i Lucani, poi, dopo essere tornato da Corcira (dove si sarebbe recato sempre per interessi tarantini), avrebbe combattuto contro i Romani, e la città assediata

⁹⁰ Livio, IX 45 4.

⁹¹ Livio, IX 45 18.

⁹² Braccesi, *Cleonimo*.

da Cleonimo sarebbe quella Turie che poi i Romani liberarono durante lo scontro con Cleonimo.

Braccesi ritiene, e io sono in parte con lui, che l'operazione descritta da Livio X 2 1 possa identificarsi con quella di Diodoro XX 105: "Venuto a sapere che i Tarantini e alcuni altri lo avevano abbandonato, lasciò a Corcira un'adeguata guarnigione e con il resto dell'esercito si affrettò a far vela verso l'Italia, per punire coloro che gli avevano disobbedito. Approdato in una località in cui si trovava una guarnigione di barbari, prese la città, ne vendette gli abitanti come schiavi e saccheggiò le campagne. Allo stesso modo, dopo aver espugnato con l'assedio un luogo chiamato Triopio, fece circa tremila prigionieri. In quel tempo i barbari, che erano fuggiti da quella regione, assalirono di notte il suo accampamento, e durante il combattimento che ne seguì uccisero più di duecento degli uomini di Cleonimo, e ne fecero prigionieri circa mille...Cleonimo tornò a Corcira".

Braccesi ritiene che tutte queste operazioni corrispondano a quanto dice Livio a proposito della battaglia tra i Salentini, e i barbari contro cui tornò Cleonimo sarebbero stati i Romani in entrambi i casi. Da questa ipotesi discende la necessità di fare dei Tarantini i nuovi alleati di Roma, poiché per punire Taranto Cleonimo muove contro dei barbari (i Romani?), che proprio per essere definiti tali non possono essere identificati con gli abitanti della città greca.

Tuttavia, il testo stesso di Diodoro ci induce a discutere l'ipotesi di chi lo lega *tout court* alla testimonianza liviana. Lo storico greco infatti specifica chiaramente che Cleonimo partì da Corcira alla volta dell'Italia per punire "i Tarantini e alcuni altri che lo avevano lasciato", in altre parole i suoi ex alleati. Considerando che tra questi c'erano anche genti non greche, e quindi barbare (Messapi da subito, Lucani in un secondo momento), è chiaro che non poteva trattarsi dei Romani che combatté presso Turie. O se si trattò di questi, dobbiamo ammettere che c'è qualcosa che non funziona nella sequenza narrativa diodorea.

Poiché sono portato a credere che il motivo di attrito tra il principe spartano e i Tarantini sia da ricercare in quelle che sono comunemente ritenute conseguenze dello scontro tra Cleonimo, Taranto e Roma, e cioè le clausole del trattato di navigazione tra Taranto e Roma, la cui rottura avrebbe portato

in seguito al conflitto tra le due potenze⁹³, ipotizzo sin da ora che il testo dello storico greco debba essere corretto.

A confermare questa ipotesi c'è anche il fatto che in occasione dello scontro più famoso tra Roma e Taranto, quest'ultima non ricorse più a strateghi spartani (come aveva fatto ampiamente nella seconda metà del IV secolo), ma a Pirro. Ciò testimonia che l'avventura di Cleonimo doveva essersi conclusa in modo negativo per quanto riguardò i rapporti di Taranto con la madre patria, ed i termini del trattato di Capo Lacinio, che indicano per l'inverso un assestamento dei rapporti tra la città greca e Roma, dovettero essere una delle concause di questa situazione. Il fatto stesso che la spedizione di Cleonimo si risolse in un insuccesso (perlomeno parziale) può aver contribuito di per sé alla formazione di un clima non armonioso tra la metropoli e la colonia.

Io penso che Braccesi abbia ragione nell'identificare quanto detto da Diodoro con l'episodio liviano, ma è impossibile che i fatti si siano svolti nel modo che lo studioso ipotizza. Infatti, secondo Diodoro, l'assedio della città (il cui nome non è specificato) sarebbe avvenuto dopo che Cleonimo era tornato da Corcira in Italia per punire coloro che l'avevano tradito.

Come si è detto, se accettiamo quanto affermato da Diodoro, è impossibile pensare che tra questi ci fossero anche i Romani, contro i quali lo Spartano era stato chiamato⁹⁴. Inoltre, se accettassimo l'ipotesi del Braccesi, verrebbe meno il motivo per cui Taranto aveva chiamato Cleonimo contro Roma. Cleonimo infatti torna in Italia per punire i suoi ex alleati, cioè Taranto, perché, come si ritiene la città aveva fatto pace con Roma. Ora, se fosse andata così, non ci sarebbe stato alcuno scontro tra Cleonimo e Taranto, e quello narrato da Livio sarebbe accaduto quando Taranto e Roma non erano già più belligeranti. In questo senso dunque la battaglia menzionata da Livio non sarebbe accaduta in seno all'alleanza Taranto – Cleonimo, ma dopo che questa si era già rotta. L'ipotesi del Braccesi può essere accettata solo

⁹³ Su questo trattato, vd. il fondamentale L. Santi Amantini, *La data del trattato di navigazione tra Taranto e Roma e la situazione politico – sociale di Roma*, «MIL»35, 1975, pp. 173-190. Vd. anche Coppola, *Cleonimo*, p. 207.

⁹⁴ E' assai difficoltoso capire la notizia riportata dallo Pseudo Aristotele (cap. 78, *de mirabilibus auscultationibus*) a proposito del tentato avvelenamento di Cleonimo da parte di Gaio e Aulo Peucezio. I nomi degli attentatori fanno riflettere, dato che sembrano alludere ai Romani e ai Peuceti contemporaneamente. Vd. da ultima, con riflessioni sulle posizioni precedenti, G. Vanotti, *De mirabilibus auscultationibus 78 e 110: riflessioni*, in *Hesperia* 13, Roma 2000, pp. 291-302. Vd. anche Coppola, *Cleonimo*, pp. 205-206, con riferimenti anche a Callimaco, fr. 106 Pfeiffer, che però io ritengo poco calzante alla questione di Cleonimo. A questo proposito, cfr. anche S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2, Bari 1966, pp. 266-268.

rivedendo la cronologia diodorea e soprattutto i nessi logici che lo storico greco pone tra un episodio e l'altro, che sono fortemente sospetti.

Se quindi accettiamo che l'assedio di cui parla lo storico greco sia il medesimo menzionato da Livio, dobbiamo necessariamente trovargli una nuova collocazione cronologica, soprattutto in relazione agli altri fatti che compongono la campagna di Cleonimo.

Già il Braccesi infatti indica la necessità di rivedere la cronologia relativa diodorea, sulla base soprattutto della forte possibilità di identificare l'episodio liviano con l'assedio diodereo. Se cioè quest'ultimo è davvero il momento di scontro con Roma, è più che plausibile che esso sia avvenuto prima della partenza di Cleonimo, o per Corcira, o per il nord Italia.

Un punto fermo che possiamo desumere dalle fonti è questo: Cleonimo lasciò le coste dell'Italia per due volte almeno, e di queste una fu la sua partenza definitiva dal basso Adriatico.

Penso infatti che la spedizione in Italia settentrionale sia l'ultimo tassello dell'operato di Cleonimo in Italia, poiché dopo di essa si perdono le tracce del principe spartano. E d'altra parte questa ipotesi è coerente con lo svolgimento degli altri fatti, che accadono tutti nell'area meridionale dell'Adriatico, compresi quelli di Corcira.

Parallelamente, ritengo che la battaglia contro i Lucani e contro i Romani si pongano all'inizio della sua spedizione, poiché furono il vero motivo per cui Cleonimo fu chiamato.

A questo punto ci troviamo di fronte al problema della cronologia diodorea. Abbiamo visto per quale motivo è impossibile accettare la ricostruzione del Braccesi, almeno nella misura in cui essa ignora il particolare secondo cui Cleonimo tornò in Italia per punire i suoi ex alleati. Se la guerra coi Romani non fosse stata già fatta, ma dovesse ancora accadere, di fatto Cleonimo avrebbe combattuto contro di essi con l'appoggio di Taranto, cosa questa poco verosimile.

In linea con la critica moderna, penso che il motivo di scontro tra i due ex alleati sia stato l'avvicinamento tra Taranto e Roma, che può anche aver portato alla formulazione del trattato di Capo Lacinio; ma proprio per questo motivo mi pare logico pensare che lo scontro tra Roma da una parte e Cleonimo con Taranto dall'altra fosse già avvenuto. E poiché esso si era

risolto in favore di Roma, Taranto può essere stata spinta a fare la pace con la sua nemica, tradendo dunque il suo ex alleato Cleonimo.

Solo a questo punto Cleonimo può essersi deciso a punire Taranto, in modo peraltro disastroso per lui stesso.

Possiamo quindi proporre questa prima ricostruzione: Cleonimo giunge in Italia, e combatte separatamente contro Lucani e Romani. Nei confronti dei Lucani ottiene un risultato positivo (e credo che la battaglia contro Metaponto non fosse tanto un proseguimento, quanto l'essenza stessa dello scontro tra Lucani e Cleonimo), mentre è sconfitto dai Romani. E' a questo punto che io penso si inserisca la campagna a Corcira, dopo la possibile sconfitta subita presso Turie. In un secondo momento, di fronte al tradimento dei suoi ex alleati, e penso al trattato di Capo Lacinio, Cleonimo si potrebbe essere deciso a tornare in Apulia, dove, subendo un'ulteriore sconfitta, avrebbe deciso di partire per il nord Italia.

Ritengo che questa sia la sequenza più logica entro cui collocare i vari momenti della spedizione di Cleonimo, senza dover immaginare necessariamente una serie inverosimile di spostamenti per l'Adriatico.

Dapprima le operazioni nel basso Adriatico, ed in un secondo momento quelle nell'alto.

Il fatto che le fonti non riportino questa versione così completa e articolata è dovuto proprio al fatto che esse non sono che resoconti parziali e costruiti in modo a mio avviso arbitrario.

Ad esempio Livio ha riportato solo i due episodi di suo diretto interesse, e li ha resi contigui nel tempo, forse per non dover parlare di tutto quello che era accaduto in Lucania e a Corcira. La nostra ipotesi non contrasta in nessun modo con questa possibilità

Per Diodoro invece il discorso si fa più complesso, perché il suo racconto, pur essendo più completo di quello liviano, è anche contraddittorio, cosicché si presenta la necessità di rivederne i vari passaggi che legano gli episodi.

Credo poi che quanto narrato alla fine di XX 104 1 vada anticipato al paragrafo precedente, prima della narrazione della decadenza morale di Cleonimo a Metaponto. Diodoro nel paragrafo in questione narra: "Approdato in una località in cui si trovava una guarnigione di barbari, prese la città, ne vendette gli abitanti come schiavi e saccheggiò la campagna".

Secondo lo storico greco questo dovrebbe essere accaduto dopo l'impresa a Corcira, e secondo i moderni, come si è detto, l'episodio corrisponderebbe a quanto narrato da Livio. A mio avviso, la somiglianza con l'episodio liviano è stringente: si parla infatti di una città con una guarnigione, ed in effetti Turie era una città dei Salentini, popolazione vinta qualche anno prima dal console Lucio Volumnio. Il fatto poi che Livio dica che la città venne "restituita" grazie all'intervento romano fa pensare appunto che Cleonimo, su invito di Taranto, abbia cercato di riconquistare la zona già sotto il controllo di Roma, e, ad un iniziale successo sia seguita la disfatta di fronte ai consoli.

Il tradimento di Taranto e degli altri ex alleati, tra cui i barbari Messapi, accadde solo dopo questa sconfitta, e ciò si identifica, come si è detto, con la stipula del trattato del Capo Lacinio, che di fatto tolse a Cleonimo i suoi antichi alleati.

Cleonimo si decise quindi a tornare in Italia, dove subì un'ulteriore sconfitta. A questo punto dobbiamo tornare sul testo di Diodoro: all'inizio del paragrafo 105 si parla di due assedi di altrettante città differenti, una "anonima", l'altra chiamata Triopio. Io penso che la battaglia combattuta presso Turie vada identificata con uno solo dei due assedi, non con entrambi. Diodoro stesso parla di due momenti: il primo coincide come antefatto all'episodio narrato da Livio (i Romani liberano una città caduta in mano di Cleonimo), il secondo invece, che si svolge in un'altra città, non ha nulla a che vedere con quello precedente.

Si aggiungerebbe dunque un ulteriore episodio a quelli componenti l'impresa dello Spartano, poiché i due assedi di cui parla Diodoro non fanno parte della medesima battaglia. Il nesso che li lega nella narrazione non esprime nessun rapporto di consequenzialità, ma solo di somiglianza, "similmente" οἰμοειδῶς. Ciò implica che non necessariamente i due episodi vadano considerati insieme, ma ammette la possibilità che la loro apparente contiguità cronologica sia un elemento diodoreo. L'autore cioè può averli accostati solo perché simili (si tratta infatti dell'assedio di due città apule da parte di Cleonimo), anche se appartenenti a due contesti cronologici differenti. Poiché la prima città assediata ospitava una guarnigione di barbari, direi che essa è da identificare con Turie, secondo il ragionamento

prima proposto. Per quanto riguarda il secondo episodio, non possiamo dire con certezza nemmeno se si tratti dell'assedio di una città, come invece solitamente si pensa, poiché si parla di un luogo chiamato Triopion, senza ulteriori specificazioni. D'altra parte, nella frase subito successiva si dice che i barbari che assalirono di notte l'accampamento dello Spartano, provenivano da quella regione, sottintendendo Triopion, e si dice appunto "regione", non città.

Di conseguenza, proprio perché si parla di due assedi distinti, a danni di due realtà differenti, ritengo che solo uno di questi sia identificabile con la notizia di Turie che ci dà Livio (anche perché si parla in Diodoro di una guarnigione presente nella città), mentre l'altro deve essere accaduto in un altro momento della spedizione di Cleonimo, non contiguo nel tempo con quello precedente. Dopo quest'ultimo episodio non felice, Cleonimo sarebbe partito per il nord Italia, e non per Corcira, come vorrebbe invece Diodoro. Tant'è vero che le fonti non testimoniano per il periodo successivo la presenza spartana nell'isola, come invece si dovrebbe dedurre dal lacunoso testo di Diodoro.

In che modo dunque la nostra analisi interviene modificandola sulla concatenazione degli eventi come ce la presenta Diodoro?

Lo storico greco a mio avviso ci fornisce in modo corretto l'inizio della spedizione, e la fine di questa, prima della fase "settentrionale", che evidentemente non gli interessava. All'interno di questi limiti cronologici, l'unica modifica sostanziale consiste nell'anticipare al capitolo 104, e quindi prima della partenza per Corcira, l'assedio di una città non nominata (capitolo 105), e parallelamente nello scindere quest'ultimo dal fatto immediatamente successivo nella sequenza narrativa.

Per quanto riguarda Livio, ritengo che l'intervento dello storico sul materiale che aveva a disposizione si sia limitato a trarre da questo solo ciò che gli interessava, istituendo un nesso logico e cronologico coerente ma reale; egli in altre parole avrebbe collegato la partenza per il nord Italia alla battaglia contro i Romani, solo perché erano solo questi i momenti che voleva menzionare. Se accettiamo la ricostruzione da me proposta, Livio avrebbe sostituito alla spedizione a Corcira quella nell'Adriatico, tagliando di fatto tutto quello che accadde in mezzo.

Ha dunque ragione il Braccesi, quando dice che la cronologia di Diodoro, seppur più completa, è quella più bisognosa di correzioni. Mi discosto invece dallo studioso quando identifica tout court ogni azione di Cleonimo successiva all'impresa di Corcira con lo scontro con Roma.

Ma c'è di più. Secondo Braccesi infatti, il racconto di Diodoro potrebbe essere mutilo nella parte finale, nella misura in cui l'autore avrebbe tagliato la spedizione nel nord Adriatico, che sarebbe partita non direttamente dall'Italia, come vorrebbe Livio, ma da Corcira, dove, come dice Diodoro, Cleonimo si sarebbe rifugiato. Anche in questo caso, la nostra ricostruzione resta, a mio avviso, verosimile e accettabile, poiché lascia in ultima posizione proprio il momento della partenza per il nord Italia.

Queste considerazioni inducono poi ad un'altra ipotesi, che per ora ci limiteremo ad enunciare: è possibile collegare le due battaglie di cui ci parla Diodoro all'incertezza delle fonti menzionata da Livio? Lo storico latino infatti conosce due versioni, differenti sia per protagonisti che per le modalità di svolgimento della battaglia. In un caso è il console Emilio a sconfiggere Cleonimo mediante una sola battaglia, nell'altro (che Livio attribuisce ad "alcuni annali") è il dittatore Bubulco a mettere in fuga Cleonimo, senza che neppure avvenga uno scontro vero e proprio.

Come ha notato giustamente il Braccesi, il motivo del "terrore" è un *topos* che torna più volte, parallelamente ma anche in modo inverso, nella storia di Cleonimo, e cela molto probabilmente il ricordo di reali battaglie. E' però un fatto che Livio conosce due versioni differenti dello scontro tra Romani e Cleonimo, ed una sola di queste attinge al motivo topico anzidetto. D'altra parte, è altrettanto certo che Livio considera questi due episodi come varianti del medesimo momento, e cioè dello scontro avvenuto (o da venire) tra i Sallentini. Tuttavia, io mi chiedo se dietro a questa duplicità ricondotta da Livio al medesimo contesto, non si nasconda in realtà il ricordo, sicuramente incerto e assai problematico, di un reale duplice scontro, che potrebbe essere immaginato così come ce lo descrive Diodoro. Mi chiedo a questo punto se è possibile ipotizzare che i Romani abbiano combattuto due volte contro Cleonimo, inviando prima il console, poi il dittatore. L'incertezza di Livio dunque deriverebbe dall'aver operato una scelta tra i vari episodi di cui la spedizione di Cleonimo si compose, ed ignorando dunque l'esistenza di un

altro scontro. Quest'ultimo scontro, a differenza di quello precedente, potrebbe essere avvenuto con il beneplacito di Taranto, secondo quell'atteggiamento di non intervento che abbiamo visto operante subito dopo la probabile stesura del trattato di Capo Lacinio.

8. L'intervento di Cleonimo, sebbene in definitiva non vittorioso, incide fortemente sui rapporti politici tra Sanniti, Taranto, Lucani, e Spartani, più di quanto la critica moderna sia generalmente disposta ad ammettere. Per quanto riguarda i rapporti tra Taranto e Sparta, abbiamo già sottolineato come una ventina d'anni dopo Taranto chiama presso di sé non un principe spartano, secondo quella prassi ampiamente sperimentata negli anni precedenti, ma Pirro. Io penso che ciò sia imputabile non tanto al fallimento dell'impresa di Cleonimo (ma si trattò realmente di un fallimento? D'altra parte i Lucani erano stati ricondotti all'alleanza, Metaponto era stata assoggettata, ed i rapporti con Roma erano regolati da un trattato non sfavorevole), quanto al tradimento di Taranto rispetto al principe spartano. Fu questo a mio avviso il motivo che impedì a Taranto di rivolgersi alla madre patria pochi anni dopo.

Allo stesso modo, i rapporti tra Taranto e Sanniti, forse già compromessi alla vigilia dell'arrivo di Cleonimo (e forse causa dell'arrivo stesso), dopo l'impresa di Cleonimo non sembrano riprendersi. Quando infatti i Sanniti tenteranno di fare una nuova guerra a Roma, non troveranno l'appoggio di Taranto, che di fatto sparisce dalle operazioni belliche, ma dovranno cercare l'aiuto di altre popolazioni, tra cui i Lucani e Picenti (Livio, X 11 7-13). Come è noto, i Lucani chiesero aiuto a Roma proprio contro i Sanniti, che, non ottenendo da loro l'alleanza richiesta, ne devastarono il territorio.

Da ciò discende non solo che i Sanniti non avevano l'appoggio di Taranto (che evidentemente non voleva contrapporsi a Roma, ed anche questo dimostra l'esistenza di un qualche trattato tra le due potenze), ma anche che Taranto, pur essendo alleata dei Lucani, non prese le armi contro quelli che una volta erano stati suoi alleati, inducendo i Lucani a cercare aiuto altrove.

Alcibiade e gli Emilii

1. La spedizione di Cleonimo rappresenta a mio avviso il contesto storico più coerente entro cui collocare la notizia pliniana. Non solo perché il nemico contro cui Roma si mosse era un greco (e ciò spiegherebbe il particolare responso della Pizia), ma perché era anche uno spartano, cosa che potrebbe spiegare, come vedremo, il richiamo ad Alcibiade. Rispetto dunque alla spiegazione di Coarelli (che pensa ad un gruppo statuario nato in Magna Grecia, trasferito poi a Roma¹), questa ipotesi chiarisce sia il significato di entrambi i personaggi presi singolarmente², sia la loro connessione, trovando inoltre un preciso referente storico.

Alla luce di quanto detto, la figura di Pitagora nel contesto del conflitto sannitico assume una valenza politico – ideologica ben precisa e definita. Tuttavia, per capire a pieno la notizia di Plinio, e quindi articolare ulteriormente il significato di Pitagora all'interno del contesto in cui l'abbiamo collocato, resta da approfondire la funzione di Alcibiade. Quale funzione ebbe questo personaggio durante la guerra sannitica? In che modo la sua figura poté essere associata a quella di Pitagora?

Il problema del motivo per cui i senatori della fine del IV secolo scelsero di dedicare una statua di Alcibiade sulla base di una generica indicazione della Pizia, pur essendo stato già avvertito da Plinio, oggi non si è mai posto in modo approfondito³. Eppure, grazie all'analisi fin qui condotta sulle fonti letterarie di ambito latino e greco, dobbiamo riconoscere a Plinio di aver già al suo tempo individuato perfettamente il punto della questione: come dice

¹ Per la discussione di questa teoria, cfr. *supra*. F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, pp. 116-154, in part. pp. 119-23. Per un breve cenno, cfr. anche A. Storchi Marino, *Il pitagorismo romano*, in *Tra Orfeo e Pitagora. Atti dei Seminari napoletani*, a c. di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti, Napoli 1998, pp. 335-66, in part. Pp. 353-5.

² Abbiamo cercato di individuare nelle pagine precedenti i significati da attribuire alle due statue, entrambe da intendere all'interno dello scontro tra Tarantini, Sanniti e Spartani da una parte, Romani dall'altra: quella di Pitagora avrebbe avuto una funzione di ammonimento per Tarantino e Sanniti, quella di Alcibiade per gli Spartani. Cfr. *supra*.

³ Come si è visto sopra, generalmente l'attenzione si concentra su Pitagora, la cui presenza viene spiegata con il riferimento alla contemporanea diffusione del pitagorismo a Roma. Essa tuttavia non rende affatto ragione dell'associazione del filosofo samio con l'Ateniense. Per quest'ultimo si è accennato assai brevemente ad una possibile funzione anti siracusana. Tuttavia, dato il contesto in cui la notizia è collocata, che è quello delle guerre sannitiche, ritengo che un riferimento alle posizioni politiche anti siracusane di Roma in quegli anni, oltre a dover essere verificato, è assai poco coerente. E' invece di questo parere la Storchi Marino (sebbene in una breve notazione), che vede in Alcibiade soprattutto un simbolo filoateniese. Storchi Marino, *Pitagorismo*, p. 355 e nt. 85.

infatti lo scrittore latino, l'*exemplum virtutis* greco per eccellenza in ambito latino non è Alcibiade, bensì Temistocle⁴. Quest'ultimo infatti ricorre ampiamente come simbolo di virtù militare e politica, anche in posizione concorrenziale con personaggi romani⁵, mentre Alcibiade è noto, oltre che per i fatti storici, per la sua bellezza e, più raramente, per la sua astuzia (talvolta anche con una sfumatura negativa, più o meno accentuata). Da ciò desumiamo che la fortuna di Alcibiade come segno universale (cioè latino e greco) di virtù militare è praticamente inesistente, poiché ritorna solo nel passo pliniano in questione e in quello di Floro relativo alla vittoria navale ottenuta nel 190 a. C. da L. Emilio Regillo contro Antioco nel contesto della guerra siriana a Mionneso presso Efeso⁶ (al posto ancora una volta dell'atteso Temistocle).

Proprio a causa di queste due testimonianze, dobbiamo ammettere che per una parte della tradizione Alcibiade assolve anche a questa funzione, sconosciuta a tutte le altre fonti. Infatti, sia il passo di Floro che quello di Plinio sono coerenti nell'indicare in questa figura un esempio di valore, e ciò induce a ipotizzare che attingano proprio a quella tradizione minoritaria relativa ad Alcibiade, che dovette essere in circolazione a partire perlomeno dalla seconda metà del IV secolo. Una tradizione che doveva presentare

⁴ Cfr. M. Moggi, *La polemica tra Roma e il mondo greco negli exempla virtutis*, «CS» VIII, 1969, pp. 539-66. In realtà, per quanto riguarda il confronto tra personaggi greci e personaggi romani di grande valore, tra i primi occupa un posto di spicco Alessandro Magno. Ad esempio, lo stesso Livio conosce solo questo termine di paragone per i consoli romani degni di encomio, e non utilizza mai la figura di Temistocle. Livio, IX 17 ss.. Si veda tra le fonti antiche soprattutto Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*. La fortuna di Alessandro Magno nella letteratura latina e greca come esempio di virtù militare e di creatore di imperi è un tema già ampiamente analizzato dalla critica moderna, per le cui indicazioni bibliografiche rimando a Moggi, *Polemica*, p. 540, nt. 1. Nella nostra ricerca ci concentreremo in particolar modo sulle figure e sugli episodi tratti dalle guerre persiane, che costituiscono un bagaglio tematico a sé stante e non collegato alla figura di Alessandro Magno. In generale, vd. P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano Napoli 1953, e C. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'Antichità al Medioevo*, Firenze 1978. Vd. anche L. Braccesi, *Livio e la tematica di Alessandro in età augustea*, in *I canali della propaganda nel mondo antico*, CISA IV, Milano 1976, pp. 179-199; J. C. Richard, *Aléxandre et Pompée; à propos de Tite – Live IX, 16, 19-19, 17*, in *Mélanges Boyancé*, Roma 1974, pp. 653-669; N. Petrachilos, *The attitude of Livy towards Alexander the Great*, «Ariadne» 1988, IV, pp. 91-101; N. Biffi, *L'excursus liviano su Alessandro Magno*, «BStudLat» 1995, 25, pp. 462-476; M. Mahé Simon, *L'enjeu historiographique de l'excursus sur Alexandre*, in *Le censeur et les Samnites*, Paris 2001, pp. 37-65. Per il problema politico, A. Grilli, *Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana*, in *Alessandro Magno tra Storia e mito*, a c. di M. Sordi, Milano 1984, pp. 123-153. Per l'ambito magno greco, cenni in G. Amiotti, *Alessandro Magno e il mito troiano nella tradizione occidentale*, in *Alessandro Magno tra storia e mito*. Milano 1984, pp. 113-121. Per l'ambito romano, M. Sordi, *Alessandro e i Romani*, «RIL» XCIX, 1965, pp. 435-452.

⁵ L'uso di Temistocle è concorrenziale a quello di Alessandro, ma con una differenza. Mentre quest'ultimo costituisce un esempio universale di potere e valore, il primo è associato sempre al periodo storico di appartenenza, e cioè quello delle guerre persiane. Sono numerosissimi i passi che testimoniano la fissità dell'associazione tra Serse, Temistocle e Salamina, per cui rimando a M. Moggi, *Le guerre persiane nella tradizione letteraria romana*, «CS» IX, 1972, pp. 5-49, in part. p. 29, nt. 75. Proprio per questa regolarità indiscussa, la presenza di Alcibiade in associazione a Serse e Salamina nel passo di Floro (I 24 13) che stiamo per esaminare fa ancora più difficoltà.

⁶ Livio, XXXVII 27-30.

Alcibiade in un modo nettamente diverso da quello che sarà poi il più diffuso.

Dato che abbiamo ipotizzato che la figura di Pitagora potesse avere una precisa valenza antitarantina e antispartana, nel frangente della spedizione di Cleonimo, e poiché i due personaggi sono associati nell'interpretazione romana del responso della Pizia, viene da pensare che la medesima funzione, oltre a quella più generica di valore militare, vada attribuita anche ad Alcibiade. D'altra parte, è del tutto plausibile e logico che la figura di questo ateniese potesse essere interpretata in senso antispartano, viste le caratteristiche della sua vita. Se la figura di Pitagora può avere un significato nei confronti di Taranto (e dei suoi ex alleati Sanniti), quella di Alcibiade si lega chiaramente a Sparta, in funzione negativa come vincitore per terra e per mare degli Spartani⁷. E proprio uno spartano, cioè Cleonimo, era l'alleato di Taranto contro Roma, come è testimoniato inequivocabilmente dalle fonti.

Tuttavia, io credo che, ferma restando la correttezza di questa spiegazione, essa possa essere integrata da ulteriori considerazioni provenienti dall'analisi del passo di Floro, unica altra fonte che ci presenti Alcibiade con questo carico di significato. In Floro certo non ricorre l'aspetto antispartano che abbiamo ipotizzato essere invece fondamentale nella notizia pliniana; piuttosto, il personaggio di Alcibiade è declinato in modo totalmente positivo all'interno del noto tema della contrapposizione tra Oriente (Siria) e Occidente (Roma), che a sua volta ricalca l'antagonismo Grecia – Persia⁸. Di conseguenza, se è vero che queste due notizie sono in un qualche modo connesse sotto il segno comune dell'immagine positiva di Alcibiade, è evidente che il tema dell'antispartanità, valevole in un caso, non è attivato nell'altro, dove invece l'accento è posto unicamente sulla virtù di Alcibiade, eguagliato e forse superato, da L. Emilio Regillo.

⁷ Alcibiade, nominato stratego della flotta a Samo nel 411, fu il grande artefice delle vittorie ottenute dagli Ateniesi contro gli Spartani nella zona degli Stretti, con il recupero di Calcedone, Selimbria e Bisanzio, che gli garantirono un ritorno trionfale ad Atene nel 407. Cfr. Xen., *Hell.*, 1, 4 14-20; Diodoro, 13 68-69, Nepote, *Alc.*, 6, 1 ss., Plutarco, *Alc.* 32-33, Plutarco, *Lys.*, 3, 1 Giustino 5, 4, 7-18.

⁸ Floro, I 24 13: *Ne sibi placeant Athenae: in Anthioco vicimus Xerxen, in Aemilio Alcibiadem aequavimus, Epheso Salamina pensavimus*. L'unico punto problematico della similitudine è rappresentato proprio da Alcibiade, citato al posto di Temistocle. Per la fortuna di questo paragone in ambito latino, cfr. Moggi, *Le guerre persiane*, in part. pp. 29-44.

Il caso del passo di Floro è particolarmente interessante: solitamente lo si è visto come esempio di quella polemica Roma – Grecia vs Persiani che torna spesso in varie fonti. Il Moggi⁹, che ha analizzato ampiamente il problema, ha dimostrato come la narrazione stessa dell’episodio in Floro ricalchi per alcuni aspetti la narrazione erodotea della battaglia contro Serse, ed in effetti in Floro Antioco viene esplicitamente equiparato a Serse, e la battaglia romana ad Efeso, a cui Antioco, secondo Floro (ma significativamente non secondo Livio, per cui cfr. *infra*), assistette impotente, a quella di Salamina¹⁰. Se ciò è vero, e cioè che lo scontro Roma – Siria ha risentito dal punto di vista ideologico del più famoso scontro Grecia – Persia, è anche vero, e questo è rimasto inosservato, che il paragone imbastito da Floro (o dalla sua fonte) tra questi due momenti storici è errato, poiché pur citando Salamina e Serse, invece dell’atteso Temistocle, troviamo come termine di paragone di L. Emilio Regillo proprio Alcibiade. L’errore diventa ancora più evidente se consideriamo che Floro fa un preciso parallelo tra Salamina ed Efeso, rendendo dunque necessario il riferimento a Temistocle, non ad Alcibiade. Oltretutto, come si diceva sopra, la battaglia di Salamina è nelle fonti antiche sempre associata a Temistocle (come è giusto), e mai ad Alcibiade. Sorge dunque il dubbio che la menzione di quest’ultimo sia un’intrusione nella similitudine tra le guerre persiane e la guerra siriana, determinata da specifici motivi, sulla cui natura tenteremo di indagare.

2. Dunque, durante, subito prima, o subito dopo la spedizione di Cleonimo, a Roma si decise di dedicare queste due statue, per i motivi anzidetti. Il fatto che Livio non parli né della consultazione dell’oracolo, né di un’eventuale situazione di difficoltà che giustificasse l’intervento della Pizia, non va contro la nostra ipotesi: prima di tutto perché Livio ignora anche la notizia stessa dell’erezione delle statue, a conferma della scarsa conoscenza di

⁹ Moggi, *Le guerre persiane*, pp. 12 ss..

¹⁰ Già secondo Erodoto (VIII 4-5, 58, 109, 112) Temistocle fu l’artefice indiscusso della vittoria di Salamina, e dello stesso parere è anche Tucidide (I 138 3). Si noti comunque che nella storiografia greca il giudizio nei confronti di Temistocle è ambiguo e fluttuante. A questo proposito, cfr. Moggi, *Le guerre persiane*, pp. 30-31. Ivo bibliografia specifica. L’eco dell’atteggiamento non sempre condiscendente nei confronti di Temistocle pervade anche la letteratura latina. Da un brano di Cicerone (*De officiis*, I 108) si evince che Temistocle fu visto anche come uomo in cui prevaleva la *calliditas*, l’astuzia. In altri passi di Cicerone (*Tusculanae*, IV 144; *Archia*, 20) e di Valerio Massimo (VI 9 ext. 2; VIII 14 ext. 1) lo si accusa di essere geloso di Milziade, e troppo desideroso di lodi. Per la caratterizzazione negativa di Temistocle a cui fa da *pendent* la caratterizzazione sempre positiva di Aristide, cfr. M. A. Levi, *Aristotele e gli storici del IV secolo a. C.*, «CS» VI, 1968, pp. 724-41.

questo momento, e poi perché, coerentemente con quanto appena detto, Livio ha una conoscenza problematica e superficiale anche della spedizione di Cleonimo. Di conseguenza, a meno di ritenere che Livio riportasse la notizia pliniana proprio nelle lacune della sua opera, è difficile ammettere che l'erezione delle due statue vada collegata a quegli episodi che Livio narra estesamente e dimostra di conoscere in modo approfondito, come ad esempio quello delle forche caudine¹¹, poiché lo storico non avrebbe mancato di citare la consultazione della Pizia. Anche in questo senso, la spedizione di Cleonimo si conferma come più probabile motivazione della dedica delle statue.

Per dare maggior solidità a questa ipotesi, dobbiamo vedere se esiste nella tradizione antica un altro esempio di associazione di Alcibiade ad uno degli elementi che finora abbiamo preso in considerazione.

Analizziamo ora il contesto ideologico al cui interno è citato Alcibiade in stretta connessione con L. Emilio Regillo. Floro, al paragrafo 2 del capitolo XXIV (interamente dedicato alla guerra siriana) dice: “Non vi fu altra guerra più temibile per la sua fama, poiché i Romani pensavano all’oriente, a Serse, a Dario, ai giorni in cui si diceva che monti inaccessibili erano stati scavati e che il mare era stato coperto di vele”. Poco oltre, al paragrafo 11 dice: “Poi Antioco fu raggiunto nella sua fuga precipitosa presso le Termopili, località degna di ricordo per la splendida morte di trecento Spartani”. Infine, il passo di nostro interesse: “Non sia troppo fiera di sé Atene; in Antioco abbiamo vinto Serse, in Emilio abbiamo eguagliato Alcibiade, con Efeso abbiamo pareggiato Salamina”. Dopodiché, pur continuando la narrazione, il parallelismo con il conflitto greco – persiano si esaurisce, a dimostrazione che la battaglia di Efeso viene considerata dalla fonte come il momento ideologicamente più importante nello scontro con Antioco, sebbene da un punto vista storico essa non abbia affatto la stessa importanza. La stessa

¹¹ Coarelli oscilla tra queste due possibilità, e cioè tra quella che Livio abbia narrato dell’episodio delle statue proprio nelle parti mancanti della sua opera, e quella che invece esso vada collegato ad una delle varie sconfitte a cui i Romani andarono incontro durante il conflitto con i Sanniti. A mio avviso, ridurre la questione riferendosi alle lacune del testo liviano è semplicistico, e soprattutto è in conflitto con l’altra possibilità. Né d’altra parte è utile per dirimere la questione cronologica il riferimento, sempre di Coarelli, all’espressione *in cornibus comitii*, poiché essa può legarsi indistintamente sia al *comitium* di forma quadrangolare, sia a quello successivo di forma circolare, proprio a causa della non specificità del termine *cornus*, che è usato in relazione sia a forme circolari o semicircolari, che quadrangolari. Lo studioso, ritornando su una sua precedente considerazione, pensa con maggior probabilità al comizio circolare, edificato probabilmente intorno al 300 a. C.. Se così fosse, avremmo un’ulteriore prova del fatto che le due statue furono erette in occasione della spedizione di Cleonimo, a fronte dell’incertezza cronologica delle supposizioni del Coarelli. Cfr. Coarelli, *Il Foro*, pp. 120-123. Per una datazione più alta proposta dal medesimo, cfr. Coarelli, *Il Foro*, pp. 149-151.

cosa si può dire per il suo trionfatore, al quale non spetta la sottomissione reale di Antioco, che avvenne solo nel momento della battaglia di Magnesia¹².

Da questi passi risulta evidente che la narrazione non ha alcuna connotazione spartana, e che contemporaneamente, come ampiamente già dimostrato dal Moggi, essa rientra nel *topos* del confronto tra la virtù greca e quella romana messe in relazione al pericolo proveniente dall'oriente, i Persiani in un caso, i Seleucidi nell'altro.

Proprio perché la costruzione ideologica che scandisce la narrazione dei fatti è così coerente e altrettanto attestata, la menzione di Alcibiade crea ancora più difficoltà. Dobbiamo infatti pensare o ad un errore di Floro (o della sua fonte¹³), che avrebbe confuso Alcibiade con Temistocle, oppure dobbiamo pensare che questa testimonianza, simile nel suo aspetto più generale ad altri passi del medesimo genere, abbia anche un altro significato, che va ad inserirsi, in modo poco coerente e difettoso, all'interno della più ampia similitudine tra la guerra greco – persiana e quella siriana.

A mio avviso, ridurre la questione ad una semplice svista storica di Floro è assai semplicistico, ed in definitiva poco verosimile: come può Floro, o la sua fonte, aver confuso Temistocle con Alcibiade in relazione alla battaglia di Salamina, uno degli episodi più noti e più carichi di significato della storia greca, perfettamente recepito e quindi noto anche in ambito romano¹⁴? Né è possibile dire che si sapesse poco di Alcibiade, poiché le fonti latine dimostrano di essere a conoscenza del personaggio e delle sue azioni, in particolare per quanto riguarda la spedizione in Sicilia. Se ad Alcibiade sono attribuite delle vittorie di più specifico carattere militare, queste sono gli episodi di Cizico ed Abido, non certo Salamina.

Di conseguenza, sono portato a credere che in questo particolare caso, la menzione di Alcibiade non sia né un errore, né una conseguenza dell'adozione della similitudine (guerra siriana vs guerre persiane) più ampia al cui interno il personaggio è citato, ma si colleghi ad altre precise motivazioni ideologiche.

¹² Sono questi due punti a mio avviso fondamentali, su cui avremo modo di tornare oltre.

¹³ Possiamo senz'altro escludere la possibilità, adombrata arbitrariamente da alcuni, di correggere il testo tràdito, sostituendo alla lezione concorde dei manoscritti il nome di Temistocle.

¹⁴ Soprattutto quando le fonti antiche associano sempre ed indiscutibilmente Salamina a Temistocle, e non Alcibiade.

Inoltre, poiché nel trionfo attribuito a L. Emilio Regillo dopo la battaglia navale non ricorre più Alcibiade come termine di paragone¹⁵, il passo di Floro dimostra ancora una volta di appartenere ad una tradizione minoritaria, che aveva un certo interesse ad accostare L. Emilio ad Alcibiade, e che non dovette essere recepita in grande misura, se Livio non menziona questo particolare.

In Livio, nel contesto della narrazione della campagna contro Antioco, ricorrono solo due (XXXVI 15 12; 16 6-7) scarni riferimenti all'episodio delle Termopili, senza che però essi vengano inseriti nella similitudine più ampia tra Romani, Greci e Persiani. Leonida e la sua impresa dunque non vengono citati, ad esaltare tramite il ricordo quella dei Romani.

Evidentemente Livio, al contrario di una tradizione fortemente radicata, non attribuisce alle guerre persiane un grande valore militare o più specificatamente ideologico, tant'è vero che nel primo passo sopra citato esprime anche delle riserve sul momento della battaglia stessa. Dato proprio questo scarso interesse dello storico patavino per le guerre persiane, intese anche come semplice termine di paragone (come nel caso di Floro), ritengo che l'epitomatore abbia tratto la narrazione della guerra siriana non da Livio, dal quale peraltro si discosta anche per alcuni particolari relativi agli eventi, ma da altra fonte. Non sono dunque col Moggi, quando dice che anche il passo di Floro risente del medesimo scetticismo verso il mondo greco di Livio. Piuttosto, la similitudine con Salamina serve a nobilitare proprio il conflitto romano con la Siria, paragonando quest'ultimo ad uno degli episodi più topici e significativi della storia greca, laddove Livio dimostra regolarmente uno scarso interesse per questo momento di storia greca, e più in generale verso il meccanismo di paragone emulativo nei confronti di specifici e topici momenti di storia greca¹⁶.

D'altra parte, la necessità di esaltare tutto lo svolgimento dei fatti fino ad Efeso, che costituisce la punta ideologicamente più alta di tutto il capitolo, contribuisce a distanziare questa versione da quella liviana, poiché

¹⁵ Come è noto, l'intervento più importante di L. Emilio Regillo dopo la battaglia navale di Efeso fu l'edificazione del tempio dei Lari Permarini, di cui Livio riporta anche l'iscrizione dedicatoria. Per tutto questo cfr. *infra* e F. Zevi, *Il tempio dei Lari Permarini, la Roma degli Emilii e il mondo greco*, «MDAIR»104, 1997, pp. 81-115. Vd. anche L. Pietila-Castrén, *Magnificentia publica. Monuments of the Roman Generals in the Era of Punic War*, Helsinki 1987, pp. 91-94; M. Abersson, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Paris 1994, pp. 34-135.

¹⁶ Moggi, *Le guerre Persiane*, 21 ss..

determina alcune caratteristiche stesse della narrazione, che l'allontanano da quanto dice lo storico patavino.

Si veda ad esempio il particolare di Antioco che osserva la disfatta della sua flotta, che secondo Zevi¹⁷ ricalca l'immagine di Serse che assiste dalle pendici dell'Egaleo alla distruzione della sua flotta. In Livio, tale particolare manca, poiché Antioco si era riservato il comando delle forze terrestri (Livio, XXXVI 43 9), ed è quindi evidente che per Floro, o la sua fonte, la necessità di ricalcare quanto più possibile l'episodio di Salamina, ha avuto ripercussioni anche sulla narrazione della vicenda stessa, determinandone alcune modifiche importanti. Da una parte infatti abbiamo un Antioco che, impotente, assiste da terra a ciò che accade per mare; dall'altra un Antioco che, per motivi strategici, sceglie di agire sulla terra ferma, e non intraprende una battaglia navale.

Questa considerazione ci porta a due ulteriori ipotesi: Floro non ha utilizzato Livio come fonte per quanto riguarda la narrazione della guerra siriana; quest'ultima risente fortemente del paragone con il conflitto greco persiano, applicato in modo coerente nell'accostamento tra Salamina e Efeso, Serse e Antioco, che determina alcune modifiche sul piano narrativo dal risvolto ideologico importante.

Se il paragone con la guerra greco – persiana fosse un derivato del fatto che anche Antioco era stato vinto alle Termopili (quest'ultime dunque avrebbero funzionato da *trait - d'union* tra i due momenti, lontani nel tempo ma vicini per significato), persiste comunque la stranezza della presenza di Alcibiade, che non può essere certo considerato come derivante dal medesimo parallelismo.

3. A questo punto, verificato che nell'economia del testo di Floro in nessun modo la figura di Alcibiade si connette al meccanismo della similitudine, resta da capire per quale motivo egli venga menzionato. Se non si è trattato di un errore storico, cosa può aver spinto Floro o la sua fonte ad accostare L. Emilio Regillo ad Alcibiade? Oltretutto, è vero che Alcibiade fu protagonista di due battaglie navali (Abido e Cizico), ma esse non ebbero mai lo stesso portato di significato associato a quella di Salamina, e dunque

¹⁷ Zevi, *Il tempio*, pp. 91 ss..

non sarebbero state coerenti alla base ideologica che informa il passo di Floro. Non dobbiamo poi dimenticare che il confronto con Salamina ha un senso logico, poiché rimanda allo scontro con la Persia, o più in generale con l'Oriente, mentre le due battaglie di Alcibiade si inseriscono in tutt'altro orizzonte, poco coerente col tema della narrazione di Floro.

Poiché nell'intero svolgimento della guerra contro Antioco non esiste nulla che possa autorizzare la menzione di Alcibiade, né sul piano storico, né su quello ideologico, in cosa si differenzia la narrazione di Floro da tutti gli altri casi relativi ai momenti più topici della guerra contro i Persiani? A mio avviso, la risposta a questa domanda è insita nell'episodio stesso così come è narrato da Floro, e nelle differenze che intercorrono tra questo e gli altri passi in cui la battaglia di Salamina è sentita come *exemplum virtutis* da eguagliare.

L'unico elemento che spiega la presenza di Alcibiade è L. Emilio Regillo, il suo corrispettivo romano. Io ritengo che la figura dell'Ateniese sia stata inserita in modo anacronistico e illogico nella similitudine con la guerra greco persiana solo perché già legato alla figura di L. Emilio Regillo.

Se infatti ammettiamo che la gens Emilia fosse collegata alla figura di Alcibiade già a partire dalla fine del IV secolo, connessione stabilitasi in particolare durante la spedizione di Cleonimo, possiamo capire per quale motivo Alcibiade, che non è simbolo canonico di virtù militare né ha nulla a che vedere con Salamina, sia menzionato da Floro. Nel caso della notizia di Plinio, la presenza di Alcibiade può essere spiegata con la funzione antispartana attribuita dalle fonti a questo personaggio, e in seconda battuta in associazione a colui che vinse Cleonimo, un esponente degli Emilii. Nel caso di Antioco, l'originaria funzione antispartana sarebbe venuta ovviamente meno, ma l'associazione di Alcibiade con un altro esponente della gens Emilia, sarebbe rimasta.

Il riferimento ad Alcibiade in relazione alla battaglia navale di Efeso, che non può derivare né dal contesto storico, né dalla similitudine, si spiega solo perché il personaggio era già associato alla gens Emilia.

Si tratterebbe di una tradizione familiare, che io credo sia nata contestualmente alla spedizione di Cleonimo. La stessa celebrazione della battaglia di Efeso, con la dedica del tempio ai Lari Permarini, dimostra che

altro era il bagaglio ideologico a cui gli Emili potevano rifarsi per esaltare le glorie della loro famiglia. La figura di Alcibiade dovette avere scarsa fortuna in questo senso, costituendo un motivo secondario e forse poco noto agli stessi Emilii. Tuttavia, nel momento in cui si paragonò la battaglia di Efeso a quella di Salamina, e divenne stringente il contatto concettuale con il mondo greco, si ricorse a quell'antica associazione, piuttosto che proporre una nuova con Temistocle, vero eroe di Salamina.

4. In questa direzione ci spinge anche il tono generale del passo di Floro. Si è detto sopra, concordando con la critica moderna, che è assai probabile che Floro non dipenda da Livio, poiché in quest'ultimo manca la forte coloritura ideologica che invece caratterizza il racconto di Floro. D'altra parte, si può anche dire che proprio nella narrazione dell'epitomatore, il continuo confronto con il conflitto greco persiano e l'affermazione della necessaria crescita e avanzamento dell'impero romano costituiscono qualcosa di più di una semplice cornice alla narrazione vera e propria, ma anzi sono proprio la sostanza del racconto stesso. Se infatti leggiamo Livio (XXXVII, 27-30), e poi Floro (I, 24, 1-18), vediamo che il primo presenta un resoconto storico dei fatti, senza indulgere a considerazioni di natura non prettamente narrativa, mentre Floro determina e scandisce la struttura della sua narrazione (che da un punto di vista storico non è sempre corretta e diciamo pure ridotta al minimo e semplificata) proprio sulla base di un discorso di tipo ideologico, a dimostrazione che la sua fonte doveva essere qualcosa di più di un mero resoconto di fatti storici. Inoltre, è significativo che la natura sintetica dell'opera di Floro, che è appunto un'epitome, e dunque per definizione un riassunto, non impedisca all'autore di indulgere in particolari certo non essenziali alla narrazione, ma semmai utili per capire il clima ideologico in cui tale similitudine fu prodotta.

Numerosi studi hanno ormai dimostrato come nel periodo della guerra siriana, si determinarono due atteggiamenti differenti nei confronti della grecità¹⁸: da una parte si ostentava la volontà di presentarsi come liberatori della Grecia dall'oppressione macedone, e quindi in sostanza come continuatori degni di quella civiltà; dall'altra il desiderio di emulazione, e

¹⁸ F. Fabbrini, *Translatio imperii*, Roma 1983, pp. 129-136. Ivi bibliografia precedente.

quindi di superamento, degli esempi più luminosi di virtù prodottisi in seno alla Grecia. Un'emulazione che quindi sfociava in un atteggiamento non esattamente benevolo nei confronti dei Greci, almeno sul piano ideologico. A quest'ultimo tipo di posizione dovrebbe essere avvicinato, come si è detto, il passo di Floro, il quale tuttavia non rivela alcuna acredine verso il polo greco della similitudine, quanto la sola volontà di eguagliare, per poi superare, i corrispettivi greci del paragone.

Questo discorso a noi interessa solo marginalmente, e soprattutto nella misura in cui esso sottolinea come le grandi aspettative associate alla guerra siriana erano una caratteristica contemporanea alla guerra stessa, e non una rilettura storiografica più tarda.

A questo proposito, Zevi¹⁹ ha proposto un interessante paragone tra il passo di Floro e il testo dell'iscrizione della dedica del tempio dei Lari Permarini nel Campo Marzio²⁰, votato nel 190 dal *praetor navalis* L. Emilio Regillo, vincitore (e l'anno seguente trionfatore) sul re di Siria Antioco III. Il tempio fu completato e dedicato da M. Emilio Lepido, censore nel 179: *Idem (Lepidus) dedicavit aedem Larum Permarinum in campo. Voverat eam annis undecim ante L. Aemilius Regillus navali proelio adversus praefectos regis Antiochi*²¹.

Livio²², a dimostrazione dell'importanza che doveva essere attribuita a questa vittoria, riporta per intero l'iscrizione dedicatoria del tempio dei Lari Permarini, nota anche in un secondo esemplare posto alle porte del tempio di Giove Capitolino: *Duello magno dirimendo, regibus subigendis, caput patrandae pacis hac pugna exeunti L. Aemilio M. filio...auspicio imperio felicitate ductuque eius inter Ephesum Samum Chiumque, inspectante eopse Antiocho, exercitu omni, equitatu elephantisque, classi regis Antiochi antehac invicta fusa contusa fugataque est, ibique eo die naves longae cum omnibus sociis captae quadraginta duae...Ea pugna pugnata rex Antiochus regnumque...Eius rei ergo aedem Laribus Permarinis vovit.*

¹⁹ Zevi, *Il tempio*, pp. 101 ss..

²⁰ Macr., *Sat.*, I 10 10: *Undecimo autem Kalendas (Ianuarias, scil.) feriae sunt Laribus dedicatae, quibus aedem bello Antiochi Aemilius Regillus praetor in Campo Martio curandam vovit.* L'appellativo di *Permarini* manca in Macrobio, ma ricorre in Livio e nei *Fasti Prenestini*.

²¹ Livio, XL 52 4.

²² Livio, XL 52 5.

Anche in questo caso, esistono delle differenze tra quanto dice l'iscrizione, che ha un forte carattere esaltatorio, e i dati desumibili da altri tipi di fonti. Lo stesso Livio, ad esempio, ci fornisce un numero differente di navi affondate e/o bruciate: secondo lo storico patavino, sono solo 13 le navi catturate, mentre le altre 29 erano state affondate o incendiate²³.

O ancora, la posizione del re Antioco ci viene presentata nuovamente in modo differente rispetto alla versione liviana: come in Floro, anche in questa iscrizione Antioco si dimostra particolarmente inattivo e inefficiente, poiché non prende parte alla battaglia ed assiste impotente alla disfatta della sua flotta, *inspectante eopse Antiocho*. E' chiaro che anche questa caratteristica, con un implicito accostamento alla battaglia di Salamina, combattuta sotto gli occhi di Serse, tende ad esaltare il personaggio di Regillo, il cui valore emerge rispetto alle scarse capacità di Antioco.

A mio avviso dunque, ha ragione Zevi ad avvicinare l'iscrizione del tempio, con il suo tono spiccatamente encomiastico nei confronti di Regillo, al passo di Floro, concettualmente più simile ad essa che al racconto liviano, sia per i particolari di carattere narrativo, sia per la generale impronta encomiastica; l'iscrizione e il passo di Floro si contrappongono alla versione liviana, rivelando di appartenere ad una tradizione contemporanea agli eventi in questione, e non riportata da Livio.

Proprio per il carattere fortemente encomiastico dei due testi (l'iscrizione e il testo dell'epitome), direi che questa tradizione, che in via ipotetica io ritengo comune, deve essere assai vicina e favorevole agli Emili. Nel caso dell'iscrizione del tempio, ciò è abbastanza ovvio. Nel caso di Floro si tratta invece di un'ipotesi interessante, che collimerebbe con quanto detto a proposito della menzione di Alcibiade. Se riuscissimo a dimostrare che il passo di Floro discende da una tradizione non solo coeva ai fatti, come sembrerebbe, ma anche vicina agli Emili, la presenza di Alcibiade in associazione a L. Emilio Regillo, diverrebbe del tutto spiegabile, proprio perché parte di quella specifica tradizione.

Il passo di Floro (I, 24, 1-18), oltre ad essere scandito dalla similitudine tra il conflitto greco – persiano e quello romano – siriano, esprime un altro concetto, su cui mi pare non si sia riflettuto a sufficienza: l'espansione

²³ Cfr. Livio, XXXVII 30 7-8, Appiano, *Syr.*, V 27. Vd. anche J. H. Thiel, *Studies on the History of Roman Seapower in Republican times*, Oxford 1946, p. 356 nt. 624.

dell'impero romano ad oriente intesa come fatto inevitabile e anzi necessario. L'incipit (I, 24, 1) stesso della narrazione della guerra contro Antioco, che occupa un intero paragrafo, introduce immediatamente questo tema: *Macedoniam statim Asia et regem Philippum Antiochus excepit quondam casu, quasi de industria sic adgubernante fortuna, ut quem ad modum ab Africa in Europam, sic ab Europa in Asiam ultro se suggerentibus causis imperium procederet, et cum terrarum orbis situ ipse ordo victoriarum navigaret.*

L'inizio di quella che fu la battaglia "più terribile di tutte" non solo ha un tono evidentemente encomiastico e retorico, che poi caratterizza tutto il capitolo, ma anche introduce da subito il tema dello sviluppo dell'impero di Roma dall'Africa all'Asia, quasi che lo volesse la sorte, *sic adgubernante fortuna.*

Poco oltre, dopo aver sviluppato in parte il tema della similitudine, al paragrafo 7 dice: *Europa iam dubio procul iure belli ad Romanos pertinebat.*

La guerra in Asia è dunque sentita come un grande evento, la cui necessità era stata addirittura stabilita dalla sorte, così come l'estendersi del dominio di Roma.

Una prospettiva grandiosa e di grandissimo respiro, che di certo esula dal contesto specifico della guerra siriana, e che culmina, non per caso, con l'impresa di L. Emilio Regillo. Infatti, la chiave di volta di tutta la costruzione ideologica che regge il capitolo relativo alla guerra siriana è costituita dal triplice confronto che occupa il paragrafo 13, al cui centro è collocato proprio L. Emilio Regillo. Di conseguenza, l'accostamento di Regillo con Alcibiade non può essere considerato come elemento secondario del testo, ma anzi è il punto focale di tutta l'esaltazione della guerra siriana fino ad Efeso.

Oltre ad interrogarsi sulla pertinenza della citazione di Alcibiade, mi chiedo per quale motivo proprio L. Emilio Regillo venga posto all'interno del punto portante del discorso ideologico che investe la narrazione di Floro.

E' evidente che tale personaggio era sentito come unico e vero vincitore, e che delle varie battaglie che avevano composto il conflitto con l'Asia, solo a quella navale presso Efeso era associato un ruolo determinante per l'esito

della guerra. Nell'economia del testo di Floro, il paragrafo 13 costituisce l'esplicitazione più chiara e sintetica del confronto con il mondo greco, dopodiché la narrazione degli eventi successivi (chè la battaglia navale di Efeso non concluse affatto la guerra) perde molto di quell'afflato encomiastico, così dominante nei paragrafi precedenti. Si noti peraltro che anche nel racconto delle fasi conclusive delle guerre, in cui Floro non menziona più L. Emilio Regillo, ricorrono ancora quelle discrepanze rispetto alla versione fornitaci da Livio che non fanno altro che confermare la distanza che in questo caso separa i due autori.

Se è vero che lo scontro con la Persia / Antioco è il tema dominante del passo, vediamo bene che il posto di tutto rilievo accordato alla battaglia di Efeso, equiparata a quella di Salamina, non è coerente con l'impostazione ideologica di fondo. Una tale posizione infatti sarebbe stata adatta alla battaglia di Magnesia e al suo trionfatore, che fu davvero il momento più importante, e soprattutto conclusivo, della guerra siriana.

Poiché invece è Regillo ad essere esaltato, e non Scipione²⁴ (come qualsiasi altro personaggio²⁵), ed è Efeso ad essere associata alla battaglia dirimente del conflitto greco-persiano, e non Magnesia, viene il dubbio che, all'interno di una tematica generalmente diffusa (Roma e Greci vs Persiani, e Romani emuli dei Greci), il vero scopo della fonte di Floro fosse esaltare Regillo ed il momento del suo trionfo. Ciò è un'ulteriore conferma di quanto dicevamo sopra a proposito della natura della fonte a cui ha attinto Floro.

5. Il nome degli Emilii torna nella discussione del passo di Floro anche per un altro motivo: il tema della "fatalità" dell'avanzata verso oriente dell'impero romano, accompagnato da quello della grande fama della guerra siriana, rimanda indirettamente al concetto della successione degli imperi,

²⁴ E' significativo che nella narrazione di Floro Scipione occupi una posizione assolutamente secondaria, tanto da non essere incluso nemmeno nella similitudine con la Grecia. Né viene fatta menzione dell'accostamento tra lui e Alessandro Magno, che iniziò a circolare proprio in occasione della vittoria di Magnesia (a questo proposito, vd. Fabbrini, *Translatio*, p. 131). Per l'immagine di Scipione come Alessandro Magno, cfr. E. Gabba, *P. Cornelio Scipione e la leggenda*, «Athenaeum» 53, 1975, pp. 3-17; A. Mastrocinque, *P. Cornelio Scipione Africano e la campagna in Siria*, in *Politica a religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, CISA VIII, Milano 1982, pp. 123-35, in part. pp. 101-22.

²⁵ Ad esempio, Antioco fu vinto alle Termopili da M'. Acilio Glabrione. Un momento sicuramente topico, per via del ricordo evocato dal luogo. Eppure, al console non è riservato lo stesso onore di Regillo. Forse la propaganda di Regillo contrapponeva implicitamente Salamina, come vittoria della Grecia libera contro la tirannide barbarica, alle vittorie di Alessandro Magno, in diretta polemica con Scipione, che osava paragonarsi ad Alessandro, e quindi ad un re. In questo modo Regillo incarnava la tradizione repubblicana contro le pericolose tendenze di Scipione.

che, in ambito romano, fu per la prima volta teorizzato da Emilio Sura, molto probabilmente subito a ridosso della fine della guerra siriana. Sarebbe infatti del tutto naturale che un appartenente a questa potente gens avesse scelto il tema della *translatio imperii* per celebrare in modo ancora più forte la vittoria di un Emilio proprio contro Antioco. Ribadiamo che le tracce che probabilmente permangono nel testo di Floro di questa particolare visione degli eventi storici universali (come vedremo, di ascendenza greca) sono funzionali non solo al tema della similitudine con il mondo greco, ma, in ultima analisi, alla celebrazione della battaglia di Efeso e del suo vincitore, che appunto costituisce il fulcro della narrazione fino alla battaglia navale.

Come è noto, sappiamo ben poco dell'opera di Emilio Sura, il *De annis populi Romani*. Conosciamo infatti un solo frammento di quest'opera, tramandatoci da Velleio Patercolo²⁶: *Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones; exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam devictis, summa imperii ad populum Romanorum pervenit. Inter hoc tempus et initium regis Nini Assyriorum qui princeps rerum potitus, intersunt anni MDCCCXCIV*.

Emilio Sura non è stato mai oggetto di particolare studio, proprio a causa della mancanza di ulteriori testimonianze relative alla sua opera. Tuttavia, pur nella sua stringatezza, emerge da questo frammento lo stesso afflato di fatale avanzamento dell'impero che ritroviamo nel passo di Floro. Giustamente Zevi ha messo in relazione questi due autori, ipotizzando che la fonte di Floro, che non può essere Livio per i motivi anzidetti, sia proprio Emilio Sura, o perlomeno una tradizione a lui vicina. Sura nel suo frammento allude alla sconfitta di Filippo V a Cinoscefale nel 197 a. C. e quella di Antioco III a Magnesia nel 190 a. C., entrambe successive alla battaglia di Zama nel 202 a. C.. Poiché Sura non menziona né lo scoppio della Terza guerra Macedonia (171 a. C.), con la conseguente caduta di Perseo a Pidna (168 a. C.) e l'annessione della Macedonia, né la distruzione

²⁶ I 6 6. Cfr. Peter, *Histor. Rom. Rel. II*, 1906, 161. Cfr. A. Momigliano, *The origins of Universal History*, «ASNP» 12, 1982, pp. 533-560. A. Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, «RendLincei» 35, 1980, pp. 157-62. J. M. Alonso Nunez, *Aemilius Sura*, «Latomus» 48, 1989, pp. 110-119. Fondamentale per la datazione, sostanzialmente accettata, è J. W. Swain, *The Theory of the four Monarchies*, «CP» 35, 1940, pp. 1-21. Vd. anche P. M. Martin, *De l'universel à l'éternel: la liste des hégémonies dans la préface des A. R.*, «Pallas» 39, 1993, pp. 193-217. Da ultimo, M. Mazza, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, «SMSR» 20, 1996, 1-2, pp. 315-350, in part. pp. 325-328 per una datazione più tarda di Emilio Sura.

di Cartagine del 146 a. C., possiamo dire con un certo grado di certezza che la sua opera è stata composta tra il 189 e il 171 a. C.. E poiché in quegli anni l'evento più importante di questo tipo fu proprio la sconfitta di Antioco, che appunto costituisce il naturale sfondo storico alla teoria della successione degli imperi, io ritengo che l'opera di Sura vada collegata proprio all'esito felice della campagna siriana²⁷.

Inoltre, poiché sia Sura, sia il vincitore di Antioco ad Efeso erano appartenenti della gens Emilia, seppur in modo differente, si può ipotizzare che la lode di Regillo derivi proprio da Sura, che può averla inserita nel discorso più ampio della *translatio imperii*, a sua volta coniugato con la similitudine con il mondo greco.

A monte dunque del passo di Floro non ci sarebbe una fonte annalistica (ad esempio Livio), ma una tradizione specifica, di carattere spiccatamente encomiastico, attribuibile all'ambiente degli Emilii. Solo un Emilio avrebbe potuto paragonare un altro Emilio ad Alcibiade, all'interno di un celebrazione del personaggio stesso e delle sue imprese. Ed è assai probabile che un liberto degli Emilii, scrivendo della *translatio imperii* dopo la caduta di Antioco III (per mano anche di un Emilio), vi abbia incluso una lode del trionfatore di Efeso.

L'obiettivo del *De annis populi Romani* consiste nell'esaltazione di Roma nel momento della sua espansione nell'area mediterranea, e io direi che il passo di Floro si inserisce perfettamente in questa direzione, ferma restando l'ottica favorevole agli Emilii.

6. Il tema della successione degli imperi ci porta a svolgere alcune considerazioni, che ulteriormente ci spingono verso la direzione interpretativa che abbiamo intrapreso.

Come si è detto, si ritiene solitamente che Emilio Sura sia stato il primo scrittore di ambito latino a teorizzare il concetto della successione degli imperi. Se questo è vero, poiché in effetti da un punto di vista cronologico

²⁷ L'associazione tra Sura e la guerra contro Antioco III emerge solo episodicamente nella critica moderna, ma sembra ormai un fatto accertato. Cfr. C. Trieber, *Die Idee der vier Weltreiche*, «Hermes» 27, 1892, pp. 321-342, in part. pp. 337-8; S. I. Oost, *Roman Policy in Epirus and Acarnania in the Age of Roman Conquest of Greece*, Dallas 1954, pp. 66-7, pp. 128-30; M. Buedinger, *Die Universalhistorie im Alterthum*, Wien 1895, pp. 321-38; F. Cassola, *I gruppi politici Romani nel III secolo a. C.*, Trieste 1952, pp. 65-66; P. A. Brunt, *Laus imperii*, in *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, p. 323; A. Mastrocinque, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi a Roma*, Roma 1983, p. 151.

non abbiamo testimonianze precedenti (se si accetta la datazione sopra proposta), è altrettanto vero che nella tradizione greca tale concetto era già stato espresso, sebbene mediante forme differenti.

Tuttavia, come sottolinea Alonso Nunez²⁸, la stringata successione del frammento di Velleio presenta delle importanti novità rispetto alle versioni greche (il riferimento è qui ad Erodoto²⁹, primo autore greco a presentarci questo concetto, sebbene in forma embrionale e per nulla sistematica), che poi altro non sono che degli aggiornamenti “storici” alla più antica e semplice triplice successione, con l’introduzione dell’elemento macedone. Esso costituisce la più importante innovazione romana sul concetto della successione degli imperi, poiché la sua presenza si spiega chiaramente solo con il riferimento alla disfatta di Filippo V, mentre per quanto riguarda il regno Persiano, è chiaro che esso deve essere riletto, anche alla luce del passo di Floro e dei collegamenti ideologici che ho cercato di indicare tra questo e il frammento di Velleio, come trasposizione e attualizzazione del regno di Antioco III.

Alonso Nunez sostiene che sia stato proprio Erodoto a suggerire ad Emilio Sura il tema della successione degli imperi, o altrettanto probabilmente un autore greco a noi non noto, che però doveva attingere in ultima analisi sempre ad Erodoto.

Questa ipotesi è inficiata dalla forma stessa che il tema della *translatio* assume prima in Erodoto e poi in Emilio Sura, una divergenza tale da separare, io credo, i due autori, e da far escludere una filiazione del secondo dal primo.

Abbiamo detto infatti che per Sura la successione degli imperi prima dell’avvento di Roma si articola in quattro momenti: regno macedone, regno di Assiria, Media e Persia, disposti proprio secondo questo preciso ordine. In Erodoto, pur esistendo *in nuce* il tema della successione degli imperi, esso non assume una forma così sistematica e precisa, e soprattutto non

²⁸ Alonso Nunez, *Aemilius Sura*, p. 114.

²⁹ I 95; I 130. L’autore parla della successione dei regni degli Assiri, dei Medi e dei Persiani. E’ opinione comune che in ultima analisi l’origine di questa visione sia orientale, ma la questione, ai fini della nostra ricerca, è assolutamente secondaria. Si vedano comunque i seguenti studiosi, per brevi cenni al problema: S. Keddy, *The King is dead*, Lincoln, Nebraska, 1961, p. 22, che pensa in particolare ad una creazione persiana con funzione antigreca; E. Gabba, *Storiografia greca e imperialismo romano*, «RSI» 86, 1974, pp. 625-642, in part. pp. 635-636; J. L. Ferrary, *L’empire de Rome et les hégémonies des cités grecques chez Polybe*, «BCH» 100, 1976, pp. 283-289; G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*, Berkeley 1979, p. 186; F. W. Walbank, *The Idea of Decline in Polybius*, in R. Koselleck, *Niedergang*, Stuttgart 1980, pp. 41-58; di idea diversa, Momigliano, *Universal History*, in part. pp. 78-80.

presenta una vera e propria scaletta di stadi successivi. Si ha cioè l'idea del passaggio di potere da un regno all'altro, ma non l'ordine degli imperi stessi. Erodoto si limita a dire³⁰ che la Persia è subentrata alla Media nel dominio del mondo, ma non va oltre questo livello embrionale di teorizzazione, e non prende in considerazione lo stadio assiro della successione³¹.

La triplice scaletta canonica ricorre per la prima volta solo nei *Persika*; di Ctesia degli inizi del IV secolo³², in cui si sottolinea il passaggio dinastico dall'assiro Sardanapalo al medo Arbace³³. Manca invece la seconda parte della successione (nota ad Erodoto), ma è presumibile comunque che si menzionasse la trasmissione di potere dal medo Astiage al persiano Ciro.

Di conseguenza, ritengo che la successione Assiria – Media – Persia di Sura non possa provenire da fonte erodotea, ma debba appartenere ad un'altra tradizione, che forse in ultima analisi si rifaceva proprio, ma non necessariamente, a Ctesia.

Esiste una terza possibilità, che Alonso Nunez non prende in considerazione, ma che io ritengo invece molto più calzante al discorso che stiamo facendo, del riferimento ad Erodoto o di quello a Ctesia (autore quest'ultimo troppo lontano per pensare che sia stato consultato direttamente da Emilio Sura).

Anche in ambito magno greco esiste una menzione della teoria della *translatio imperii*. A parlarne è Aristosseno, che la nomina in un frammento tratto dalla sua biografia di Archita³⁴, spesso messo in relazione alla notizia dell'incontro tra Ponzio Sannita e Archita riportata da Cicerone³⁵.

³⁰ I 95 130.

³¹ Erodoto menziona il progetto di occuparsi di storia assira (I 184 1, ἡ Ἀσσυρίων Λογγοί), che non portò poi avanti. Secondo alcuni in quella sede sarebbe stata completata la successione degli imperi, mediante l'aggiunta del terzo stadio. Si tratta però solo di suggestione molto interessante, ma non dimostrabile, poiché nulla ci autorizza a pensare che Erodoto fosse indotto a parlare di storia assira perché consapevole che la legge della *translatio* prevedeva uno stadio precedente a quello persiano. Io ritengo che Erodoto non conoscesse ancora in modo completo questo concetto, e che si sia limitato a darne una vaga sintesi. E' anche possibile che al tempo di Erodoto esso non fosse stato ancora strutturato secondo la forma che ricorre negli autori più tardi. Cfr. Momigliano, *Daniele*, p. 157.

³² Cfr. F. Jacoby in «RE» 11 2, s. v. Ktesias, coll. 2032-2073, in part. coll. 2040-2041. Vd. anche S. Zawadzky, *The Assyriaka by Ktesias of Cnidus*, «Eos» 87, 1983, pp. 215-42.

³³ Ctes., F 1 Jacoby, *ap.* Athen. XII 528f – 529 d.

³⁴ F 50 Wehrli, *ap.* Athen. XII 545 a – 546 c.

³⁵ Per cui vd. *supra*.

Poliarco, che sostiene contro il pensiero di Archita il legame tra la felicità e il soddisfacimento dei piaceri materiali, porta a supporto della sua tesi alcuni esempi di personaggi storici, che mediante i piaceri hanno raggiunto la felicità.

Di tutto il frammento, sono due i momenti che ci interessano: in un primo momento Poliarco accenna genericamente ai re dei Persiani, ai tiranni, ai signori della Lidia, della Media e dell'Assiria (in questo esatto ordine), come esempi di uomini felici perché ben disposti nei confronti dei piaceri corporali. Successivamente, Poliarco torna più specificatamente sul problema della successione degli imperi, questa volta presentandolo in modo più preciso e contemporaneamente articolato, sempre all'interno del discorso sui piaceri: il bisogno di soddisfare i propri desideri porta gli uomini ad abbattere e conquistare i più grandi imperi, come fecero i Medi con gli Assiri, e poi i Persiani con i Medi.

Secondo Zecchini³⁶, in entrambi i casi Poliarco avrebbe alluso, in modi differenti, alla teoria della successione degli imperi, che, nella tradizione a cui Aristosseno attinge, avrebbe incluso anche uno stadio lidio. Sulla base di questa considerazione lo studioso ritiene che la fonte di Aristosseno fosse Erodoto, che effettivamente inserisce, ma non in modo sistematico, anche un momento lidio di diaframma tra i Medi e i Persiani³⁷. Poiché sia Aristosseno che Erodoto conoscono uno stadio lidio, Zecchini attribuisce i due autori alla medesima tradizione, diversa da quella di Ctesia di Cnido.

A noi non interessa che indirettamente il problema della tradizione da cui Aristosseno trae la sua versione del tema della *translatio imperii*; tuttavia, vorrei far notare che nei due momenti sopra citati del frammento, solo il secondo costituisce una citazione esplicita di questa teoria, mentre il primo è un discorso assai generico sui re che governarono i regni citati. In quest'ultimo caso infatti non esiste nemmeno una scaletta in successione, ma una serie di citazioni, che in nessun modo ricalca lo schema Assiri – Medi – Persiani che caratterizza il tema della *translatio*. Possiamo anzi dire che nella prima citazione tale successione è rovesciata, con l'inserzione di uno stadio lidio e di un generico riferimento ai tiranni. E' solo il secondo

³⁶ G. Zecchini, *Una nuova testimonianza sulla translatio imperii (Aristosseno, Vita di Archita, fr. 50 Wehrli)* «Klio» 70, 1988, 2, pp. 362-71.

³⁷ I 6 94.

momento che si riaggancia più chiaramente a questo tema, ed è significativo che nella successione che presenta vengano soppressi sia la menzione dei tiranni sia il momento lidio, che d'altra parte non rientrò mai, con la parziale eccezione di Erodoto, nello schema della *translatio imperii*.

Di conseguenza, sono portato a credere che la fonte di Sura non sia Erodoto, come vorrebbe Alonso Nunez, a causa dell'incertezza che caratterizza il tema a quell'altezza della tradizione, ma un altro autore, che io tenderei ad identificare proprio con Aristosseno³⁸.

Se infatti ammettiamo, contro Zecchini, che anche in Aristosseno la successione degli imperi prevedesse solo tre stadi (senza la Lidia dunque), avremmo una fonte molto più sicura per Emilio Sura, che non Erodoto o Ctesia. Prima di tutto perché sia Aristosseno che Sura presentano la stessa successione (che a mio avviso è in definitiva l'unica, poiché ricorre anche nella lettera di Aristotele ad Alessandro³⁹, III 4) Assiri – Medi – Persiani, e poi perché è certo che a Roma fosse nota la Vita di Archita⁴⁰, da cui è tratto il frammento sopra visto.

Sarà appena il caso di ricordare che Emilio Sura era un liberto degli Emilii, e che proprio gli Emilii rivendicavano la discendenza da un figlio di Numa, soprannominato Emilio per la sua affabilità (*Aimilius* da *aijmuliva*), ma chiamato in realtà dal padre Mamerco, cioè col medesimo nome di un figlio di Pitagora. Senza contare che secondo alcune notizie (risalenti forse alla seconda metà del IV secolo, per cui cfr. *supra*) Numa era stato discepolo di Pitagora.

Inoltre, e lo si è visto sopra, è possibile che l'erezione della statua di Pitagora nel Comizio sia da attribuire proprio ad un'iniziativa di questa gens, se è vera la ricostruzione che abbiamo proposto. Di conseguenza, è più che plausibile che un Emilio, leggendo la vita di Archita, abbia attinto da questa il tema della successione degli imperi, per poi riutilizzarla in una lode della potenza e necessità dell'impero di Roma, e di uno dei suoi artefici, L. Emilio Regillo.

³⁸ Resta aperto il problema, che qui non affronteremo, della fonte da cui Aristosseno trasse lo schema della *translatio*, escluso che possa essersi trattato di Erodoto.

³⁹ M Sordi, *La lettera di Aristotele ad Alessandro e i rapporti tra Greci e barbari*, «Aevum» 58, 1984, pp. 3-12.

⁴⁰ L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1975, in part. 175. Vd. anche A. Grilli, *Numa, Pitagora e la politica antiscipionica*, «CISA» 8, Milano 1982, pp. 186-197.

Contemporaneamente, per esaltare e far spiccare ulteriormente l'unico Emilio che prese parte alla guerra siriana, si ricorse al paragone con Alcibiade, che, sebbene in modo sotterraneo, doveva essere già in circolazione, almeno dai tempi della spedizione di Cleonimo (secondo la nostra ricostruzione), e che quindi non può essere considerato come un'invenzione contemporanea alla battaglia navale di Efeso.

Il passo di Floro, che provenga o meno da Sura, dimostra di essere ideologicamente vicino al bagaglio culturale degli Emili, confermando che l'associazione di questa gens con Alcibiade non discende dalla similitudine fra la guerra siriana e il conflitto greco persiano, ma preesisteva ad essa e l'ha condizionata.

Di conseguenza, se dall'analisi di Floro traiamo queste considerazioni, la possibilità che la statua di Alcibiade menzionata da Plinio si spieghi in relazione alla spedizione di Cleonimo, e più in particolare con il fatto che contro di esso si mosse un Emilio, assume maggior verosimiglianza.

L'antico significato antispertano, che motivò la scelta proprio di Alcibiade, viene meno all'inizio del II secolo, ma persiste il collegamento con Alcibiade stesso.

Inoltre, con questa spiegazione, si capisce il senso della connessione tra Pitagora e Alcibiade: entrambi sono espressioni dell'opposizione romana a Taranto e ai suoi alleati, Sanniti e Spartani. Ricorderemo poi che i Sanniti erano dei semi-spartani, grazie ad una notizia posta in circolazione da Taranto. In questo senso, l'adozione della figura di Alcibiade da parte romana assume ancora di più un significato preciso.

7. L'analisi del passo di Floro dunque contribuisce a gettare nuova luce sulla propaganda antitarantina circolante a Roma sul finire del IV secolo, fatta di richiami significativi e ideologicamente costruiti a personaggi greci di grande rilievo, poiché assicura l'esistenza di un legame tra gli Emili e la figura di Alcibiade sicuramente precedente alla guerra siriana. E poiché l'unico altro passo che testimonia un giudizio favorevole ad Alcibiade è quello pliniano, che si riferisce ad un momento storico in cui un Emilio fu protagonista, concludiamo che proprio in quel momento fu stabilita questa specifica connessione per la prima volta.

Riunendo all'interno di questa stessa ottica le due statue del comizio menzionate da Plinio, vediamo bene come le spiegazioni date dai moderni in riferimento a queste non hanno, a mio avviso, colto nel segno, o perlomeno solo in parte.

Se infatti è vero che (come si ammette generalmente) il pitagorismo si diffuse a Roma nella seconda metà del IV secolo, è altrettanto vero che, proprio per la forma che tale atteggiamento filosofico assunse in ambito romano, è assai difficile scorgere in questo fenomeno culturale il segno di una contemporanea politica estera filotarantina. Prima di tutto perché, da un punto di vista prettamente storico, un allineamento Roma – Taranto sarebbe in aperta contraddizione con l'alleanza di Taranto sia con i Sanniti, nemici acerrimi dei Romani, sia con Cleonimo, chiamato proprio contro Roma; in secondo luogo, dobbiamo sottolineare che a livello simbolico il pitagorismo si diffuse a Roma senza mediazione tarantina; quest'ultima sembra invece presente ed espressamente esplicitata nel caso dei Sanniti, se è vera la lettura che abbiamo proposto del passo di Cicerone, da porre all'interno di una tradizione molto verosimilmente codificata in ambiente tarantino.

Per quanto riguarda tutte le altre notizie che legano Pitagora a Roma, esse dimostrano, nell'assenza di riferimenti a Taranto, un'origine locale ed un carattere alternativo e parallelo alla tradizione tarantina, e non certo un omaggio alla città magno – greca.

La nostra lettura permette quindi di vedere in alcuni aspetti di un fenomeno sicuramente culturale anche un preciso risvolto politico, svelando un ulteriore caso di uso simbolico di determinate figure storiche. Una prassi questa sicuramente attestata nella seconda metà del IV secolo, e che io ho creduto di assegnare specificatamente proprio al conflitto Roma – Taranto, con tutte le conseguenze possibili.

In questo clima, l'adozione ad uso politico della figura di Alcibiade si inserisce perfettamente, e soprattutto coerentemente con il significato attribuibile a Pitagora. Egli dunque non rimanderebbe ad un momento di politica anti siracusana, peraltro non rintracciabile nel breve lasso di tempo che il passo di Plinio ci porta a considerare, quanto precisamente al conflitto con i Sanniti, come d'altra parte già Plinio diceva in modo esplicito e incontrovertibile.

8. Resta da verificare la possibilità che il significato antispartano di Alcibiade, declinato come motivo di lode, non sia un'invenzione del tutto romana: esiste infatti nelle fonti la testimonianza di un caso analogo a quello da noi supposto per la fine del IV secolo nel Foro romano, ma è difficile stabilire se esso abbia in qualche modo influenzato la scelta dei senatori nell'interpretare l'oracolo delfico.

Pausania VI 3 15 ci informa dell'esistenza di una statua di bronzo di Alcibiade nell'Heraion di Samo: "Si vede bene che i Samii e gli Ioni, per usare l'espressione degli stessi Ioni, «imbiancano tutti e due i muri». Infatti, quando Alcibiade era forte in Ionia grazie alle triremi ateniesi, la maggior parte degli Ioni gli rendeva omaggi servili e una statua di bronzo di Alcibiade si trova come dono votivo dei Samii presso Era; ma quando le navi attiche furono catturate a Egospotami, i Samii dedicarono questa statua di Lisandro a Olimpia e altrettanto fecero gli Efesii nel santuario di Artemide, erigendo, insieme a quella di Lisandro, statue di Eteonico, Farace, e di altri Spartiati del tutto sconosciuti al resto dei Greci".

Il momento esatto della dedica non è precisabile: c'è chi pensa già al 411, ma gli anni dal 410 al 407 sembrano altrettanto probabili⁴¹; resta comunque il fatto che la statua dovette essere eretta prima del 407 (giugno 407, rientro di Alcibiade in patria), e della sconfitta ateniese contro Lisandro. Ad onorare Alcibiade furono sicuramente i democratici samii che dal 412, uccisi o esiliati gli oligarchi, controllavano la città, per poi arrendersi a Lisandro.

E' chiara la connotazione anti spartana che dovette caratterizzare l'onore eccezionale riservato ad Alcibiade, ancora in vita quando gli fu dedicata la statua. Una volta declinata la fortuna ateniese, i Samii (stavolta di parte oligarchica) si affrettarono ad erigere una statua a Lisandro, rappresentante spartano, nel santuario di Zeus ad Olimpia.

Molto prima dell'episodio descritto da Plinio, Alcibiade era stato già onorato non per il suo intrinseco valore (o comunque non solo per questo), ma per il fatto di essere nemico di Sparta, garanzia della democrazia contro l'oligarchia.

⁴¹ Vedi il commento relativo al passo, con breve sintesi della problematica cronologica, in G. Maddoli, M. Nafissi, V. Saladino, *Pausania. L'Elide e Olimpia*, Milano 1999.

D'altra parte, il fatto che la statua bronzea sia stata dedicata proprio a Samo, isola natale di Pitagora, non può non far pensare all'associazione Pitagora – Alcibiade del *Comitium* a Roma. E' possibile che l'accostamento di queste due figure storiche, caricate di importanti significati politici, non fosse un fatto genuinamente romano, ma riproducesse un gruppo presente a Samo? Sarebbe infatti del tutto naturale che nell'Heraion di Samo, o altrove sull'isola, fossero onorate entrambe le figure, che, per motivi differenti, le avevano dato lustro. Un'ipotesi indubbiamente interessante, ma non dimostrabile, che tuttavia non lede in nulla il discorso che abbiamo fatto primo a proposito della valenza politica attribuita alla figura del filosofo di Samo.

Per quanto riguarda Alcibiade, Duride di Samo⁴² (III secolo a. C.) riconosceva nel discusso uomo politico ateniese colui che in passato aveva dato importanza alla sua isola, poi decaduta, ed il precursore di personalità come Demetrio Falereo o Demetrio Poliorcete. Ciò significa che in Asia Minore nel III secolo la figura di Alcibiade suscitava un interesse positivo ed era attuale.

Di conseguenza, poiché difficilmente la statua di Alcibiade sarà rimasta nell'Heraion durante l'egemonia di Sparta dopo il 404, essa sarà stata ricollocata nel santuario nel contesto della riabilitazione di Alcibiade (per cui si veda la testimonianza di Duride di Samo), di sicuro a partire dalla metà del IV secolo, o per impulso ateniese, o per iniziativa autonoma dei Samii⁴³.

A Roma dunque si poteva sapere, anche indirettamente, della connotazione anti spartana con cui era stata dedicata la statua di Alcibiade, poiché al tempo del conflitto sannita essa, se mai era stata mossa, poteva già ritrovarsi al suo posto.

⁴² Sulla figura di Duride di Samo, cfr. in generale F. Landucci Gattinoni, *Duride di Samo*, Roma 1997.

⁴³ Di questa opinione è L. Prandi, *Il P. Lit. Lond. 123 e la fortuna storiografica di Alcibiade*, «Aegyptus» 72, 1992, pp. 3-21, in part. 18-19.

Aristosseno e le origini tirreniche di Pitagora

1. La possibilità che cavallo tra il IV e il III secolo a. C. esistesse sia a Roma che a Taranto un uso consapevole di determinate figure a scopo politico - ideologico è suggerito forse anche da un'altra notizia, sulla quale ci soffermeremo.

Abbiamo visto nei capitoli precedenti come la notizia di Plinio, accompagnata da quella di Cicerone e confermata dalla testimonianza di Floro, indichi l'adozione della figura di Pitagora all'interno di un preciso contesto storico, in cui il filosofo samio ha giocato in definitiva il ruolo di avvicinamento alla greicità, sebbene declinato in modo differente da parte romana e da parte tarantina.

Esiste una testimonianza, ancora una volta sicuramente aristossenica e dunque di particolare interesse nella nostra ottica, che parla sorprendentemente di un Pitagora non samio, bensì tirreno, o perlomeno proveniente da una delle isole da cui gli Ateniesi scacciarono i Tirreni.

Se la notizia provenisse da un autore più tardo, o dalle caratteristiche più indefinite e sfumate, essa non avrebbe un grande peso nella nostra discussione, poiché potrebbe benissimo appartenere ad una tradizione anomala e minoritaria, nata e diffusa in chissà quale contesto storico ed ideologico.

Invece, proprio il fatto che quest'informazione risalga in modo certo ad Aristosseno, che non solo è uno degli autori più attendibili e autorevoli in relazione alla vita del filosofo, ma riveste un ruolo di primaria importanza in tutta la nostra trattazione (poiché da lui derivano molte delle notizie prese finora in considerazione), spinge a verificare se essa sia, al pari di altre tradizioni sopra analizzate, una risposta "ideologicamente costruita" ad una precisa situazione storica.

Vediamo i passi che ci parlano di un Pitagora tirreno:

- 1) Neante, *FGrHist* 84 F 29 (Porfirio, *VP* 1-2: "E' ancora Neante a riferire che altri fanno del padre di Pitagora uno dei Tirreni insediati a Lemno, il quale arrivò a Samo per affari e vi si fermò, diventandone cittadino; e

quando Mnesarco prese il mare alla volta dell'Italia, un paese allora assai poco prospero, sarebbe stato accompagnato da Pitagora, allora ancora giovane, il quale in seguito vi sarebbe tornato di nuovo. Stando all'elenco che ne dà Neante, Pitagora avrebbe avuto due fratelli maggiori, Eunosto e Tirreno”.

- 2) Diog. Laert., VIII 1: “Pitagora, figlio di Mnesarco, un incisore di pietre per anelli. A dire di Ermippo, Pitagora era di Samo; secondo Aristosseno, era invece un Tirreno originario delle isole che gli Ateniesi occuparono dopo averne cacciato i Tirreni”.
- 3) Clem. Alex., *Strom.*, I 62 2: “Pitagora, figlio di Mnesarco, era dunque di Samo, come dice Ippoboto, ma stando ad Aristosseno, nella vita di Pitagora, ad Aristarco¹, e Teopompo, era un Tirreno, per Neante invece egli era di Tiro, cosicché per la maggior parte Pitagora è di stirpe barbara”.
- 4) Teodoreto di Cirro, *Terapia dei morbi pagani*, I 24: “Aristosseno, Aristotele e Teopompo dicono che Pitagora fosse un Tirreno”.

Da queste testimonianze è stato dedotto dagli antichi e dai moderni che Aristosseno, biografo di Pitagora, abbia fatto del filosofo un Tirreno e quindi un barbaro, opponendosi alla tradizione, senz'altro più diffusa, che ne attribuiva i natali a Samo². E c'è da credere, dato che il nome del Tarantino compare sempre in cima alla lista delle fonti citate, che sia da attribuire proprio a lui la diffusione di questa specifica tradizione.

Oltre al fatto che è perlomeno discutibile la deduzione che Aristosseno facesse di Pitagora un barbaro, poiché questa eventualità provoca una serie di problemi interpretativi rilevanti, è necessaria una precisazione preliminare: a mio avviso, di fronte ad un corpus abbastanza nutrito di notizie relative ai natali e alle origini del filosofo, la testimonianza che più si attiene alla fonte aristossenica è quella di Diogene Laerzio, anche per la costruzione del testo stesso, poiché non vengono citati gli autori che si

¹ Il nome di Aristarco, lezione dei manoscritti, venne sostituita nella prima metà del XIX secolo da Preller con quello di Aristotele, per il confronto col passo di Teodoreto. Il Fraschetti non accetta tale correzione, che pure è stata accolta da Rose, Staehlin, Meyer, Jacoby e Wehrli. Per tutta la questione, cfr. A. Fraschetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, «Helikon» XVI, 1975-76, pp. 424-437, in part. pp. 425-427, ivi bibliografia specifica.

² In generale, per tutte le fonti relative a questa tradizione, anche le più tarde, cfr. R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I. La biografia di Pitagora*, Bologna 1969, pp. 40 ss.. Vd anche N. Demand, *Pythagoras, son of Mnesarchos*, «Phronesis» XVIII 1973, pp. 92-96.

trovano altrove (Teopompo, Aristarco³, etc.), ma solo Aristosseno, e se ne può dedurre che la notizia riportata da Diogene non sia il frutto di una sintesi di più autori.

L'altra testimonianza su cui mi pare importante concentrare l'attenzione (vedremo poi per quali motivi) è quella citata da Neante, peraltro anonima, che rappresenta invece un esplicito tentativo di coniugare due tradizioni differenti, altrimenti inavvicinabili; dato che si diceva sia che Pitagora fosse di Samo (e questa era la versione più accreditata), sia che egli fosse di un'altra isola (Lemno?), per far combaciare le due versioni, si fece in modo che il tempo trascorso nell'isola ionica precedesse il trasferimento a Samo, di cui la famiglia del filosofo prese la cittadinanza. L'*escamotage* della cittadinanza permetteva dunque di salvare le due versioni: da una parte infatti non si negava, ma anzi si affermava, l'origine tirrena, dall'altra si confermava contemporaneamente la nazionalità samia (risolvendo magari anche il problema della non grecità della stirpe di Pitagora).

Il carattere artificioso di tutta questa costruzione (forse aristossenica?) si deduce dal fatto che il medesimo schema (nascita con successiva migrazione e relativa acquisizione di cittadinanza) è adottato da Neante anche per l'ipotesi che Pitagora provenisse da Tiro, e non da un'isola ionica, ed è la stessa dinamica che vuole i natali di Pitagora fliasi⁴.

Per quanto riguarda la notizia di Neante, le ipotesi da discutere sono due: o si tratta di un intervento seriore, atto a normalizzare due tradizioni differenti coniugandole nel tempo, o si tratta della notizia originale codificata da Aristosseno, che, nel momento in cui affermò che Pitagora era un Tirreno, non poté non affrontare il problema della discrepanza che la sua versione produceva a contatto con l'altra, di cui il biografo doveva essere a conoscenza. La Cuccioli Melloni rifiuta nettamente che questa notizia possa essere antica (in altre parole aristossenica), e la attribuisce ad autori più tardi, i quali ormai "romanzavano" la vita del filosofo, arricchendo in modo progressivamente spiccato le scarse notizie biografiche in circolazione.⁵

³ Talvolta corretto in Aristotele, ma senza motivi testuali cogenti. Cfr. Fraschetti, *Aristarco*, pp. 424-426.

⁴ Per le fonti relative a questa tradizione, cfr. *infra*.

⁵ Cuccioli Melloni, *Pitagorismo*, pp. 3-5.

In linea con gli studi del tempo, la studiosa attribuisce Neante all'inizio del primo secolo, ed oltretutto è incerta se si tratti proprio di questo autore⁶, cosicché la svalutazione di questa testimonianza risulta comprensibile, ma a mio avviso non accettabile.

In questo senso va considerato anche il problema della non grecità delle origini di Pitagora. La versione "ufficiale" infatti faceva di Pitagora un greco della Ionia, mentre quella aristossenica lo rendeva in definitiva un barbaro. Né si può dire che Pitagora fosse un greco che "conviveva" con i Tirreni stanziati nella Ionia: è infatti chiaro dalle fonti che il padre di Pitagora era definito direttamente "Tirreno"⁷, associando dunque l'origine del filosofo a quella popolazione, e poi, con un ulteriore passo interpretativo, arrivando a farne un Tirreno *tout court* (così apparentemente Diogene Laerzio su Aristosseno, o più chiaramente Clemente Alessandrino). Si è prodotta nella critica moderna una certa confusione (riflesso indubbiamente di una certa oscillazione antica) riguardo all'elemento tirrenico, se esso cioè sia da attribuire al filosofo direttamente, o al padre. In effetti, la notizia della cittadinanza samia concessa al padre allontanerebbe l'alone di tirrenicità da Pitagora, facendone un greco e non un barbaro. D'altra parte, la confusione moderna è frutto di un'incertezza antica, che fa di Pitagora ora un tirreno (come sembrerebbero indicare le testimonianze sopra citate, compresa quella di Diogene Laerzio) ora un greco di origine tirrenica, come sembrerebbe dire Neante. Il problema ovviamente consiste nel saper leggere le fonti e contemporaneamente capire quali fra queste siano più antiche e affidabili.

Tralasciando momentaneamente le possibili spiegazioni del motivo per cui Aristosseno abbia fatto tale affermazione, che oltretutto rischiava di fare del filosofo un barbaro⁸, direi che un altro problema si impone con maggior evidenza, sebbene esso non sia mai stato notato⁹.

⁶ La studiosa infatti conserva il Cleante tradito, che invece è sostituito dagli altri editori con Neante. La correzione di Cleante in Neante è garantita dalla testimonianza di Clemente Alessandrino (*Strom.* I 62 2) e Aristosseno, fr. 11 a-b Wehrli. Per la vita di Neante e il problema cronologico della sua opera, cfr. *infra*. Cleante non è altrimenti attestato come autore di opere di argomento pitagorico. Per l'edizione del testo, cfr. E. Des Placet, *Porphyre. Vie de Pythagore*, Paris 1982.

⁷ Uso per ora una definizione generica. Vedremo poi in che modo è a mio avviso da considerare questo aggettivo.

⁸ Questa equazione è un portato di alcune fonti antiche (ad esempio Clemente Alessandrino), compiutamente accolto dalla critica moderna. Mi riservo tuttavia di porre in discussione queste posizioni interpretative.

⁹ Si tratta di un aspetto ignorato dalla critica moderna, che invece a me pare fondamentale, vista soprattutto l'importanza che, anche in ambito magno greco, si dava alla grecità.

Sappiamo infatti da un altro frammento che Aristosseno non aveva un'idea positiva dei Tirreni, poiché attribuiva loro la colpa di aver barbarizzato, forse con il concorso dei Romani, un'antica città greca, Poseidonia¹⁰. Essi dunque non solo sono barbari, ma sono anche fonte di imbarbarimento di ciò che è, o era, greco¹¹. Una colpa peggiore anche di quella di essere barbari. Come è possibile coniugare questo dato con l'origine tirrenica di Pitagora, che pure Aristosseno affermò contro una più regolare origine greco – ionica?

E' perlomeno incredibile che Aristosseno, orgoglioso rappresentante della grecità d'Italia, facesse di Pitagora, filosofo greco di grande importanza e ammirato spiccatamente dal suo biografo, un barbaro. Evidentemente, nel sillogismo già codificato dagli antichi (almeno in parte) qualcosa non funziona. Sulla base di questa considerazione tenteremo di sottoporre a revisione tutta la discussione relativa alla tirrenicità di Pitagora in Aristosseno.

I fatti certi che abbiamo sono due: Aristosseno avvicina in qualche modo Pitagora ai Tirreni; i Tirreni sono considerati barbari da Aristosseno.

E' evidente che, così come sono, questi due fatti non sono compatibili, almeno nell'ottica aristossenica. Dobbiamo dunque cercare di capire sia perché Aristosseno abbia legato Pitagora ai Tirreni (motivazioni politiche?), sia in che modo tale avvicinamento sia stato attuato, ferma restando la necessità, che già doveva presentarsi ad Aristosseno, di non fare di Pitagora un barbaro, e contemporaneamente di non rigettare la tradizione già stabilitasi che faceva di Pitagora un greco, ed infine di coniugare con questi due dati la notizia della "tirrenicità" delle origini di Pitagora.

Ad esempio, la stessa versione di Neante potrebbe essere utile in questo senso: in questo caso infatti Pitagora tecnicamente non nasce a Lemno, ma a Samo, dopo che il padre ne aveva assunta la cittadinanza. Ne deriva che il carattere "barbaro" delle origini di Pitagora risulta ridimensionato, sebbene

¹⁰ Fr. 17 Wehrli.

¹¹ Nel corso del V secolo i Pelasgi (identificati coi Tirreni), ritenuti dalla maggior parte delle fonti di origine peloponnesiaca o tessalica, furono associati direttamente ad Atene, che in seguito sfruttò, attraverso miti di *syngheia*, questo presunto legame. Per un'interpretazione del problema, E. Luppino, *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo*, «CISA» 1, 1972, pp. 71-77; A. Coppola, *Archaïologia e propaganda*, Roma 1995, pp. 51-67. D. Briquel, *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Roma 1984, pp. 102-140. D. Asheri, *Erodoto. Le storie. Libro I*, Milano 1988, p. 299. Per il concetto di *syngheia*, cfr. in generale D. Musti, *L'idea di syngheia nelle iscrizioni greche*, «ASNP» 32, 1963, pp. 224-239; O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Ginevra 1995, in part. pp. 216-217. Cfr. *supra*.

non cancellato; bisognerebbe capire i rapporti tra questa e la testimonianza aristossenica, sui quali avremo modo di tornare, ma è evidente che per coloro che nell'antichità concordavano con la notizia aristossenica si presentava l'esigenza di evitare di fare del Maestro un barbaro.

Prima di formulare delle ipotesi, è necessario stabilire alcuni punti fermi del nostro ragionamento: prima di tutto è ovvio che Aristosseno conoscesse l'origine samia del filosofo, e che dunque abbia cercato egli stesso di coniugare la versione tradizionale con la sua; in secondo luogo, è escluso che dalla sua ricostruzione si potesse dedurre un Pitagora non greco, ma interamente tirrenico. Evidentemente, la stringatezza delle citazioni sopra riportate (almeno di quella sicuramente riferibile al biografo tarantino, e cioè il passo di Diogene Laerzio) ha tagliato fuori dei particolari che avrebbero permesso di articolare in modo più complesso il problema delle origini di Pitagora. Ritengo dunque, per motivi strettamente logici, che nella versione originale aristossenica non venisse negato il carattere greco di Pitagora, ma che fosse piuttosto coniugato con quello etrusco. In nessun modo comunque, l'operazione di ricostruzione biografica di Aristosseno doveva ledere l'essenza greca del grande filosofo, che oltretutto si presentava, in un altro frammento aristossenico, come "educatore" delle popolazioni barbare d'Italia (tra cui significativamente per il nostro discorso non compaiono i Sanniti¹²).

2. La critica moderna, sulla base di quanto dicono le fonti, ritiene che per Aristosseno Pitagora fosse effettivamente di stirpe tirrenica, e quindi barbaro. E' proprio questo l'assunto deducibile dalle testimonianze antiche? Rivediamo in sintesi cosa ci dicono le fonti, comprese alcune testimonianze minori che non ho citato sopra: nel I secolo a. C. Diodoro Siculo ci dà notizia di un'origine etrusca¹³, senza citarne la fonte; Plutarco (*Quaest. Conv.* VIII 7 1) ribadisce, sebbene in modo particolare, questa tradizione, che è assegnata esplicitamente ad Aristosseno da Diogene Laerzio; Clemente Alessandrino e Teodoreto di Antiochia l'attribuiscono ad Aristosseno; tuttavia, le due testimonianze sembrano indicare che gli autori

¹² Per questo aspetto, cfr. *supra*.

¹³ Diodoro Siculo, X 3 1. Significativamente, lo storico parla di γενοί. Ed è su questo concetto che si basa la distinzione tra Σαμίο" e Τυρρηνοί.

non abbiano letto di prima mano l'opera del biografo, ma ne siano venuti a conoscenza tramite le fonti che infatti citano dopo il nome di Aristosseno, Teopompo e Aristarco¹⁴. Porfirio, citando Neante, fornisce invece una versione più articolata, in cui si recupera anche il fattore samio. Esiste poi la tradizione (che fa capo sempre a Neante) che fa di Pitagora un sirio, ma nella nostra ottica essa ha un'importanza solo marginale¹⁵.

Come si diceva, la fonte più importante, e a mio avviso attendibile, è quella di Diogene Laerzio, VIII 1: "Pitagora, figlio di Mnesarco, un incisore di pietre per anelli. A dire di Ermippo Pitagora era di Samo; secondo Aristosseno era invece *Turrhnovi*, proveniente da una delle isole che gli Ateniesi occuparono dopo averne scacciato i Tirreni". Non ho tradotto appositamente l'aggettivo *Turrhnovi*, poiché ritengo che si possa dire qualcosa di interessante al suo riguardo. Solitamente, esso è tradotto come fosse un etnico, e quindi "tirreno", da ciò si deduce che Pitagora, secondo Aristosseno era un tirreno di un'isola ionica. Questa traduzione è ovviamente supportata dalle parole di Clemente Alessandrino, il quale, come si è detto, cita tra le sue fonti anche Aristosseno.

Tuttavia, la costruzione del testo ci fornisce a mio avviso un'interpretazione alternativa: l'aggettivo *Turrhnovi* infatti è equivalente come senso e come posizione a *Savmio*", che non è certamente un etnico, bensì un nome "geografico", e infatti è tradotto con un semplice "samio". Inoltre, ciò di cui Diogene parla non è l'origine etnica di Pitagora, ma la provenienza geografica della sua famiglia (cosa confermata anche da altre fonti), tant'è vero che si dice subito dopo che Pitagora proveniva da un'isola occupata dai Tirreni (che altri autori, e forse anche lo stesso Aristosseno, identificano con Lemno, Imbro o Sciro, le isole cioè in cui la tradizione antica collocava i Tirreni dell'Egeo¹⁶). Le versioni dunque si alternano sul problema della provenienza di Pitagora, non sull'essenza della sua stirpe, greca o tirrenica, poiché questa sembrerebbe essere realmente tirrenica¹⁷. L'uso stesso dell'aggettivo *Turrhnovi* ci spinge in questa direzione, poiché ad

¹⁴ Come vedremo, sono queste le testimonianze che io ritengo meno affidabili, poiché rivelano, da parte degli autori, un'interpretazione personale e soggettiva delle fonti a disposizione.

¹⁵ Per le indicazioni, cfr. Cuccioli Melloni, *Pitagorismo*, pp. 4-5.

¹⁶ Per le fonti, cfr. C. De Simone, *I Tirreni a Lemno*, Firenze 1996, pp. 21 ss.; M. Gras, *Trafics Tyrrhéniens archaïques*, Roma 1985, pp. 615-631 per i Tirreni a Lemno; per Pitagora e suo padre, pp. 635-636, e pp. 643-645. .

¹⁷ Così Neante, che fa del padre di Pitagora un Tirreno. Cfr. *infra*.

esempio è utilizzato in relazione al Mar Tirreno, con un significato dunque geografico e non etnico (per cui rimando al *TLG*). Se noi considerassimo *Turrhnovi* nella sua accezione di etnico, che comunque possiede, il testo si rivelerebbe incoerente, poiché avremmo da un parte una semplice indicazione geografica (Pitagora era di Samo), dall'altra una specificazione etnica (Pitagora etrusco), che oltretutto entra in aperta contraddizione con l'ideologia aristossenica. Il fatto poi che, dopo aver detto *Turrhnovi*, precisi che il filosofo proveniva da un'isola occupata dagli Etruschi (cacciati poi dagli Ateniesi, evidentemente ad opera di Milziade¹⁸), indica a mio avviso proprio il carattere geografico dell'aggettivo: poiché Diogene non conosceva o forse non citava il nome dell'isola in questione, ha fatto uso di una lunga perifrasi che concettualmente corrisponde all'aggettivo *Savmio*", il cui carattere geografico è indiscutibile.

D'altra parte, come avremo modo di vedere, la precisazione delle caratteristiche dell'isola da cui la famiglia di Pitagora proveniva, ha una valenza meramente geografica, ed in nessun modo può essere letta da un punto di vista storico (come invece è stato proposto, facendo del padre di Pitagora un esule cacciato dagli ateniesi, quando invece Neante parla in pratica di un viaggio di affari di Mnesarco da Lemno a Samo¹⁹)

La contrapposizione dell'aggettivo *Turrhnovi* con un aggettivo geografico e non etnico ritorna anche in Clemente Alessandrino (*Strom.* I 66 1), in cui si dice che "Pitagora fu indicato come *Turrhnovi* o Tiro". Ancora una volta dunque l'oscillazione è tra quello che appare come un etnico (ma forse etnico non è) e un'indicazione meramente geografica, con il riferimento ad una particolare città, Tiro. Come nel caso sopra visto, l'apparente non omogeneità della costruzione testuale fa pensare che *Turrhnovi* sia equivalente, come funzione e come significato, a *Tuvrioi*, ed abbia quindi una valenza geografica, senza dirette, o esplicite, implicazioni etniche.

Dobbiamo però dire che Clemente Alessandrino dà all'aggettivo in questione una valenza etnica, e ne deduce che Pitagora fosse un barbaro. Tuttavia, si tratta di una sua conclusione assolutamente personale, segnalata

¹⁸ Per questo problema, cfr. *infra*.

¹⁹ Per la testimonianza di Neante, e la sua posizione nella tradizione antica, cfr. *infra*.

come tale chiaramente dalla costruzione del testo, che a mio avviso non trova nessun altro riscontro nelle fonti antiche. E' Clemente Alessandrino, da cui poi dipende Teodoreto, a dire che Pitagora fosse barbaro, non certo Aristosseno, (*Strom.* I 62 2): "Pitagora figlio di Mnesarco era dunque di Samo, come dice Ippoboto, ma stando ad Aristosseno, nella *Vita di Pitagora*, ad Aristarco e Teopompo, era Τυρρηνος, per Neante un siriano o un abitante di Tiro, cosicché per la maggior parte era di stirpe barbaro".

E' su questa testimonianza che si è concentrata maggiormente l'attenzione dei moderni, ed è da questo che si è evinto che Aristosseno facesse di Pitagora un Tirreno, e soprattutto un barbaro. Sarà appena il caso di notare che: la citazione non è necessariamente aristossenica, poiché vengono menzionati altri due autori, rendendo quindi possibile che la notizia non sia tratta realmente da Aristosseno, ma da uno degli autori citati dopo (sarebbe quindi una citazione di terza mano, e quindi assai poco affidabile); la conclusione che Pitagora fosse barbaro per i più è chiaramente di Clemente Alessandrino, e si riferisce anche all'ipotesi che Pitagora fosse originario della Siria. Quell' *w{ste* che introduce la conclusione segnala esplicitamente una considerazione dell'autore, che, di fronte alla collazione di più fonti (non tutte lette di prima mano), conclude che Pitagora per molti non era greco²⁰. Ma questo non era il pensiero di Aristosseno, che io credo corrisponda più compiutamente alla testimonianza di Diogene Laerzio, ma che può essere dedotto anche da quanto ci dice Neante.

Ad esempio, proprio nel passo sopra citato di Neante (*FGrHist* 84 F 29), tratto da Porfirio (*VP* 1-2), Pitagora, pur avendo un padre tirreno, è greco, poiché nato a Samo da un padre che già aveva la cittadinanza dell'isola, e poteva essere quindi considerato greco, almeno dal punto di vista dei diritti. Questa versione coincide con quanto detto a proposito del passo di Diogene Laerzio, poiché anche in quel caso può essere accettato che il padre fosse tirreno, il che non equivale a dire che lo fosse anche Pitagora.

La stessa scissione tra padre e figlio ricorre in un'altra notizia, riportata da Giamblico (*VP* 5) e Porfirio (*VP* 2), secondo cui Mnesarco era solo padre

²⁰ Per la possibilità che Clemente Alessandrino avesse un particolare interesse a fare di Pitagora un non greco, e che dunque la sua conclusione fosse qualcosa di più di un semplice ragionamento (preceduto comunque da un fraintendimento, suo o della sua fonte), cfr. Fraschetti, *Aristarco*, pp. 436-437.

putativo di Pitagora, poiché il filosofo era in realtà figlio di Apollo e della madre Pizia²¹.

In nessuno di questi casi dunque si dice espressamente che Pitagora era un tirreno, né tanto meno un barbaro. Non possiamo nemmeno dire che si tratti di ricostruzione tarde, atte a risolvere un'aporia che si era prodotta nella tradizione antica. Almeno in un caso infatti, quello di Neante, siamo in grado di ammettere che già nel IV secolo si faceva di Pitagora un non barbaro (e quindi greco), pur accettandone il carattere originario tirrenico²².

Aristosseno dunque fu il responsabile della diffusione di una tradizione un po' differente sulle origini di Pitagora rispetto a quella tradizionale samia, con la quale però non entrò in aperto contrasto. Si tratta di una considerazione logica: Aristosseno, biografo di Pitagora, avrà senz'altro conosciuto le origini samie di Pitagora, e certo non può aver contraddetto una tradizione assai radicata e incontrovertibile. Per motivi da appurare, avrà scelto di introdurre l'elemento tirrenico, ma possiamo escludere che tale intervento abbia avuto una portata così forte da far di Pitagora un tirreno *tout court*. Piuttosto, come sembra suggerire anche la notizia riportata da Neante, è più logico pensare che Aristosseno si sia limitato ad intervenire sulla genealogia della famiglia di Pitagora prima della sua nascita, almeno da parte di padre. Ad essere tirreno potrebbe essere il padre, e qui io credo risieda l'innovazione (se tale può essere considerato il suo intervento) aristossenica (tant'è vero che Aristosseno sembra non riportare la versione secondo cui la famiglia di Pitagora sarebbe emigrata da Fliunte a Samo²³, in aperto contrasto con la versione tirrenica).

Ovviamente, con questo non voglio dire che nella tradizione antica non si dicesse effettivamente che Pitagora era etrusco, e non greco. Esistono come si è visto alcune testimonianze (comunque tarde e assai lontane dal biografo tarantino) di questo atteggiamento, che però io non ritengo attribuibile ad Aristosseno. Dobbiamo distinguere tra ciò che dice Aristosseno, e ciò che poi è stato dedotto dalle sue parole. E' infatti del tutto plausibile che, una volta affermato che Pitagora proveniva "alla lontana" da un'isola tirrenica,

²¹ Sugli elementi apollinei della vita di Pitagora, cfr. *infra*.

²² Per il problema della testimonianza di Neante, cfr. *infra*.

²³ Per questo problema cfr. *infra*.

si sia concluso erroneamente che anche Pitagora era etrusco, senza che Aristosseno si fosse mai espresso in questo senso.

Esempio di questa possibilità è Plutarco (*Quaest. Conv.* VIII 7 1): “Costui (*sc.* Lucio)...disse che Pitagora è tirreno, non perché tirreni fossero i suoi antenati, come dicono alcuni, ma perché nacque e fu allevato in Etruria”. Lasciando da parte questa strampalata ipotesi (che comunque ha un senso, dato che avverte il problema del conflitto tra l’essere greco e l’essere tirrenico di Pitagora, e, al pari altre soluzioni prospettata, è un modo come un altro di non fare del filosofo un barbaro, preservandone contemporaneamente le origini latamente tirreniche), è interessante notare che ad alcuni è attribuita la versione secondo cui Pitagora era proprio tirreno, perché tali erano i suoi antenati. Sottolineiamo che non è citato Aristosseno, e che più in generale la testimonianza sembra indicare una discussione in corso sull’essenza tirrenica di Pitagora, sostenuta da alcuni, ma altrettanto avversata da altri.

Dire che il padre di Pitagora proveniva da un’isola diversa da Samo infatti non significa mettere in dubbio che Pitagora fosse proprio di Samo, un greco di Samo. E’ questa secondo me la sostanza della versione accreditata da Aristosseno. L’intervento del biografo risulta notevolmente ridimensionato, e soprattutto viene meno quell’aporia che introdurrebbe il rendere Pitagora un tirreno *tout court*.

Aristosseno dunque può aver accettato e diffuso la versione che faceva del padre di Pitagora un tirreno, ma non ha mai detto che anche Pitagora lo fosse.

3. La paternità di Pitagora²⁴ è presentata diversamente da molteplici tradizioni. La versione più diffusa lo vuole figlio di Mnesarco, il cui nome ci è indicato per la prima volta da Erodoto. Esistono poi alcune notizie, che specificano il mestiere di Mnesarco (incisore di anelli), e la testimonianza unica di Giustino, che, sulla scorta di Pompeo Trogo, chiama il padre di Pitagora Demarato, rivelando esplicitamente nel nome l’influenza della versione tirrenica delle origini del filosofo. E’ invece impossibile dire cosa Aristosseno abbia scritto a proposito del padre di Pitagora, oltre al fatto che

²⁴ Abbiamo già visto nei capitoli precedenti il problema del nome del padre di Pitagora. Rimando a questi per la discussione dettagliata dei dati.

egli fosse Tirreno, o che almeno provenisse da un'isola occupata dagli Etruschi.

Per quanto riguarda invece la stirpe di Pitagora, Pausania²⁵ ci fornisce la discendenza Ippaso – Eufrone – Mnesarco – Pitagora, Diogene²⁶ invece quella Cleonimo – Eutifrone – Ippaso – Marmaco – Pitagora, dove è evidente che Marmaco sta per Mnesarco, come suppongono anche Zeller – Mondolfo²⁷. La somiglianza delle due notizie indica l'appartenenza alla medesima fonte, che io ritengo non abbia a che vedere con Aristosseno, come dimostra anche la struttura del passo di Diogene Laerzio, VIII 1: Diogene infatti, dopo aver citato la versione di Ermippo, menziona quella di Aristosseno, senza peraltro nominare gli altri autori concordi con il biografo tarantino (elemento questo che dovrebbe far attribuire una maggior attendibilità alla testimonianza di Diogene), dopodiché, mediante una particella avversativa riporta la genealogia di Pitagora secondo altri autori (che, come si è detto, coincide con poche varianti non significative con quella di Pausania).

Il fatto che quest'ultima parte sia in contrasto con la versione aristossenica, come sembra emergere dal testo (soprattutto perché la discendenza è associata ad altri autori, e non ad Aristosseno, il quale in caso contrario sarebbe stato certamente menzionato), indica a mio avviso che il problema della discendenza, che pure Aristosseno avrà trattato, dato il carattere biografico della sua opera, in relazione a quello della stirpe, non si articolava secondo quella linea genealogica attestata da Diogene e da Pausania, che non prevedeva un livello tirreno.

D'altra parte, questa genealogia attestata da Diogene Laerzio e da Pausania implica che l'origine della famiglia di Pitagora sia da ricercare a Fliunte, il che esclude ovviamente l'origine tirrenica sostenuta da Aristosseno. Si noti che la versione che fa del padre di Pitagora un fuoriuscito di Fliunte ricalca lo stesso schema della versione tirrenica, poiché il padre di Pitagora non è genuinamente samio, ma proviene sempre da un altro luogo, che può essere la Siria (Tiro), Fliunte, o un'isola tirrenica (secondo la tradizione antica i

²⁵ Pausania, II 13 1-2.

²⁶ Diogene, VIII 1.

²⁷ E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, trad. ital., I, 2, Firenze 1938, p. 386 nt. 1. Per il problema relativo al nome del padre di Pitagora, cfr. *supra*.

Tirreni, o Pelasgi, erano insediati su tre isole, Lemno, Sciro e Imbro²⁸, e sarà quindi in una di queste due isole da ricercare la patria del padre del filosofo).

Esiste un'altra tradizione relativa alle origini di Pitagora, attestata con alcune varianti. Porfirio, citando la "Vita di Pitagora" di Apollonio, dice che la madre di Pitagora, di nome Pizia, era una discendente di Anceo, fondatore di Samo, e poi "sempre Apollonio dice che alcuni raccontavano che fosse figlio della Pizia e per natura di Apollo, e che quindi fosse figlio di Mnesarco solo di nome". Una versione simile, con poche varianti, si riscontra anche in Giamblico (*VP* 6-8), dove vengono citati come fonti Epimenide, Eudosso e Senocrate.

Il fatto che a monte di questa tradizione non venga mai nominato esplicitamente Aristosseno fa pensare che il biografo tarantino non abbia nulla a che vedere con la notizia delle origini apollinee di Pitagora, anche perché di solito sia Giamblico che Porfirio non mancano di menzionare Aristosseno quando traggono una notizia dalle sue opere.

Tuttavia, io non sarei così netto nel vedere nelle notizie di tema apollineo una ricostruzione tarda, atta ad esaltare il filosofo, come vorrebbe la Cuccioli Melloni. Infatti, da un frammento di Aristosseno (fr. 14 Wehrli, Diogene Laerzio, VIII 8) sappiamo che "Pitagora derivò la maggior parte delle sue dottrine morali dalla sacerdotessa delfica Temistoclia". In secondo luogo, dobbiamo ricordare la notizia pliniana della statua dedicata a Pitagora su indicazione della Pizia²⁹ alla fine del IV secolo.

Questi due dati dimostrano come già nel IV secolo era nota una certa vicinanza tra Apollo e Pitagora³⁰ (peraltro il nome del filosofo ha la stessa radice del nome della profetessa), nota sicuramente ad Aristosseno.

Non è possibile dire cosa abbia scritto Aristosseno sulle origini del padre di Pitagora, oltre al fatto che era un tirreno³¹; si noti però che la versione che fa di Pitagora un figlio di Apollo risolverebbe l'aporia della tradizione

²⁸ Cfr. C. De Simone, *I Tirreni*. Porfirio (*VP* 10), citando Diogene, menziona anche Sciro.

²⁹ E' vero che l'oracolo delfico si esprime in modo assai generico, e che la scelta di Pitagora è responsabilità del senato di Roma; ma è anche vero che l'interpretazione che i Romani dettero dell'oracolo doveva essere giustificata da preesistenti legami tra Pitagora ed Apollo.

³⁰ La vicinanza culturale tra Pitagora e Apollo non contraddice, ma anzi sostiene, la spiegazione politica che si è data sopra a proposito dell'episodio menzionato da Plinio.

³¹ In effetti, il frammento citato da Diogene non parla del padre, e sembra dire che sia stato Pitagora a fuggire dall'isola. Tuttavia, per tutti i motivi anzidetti, e per il sopra visto passo di Neante, si deduce che il padre, e non il figlio, fosse tirreno.

aristossenica, che rischiava di fare di Pitagora un barbaro, in modo diverso rispetto all'escamotage della cittadinanza acquisita dal padre a Samo.

Di sicuro possiamo dire che Aristosseno non faceva sua la versione fliasa, sulla quale avremo modo di tornare oltre.

4. La versione attribuibile ad Aristosseno sulle origini tirreniche di Pitagora presenta un ulteriore problema interpretativo, che contribuisce a rendere ancora più difficile da comprendere l'opera di ricostruzione biografica portata avanti da Aristosseno.

Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Aristosseno faceva di Pitagora un tirreno (o "tirrenio"?), proveniente da una delle isole che gli Ateniesi ottennero, scacciandone gli antichi abitanti, i Tirreni.

Il fatto a cui sembra alludere il biografo (è impossibile dire se la scarsa chiarezza dell'enunciato dipenda da Aristosseno o da Diogene) è la conquista da parte di Milziade dell'isola di Lemno, che determinò la fuga (più o meno volontaria, a seconda delle versioni) dei Tirreni là stanziati.

L'isola presso cui la tradizione antica collocava i Tirreni, o Pelasgi, è concordemente Lemno, che infatti è indicata da Neante come luogo di origine del padre di Pitagora. Altrettanto certamente, l'unico momento che può corrispondere a quanto indicato da Aristosseno è l'episodio di Milziade il giovane che conquista l'isola per poi farne dono agli Ateniesi, alla fine del VI secolo (le ultime ipotesi indicano in particolare l'ultimo decennio). Non esiste nelle fonti alcun accenno ad eventuali episodi simili, che abbiano cioè comportato uno scontro tra Ateniesi e Tirreni (o Pelasgi, secondo quella oscillazione onomastica già rilevata da De Simone) in un'isola dell'Egeo.

Di conseguenza, parrebbe logico che Aristosseno, quando parla di Tirreni in fuga da una non meglio specificata isola, si riferisse proprio all'episodio di Milziade il giovane (essendo esclusa la possibilità che lo scontro avvenuto presso l'isola sia da attribuire a Milziade il vecchio³²). Questa ricostruzione moderna, apparentemente logica e aproblematica, è inficiata dalla questione cronologica: il fatto che il padre di Pitagora, o lo stesso Pitagora (ma questa ipotesi, come si è visto, crea difficoltà), sia un tirreno fuggitivo da Lemno della fine del VI secolo non collima in nessun modo con la cronologia nota

³² Sul problema della spedizione di Milziade, vedi il recente contributo, con bibliografia specifica, di N. Salomon, *Milziade, Atene e la conquista di Lemno*, in *Studi offerti a G. Nenci*, a c. di S. Alessandri, Lecce 1994, pp. 399-408.

di Pitagora. Non si può pensare infatti ad un episodio precedente alla spedizione di Milziade, poiché quest'ultima prevede la presenza di Tirreni sull'isola, dalla quale non furono scacciati se non dagli Ateniesi in quel preciso frangente storico.

E' noto che Pitagora nacque intorno al 570 a. C., e che nel 530 circa era già a Crotone. Di conseguenza, è del tutto impossibile che il filosofo, o suo padre, fossero tra i Tirreni scacciati da Lemno.

Sbaglia dunque chi mette in relazione l'arrivo del padre di Pitagora con la fuga dei Tirreni da Lemno. E questo è esplicitamente indicato da Neante, nel passo sopra visto: il padre infatti era giunto a Samo, di cui poi divenne cittadino, per affari, *kata; pra`xin*, non per motivi politici.

Anche il dato cronologico dunque conferma la natura ambigua e problematica dell'opera di ricostruzione biografica portata avanti da Aristosseno, agli occhi sia degli antichi che dei moderni. Proprio in virtù della scollatura cronologica tra i fatti relativi alla famiglia di Pitagora e quelli dell'isola, direi che non si volesse in nessun modo, in questa specifica tradizione, mettere in contrapposizione polemica Pitagora con l'elemento ateniese. Piuttosto ritengo che l'indicazione che ci fornisce Diogene Laerzio, di provenienza aristossenica, serva solo a localizzare l'isola originaria della famiglia di Pitagora: un'isola dalla quale "in un secondo momento" gli Ateniesi scacceranno i Tirreni, alla cui genia apparteneva anche il padre di Pitagora. Il frammento aristossenico è effettivamente ambiguo, almeno nella forma con cui ce lo tramanda Diogene Laerzio, poiché sembra presupporre che Pitagora provenisse realmente da un'isola perché scacciato dagli Ateniesi. Tuttavia, sulla base del passo di Neante e di semplici considerazioni cronologiche è possibile dare una lettura più lineare della testimonianza.

Emerge progressivamente il carattere di mera indicazione geografica, e non etnica, della citazione aristossenica in Diogene: la famiglia di Pitagora, o Pitagora stesso, proveniva da un'isola abitata da Tirreni, che poteva essere più probabilmente Lemno, ma anche Imbro o Sciro (su queste ultime però l'arrivo degli Ateniesi si attesta qualche anno dopo rispetto agli avvenimenti di Lemno). Anche questa considerazione rafforza quanto si è detto sopra a proposito della ricostruzione della versione tirrenica attribuibile ad

Aristosseno: il passo di Diogene vuole solo indicare l'origine della famiglia di Pitagora, e non vuole realmente dire che Pitagora fosse un tirreno *tout court*, pur avendo egli a che fare con questa popolazione.

5. Per quanto riguarda la valutazione dell'attendibilità delle fonti a nostra disposizione, ritengo che il forte scetticismo espresso dai moderni nei confronti delle notizie non esplicitamente aristosseniche non sia del tutto motivato. E' vero senz'altro che alcuni dati sono frutto evidentemente di ricostruzioni seriori e ideologicamente determinate, pur tuttavia esistono alcuni autori, che, anche solo per un mero motivo cronologico, dovrebbero essere degni di maggior attenzione e fiducia.

Tra questi io inserirei Neante di Cizico, che ha un posto preminente in tutta la tradizione biografica su Pitagora e che finora è comparso solo episodicamente nella nostra trattazione. La Cuccioli Melloni (come si è detto) si dimostra assai scettica verso le notizie riportate da Neante, che considera lontane dalla tradizione aristossenica: essa sarebbe confluita in Neante solo dopo ampi rimaneggiamenti, diventando dunque impossibile riconoscerne i tratti originali. Tuttavia, recenti studi relativi ad alcuni papiri di Ercolano hanno permesso di rivedere la datazione tradizionale dell'attività di questo autore, anticipandola dal 200 a. C. circa alla seconda metà del IV secolo.

La testimonianza di Filodemo in questione³³, nota dal papiro 1021, indica la fine del quarto secolo come periodo di attività di Neante, autore di un'opera "zwischen Historie und Paradoxographie"³⁴, in cui dovette trattare, tra gli altri, anche la vita di Platone (ed è infatti a questo proposito che viene citato

³³ Se ne veda l'edizione, la traduzione e il commento in T. Dorandi, *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991, in particolare, per la cronologia di Neante, cfr. pp. 30-38. Vd anche K. Gaiser, *Philodems Academica. Die Berichte ueber Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart 1988. Più conciso, ma essenziale, W. Burkert, *Neantes von Kyzikos ueber Platon*, «MH» 57, 2000, pp. 76-80, in cui si ribadisce la necessità di scindere questo Neante da un suo omonimo, vissuto intorno al 200 a. C., e autore di una vita di Attalo I di Pergamo. Indicazioni in questo senso sono già in W. Burkert, *Pythagoreische Retraktionen: Von den Grenzen einer moeglichen Edition*, in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Atti del Seminario Internazionale, Ascona 1996, Göttingen 1998, pp. 303-319, in part. per la cronologia di Neante p. 309 e p. 315. Riferimenti anche in W. Burkert, *Platon in Nahaufnahme. Ein Buch aus Herculanum*, Leipzig 1993. Vd. anche L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im fruehen Pythagoreismus*, Berlin 1997, p. 47, che considera Neante fonte ultima di Timeo, e a lui di poco anteriore. Per la questione cronologica, cfr. M. Giangiulio, *Pitagora. Le Opere e le testimonianze*, Milano 2000, pp. 75-76. Per il Neante biografo di Attalo, si vedano i riferimenti in F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit*, II, Leipzig, 1892, p. 451. F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig 1891, pp. 617-619.

³⁴ *Peri; ejndovxwn ajndrw`n*. Un titolo differente ci è invece tramandato da Apollonio, *Historia mirabilium* 13.

da Filodemo). In una delle tre citazioni di Neante³⁵, si dice che egli ebbe modo di sentire il racconto sull'ultimo giorno e sull'ultima notte di Platone direttamente dalla voce di Filippo di Opunte, discepolo molto vicino a Platone.

In effetti, la critica più recente ritiene di poter spiegare meglio il significato di alcuni suoi frammenti se messi in relazione con le opere di Aristosseno. Inoltre, se diamo ragione a Burkert³⁶, Neante dovrebbe essere la fonte ultima utilizzata da Diogene Laerzio per la vita di Pitagora, e abbiamo visto l'attendibilità di Diogene per quanto riguarda la versione aristossenica.

Da ciò discende la conseguenza che la versione "tirrenica" riportata da Neante possa essere molto vicina a quella aristossenica, se non esattamente coincidente. I due autori infatti si troverebbero ad essere quasi contemporanei, ed è assai verosimile che Neante si sia rifatto direttamente ad Aristosseno, o ad una fonte direttamente derivante dal biografo di Taranto. In questo senso, verrebbe meno tutto quel processo di trasmissione, interpretazioni e sovrainterpretazioni che separa Aristosseno da autori più tardi (come nel caso, ad esempio, di Clemente Alessandrino), e si fa strada progressivamente l'ipotesi che la versione di Neante corrisponda in definitiva a quella aristossenica. In questo senso ci spingono anche altre considerazioni: prima di tutto il fatto che la citazione da Diogene di Aristosseno sia perfettamente compatibile con la notizia riferita da Neante, per quanto riguarda il particolare dell'isola indicata come una di quelle da cui i Tirreni furono scacciati per opera degli Ateniesi; in secondo luogo l'elemento della cittadinanza samia assunta dal padre di Pitagora, in connessione a quello della migrazione da Lemno (dovuta secondo Neante a motivi di affari), costituisce esattamente quel *trait - d'union* necessario a coniugare due versioni altrimenti inconciliabili, un problema con cui sicuramente Aristosseno certamente avrà avuto a che fare.

I nomi di Neante e di Aristosseno possono essere avvicinati anche per altri motivi. Infatti, la versione tirrenica delle origini del padre di Pitagora, con il particolare geografico dell'isola tirrenica in cui poi si stabiliranno gli Ateniesi, ricorre solo nella citazione di Diogene Laerzio e in quella riferibile a Neante, il quale, si ricordi, non fa propria questa versione, ma la cita

³⁵ Dorandi, *Storia*, II 38 ss., pp. 35-37, p. 133.

³⁶ Burkert, *Neanthes*, pp. 76-77.

solamente, poiché ritiene che Pitagora fosse un siriano. Tutte le altre fonti invece si limitano a dire che Pitagora era tirreno, tagliando via qualsiasi altro elemento della storia e mal interpretando le parole del biografo tarantino (che probabilmente non lessero nemmeno direttamente).

Inoltre, solo in Neante ed in Aristosseno ricorre un particolare molto interessante, che il resto della tradizione non sembra aver recepito: a proposito degli ultimi pitagorici, Neante³⁷ dice che “due soltanto sfuggirono al rogo, Archippo e Liside, dei quali quest’ultimo andò a risiedere in Grecia, si stabilì a Tebe e prese a frequentare Epaminonda³⁸, il quale ne divenne un discepolo”; Aristosseno³⁹ invece dice che “dei due che sopravvissero, entrambi tarantini, Archippo si ritirò nella sua città, mentre Liside, presa a detestare la generale indifferenza, partì per la Grecia, visse nell’Acaia peloponnesiaca e poi si trasferì a Tebe, dove trovò un certo seguito. Qui divenne suo discepolo Epaminonda, che giunse a chiamarlo padre, e qui infine morì. Il resto dei Pitagorici abbandonò l’Italia, tranne Archita di Taranto”.

Anche se dette in parole differenti, e soprattutto con maggiori particolari nella versione aristossenica, è evidente che le due notizie coincidono, nel far di Epaminonda un discepolo di Liside, a sua volta ex discepolo di Pitagora.

Abbiamo poi un ulteriore elemento che ci permette di associare la figura di Epaminonda alla tradizione aristossenica. Sappiamo che una delle fonti utilizzate con certezza da Aristosseno è il tarantino Spintaro, ai cui ricordi personali risalgono gli aneddoti su Clinia e Archita (fr. 30 Wehrli)⁴⁰. Egli non solo è indicato da una tradizione (fr. 1 Wehrli) come padre di Aristosseno stesso⁴¹ (notizia questa per noi secondaria, ma che testimonia comunque un certo legame tra i due), ma era a Tebe tra gli amici di Epaminonda, che aveva come educatore allora Liside (vd. *supra*). Chi meglio dunque di Aristosseno poteva diffondere la notizia del discepolato di Epaminonda, dopo averla o inventata o trovata in una sua fonte, che peraltro era di stretto ambito tarantino?

³⁷ Porfirio, *VP* 55, *FGrHist* 84 F 30. L’autore è espressamente menzionato.

³⁸ Per il problema interpretativo di questo passo, cfr. F. Prontera, *Gli ultimi pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, «DArch» 9-10, 1976-77, pp. 267-332.

³⁹ Giamblico, *VP* 248-252, fr. 18 Wehrli.

⁴⁰ A Spintaro risalgono anche le notizie su Socrate, fr. 54 a Wehrli. Per la figura di Spintaro, cfr. Prontera, *Contributo*, p. 287.

⁴¹ Per notizie biografiche su Aristosseno, cfr. fr. 1-9 Wehrli.

Questo particolare di storia pitagorica non è noto in altri autori, e contribuisce ad avvicinare Neante ed Aristosseno, già contigui cronologicamente. Di conseguenza, ritengo che il particolare di Epaminonda confermi la dipendenza di Neante dall'opera di Aristosseno, a cui il discepolato del Tebano presso un pitagorico è sicuramente da attribuire. Verosimilmente ci troviamo di fronte ad una notizia che ebbe una certa circolazione solo nella parte cronologicamente alta della tradizione, per poi venire successivamente dimenticata, tant'è vero che essa non ricorre oltre Neante.

La vicinanza tra Aristosseno e Neante è indicata poi da un altro elemento: nella testimonianza sopra vista di Neante (Porfirio, *VP* 1-2, *FGrHist* 84 F 29), si dice che “stando all'elenco che ne dà Neante, Pitagora ebbe due fratelli maggiori, Eunosto e Tirreno”. A parte la particolarità del nome di uno dei fratelli, che conferma il tema “tirrenico” relativo alla stirpe di Pitagora, è chiaro che Neante sapeva di una fonte che attribuiva a Pitagora questi due fratelli, e che tale attribuzione doveva essere già stabilita entro il IV secolo. Quindi, stando alla costruzione del testo di Porfirio, Neante, oltre a conoscere la versione tirrenica, sapeva anche di due fratelli.

Passiamo al testo di Diogene (VIII 1): dopo aver citato Aristosseno e la versione tirrenica, abbiamo una piccola digressione dalla narrazione, in cui si parla della genealogia fliasa (notizia questa inconciliabile con la versione aristossenica), dopodiché riprende la narrazione. All'interno del secondo paragrafo si menzionano i fratelli maggiori di Pitagora, Eunomo⁴² e Tirreno. Come nel caso del riferimento all'isola tirrenica, anche i nomi dei fratelli (in particolare “questi” nomi) ricorrono solo nei due testi sopra citati, entrambe le volte in relazione ad Aristosseno (implicita o esplicita). Senza contare che il nome di uno dei fratelli coincide perfettamente con la versione tirrenica delle origini del filosofo, ed anzi direi che solo all'interno di questa trova senso.

Ipotizzerei dunque che la presenza dei fratelli (di cui uno di nome Tirreno) vada collegata alla notizia delle origini tirreniche, e che risalga in ultima analisi ad Aristosseno. Il fatto che essa ricorra in due contesti aristossenici sembrerebbe confermare tale possibilità, e contemporaneamente

⁴² Sono con la Cuccioli Melloni nel non dare importanza alla variazione di nome di uno dei due fratelli, dovuta evidentemente ad un errore di lettura nella tradizione.

avvicinerebbe Neante ad Aristosseno, il quale appare sempre più come fonte (avvicinata comunque ad altre tradizioni) del primo.

Da questa analisi, il ruolo e l'importanza della testimonianza dello storico di Cizico risultano notevolmente rivalutate, soprattutto perché emerge la possibilità che la notizia di Neante, oltre ad essere di derivazione aristossenica, sia addirittura più completa della sintetica citazione di Diogene Laerzio, pur non essendo nominato esplicitamente Aristosseno.

In altre parole, ritengo che quest'ultima altro non sia che un *excerptum* di un più ampio racconto, di cui testimone più fedele e articolato è proprio Neante, che, come si è detto, dovette consultare l'opera aristossenica molto probabilmente di prima mano (a differenza di autori più tardi). Il testo stesso di Diogene sembra essere una sintesi di una fonte più ampia: lo dimostrerebbe ad esempio il fatto che non venga citato il nome dell'isola d'origine, e la costruzione sintattica, che ha indotto qualcuno oggi a pensare che Pitagora fosse uno degli esuli tirreni. O ancora, il fatto che non si parli del padre di Pitagora, ma solo del filosofo, facendone direttamente un tirreno, è un ulteriore elemento che, se messo a confronto con la versione di Neante, indica la natura riassuntiva della citazione aristossenica in Diogene. Paradossalmente, Neante cita a mio avviso più compiutamente Aristosseno, pur non nominandolo, di Diogene, che invece lo nomina. In altre parole, Diogene ci fornisce l'ossatura del pensiero aristossenico, Neante i particolari.

D'altra parte, più in generale tutta la parte che Diogene dedica alla descrizione della vita di Pitagora ha questo specifico carattere, cosicché non sarebbe strano che Diogene avesse riassunto il più possibile le notizie tratte da Aristosseno. Ed in questa ottica si può anche comprendere l'uso ambiguo dell'aggettivo *Turrhnovi*: è infatti del tutto plausibile che Diogene stesso, come poi Clemente Alessandrino, abbia frainteso la notizia aristossenica, utilizzando l'aggettivo, tratto direttamente da Aristosseno, come etnico, ed ignorando invece la sua valenza geografica. Come si è detto, il parallelismo con l'aggettivo *Savmiοι* spinge la nostra interpretazione in altra direzione, poiché rivela la vera intenzione aristossenica, tesa ad indicare l'origine fisica della famiglia di Pitagora, non l'essenza del filosofo, che, per un motivo o per l'altro, era e restava greco.

7. Quali sono dunque le caratteristiche della ricostruzione biografica di Aristosseno? Sulla base della lettura di Neante e della breve citazione aristossenica di Diogene Laerzio, possiamo ipotizzare quanto segue: il biografo tarantino ha aggiunto alla versione samia, che non poteva non conoscere né poteva rifiutare, una sorta di premessa relativa al padre del filosofo, che non sarebbe stato originario di Samo, bensì di un'isola occupata dai Tirreni. Che il padre di Pitagora fosse realmente un Tirreno è indicato due volte dalle parole di Neante, sia perché è definito tale, sia perché si dice che egli abbia ricevuto la cittadinanza samia. Quest'ultimo particolare, di primaria importanza, è il mezzo per cui viene affermata la grecità di Pitagora, contro un qualsiasi sospetto di barbarie. Di conseguenza, l'operazione di Aristosseno non ebbe grandi ripercussioni sulla tradizione già codificata, poiché si limitò a diffondere un'ulteriore notizia relativa all'origine della stirpe del filosofo, senza che peraltro essa entrasse in aperta contraddizione con quanto era già noto. D'altra parte, la prassi legislativa del V e IV secolo, almeno ad Atene⁴³, prevedeva che fosse cittadino colui che era nato da un padre straniero già munito di cittadinanza e una madre ateniese. Non credo dunque che sia un caso che, mentre per il padre circolavano notizie diverse sulle sue origini etniche, per la madre non abbiamo niente di tutto questo; di essa anzi è ripetuta nelle fonti antiche l'appartenenza ad una nobile famiglia samia, cosicché Pitagora, nato dal connubio di uno straniero munito di cittadinanza e una donna sicuramente samia, poteva essere considerato senza alcun problema samio.

Il fatto che la medesima dinamica, modificata solo in alcuni particolari secondari, ricorra anche per l'ipotesi tiria o siriana suggerisce a mio avviso il vero nucleo della discussione che si produsse a partire dalla tradizione antica, e che, per la forma fuorviante che in taluni casi ha assunto, ha impresso una direzione errata anche alle interpretazioni moderne.

Se infatti rileggiamo bene le fonti, vediamo che da alcune di queste traspare che il vero nocciolo della questione non era l'essenza greca o meno di Pitagora (che, come si è detto, fu messa in discussione solo in testimonianze

⁴³ Vd. A. Aymard, *Les étrangers dans les cités grecques aux temps classiques (V-IV siècle av. J. Ch.)*, in *Recueils de la Société J. Bodin*, 1958, IX, 1, 1958, pp. 119-139. U. E. Paoli, *Altri studi di diritto greco e romano*, Milano 1976. L. Prandi, *La concessione della cittadinanza ateniese ai Sami nel 405 / 403-2*, «Patavium» 8, 2000, pp. 37-51.

tarde e poco affidabili), ma l'origine del padre. Pitagora era greco perché figlio di una greca e di uno straniero naturalizzato, ma da dove arrivava questo straniero? Da Tiro, dalla Siria in generale, da un'isola tirrenica, da Fliunte sono solo alcune delle ipotesi prospettate. Come dice Porfirio (*VP* 1), “quasi tutti sono d'accordo sul fatto che Pitagora fu figlio di Mnesarco, ma non lo sono sull'origine di Mnesarco”. Di sicuro, si sapeva che era uno straniero, per cui si veda la breve notazione di Callimaco (fr. 61 Pf.), “così disse lo straniero figlio di Mnesarco”. Tuttavia, ciò non significava fare di Pitagora uno straniero *tout court*, “il grammatico Teone parlò per primo facendo notare che è un'impresa notevole e non facile provare che Pitagora era un etrusco” (Plut., *Quaest. Conv.* VIII 8 2).

A mio avviso, la questione consiste in ben altro: per quale motivo Aristosseno inventò, o accreditò, una versione che metteva in così stretta connessione Pitagora ai Tirreni? Essa non solo poteva minare la versione samia, ma oltretutto andava contro un'altra tradizione, che, visto il pensiero di Aristosseno, sarebbe stata senz'altro più coerente col pensiero del biografo. Come si è visto sopra, sulla base di Diogene Laerzio VIII 1, possiamo dire che ad Aristosseno non risaliva certamente la versione fliasa⁴⁴, ma ciò non significa che non ne fosse a conoscenza. Anzi, un passo di Lico, citato da Porfirio (*VP* 5) indica che anche la versione fliasa, tra IV e III secolo doveva essere già diffusa: “Ma Lico nel quarto libro delle sue Storie ricorda che vi sono diverse opinioni sulla patria di Pitagora, e dice: ‘Quanto alla patria e alla città di cui a quest'uomo toccò di essere cittadino, se non la conosci, non deve importartene. Alcuni dicono infatti che fu di Samo, altri di Fliunte, altri ancora di Metaponto’”.

Se Aristosseno conosceva questa versione, come io penso, perché non accettarla? Fliunte, oltre ad essere città argiva, per cui veniva meno l'imbarazzante possibilità dell'origine barbarica di Pitagora, era già connessa a Pitagora, poiché molti dei suoi discepoli (gli “ultimi” rappresentanti della dottrina pitagorica, scampati dalla strage di Crotone) erano originari proprio di Fliunte⁴⁵. Come è stato giustamente notato⁴⁶, è

⁴⁴ La notizia delle origini fliase ricorre anche in Pausania, II 13 1-2.

⁴⁵ Aristosseno, fr. 18 Wehrli: “I Pitagorici più stimati furono Fantone, Echecrate, Polimnasto e Diocle, nativi di Fliunte, e Senofilo, calcidese di Tracia”. Vd. anche il fr. 19 Wehrli: “Gli ultimi Pitagorici, che anche Aristosseno conobbe, furono Senofilo, calcidese di Tracia, Fantone di Fliunte, Echecrate, Diocle e Polimnesto, anch'essi di Fliunte, uditori di

assai verosimile che la versione fliasa sia nata proprio in seno alla tradizione relativa a questi ultimi pitagorici, per rendere più evidente il legame tra la città greca e Pitagora.

Bisogna dunque chiedersi non solo perché aggiungere una premessa tirrenica ad una tradizione già codificata, ma anche perché non riallacciarsi alla versione fliasa, che avrebbe avuto il pregio di mantenere tutto il discorso all'interno della grecità e oltretutto si accordava bene con la figura di Pitagora e dei suoi discepoli⁴⁷.

Si prospettano a questo punto due ipotesi: o Aristosseno voleva tagliare fuori dalla biografia di Aristosseno un qualsiasi apporto fliasio, presupponendo dunque una sua specifica avversione per l'ambiente di Fliunte (dal quale giungevano gli ultimi esponenti della filosofia pitagorica), oppure aveva un suo interesse particolare nell'avvicinare Pitagora ai Tirreni. Entrambe le ipotesi sottintendono un substrato ideologico irrinunciabile che ha motivato e determinato la struttura del racconto aristossenico. Tuttavia, se Aristosseno avesse voluto semplicemente eliminare il momento fliasio dalla vita del filosofo, sarebbe bastato spostarne i natali a Samo, che era e rimaneva la patria per antonomasia di Pitagora. Il fatto che invece abbia voluto inserire un non altrimenti necessario momento tirrenico indica inequivocabilmente la volontà, in positivo, di inserire questa compagine etnica, nel bagaglio mitico – storico relativo al Maestro.

Per dirimere la questione ritengo che sia fondamentale considerare l'opera di ricostruzione biografica di Aristosseno nel suo insieme, relativa sia ad Archita che a Pitagora, in cui, come si è potuto appurare, più di una volta è stato possibile riconoscere dietro determinate notizie specifici risvolti ideologici.

Ritengo che nella preferenza accordata alla versione tirrenica rispetto a quella fliasia Aristosseno (sempre che ne fosse a conoscenza, come noi abbiamo ipotizzato) non abbia voluto gettare discredito su quest'ultima; non

Filolao e di Eurito di Taranto". Si noti la prospettiva spiccatamente tarantina, che ci riconduce in modo certo all'opera di Aristosseno. Per il problema dei rapporti tra Aristosseno e gli ultimi pitagorici, cfr. Prontera, *Contributo*.

⁴⁶ Cuccioli Melloni, Giangiulio, *Pitagora*, nel commento ai passi in questione.

⁴⁷ Prontera ritiene che non tutta la lista degli ultimi pitagorici risalga ad Aristosseno, nonostante la chiarezza testuale del fr. 18 Wehrli. Al di là di questo problema, resta certo il fatto che la città di Fliunte si legava in qualche modo a Pitagora, come testimonia Lico, già nel IV secolo a. C.. Lo studioso parla di un "pitagorismo fliasio" di fine IV secolo, definito poco dopo "un pitagorismo senza storia". Cfr. Prontera, *Contributo*, pp. 306-310.

è stato cioè operante un principio “esclusivo” rispetto alla tradizione fliasia, ma piuttosto “inclusivo” di quella tirrenica.

Non intravedo infatti i motivi di una possibile polemica verso gli ambienti fliasi, ben visti nell’ottica pitagorica, né penso che il fatto che il Fedone platonico sia ambientato nella città possa aver influenzato a tal punto il pensiero aristossenico, pur tenendo conto della posizione critica del Tarantino nei confronti di Platone.

Piuttosto, credo che tutta la questione si muova all’interno del concetto di “filosofia italica”, di cui il primo esponente fu considerato proprio Pitagora. In un’ottica cioè che volesse privilegiare il lungo momento italico della vita del filosofo, quale sembra essere quella aristossenica, fare del maestro un lontano discendente di quelle popolazioni presso cui poi insegnerà la sua dottrina è una ricostruzione ideologicamente possibile e comprensibile.

A mio avviso, la scelta dell’elemento tirrenico, che sia stata operata originalmente da Aristosseno, o sia invece desunta da una fonte ancora precedente, è da ricondurre al fatto che, se si voleva legare le origini di Pitagora all’elemento genericamente italico, l’unica componente storicamente attestata nell’Egeo era quella tirrenica. Solo i Tirreni avevano avuto infatti le loro propaggini in ambito egeo, a cui, per necessità logica, doveva esser fatta risalire la provenienza di Pitagora. Di qui la menzione di un’isola occupata anticamente dai Tirreni, forse la stessa Lemno, se vogliamo dare maggior credito alla testimonianza di Neante, o Imbro o Sciro.

La versione tirrena è infatti l’unica che collega il Maestro all’Italia, facendo di Pitagora il fondatore in tutti i sensi della filosofia italica. E’ solo all’interno di questa ottica, che peraltro potrebbe verosimilmente risalire ad Aristosseno, che comprendiamo la diffusione della versione tirrenica.

8. Il fatto che Aristosseno accreditasse la versione tirrena, che come detto presentava l’inconveniente dell’eccessiva vicinanza tra Pitagora e l’elemento barbarico, può essere spiegato anche in modi che privilegino i Tirreni al di fuori del concetto di filosofia italica. Secondo Giangiulio⁴⁸, ad

⁴⁸ Giangiulio, *Pitagora*, I, p. 76.

esempio, questa notizia testimonierebbe l'attenzione dei Pitagorici tarantini verso la cultura e la religione etrusche.

Mi chiedo se oltre a motivazioni di carattere culturale, sia possibile formulare ipotesi di natura più prettamente storico – politica. Esclusa la possibilità che l'ambiente tarantino volesse riagganciarsi in modo positivo a Roma tramite la figura di un Pitagora tirrenico⁴⁹, viste le posizioni che la città magnogreca assunse nei confronti di quella latina, resta da vedere se anche il problema delle origini di Pitagora possa rientrare nella più ampia polemica Roma – Taranto che abbiamo cercato di delineare per la fine del IV secolo.

Abbiamo ipotizzato nelle pagine precedenti che la figura di Pitagora, insieme ad elementi più in generali afferenti ai concetti di spartanità e pitagorismo, sia stata utilizzata da parte tarantina e da parte romana con specifici scopi propagandistici, reciprocamente determinatisi. Proprio questa situazione fa balenare l'idea che anche il tema delle origini di Pitagora sia stato trattato in ambito tarantino esattamente nella medesima ottica anti romana, proprio perché la versione tirrenica sostenuta da Aristosseno riporta la figura di Pitagora nel contesto italico, in relazione particolare ad una popolazione barbara. Sempre stando ad Aristosseno, come si è visto, i Sanniti avrebbero avuto un rapporto stretto con uno degli ultimi, e più importanti, pitagorici rimasti in Italia (Archita), laddove i Romani rivendicavano un diretto rapporto con il Maestro (cronologicamente impossibile), senza la mediazione di Taranto. Allo stesso modo, proprio nel corso di uno scontro Roma – Taranto, la figura di Pitagora, che evidentemente si legava in modo stretto a Taranto (anche grazie all'opera biografica aristossenica) veniva celebrata in un punto focale dell'urbanistica di Roma, e cioè il Comizio.

Se dunque Aristosseno afferma, contro teorie più “comode”, l'origine tirrenica del Maestro, senza però dirne la natura barbara, è possibile che si

⁴⁹ Si ricordi, come si è visto sopra, l'esistenza di tradizioni di IV secolo che facevano di Roma una *polis tyrrhenis* o *polis hellenis*. Dal vaglio delle fonti sembra si possa escludere che le due tradizioni, peraltro non necessariamente incompatibili (come hanno dimostrato Frascchetti e Vanotti), risalgano ad ambito tarantino, così come si può escludere che a Taranto si usassero i due aggettivi etnici in modo improprio e confuso, come si evince chiaramente dal fr. 24 Wehrli sulla barbarizzazione di Poseidonia. E' quindi ovvio pensare che quando a Taranto si parlava di Tirreni, non c'era alcun riferimento a Roma. Cfr. A. Frascchetti, *Aristosseno, i Romani e la barbarizzazione di Posidonia*, «AION»(Archeol)» 3, 1981, pp. 97-115; A. Frascchetti, *Eraclide Pontico e Roma città greca*, «AION»(Filol), 11, 1989, pp. 81-95. G. Vanotti, *Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis. Riflessioni sul tema*, «MEFR» III, pp. 217-255.

celi dietro a questa asserzione la volontà di attirare dentro la sfera “pitagorico-tarantina” i Tirreni, come già i Sanniti.

Nella seconda metà del IV secolo Roma, oltre ai Sanniti (coadiuvati da Taranto), si scontrò più volte con gli Etruschi, e molti di questi scontri coincisero cronologicamente con le battaglie sostenute sul fronte meridionale con i Sanniti. Di conseguenza, si venne a formare naturalmente una convergenza di interessi tra Etruschi, Sanniti e Tarantini contro un unico nemico, cioè Roma. Fermo restando che l'ethnos sannita non era certo in grado di creare e diffondere notizie relative ad un'altra popolazione italica, né tantomeno associare a questa una qualsiasi parvenza di greicità, è chiaro che spettava a Taranto, unica importante realtà magnogreca in posizione di scontro rispetto a Roma, elaborare il modo con cui avvicinare i Tirreni non tanto ad una greicità generica (poiché, come si è visto sopra, l'origine greca dei Pelasgi era una notizia già da tempo diffusa), quanto ad una greicità tutta tarantina, ed in particolare significativa per la Taranto di IV secolo, e cioè quella pitagorica.

A mio avviso, l'origine della versione tirrenica (o perlomeno la forma con cui essa si presenta in Aristosseno) è attribuibile a Taranto anche per un altro motivo, e cioè per la forma di avvicinamento al mondo greco trovato per i Tirreni. Come per i Sanniti, l'elemento barbaro non viene inglobato nella greicità tramite il diffuso metodo della discendenza genealogica, che sappiamo essere stato adottato in altri contesti proprio per associare la realtà greca a quella non greca grazie anche alla nozione di *suggevneia*, bensì tramite una forma mitico - storica, che avvicina, ma non compenetra, le due sfere, evitando dunque qualsiasi commistione etnica. I Sanniti non sono spartani, ma amici degli Spartani. Pitagora non è tirreno, ma suo padre sì.

A mio avviso, solo in una prospettiva politica si può capire il motivo per cui Aristosseno abbia scelto di privilegiare una notizia potenzialmente scomoda, perché in grado di screditare la figura di Pitagora. In questa ottica non fa problema quanto espresso nel frammento relativo alla barbarizzazione di Poseidonia ad opera dei Tirreni; quest'ultimo infatti ricade nel tema del conflitto tra Greci e popolazioni italiche, in cui il carattere non greco dei Tirreni certo non poteva essere ignorato. La notizia relativa all'origine del padre di Pitagora in nessun modo afferma la greicità

dei Tirreni, ma anzi, proprio a causa della sua struttura, sembra confermare ancora una volta la loro natura barbarica, pur rivelando nel contempo una predisposizione positiva nei loro confronti.

Verso una spiegazione di tipo politico, anche se non esclusivamente di questo genere, ci spingono proprio le considerazioni fino ad ora fatte sulla valenza politico – storica attribuita alla fine del IV secolo a Pitagora sia da parte di Taranto, che da parte di Roma⁵⁰: in una sorta di appropriazione alternata, la figura del Maestro viene inserita in modi differenti ma fondamentalmente simili all'interno della cultura e del mito di città greche, o che vogliono essere greche. In quest'ultimo caso, l'accostamento della filosofia pitagorica alle proprie tradizioni è un ottimo escamotage per giungere allo scopo: Pitagora infatti non solo è greco, ma porta con sé anche alcuni valori spartani, la cui importanza in ambito italico è ben nota.

⁵⁰ Esistono altri casi di simile atteggiamento. Si ricordi ad esempio la figura di Zaleuco di Locri, un altro legislatore anacronisticamente divenuto ad un certo punto della tradizione antica (forse proprio alla fine del IV secolo) discepolo di Pitagora. Per la figura di Zaleuco di Locri, cfr. R. Van Compernelle, *Le tradizioni sulla fondazione di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine del V e nel IV secolo a. C.*, «ASNP» 1976, VI, pp. 329-400; R. Van Compernelle, *La législation aristocratique de Locres Épizéphyrienne, dire législation de Zaleukos*, «AC» L, 1981, pp. 759-769. G. Camassa, *Il pastorato di Zaleuco*, «Athenaeum» 1986, pp. XLIV, pp. 139-145; M. L. Zumino, *Scrivere la legge orale, interpretare la legge scritta*, «QS» 1998, pp. 151-159.

L'uso del mito a fini politici

1. Il percorso che ho delineato fino ad ora si muove principalmente tra tre poli: da una parte Taranto, la rappresentante più orgogliosa della spartanità e del pitagorismo in ambito magno greco; dall'altra Roma e altre popolazioni italiche che hanno in qualche modo reagito alla politica tarantina, inserendosi in questa, o definendosi per esclusione rispetto alla medesima.

Il nostro discorso dunque ha tentato di trovare momenti significativi di questo duplice atteggiamento, mettendo in risalto il contesto storico che questo stesso atteggiamento ha progressivamente generato e determinato.

In questo senso si spiega il caso dei Coni: essi infatti non hanno a che vedere direttamente con le grandi sfere concettuali del pitagorismo e della spartanità, se non in modo marginale e non essenziale. Tuttavia, la ricostruzione del mito che soggiace alla fondazione di Eraclea, e che io ho attribuito a marca tarantina, indica da parte di Taranto un uso consapevole e cosciente dei miti, come veri e propri strumenti di propaganda, declinati all'interno di due grandi categorie: l'essere greci, e il non essere greci. Caratteristica dei miti relativi ai Sanniti, come quelli inerenti ai Coni, è proprio il fare delle due popolazioni un punto di contatto tra questi grandi generi, e cioè l'essere "simili ai Greci", per motivi diversi ma fondamentalmente simili nel comune intento di non attribuire la "patente di grecità" con eccessiva apertura. Al di là infatti delle forme specifiche che il mito di volta in volta prende, che possono travalicare la più generica grecità per giungere ad una specifica spartanità, ciò che rende l'attività mitografica tarantina del tutto peculiare è non solo il preciso aggancio alla realtà contingente, e quindi all'uso politico del mito (sovente modificato in modo da renderlo adatto alle necessità attuali), ma la forma che esso assume. A fronte di notizie che, senza troppa difficoltà, fanno dell'intera famiglia di popolazioni italiche una sorta di derivazione spartana, grazie alla parentela esistente tra molte popolazioni italiche, quelle coniate in ambito tarantino sembrano far un uso molto più prudente del concetto di grecità, attribuibile non tanto ad una sorta di "ritegno", o all'eventuale volontà di non sminuire

il concetto stesso di grecità tramite una sua elargizione eccessiva, quanto alla precisa necessità di non diffondere tramite i vincoli di parentela già esistenti (anche a livello di riconsiderazione mitica delle origini delle varie popolazioni mitiche) quella stessa grecità che, nel caso specifico, serviva a giustificare un allineamento politico forse discutibile. Se tutto ciò non avviene nel caso dei Coni, in cui il problema consiste soprattutto nell'individuare l'humus storico su cui poi è nato il mito nella sua forma particolare del sacrilegio, nel caso dei Sanniti, e delle altre popolazioni italiche che abbiamo avuto modo di citare in relazione ad essi, il discorso è più complesso, poiché ci si trova nello spinoso campo della dialettica e della contrapposizione tra Greci e non Greci, complicata dal fatto che quest'ultimi rivendicano per sé legami, di sangue o di cultura a seconda dei casi, con i Greci stessi, e fra Greci e non Greci si poneva un caso, quello dei Sanniti appunto, definibili semi Greci. Si noti però che nel caso dei Romani e dei Tarantini la classificazione all'interno di una delle due grandi categorie è un fatto autonomo (anche se non sempre, poiché spesso la negazione di grecità succede ad una prima affermazione di grecità stessa), per quanto riguarda i Sanniti è sicuramente un processo che inizia in modo univoco, per poi diventare bilaterale (i Sanniti sono semi greci per i Tarantini – i Sanniti accettano, e forse avvalorano, questo status attribuito a loro dall'esterno). Per questo motivo, l'analisi della politica estera tarantina, e dei miti da questi adottati, sarebbe stata mutila, se non avesse preso in considerazione anche le reazioni che essa produsse in ambito italico: non solo perché in questo modo è possibile capire in che misura tali notizie venivano recepite e interpretate ad esempio a Roma, ma anche perché, in un'ottica ancora tarantina, le medesime notizie assumono ai nostri occhi un'immagine più articolata e complessa di quanto accadrebbe se ci basassimo sulla sola lettura di quei miti che già le fonti antiche attribuivano alla propaganda di Taranto.

Le reazioni però non sono state solo per così dire "avverse". I Sanniti, come si è visto, fanno propria l'immagine grecizzata di loro stessi codificata in ambito tarantino, dove l'attività mitopoietica si è in realtà limitata a rileggere secondo schemi culturali greci, e più in particolare spartani (e forse anche pitagorici) una realtà che si prestava per sua natura a tali

reinterpretazioni colte. Da un punto di vista sannitico, l'adozione di questi complessi mitici rivela un'importante e consapevole apertura di almeno una classe sociale (quella guerriera) a influssi culturali esogeni, tesa ad accettare volontariamente un certo grado di greccità acquisita,

In questo senso le direttrici di scambio che si dipanano dall'Apulia verso il centro Italia, passando per il Sannio, costituiscono lo sfondo necessario su cui in un secondo momento si assestano rapporti di carattere non commerciale.

Tramite lo studio di determinati miti di uso propagandistico, tocchiamo anche il problema dei rapporti esistenti tra Taranto e i suoi interlocutori: nel caso dei Sanniti la nostra analisi ha ribadito la convergenza tra essi e i Tarantini, sottolineando nel contempo la connotazione antiromana più che antilucana che caratterizzò questo rapporto.

Per quanto riguarda i rapporti tra Taranto e Roma, ho ritenuto necessario delineare in modo più preciso, rispetto anche alle fonti antiche, lo scontro "larvato" che occupò non continuativamente gli ultimi due decenni del IV secolo, e che si concluse probabilmente con il famoso trattato di Capo Lacinio. Con la mia ricostruzione ho creduto di poter trovare all'interno di questi uno specifico spazio sia per i Sanniti ed il ruolo da loro svolto in quella temperie cronologica, sia per il complesso di notizie mitiche relative alla spartanità sannitica e ai contatti tra questa popolazione italica e la filosofia pitagorica proprio tramite Taranto, valide e ben presenti nello scontro con Roma, proprio perché a Roma (e qui si capisce l'importanza di studiare le reazioni alla divulgazione di determinate notizie) si produssero nei medesimi anni l'appropriazione e la reinterpretazione di alcuni tratti che facevano parte in origine della politica tarantina.

Ho creduto dunque di spiegare in questa ottica l'introduzione in Roma di specifici tratti del pitagorismo, fra cui in particolare la notizia (di conio romano e non tarantino) del discepolato di Numa presso Pitagora, che altro non è che la rivisitazione opportunamente modificata dei contatti tra Erennio Pontio Sannita e Archita, e che infine richiama alla mente operazioni mitico – storiche che ad esempio a Locri fecero di Zaleuco, legislatore della città, un pitagorico.

Ricostruzione confermata dall'erezione di una statua di Pitagora, insieme a quella di Alcibiade, nel foro, proprio negli anni della guerra sannitica. Ho già spiegato sopra i motivi per cui sono portato a credere che questi fatti siano da collegare con i rapporti sempre più conflittuali tra Roma e Taranto; qui voglio solo ribadire il carattere spiccatamente "greco" della propaganda tarantina e romana di questo periodo. Ci troviamo di fronte ad un conflitto non solo "storico", ma anche propagandistico e culturale, impostato dalle due parti in modo differente: Taranto infatti manifestò la volontà di includere, e contemporaneamente escludere, determinate realtà italiche, Roma invece tese ad includersi in quel medesimo concetto di grecità, prendendo a prestito e rovesciando molti dei tratti peculiari delle notizie tarantine. Una terza posizione fu ricoperta dai Sanniti, che fecero loro il bagaglio mitico che Taranto aveva approntato.

Quest'ultimo caso dimostra proprio come la propaganda poteva avere ripercussioni anche all'esterno rispetto alla realtà di partenza: la persuasione che i Sanniti erano semi spartani funzionava a Taranto, per motivi particolari, e tra i Sanniti, per motivi differenti.

2. L'individuare l'ideologia che orienta un racconto, determinandone la forma in relazione al contesto storico per cui il mito è creato, è un passo fondamentale per comprendere molte delle notizie di ambito magnogreco (per contenuto o per fonte) che solo apparentemente esplicano il loro significato sul piano mitico; tuttavia, a livello più propriamente "letterario" è altrettanto interessante indagare sulla genesi di queste specifiche notizie, che molto spesso hanno dovuto tenere conto di racconti già noti, cosicché la codificazione di nuovi miti si è tradotta nella rivisitazione di miti esistenti, come anche nella confutazione di questi.

Il caso dei Coni è, a mio avviso, esemplare di questa dinamica, poiché, se è giusta la ricostruzione che ho proposto, il mito del sacrilegio che lo caratterizza comportò necessariamente una revisione di un certo materiale mitico già diffuso e coniato in altro contesto. Come si è visto, spostare il culto di Atena Iliaca dalla Daunia alla Siritide, e contemporaneamente fare di quello daunio un culto di Cassandra non sono altro che due momenti consequenziali di un'unica operazione di mitopoiesi, mossa principalmente

da motivi propagandistici. Si potrebbe quindi parlare di rifunzionalizzazione politica del mito, accompagnata da una parallela e necessaria operazione letteraria, che, nel caso in questione, corrispose ad una leggera correzione delle notizie relative alla Daunia e alla sua connotazione acheo – troiana.

Un secolo dopo circa, la forma del mito relativo ai Sanniti testimonia indirettamente che quelle notizie rispetto alle quali esso si determina erano già note, almeno in parte; sul piano delle tradizioni ciò significa che entro il IV secolo le parentele tra le varie popolazioni italiche, probabilmente fino ai Romani, erano state codificate, perlomeno in misura embrionale. Non si può dire, né si vuole, che il contesto della nostra analisi non lo comporta, che fossero già stabilite con precisione le dinamiche di *ver sacrum* e da una popolazione all'altra, o la discendenza di un popolo da un altro; semmai, è più prudente ipotizzare che si sapesse del legame intercorrente, ad esempio, tra Sanniti e Sabini, e Sabini e Romani, senza che questo legame avesse assunto una forma particolare, se non quella generica di parentela.

D'altra parte, così come la situazione mitica della Daunia potrebbe aver ispirato quella della Siritide, secondo la contiguità con cui anche le fonti antiche avvertivano le due regioni, non spiegabile certo in termini di vicinanza geografica, allo stesso modo il *plasma* tarantino potrebbe aver funzionato da modello per la notizia della *sunoikìa* degli Spartani presso i Sabini al tempo di Licurgo. Questa teoria infatti, poiché tenta di coniugare due tradizioni (quella dell'autoctonia e quella della spartanità) altrimenti inavvicinabili, adottando lo schema del *plasma* tarantino, non può che essere successiva a quest'ultimo, il quale a sua volta deve aver funzionato da modello. Da questa conclusione derivano considerazioni interessanti per quanto riguarda i miti sulle origini dei Sabini non solo sul piano cronologico, ma anche più in generale ideologico. Inoltre, il confronto Sabini – Sanniti conferma l'ipotesi che il concetto di *sunoikìa* era utilizzato con cognizione di causa come versione più "ridotta" di quello di consanguineità: la *sunoikìa* infatti preserva l'idea di somiglianza di usi e costumi tra due popoli (Sabini / Spartani, Sanniti / Spartani), ma non ne afferma la comune discendenza, dichiarando per contrasto il carattere esclusivamente locale delle due popolazioni. Nel caso dei Sabini tale *escamotage* era utile per sottolineare la loro origine locale, e

contemporaneamente non negare la presenza di un qualche apporto spartano nei loro usi; in quello dei Sanniti, come si è detto, poiché non ha senso pensare che Taranto ne volesse preservare l'autoctonia, è più logico vedere nel *plasma* la volontà di sottolineare la vicinanza ideologica tra Spartani e Sanniti, senza però fare di questi ultimi dei Greci *tout court*.

L'uso a fini politico – propagandistici del mito in ambiente tarantino è un'ipotesi che si riaffaccia anche per la notizia aristossenica secondo cui il padre di Pitagora sarebbe stato un tirreno; in questo caso non è possibile trovare un preciso contesto di riferimento, tuttavia il fatto che il biografo tarantino abbia scelto di accreditare una versione senz'altro rischiosa, che metteva il Maestro nella condizione di semi – barbaro, al posto di una tradizione assai più radicata e “sicura”, e cioè quella samia, suggerisce che esistessero delle motivazioni ben precise che abbiano spinto Aristosseno in questa direzione, e che non possono non rimandare alla volontà, ancora da accertare, di inglobare i Tirreni nella sfera del pitagorismo. Non tramite un semplice rapporto di discepolato, come è testimoniato per altre popolazioni, ma addirittura facendone per così dire gli antenati di Pitagora. D'altra parte, l'*escamotage* della cittadinanza samia, che salva il Maestro dall'essere un Tirreno, rivela la medesima attenzione a non confondere i Greci con i non Greci che abbiamo visto operante anche altrove.

Considerando la cronologia e l'ideologia di Aristosseno, e il contesto in cui a Roma Pitagora assume un particolare significato, viene da pensare che alla medesima temperie vada riferita anche la notizia relativa al padre di Pitagora. Tuttavia, anche se in quel momento Tirreni e Tarantini possono aver trovato in Roma per diversi motivi un comune nemico, è anche vero che, a differenza del caso dei Sanniti, non c'è traccia nelle fonti di un allineamento esplicito tra le due realtà, atto a formare un unico fronte antiromano, se non una certa simultaneità di scontro. Di conseguenza, anche se ritengo che la spiegazione politica resti la più valida, perché sarebbe stata l'unica abbastanza forte e cogente da giustificare la sostanza della versione aristossenica, a fronte del silenzio delle fonti non possiamo andare oltre il livello delle ipotesi, sebbene le fonti stesse non solo non escludano la spiegazione “politica”, ma anzi la avallino in un certo qual modo, testimoniando la contemporaneità dei fronti etrusco e tarantino – sannita.

3. L'indagine condotta chiarisce ed articola alcuni punti di un discorso più ampio relativo all'uso non fine a sé stesso del mito in ambito magnogreco, che spesso sembra non potersi scindere dalla contrapposizione tra greicità e non greicità, da parte indistintamente di chi greco era e di chi greco non era. Si è in questa sede approfondito solo alcuni spunti di una ricerca che potrebbe essere più ampia, soprattutto nell'adozione di un punto di vista non solo tarantino. Qui si è preferito concentrare l'attenzione sull'attività mitopoietica di Taranto, per quanto riguarda la parte greca, e di Roma, per quanto riguarda la parte non direttamente greca, in relazione ad uno specifico e ristretto lasso di tempo e contesto storico. Lo scopo ultimo di queste pagine è stato dunque individuare e sottolineare i rapporti di somiglianza, imitazione, rivisitazione e anche confutazione esistenti tra miti, notizie sparse di carattere storico e mitico - storico e altre informazioni apparentemente slegate tra di loro, ma che un'analisi più complessa può invece rivelare in stretta connessione. In questa ottica ad esempio sarebbe interessante prendere nuovamente in considerazione il problema delle origini dei Sabini, qui solo sfiorato, e verificare l'eventuale esistenza di un rapporto, a mio avviso verosimile, tra il mito della spartanità, nell'accezione minimalista e in quella massimalista, e la formazione del re Numa, che, proprio negli anni in cui si diffondono il *plasma* tarantino e il mito dei coloni spartani accolti dai sabini, diventa un discepolo di Pitagora, il quale a sua volta si riconnette per strade indipendenti proprio agli usi spartani. Si ha cioè l'impressione di trovarsi di fronte ad un complesso di notizie solo apparentemente discordanti, ma in realtà risalenti ad un comune denominatore culturale, variamente interpretato in base alle proprie specifiche esigenze.

Il caso dei Sanniti è in questo senso illuminante, poiché, a differenza di quello dei Sabini, sottoposto nel corso della tradizione a molteplici rimaneggiamenti a causa dell'importanza dell'elemento sabino per la storia di Roma stessa, è rimasto per così dire "cristallino" e scoperto nella motivazione ideologica che lo ha generato.

Esistono sì molte altre notizie relative alle origini ed a alla storia più antica di questa popolazione. Tuttavia, esse non solo rivelano un chiaro sapore

romano e antiquario, e quindi più tardo, ma non ridefiniscono neppure il nucleo mitico più antico, verosimilmente perché inutile alle ricostruzioni genealogiche di ambito romano. Tale nucleo, di sicura impronta greca, e funzionante anche come mito di origine, è stata un'utile pietra di paragone per capire in che modo si sono formate alcune notizie di ambito italico relative alla grecità d'Italia, e d'altra parte ha rivelato da parte locale una spiccata attenzione al valore di questa stessa grecità.

BIBLIOGRAFIA¹

- M. Aberson, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Paris 1994.
- M. Adam, *Remarques sur une série de casques de bronze ou Tarente et les barbares dans le deuxième moitié du V^e et IV^e s. av. J. C.*, «MEFR» 94, 1982, pp. 7-32.
- N. Alfieri, *Rotte marittime e comunicazioni terrestri sull'Adriatico*, in *Introduzione alle antichità adriatiche*, Atti del Colloquio, Chieti 1971 1975, pp. 83-90.
- L. Alfonsi, *Sulle fonti del De Senectute*, «PP» 10, 1955, pp. 121-129.
- J. M. Alonso Nunez, *Aemilius Sura*, «Latomus» 48, 1989, pp. 110-119.
- D. Ambaglio, *L'Adriatico nei frammenti degli storici Greci*, in *I Greci in Adriatico*, *Hesperia* 15, 2000, pp. 96-99.
- M. Ameruso, *L'iter ideologico di Erodoto*, «MGR» XIV, 1991, pp. 88-133.
- G. Amiotti, *Lico di Reggio e l'Alessandra di Licofrone*, «Athenaeum» 60, 1982, pp. 425-460.
- C. Ampolo, *Roma e il mondo greco dal secolo VII agli inizi del III*, in *Roma e l'Italia: radices imperii*, Milano 1990, pp. 581-626.
- C. Ampolo, *Enea ed Ulisse nel Lazio da Ellanico (FGrHist 4 F 84) a Festo (432 L)*, «PP» 47, 1992, pp. 321-342.
- C. Ampolo, *Tra Greci e tra "barbari" e Greci: cronache di massacri e tipologia dell'eccidio nel mondo ellenico*, «QS» 22, 1996, pp. 5-28.
- C. Ampolo, *La frontiera dei Greci come luogo del rapporto e dello scambio: frontiere e circolazione dei beni fino al V secolo a. C.*, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente*, Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997, 1999, pp. 451-464.
- E. Antonacci Sanpaolo, *Ricerche archeoambientali nella Daunia antica. Paesaggio vegetale e allevamento*, in *Agricoltura e commerci nell'Italia antica*, Atlante Tematico di Topografia Antica, I Supplemento, Roma 1995, pp. 73-102.
- E. Antonacci Sanpaolo, L. Quilici, *Tiati-Teanum Apulum-Civitate: topografia storica del territorio*, in *Tiati-Teanum Apulum-Civitate: topografia storica del territorio*, Atti del XV Convegno Nazionale di Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia, San Severo 1995, pp. 81-99.
- E. Antonacci Sanpaolo, *Sannio e Apulia: acculturazione e commerci*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 90-105.

¹ Riporto qui solo i principali lavori da me consultati. Per quanto riguarda gli studi più specifici, relativi a singoli argomenti trattati nel corso dell'opera, e le edizioni degli autori antichi rimando alle note del testo stesso.

- E. Arena, *Satuvrion toi dw`ka: il problema storico – topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi alla fondazione di Taranto*, «StAnt» 10, 1997, pp. 255-290.
- A. Aymard, *Les étrangers dans les cités grecques aux temps classiques (V-IV siècle av. J. Ch.)*, in *Recueils de la Société J. Bodin*, 1958, IX, 1, 1958, pp. 119-139.
- G. Barker, J. A. Lloyd, *La ricerca sulla valle del Biferno*, in *Cumae. Le conferenze del Premio E. T. Salmon*, a c. di G. De Benedittis, Campobasso 2000, pp. 27-42.
- G. Barker, *La valle del Biferno*, Campobasso 2001.
- R. Beaumont, *Greek influence in the Adriatic sea before the fourth century*, «JHellStud» 56, 1936, pp. 159-204.
- J. Bérard, *L'histoire de Siris et la légende troyenne de Rome*, «JS», 1943, pp. 58-71.
- J. Bérard, *Les Ioniens à Siris*, in *Charites. Studien zur Altertumwissenschaft*, Bonn 1957, pp. 218-222.
- J. Bérard, *La Magna Grecia*, Torino 1963.
- G. Bernard Montanari, *Ceramica attica a figure nere del Museo Archeologico di Adria*, in «BdAr», 1964, pp. 298-303.
- L. Beschi, *I donari tarantini a Delfi: alcune osservazioni*, in *APARCAI. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P. E. Arias*, Pisa 1982, pp. 227-238.
- M. Bettalli, *I condottieri di Taranto e la guerra nel mondo greco*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 111-134.
- G. Bevilacqua, *Bolli anforari rodii dal centro sannitico di Monte Vairano*, in *Tituli*, 2, 1980, pp. 32-34.
- P. J. Bicknell, *The date of the fall of Siris*, «PP» 23, 1968, pp. 401-408.
- R. Bonifacio, *Il santuario sannitico di Casalbore e il suo materiale votivo*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 33-38.
- A. Bottini, *Gli elmi apulo – corinzi: proposta di classificazione*, «AION»(Archeol) XII, 1990, pp. 23-37.
- S. Bourdin, *L'ethnographie de l'Italie du IV^e siècle av. J. –C. d'après Denys d'Halicarnasse (livre XII à XX)*, «Pallas» 53, 2000, pp. 205-239.
- L. Braccisi, *Roma e Alessandro il Molosso nella tradizione liviana*, «RIL» CVIII, 1974, pp. 196-202.
- L. Braccisi, *Ancora sulla colonizzazione siracusana in Adriatico*, «AION»(Filol) 11, 1989, pp. 57-64.

- L. Braccesi, *L'avventura di Cleonimo. Venezia prima di Venezia*, Padova 1990.
- L. Braccesi, *Troia, Atene e Siris*, *Hesperia* 5, Roma 1995, pp. 61-73.
- C. G. Brauer, *Taras. Its history and coinage*, New York 1986.
- L. Breglia, *L'Epiro e Alessandro il Molosso nella storiografia di IV e III secolo a. C.*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 321-400.
- D. Briquel, *Le problème des Dauniens*, «MEFR» 86, 1974, pp. 7-40.
- D. Briquel, *Les Pelasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Roma 1984.
- D. Briquel, *Tyrrhènes et / ou pirates*, «RPh» LVIII, 1984, pp. 267-271.
- D. Briquel, *La tradition sur l'emprunt d'armes samnites par Rome*, in *Guerre et sociétés en Italie (V^e – IV^e siècle av. J. -C.)*, Paris 1986, pp. 65-89.
- D. Briquel, *Le regard des Grecs sur l'Italie indigène*, in *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V siècle av. J.-C.*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome et l'Unité de recherches étrusco-italiques, Roma 1987, pp. 165-188.
- D. Briquel, *Spina condita a Diomede. Osservazioni sullo sviluppo della leggenda dell'eroe nell'alto Adriatico*, «PP» 42, 1987, pp. 241-261.
- D. Briquel, *L'origine lydienne des Étrusques : histoire de la doctrine dans l'Antiquité*, Paris 1991.
- D. Briquel, *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemies (début du IV^e siècle / début du I^{er} siècle av. J. -C.)*, Besançon 1997.
- D. Briquel, *La guerre, les Grecs d'Italie et l'affirmation d'une identité indigène. Sur la légende d'origine des Samnites*, in *Guerre et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique*, Actes du Colloque, Dijon 1999, «Pallas» 51, 1999, pp. 39-55.
- P. A. Brunt, *Laus imperii*, in *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978.
- S. Buchner, *Μαυμαρκοί nell'onomastica greco – italica e i nomi italici del padre di Pitagora*, «AION»(Archeol), 4, 1997, pp. 161-172.
- W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1971.
- W. Burkert, *Platon in Nahaufnahme. Ein Buch aus Herculaneum*, Leipzig 1993.
- W. Burkert, *Pythagoreische Retraktionen: Von den Grenzen einer moeglichen Edition*, in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Atti del Seminario Internazionale, Ascona 1996, Goettingen 1998, pp. 303-319.
- W. Burkert, *Neanthes von Kyzikos über Platon*, «MH» 57, 2000, pp. 76-80.

- D. Caiazza, *Nascita, sviluppo e decadimento dei centri fortificati*, in *Insedimenti fortificati in area centro italiana*, in *Insedimenti fortificati in area centro-italica*, Atti del Convegno, Chieti 1991, Pescara 1995, pp. 27-33.
- G. Camassa, *Calcante, la cecità dei Calcedoni e il destino dell'eroe di bronzo miceneo*, «ASNP» 10, 1980, pp. 49-74.
- A. Campanelli, F. Catalli, *Museo Archeologico Nazionale di Chieti. Nuovi materiali per una storia della circolazione monetaria in Abruzzo*, «AIIN», 1983, pp. 137-158.
- E. Campanile, C. Letta, *Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italiana*, Pisa 1979.
- R. Cantilena, *Le emissioni monetali di Larino e dei Frentani*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 141-146.
- R. Cantilena, *L'economia monetale nel Sannio Pentro tra IV-I secolo a. C.*, in *Romanus an Italicus. Le conferenze del premio E. T. Salmon*, a c. di De Benedittis G., 1996, pp. 57-74.
- R. Cantilena, *La moneta tra i Campani e i Sanniti nel IV e III secolo*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 82-89.
- R. Cantilena, L. Cerchiai, A. Pontrandolfo, *L'immagine di Eracle in lotta con il leone nella documentazione di IV secolo a. C.*, in *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, Atti del Convegno, Messina 2003, c. d. s..
- S. Capini, *Il santuario di Pietrabbondante*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 113-115.
- S. Capini, *Il santuario di Ercole a Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp.115-121.
- S. Capini, *Su alcuni luoghi del culto del Sannio Pentro*, in *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno, Agnone 1994, Firenze 1996, pp. 63-71.
- S. Capini, *Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 230-233.
- S. Capini, *I percorsi tratturali ed il sistema insediativo del Sannio preromano*, in *La civiltà della transumanza*, a c. di E. Petrocelli, Isernia 1999, pp. 181-192.
- M. Cappelletti, *La fase romana del santuario di Campochiaro*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, 240-242.
- P. Cappelletto, *Le tradizioni antiche sulla fondazione di Taranto e le testimonianze di Callimaco*, «Sileno» XX, 1994, pp. 175-191.
- J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres: études sur la conversion du monde romain*, Paris 1956.
- J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1963.

- M. Carroccia, *Contributo topografico all'identificazione di Buca nel territorio frentano*, «Athenaeum» 80, 1992, pp. 199-206.
- M. Carroccia, *I tratturi e la viabilità romana nel territorio abruzzese – molisano*, in *La civiltà della transumanza*, a c. di E. Petrocelli, Isernia 1999, pp. 167-174.
- M. Carulli, *Alcune considerazioni sulla saga di Diomede fino a Fabio Pittore*, «BStudLat» 7, 1977, pp. 307-315.
- M. Casevitz, *Le vocabulaire de l'acculturation en grec ancien*, Paris 1985.
- F. Cassola, *I gruppi politici Romani nel III secolo a. C.*, Trieste 1952.
- S. Cataldi, *Popoli e città del lupo e del cane*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, CISA XVIII, Milano 1992, pp. 55-82.
- F. Catalli, *Circolazione monetaria in Abruzzo e Molise tra IV secolo e III secolo a. C.*, «AFLPer»(class) XIX, n. s. V, 1981-1982, pp. 177-212.
- F. Catalli, *Monete dell'Italia antica*, Roma 1995.
- L. Cerchiai, *PITANATAI PERIPOLOI*, «AION»(Archeol), 9-10, 2002-2003, pp. 159-161.
- R. Ciardiello, *Il culto di Cassandra in Daunia*, «AISS» 14, 1997, pp. 81-136.
- F. Coarelli, *Un elmo con iscrizione latina arcaica dal Museo di Cremona*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges Heurgon*, Roma 1976, pp. 157-179.
- C. Cogrossi, *Atena Iliaca e il culto degli Eroi*, in *Politica e Religione nel primo scontro tra Oriente e Occidente*, CISA VIII, Milano 1982, pp. 79-98
- F. Collima, *Le fonti di Strabone nella geografia della Sicilia*, «Atti dell'Accademia Peloritana», 12, 1897, pp. 7-50.
- G. Colonna, *Bronzi votivi umbro sabellici a figura umana*, I, Firenze 1970.
- G. Colonna, *Problemi dell'arte figurativa in età ellenistica nell'Italia adriatica*, in *Introduzione alle antichità adriatiche*, Atti del I Convegno di studi sulle antichità adriatiche, Chieti 1971, 1975, pp. 172-177.
- G. Colonna, *I Dauni nel contesto storico e culturale dell'Italia arcaica*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp.263-277.
- G. Colonna, *Alla ricerca della metropoli dei Sanniti*, in *Identità e civiltà dei Sabini*, Atti del XVIII Convegno di Studi Etruschi e Italici, Rieti Magliano Sabina 1993, Firenze 1996, pp. 107-130.
- G. Colonna, G. Tagliamonte, *I popoli del medio adriatico e le tradizioni antiche sulle loro origini*, in *Piceni. Popolo d'Europa*, Catalogo della Mostra, Roma 1999, pp. 10-13.

- G. Colonna, *Il medio adriatico: tradizioni storiografiche e informazione storica*, «StEtr» LXIX, 2003, pp. 3-12.
- A. Comella, *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo repubblicana*, «MEFR» 93, 1981, pp. 717-795.
- A. Coppola, *Siracusa e il Diomede adriatico*, «Prometheus» 14, 1988, pp. 221-226.
- A. Coppola, *Cleonimo, Corcira e lo spazio ionico*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 197-216.
- M. Corbier, *La transhumance entre le Samnium et l'Apulie: continuités entre l'époque républicaine et l'époque impériale*, in *La romanisation du Samnium aux II^e et I^{er} siècles av. J. C.*, Actes du colloque organisé par le centre Jean Bérard, Napoli 1988, 1991, pp. 149-176.
- F. Cordano, FONOS JELLHNIKOS MEGISTOS, «ASMG» XV-XVII, 1974-1976, pp. 203-206.
- F. Cordano, *La forzata partenza dei fondatori di Taranto nell'attualità del V secolo a. C.*, in *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, CISA XXI, Milano 1995, pp. 51-59.
- P. Coussin, *Les armes romaines*, Paris 1926, pp. 207-215.
- M. Crawford, *The Coinage of the Age of Sulla*, «NC» 1964, pp. 121-154.
- M. Crawford, *Le monete romane nelle regioni di Italia*, in *Les bourgeoisies municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècle av. J. C.*, Centre J. Bérard, Paris Napoli 1981, 1983, pp. 47-50.
- M. Crawford, *Coinage and money under the Republic*, London 1985.
- R. Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo I. La biografia di Pitagora*, Bologna 1969.
- O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques. Catalogne raisonné des inscriptions contenant le terme SUGGENEIA et analyse critique*, vol. I, Genève 1985, pp. 224-226.
- O. Curty, *À propos de la suggeneia entre cités*, «REG» 107, 1994, pp. 698-707 .
- O. Curty, *La notion de parenté entre les cités chez Thucydide*, «MH» 51, 1994, pp. 193-197.
- O. Curty, *La parenté légendaire à l'époque hellénistique. Précisions méthodologiques*, «Kernos» 13, 1999, pp. 167-194.
- C. Cuscunà, *Quale Italia per Antioco di Siracusa? Una nuova proposta interpretativa*, «Kokalos» 41, 1995, pp. 71-86.
- B. D'Agostino, *Il mondo periferico della Magna Grecia. La Puglia*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, Roma 1974, pp. 227-242.
- B. D'Agostino, *Pietrabbondante. Le paragnatidi del nuovo scavo*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I secolo a. C.*, Roma 1980, pp. 140-142.

- B. D'Agostino, *Appunti sulla posizione della Daunia e delle aree limitrofe*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp. 260-265.
- F. D'Andria, *Nuovi dati sulle relazioni tra Daunia e Messapia*, in *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, pp. 41-47.
- F. D'Andria, *Messapi e Peuceti*, in *Italia omium terrarum alumna*, Milano 1988, pp. 651-715.
- M. C. D'Ercole, *Importuosa Italiae litora. Paysage et échanges dans l'Adriatique méridionale à l'époque archaïque*, Napoli 2002.
- G. De Benedittis, *Alcune riflessioni sull'abitato italico di Monte Vairano*, in *Basilicata. L'espansionismo romano nel sud est d'Italia*, Atti del Convegno, Venosa 1987, pp. 253-261.
- G. De Benedittis, *Larinum e la daunia settentrionale*, «Athenaeum» 65, 1987, pp. 516-521.
- G. De Benedittis G., *Monte Vairano. Tratturi, economia, viabilità*, in *Giornate internazionali di studio sulla transumanza*, Atti del Convegno, Campobasso 1984, pp. 1-19 (= «Conoscenze» 6, 1990, pp. 13-21).
- G. De Benedittis, *Anfore greche nel Sannio*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 140-141.
- G. De Benedittis, *L'abitato di Monte Vairano*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della Mostra, Campobasso 1991, pp. 127-131.
- G. De Benedittis, *Monte Vairano*, in *La Romanisation du Samnium aux II^e et I^{er} siècle av. J.C.*, Actes du colloque organisé par le centre Jean Bérard, Napoli 1988, 1991, pp. 47-53.
- G. De Benedittis, *Note sull'uso del territorio in un'area del Sannio interno nel periodo preromano*, in R. Maggi, R. Nisbet, G. Barker, *Archeologia della pastorizia nell'Europa meridionale I*, Bordighera 1991, pp. 179-191.
- O. De Cazanove, *Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique*, in *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy – Romance*, Actes de la table ronde, Rome 1997, 2000, pp. 253-276.
- O. De Cazanove, *Itinéraires et étapes de l'avancée romaine entre Samnium, Daunie, Lucanie et Étrurie*, in *Le censeur et les Samnites*, Paris 2001, pp. 147-193.
- E. De Juliis, *La ceramica geometrica della Daunia*, Firenze 1977.
- E. M. De Juliis, *Centri di produzione ed aree di diffusione commerciale della ceramica di stile geometrico*, in «ASP» XXI, 1978, pp. 3-23.
- E. M. De Juliis, *L'incontro dei Greci con le genti anelleniche della Puglia*, in *I Greci d'Occidente*, Catalogo della Mostra, Venezia 1996, pp. 549-554.
- G. De Sensi Sestito, *Considerazioni sulle strategie di Archita*, «MiscStStor» VIII, 1990-1991, pp. 25-34.

- C. De Simone, *I Tirreni a Lemno*, Firenze 1996.
- A. Delatte, *Essai sur la politique Pythagoricienne*, Liège-Paris 1922.
- N. Demand, *Pythagoras, son of Mnesarchos*, «Phronesis» XVIII 1973, pp. 92-96.
- E. Dench, *From barbarians to new men. Greek, Roman and Modern perception of peoples of central Appennines*, Oxford 1995.
- P. Desy, *Recherches sur l'économie apulienne aux II^e et I^{er} siècle avant notre ère*, Latomus 221, Bruxelles 1993.
- A. Di Niro, *Il culto di Ercole tra i Sanniti Pentri e Frentani*, Campobasso 1977.
- A. Di Niro, *La necropoli di Termoli; Larino, la necropoli di Monte Arcano; Montorio dei Frentani; Macchiagodena*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I secolo a. C.*, Roma 1980, pp. 52-84.
- A. Di Niro, *Larino: la città ellenistica e romana*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I secolo a. C.*, Roma 1980, pp. 286-306.
- A. Di Niro, *Aspetti affini alla cultura daunia nel territorio costiero a nord del Gargano (Larino e Termoli)*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp. 35-43.
- A. Di Niro, *Necropoli arcaiche di Larino e Termoli. Campagne di scavo 1977-78*, Soprintendenza Archeologica, Campobasso 1981.
- A. Di Niro, *La zona frentana tra IV e I sec. a. C.*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della mostra, Campobasso 1991, pp. 131-134.
- A. Di Niro, *Larino*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della mostra, Campobasso 1991, pp. 263-267.
- A. Di Niro, *Le necropoli dell'interno*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della mostra, Campobasso 1991, pp. 61-64.
- A. Di Niro, *Insedimenti di epoca sannitica nel territorio circostante la valle del torrente Tappino, I. L'esempiadi Cercemaggiore*, «PBSR» 61, 1993, pp. 7-31.
- T. Dorandi, *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991.
- J. Dörig, *Onatas of Aegina*, Leiden 1972.
- M. Dubuisson, *Les Opici: osques, occidentaux ou barbares?*, «Latomus» XLII, 1983, pp. 522-545.
- M. Dubuisson, *Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation*, «RBPh» 1982, LX, pp. 5-32.
- M. Dubuisson, *Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain: du concept au slogan*, «AC» 2001, 70, pp. 1-16.

- T. J. Dunbabin, *The western Greeks. The history of Sicily and south Italy from the foundation of the Greek colonies to 480 B.C.*, Oxford 1948.
- E. Fabbricotti, *Numa Pompilio e tre monetieri di età repubblicana*, «AIIN» 15, 1968, pp. 31-38.
- F. Fabbrini, *Translatio imperii*, Roma 1983.
- U. Fantasia, *Le leggende di fondazione di Brindisi e alcuni aspetti della presenza greca in Adriatico*, in G. Nenci, *Ricerche sulla colonizzazione greca*, «ASNP» 33, II, 1973, pp. 33-139.
- A. Faustoferri, *Osservazioni su una tomba larinate di età classica*, «Conoscenze» 5, 1989, pp. 7-26.
- A. Faustoferri, *I rapporti con l'Apulia: la ceramica di argilla depurata*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, Catalogo della mostra, Campobasso 1991, pp. 72-75.
- J. L. Ferrary, *L'empire de Rome et les hégémonies des cités grecques chez Polybe*, «BCH» 100, 1976, pp. 283-289.
- L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.
- S. Ferri, *Nuovi dati e nuove ipotesi sull'origine dei Lucani*, in *Antiche civiltà lucane*, Atti del Convegno di studi di archeologia, storia dell'arte e folklore, Oppido Lucano 1970, Galatina 1975, pp. 29-41.
- G. Firpo, M. Buonocore, *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, I, Padova 1991.
- G. Firpo, *La cronologia delle guerre sannitiche*, «Aevum» LXVIII, 1994, pp. 33-49.
- A. Fraschetti, *Sulla fine di Siris d'Italia*, in «PP» 24, 1969, pp. 45-47.
- A. Fraschetti, *Aristarco e le origini tirreniche di Pitagora*, «Helikon» 1975-76, pp. 424-437.
- A. Fraschetti, *Aristosseno, i Romani e la barbarizzazione di Posidonia*, «AION»(Archeol) 3, 1981, pp. 97-115.
- A. Fraschetti, *Eraclide Pontico e Roma città greca*, «AION»(Filol.) 11, 1989, pp. 81-95.
- A. Frickenhaus, *Hageladas*, «JdI», 26, 1911, pp. 24-34.
- E. Gabba, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les origines de la république romaine*, Vandoeuvres, 1966, pp. 135-169.
- E. Gabba, *Urbanizzazione e rinnovamenti urbanistici nell'Italia centro-meridionale del sec. I a. C.*, «SCO» XXI, 1972, pp. 73-112.
- E. Gabba, *Storiografia greca e imperialismo romano*, «RSI» 86, 1974, pp. 625-642.
- E. Gabba, *P. Cornelio Scipione e la leggenda*, «Athenaeum» 53, 1975, pp. 3-17.
- E. Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma*, in *I canali della propaganda nel mondo antico*, CISA IV, Milano 1976, pp. 84-101.

- E. Gabba, M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I secolo a. C.)*, Pisa 1979.
- M. Gaggiotti, *La fase ellenistica di Sepino*, in *La Romanisation du Samnium aux II et I^{er} siècle av. J.-C.*, Actes du colloque organisé par le centre Jean Bérard, Napoli 1988, 1991, pp. 35-45.
- A. Garzetti, *Appio Claudio Cieco nella storia politica del suo tempo*, «Athenaeum» 25, 1947, pp. 175–224.
- S. Gelys, *Le nom d'Italie: mythe et histoire d'Hellanicos à Virgile*, Genève 1991.
- M. Gervasio, *Thurii e Thuriae*, «Japigia» III, 1932, pp. 283-293.
- M. Giangiulio, *Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno, Cortona 1981, Roma Pisa 1983, pp. 785-845.
- M. Giangiulio, *Locri, Sparta, Crotona e tradizioni leggendarie intorno alla battaglia del Sagra*, «MEFR» 95, 1983, pp. 473-521.
- M. Giangiulio, *Filottete tra Sibari e Crotona, osservazioni sulla tradizione letteraria*, in *Épéios et Philoctète en Italie: données archéologiques et traditions légendaires*, Actes du Colloque international du Centre de recherches archéologiques de l'Université de Lille, Napoli 1987, Roma 1991, pp. 37-53.
- M. Giangiulio, *Forme diplomatiche e realtà statali. Un aspetto della realtà greco – indigena in Magna Grecia*, in *Civiltà classica e mondo dei barbari: due modelli a confronto*, Atti del Convegno, Trento 1991, 1992, pp. 137-169.
- M. Giangiulio, *Immagini coloniali dell'altro: il mondo indigeno tra marginalità e integrazione*, in *Mito e storia in Magna Grecia*, Atti del XXXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1996, Napoli 1997, pp. 280-302.
- M. Giangiulio, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea*, «AION»(Filol) 16, 1996, pp. 9-27.
- M. Giangiulio, *Pitagora. Le Opere e le testimonianze*, Milano 2000.
- M. Giangiulio, *L'eredità di Archita*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 53-82.
- C. A. Giannelli, *Gli interventi di Cleonimo e di Agatocle in Magna Grecia*, «CS» 11, 1974, pp. 353-380.
- A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania 1921.
- J. Gould, *Hiketeia*, «JHS» 93, 1973, pp. 74-103.
- M. Gras, *Trafics Tyrrhensiens archaïques*, Roma 1985.

- A. Gravina, *Annotazioni sul popolamento daunio nel territorio a nord e a nord ovest di Foggia*, in *Popoli della Daunia Antica*, Bari 1986, pp. 283-96.
- A. Greco Pontrandolfo, A. Rouveret, *La rappresentazione del barbaro in ambiente magno greco*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno, Cortona 1981, Roma Pisa 1983, pp. 1051-1066.
- A. Grilli, *Numa, Pitagora e la politica antiscipionica*, in *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, CISA VIII, Milano 1982, pp. 186-197.
- A. Grilli, *I geografi antichi sulla Daunia*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp. 82-92.
- F. Grelle, *La centuriazione di Celenza Valfortore, un nuovo cippo graccano e la romanizzazione del subappennino dauno*, «Ostraka» 3, 1994, pp. 249-258.
- M. Guarducci, *Siris*, «RAL» XXXIII, 1978, pp. 273-288.
- C. Guittard, *La tradition oraculaire étrusco – latine dans ses rapports avec le vers saturnien et le carmen primitif*, in *La divination étrusco - italique*, Luxembourg 1985, pp. 129-141.
- G. Guzzella, *Lineamenti di circolazione monetaria nella Puglia settentrionale*, in *Rassegna di Studi del Civico Museo Arch. e del Civico Gabin. Numismatico di Milano*, 29-30, 1982, pp. 71-79 (= in *La ricerca archeologica nel territorio garganico*, Atti del Convegno, Vieste 1982, Foggia 1984, pp. 179-219).
- J. Halisreitzinger, “Tribù”, “stato”, “città” ed “insediamento” nelle lingue italiche, «ArchGlottIt» 85, 2000, pp. 196-231.
- L. Hermann, *Carmina Marciana*, in *Hommage à G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 117-123.
- J. Heurgon, *Trois études sur le ver sacrum*, Bruxelles 1957.
- M. Humbert, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, Roma 1978.
- M. Humm, *Appius Claudius Caecus et l'influence du pythagorisme à Rome, fin IV^e – début III^e siècles av. J. Ch.*, in *Le pythagorisme dans l'espace spirituel romain*, Actes du colloque international, a c. di C. M. Ternesin, Luxembourg 1996, pp. 53-80.
- M. Humm, *Les origines du Pythagorisme romain: problèmes philosophiques, et historiques I*, «Les Etudes Classiques» LXIV, 1996, pp. 339-353.
- M. Humm, *Le Comitium du forum romain et la réforme des tribus d'Appius Claudius Caecus*, «MEFR» 111, 1999, 2, pp. 625-694.
- M. Humm, *Una sententia pitagorica di Appio Claudio Cieco*, in M. Tortorelli Ghidini, M. Storchi Marino, A. Visconti, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini ed incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani*, Napoli 2000, pp. 445-462.

- M. Humm, *La figure d'Appius Claudius Caecus chez Tite-Live*, in *Le censeur et les Samnites*, Paris 2001, pp. 65-97.
- G. L. Huxley, *Siris arcaica nella storiografia greca*, in *Siris e l'influenza ionica in occidente*, Atti del XX Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1980, pp. 27-43.
- G. L. Huxley, *Siris arcaica nella storiografia della Magna Grecia*, «MG» XVI, 1-2, 1981, pp. 273-288.
- V. La Bua, *Problemi storici sull'antica Silivium*, «MGR»VI, 1978, pp. 249-275.
- A. La Regina, *Nota sulla formazione dei centri urbani in area sabellica*, in *Studi sulla città antica. Atti del convegno di studi sulla città etrusca ed italica preromana*, Bologna 1970, pp. 191-207.
- A. La Regina, *Iscrizioni osche dalla Frentania nel Museo di Chieti*, «ArchCl» XXIV, 1972, pp. 263-268.
- A. La Regina, *Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio arcaico*, in «AION»(Archeol.) 3, 1981, pp. 129-137.
- A. La Regina, *Dalle guerre sannitiche alla romanizzazione*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal IV al I secolo a. C.*, Roma 1980, pp. 29-42.
- A. La Regina, *L'invasione del Sannio nel 311 a. C.*, «PP» 44, 1989, pp. 20-25.
- A. La Regina, *Sanniti e Greci nel IV secolo a. C.: la leggenda delle origini spartane*, in *Il Molise. Arte, cultura, paesaggi*, a c. di N. Paone, Roma 1990, pp. 55-62.
- A. La Regina, *Struttura amministrativa dei popoli non latini*, in *Nomen Latinum. Latini e Romani prima di Annibale*, Atti del Convegno internazionale, Roma 1995, pp. 141-152.
- U. Laffi, *Problemi dell'organizzazione paganico-vicario nelle aree Abruzzesi e Molisane*, «Athenaeum» 52, 1974, pp. 336-339.
- D. Lassandro, *Culti precristiani nella regione garganica*, in *Santuari e politica nel mondo antico*, CISA IX, Milano 1983, pp. 199-209.
- E. Lepore, *La tradizione antica sui Lucani e le origini dell'entità regionale*, in *Antiche civiltà lucane*, Atti del Convegno di studi di archeologia, storia dell'arte e folklore, Oppido Lucano 1970, Galatina 1975, pp. 43-58.
- E. Lepore, *Timeo in Strabone V, 4, 3 C 242-243 e le origini dei Campani*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Mélanges offert à J. Heurgon, Roma 1976, pp. 573-585.
- E. Lepore, *L'Italia dal punto di vista ionico. Tra Ecateo ed Erodoto*, in Filivai cavrin. *Miscellanea in onore di E. Manni*, Roma 1979, pp. 1329-1344.
- E. Lepore, *Diomede*, in *L'epos greco in Occidente*, Atti del XX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1979, Napoli 1980, pp. 13-32.

- E. Lepore, *La tradizione antica sul mondo osco e la formazione storica delle entità regionali in Italia meridionale*, in E. Campanile, *Lingua e cultura degli Oschi*, Pisa 1985, pp. 55-65.
- C. Letta, *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano 1972.
- C. Letta, *Il rapporto tra strutture di governo epicorie e magistrature municipali in età romana nelle comunità osco umbre*, in «Abruzzo» 19, 1981, pp. 69-78.
- C. Letta, *L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone*, «Athenaeum», 62, 1984, pp. 3-29, 416-439.
- C. Letta, *I mores dei Romani e l'origine dei Sabini in Catone*, in *Preistoria, Storia e Civiltà dei Sabini*, Rieti 1985, pp. 15-34.
- C. Letta, *Dall'oppidum al nomen: i diversi livelli di aggregazione politica nel mondo osco-umbro*, in *Federazioni e federalismo nell'Europa antica*, Milano 1992, pp. 387-405.
- C. Letta, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninnica: valori religiosi e funzione aggregativa*, in «MEFR» 104, 1992, pp. 109-124.
- M. A. Levi, *La critica di Polibio a Timeo*, in *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 195-202.
- M. Liberanome, *Alessandro il Molosso e i Sanniti*, «AAT» 104, 1969-1970, pp. 79-95.
- J. Linderski, *The Libri Reconditi*, «HSCP» 89, 1985, pp. 207-215.
- J. A. Lloyd, G. Barker, *Rural settlement in Roman Molise: problems of archaeological survey*, in G. Barker, R. Hodges *Archaeology and Italian Society*, British Archaeological Reports, International Series 102, Oxford 1981, pp. 289-304.
- D. G. Lollini, *Sintesi della civiltà picena*, in *Jadranska Obala u Protohistoriji Kulturni i Etnici Problem.*, Simpozij Održan u Dubrovnik 1972, Zagreb 1976, pp. 117-153.
- M. Lombardo, *La tradizione su Amyris e la conquista achea di Siri*, «PP» 36, 1981, pp. 193-218.
- M. Lombardo, *Polieion e il Basento. Tradizioni etimologiche e scoperte archeologiche*, in *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, pp. 59-75.
- M. Lombardo, *Siris-Polieion: fonti letterarie, documentazione archeologica e problemi storici*, in *Siris-Polieion. Fonti letterarie e nuova documentazione archeologica*, Policoro 1984, Galatina 1986, pp. 55-86.
- M. Lombardo, *Nuovi documenti su Pisticci arcaica. II. Il graffito*, «PP» 40, 1985, pp. 295-306.
- M. Lombardo, *La Magna Grecia dalla fine del V secolo a. C. alla conquista romana*, in *Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale, ed economico*, Milano 1987, pp. 55-88.
- M. Lombardo, *Pratiche di con sensualità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: symposia e syssitia*, «ASNP» 18, 1988, pp. 263-286.

- M. Lombardo, *Greci e Messapi nel V secolo a. C.: fonti, eventi e problemi storici*, in *Aspetti della storia del Salento nell'Antichità*, Atti del Convegno Nazionale A.I.I.C. 1989, Cavallino Lecce 1992, pp. 76-109
- M. Lombardo, *I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie*, Galatina 1992.
- M. Lombardo, *Da Sibari a Turi*, in *Sibari e la Sibaritide*, Atti del XXXII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1993, pp. 255-328.
- M. Lombardo, *Italo in Antioco e Aristotele: problemi di cronologia mitica*, in *Istorivh. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina 1994, pp. 261-281.
- M. Lombardo, *PHMA IAPUGESSI: rapporti con gli Iapigi e aspetti dell'identità di Taranto*, in *Taranto e il Mediterraneo*, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2001, pp. 253-289.
- M. Luni, *Le vie e i luoghi dello scambio*, in *Piceni. Popolo d'Europa*, Catalogo della Mostra, Roma 1999, pp. 141-157.
- E. Luppino, *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo*, CISA I, Milano 1972, pp. 71-77.
- N. Luraghi, *Ricerche sull'archeologia italica di Antioco di Siracusa*, in *Hesperia* 1, Roma 1990, pp. 70-81.
- N. Luraghi, *Antioco di Siracusa*, in R. Vattuone, *Gli storici greci d'occidente*, Bologna 2002, pp. 52-91.
- G. Maddoli, *La Sibari di Teuthras*, «PP» 36, 1981, pp. 378-382.
- G. Maddoli, *Fra ktisma e epoikia. Strabone, Antioco e le origini di Metaponto e Siri*, in *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Perugia 1986, pp. 137-157.
- M. Mahé, *Le pythagorisme d'Italie du sud vue par Tite – Live*, «Ktema» 24, 1999, pp. 147-157.
- E. Manni, *Licofrone, Callimaco e Timeo*, «Kokalos» VIII, 1961, pp. 3-14.
- G. A. Mansuelli, *Rotte marittime e penetrazione. Appunti sulla circolazione culturale nell'alto e medio Adriatico durante l'età classica*, in «Vjesnik za Archeologiju i Historiju Dalmatinsku», LXVIII, 1966, pp. 171-175.
- G. Marasco, *Sparta agli inizi dell'età ellenistica: il regno di Areo I (309/8 – 265/4)*, Firenze 1980.
- G. Marasco, *La campagna di Cleonimo in Adriatico (302 a. C.): finalità politiche e aspetti commerciali*, «GFF» 7, 1984, pp. 43-53.
- R. Marino, *Il valore dei termini apoikìa e katoikìa nella storiografia sulla Sicilia romana*, «Kokalos» 41, 1995, pp. 349-361.
- G. Mariotta, *Antioco di Siracusa sulle popolazioni dell'Italia*, «RSA» 32, 2002, pp. 45-58.

- M. Martelli, *I luoghi e i prodotti dello scambio*, in M. Cristofani, *Civiltà degli Etruschi*, Firenze 1985, pp. 175-181.
- P. M. Martin, *Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du ver sacrum*, «Latomus» 32, 1973, pp. 23-38.
- P. M. Martin, *Enée chez Denys d'Halicarnasse*, «MEFR» 101, 1989, pp. 103-127.
- P. M. Martin, *De l'universel à l'éternel: la liste des hégémonies dans la préface des A. R.*, «Pallas» 39, 1993, pp. 193-217.
- M. Martina, *Sulla cronologia di Titinio*, «QFC» I, 1978, pp. 5-25.
- J. Martinez Pinna, *Rhòme: el elemento femenino en la fundaciòn de Roma*, «Aevum» 71, 1997, pp. 79-102.
- A. Mastrocinque, *P. Cornelio Scipione Africano e la campagna in Siria*, in *Politica a religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, CISA VIII, Milano 1982, pp. 123-135.
- A. Mastrocinque, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi a Roma*, Roma 1983.
- M. Matteini Chiari, *Il santuario italico di S. Pietro in Cantoni a Sepino*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Roma 2000, pp. 280 ss..
- M. Mazzei, E. Lippolis, *Dall'ellenizzazione all'età tardorepubblicana*, in *La Daunia Antica. Dalla preistoria all'alto medioevo*, Milano 1984, pp. 137-185.
- M. Mazzei, *Indigeni e Romani nella Daunia settentrionale*, in *Comunità indigene e problemi della romanizzazione in Italia centro-meridionale (IV- III secolo a. C.)*, Actes du colloque international, Roma Bruxelles 1991, pp. 109-121.
- S. Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l'indovina: identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Pisa 2001.
- A. Mele, *I Pitagorici ed Archita*, in G. Cherubini, *Storia della Società Italiana*, vol. 1, t. 1, Milano 1981, pp. 269-298.
- A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche di Italia*, «AION»(Archeol) 3, 1981, pp. 61-96.
- A. Mele, *La MEGALH ELLAS pitagorica*, in *Megale Hellas. Nomi e immagini*, Atti del XXI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1982, pp. 23-79
- A. Mele, *Archita e Gaio Ponzio Sannita*, in M. Tortorelli Ghidini, M. Storchi Marino, A. Visconti, *Tra Orfeo e Pitagora. Origini ed incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani*, Napoli 2000, pp. 434-444.
- A. Mele, *Taranto dal IV secolo a. C. alla conquista romana*, in *Taranto e il Mediterraneo*, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2002, Napoli 2003, pp. 79-101.
- A. Mele, *Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche d'Italia*, in *Magna Grecia e Pitagorismo*, Napoli 2001, pp. 247-294.

- A. Mele, *Alessandro il Molosso e le città greche d'Italia*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 283-320.
- P. Meloni, *L'intervento di Cleonimo in Magna Grecia*, «GIF» 3, 1950, pp. 103-121.
- P. Meloni, *La contesa tra Taranto e Turi per il possesso della Siritide*, «RendLinc» VIII, 1950, pp. 574-588.
- M. Moggi, *La polemica tra Roma e il mondo greco negli exempla virtutis*, «CS» VIII, 1969, pp. 539-566.
- M. Moggi, *Le guerre persiane nella tradizione letteraria romana*, «CS» IX, 1972, pp. 5-49.
- M. Moggi, *SUNOIKIZEIN in Tucidide*, «ASNP» 15, 1975, pp. 915-924.
- M. Moggi, *L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle ktiseis*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno, Cortona 1981, Roma Pisa 1983, pp. 979-2002.
- M. Moggi, *Greci e barbari: uomini e no*, in *Civiltà classica e mondo dei barbari: due modelli a confronto*, Atti del Convegno, Trento 1991 1992, pp. 32-46.
- M. Moggi, *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca d'epoca arcaico – classica*, «RSB» 1996, 8, pp. 103-116.
- M. Moggi, *Taranto fino al V secolo*, in *Taranto e il Mediterraneo*, Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2001, pp. 45-78.
- A. Momigliano, *The origins of Universal History*, «ASNP» 22, 1982, pp. 533-560.
- A. Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, «RendLincei» 35, 1980, pp. 157-62.
- J. P. Morel, *Thèmes sabins et thèmes numaiques dans le monnayage de la République Romaine*, «MEFR» 74, 1962, pp. 7-60.
- J. P. Morel, *Le sanctuaire de Vastogirardi et les influences hellénistique en Italie centrale*, in *Hellenismus in Mittelitalien*, Kolloquium in Göttingen 1974, 1976, pp. 255-266.
- J. P. Morel, *La romanisation du Samnium et de la Lucanie aux IV et III siècle av. J. C. d'après l'artisanat et de le commerce*, in *Comunità indigene e problemi della romanizzazione in Italia centro-meridionale (IV- III secolo a. C.)*, Actes du colloque international, Roma Bruxelles 1991 pp. 157 ss..
- L. Moscati Castelnuovo, *Osservazioni su Artemidoro di Efeso quale fonte dei libri V e VI della Geografia di Strabone*, in «ASNP», XIII, 2 1983, pp. 389-401.
- L. Moscati Castelnuovo, *Eforo e la tradizione di Antioco di Siracusa sugli Enotri*, «AC» LII, 1983, pp. 141-149.

- L. Moscati Castelnuovo, *Siris. Tradizione storiografica e momenti della storia di una città della Magna Grecia*, Latomus 207, Bruxelles 1989.
- M. Moscheni, *L'organizzazione politica dei Sanniti*, «RIL» 128, 1994, pp. 141-148.
- D. Musti, *Sull'idea di *suggevneia* in iscrizioni greche*, «ASNP» 32, 1963, pp. 225-239.
- D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, in *Studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1970, pp. 7-20.
- D. Musti, *Una città simile a Troia. Città troiane da Siris a Lavinio*, «ArchClass» 33, 1981, pp. 1-26.
- D. Musti, *I due volti della Sabina. Sulla rappresentazione dei Sabini in Varrone, Dionigi, Strabone, Plutarco*, «DArch» III, 1985, n. 2, pp. 77-86.
- D. Musti, *Città di Magna Grecia: l'idea di MEGALH ELLAS*, «RFIC» 114, 1986, pp. 286-319.
- D. Musti, *La nozione storica di Sanniti nelle fonti greche e romane*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 197-216.
- D. Musti, *Sanniti, Lucani e Brettii nella Geografia di Strabone*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 259-287.
- D. Musti, *Le tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 173-198.
- D. Musti, *Metaponto: note sulla tradizione storica*, in *Strabone e la Magna Grecia*, Padova 1988, pp. 123-152.
- D. Musti, *La spinta verso il sud: espansione romana e rapporti internazionali*, in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, pp. 527-542.
- D. Musti, *Pitagorismo, storiografia e politica tra Magna Grecia e Sicilia*, «AION»(Filol) XI, 1989, pp. 13-56.
- D. Musti, *Lo sviluppo del mito di Filottete da Crotona a Sibari: tradizioni achee e troiane in Magna Grecia*, in *Épéios et Philoctète en Italie: données archéologiques et traditions légendaires*, Actes du Colloque international du Centre de recherches archéologiques de l'Université de Lille, Napoli 1987, Roma 1991, pp. 21-35.
- D. Musti, *Per una valutazione delle fonti classiche sulla storia della Campania tra IV e III secolo a. C.*, in *La Campania tra IV e III secolo a. C.*, Atti del XIV Convegno di Studi Etruschi e Italici, Benevento 1981, Galatina 1992, pp. 31-46.
- D. Musti, *Sul lessico coloniale di Strabone*, «Kokalos» 41, 1995, pp. 345-347.
- D. Musti, *La *syngheneia* e la *oikeiotes*: sinonimi o nuances?*, in *Linguaggio e terminologia dall'Antico Oriente all'impero bizantino*, Atti del Convegno, Genova 1998, pp. 43-63.

- M. Nafissi, *Atridi, Eacidi, Agamennonidi, e Achille: religione e politica tra Taranto ed i Molossi*, «Athenaeum» 80, 1992, pp. 401-420.
- M. Nafissi, *Rapporti fra le poleis e dinamiche interne nelle tradizioni mitico – storiche: Siris – Eraclea e Taranto*, in *Mito e storia in Magna Grecia*, Atti del XXXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1996, Napoli 1997, pp. 308-321.
- M. Nafissi, *Sparta, Taranto e la spedizione di Archidamo*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 181-196.
- M. Nafissi, *Riso fatale. Herakles e Kalchas a Herakleia Lucana*, «PP» 52, 1997, pp. 2-60.
- M. Nafissi, *Los syssitia espartanos*, in *Dieta Mediterránea: comidos y habitus alimenticios en las culturas mediterraneas*, a c. di A. Perez Jimenez, G. Cruz Andreotti, Madrid 2000, pp. 21-42.
- F. Nardella, *Dati per un quadro insediativo della Daunia settentrionale preromana*, in *Italici in Magna Grecia. Lingua, insediamenti e strutture*, Atti del Convegno, Acquasparta 1986, Venosa 1990 pp. 65-76.
- G. Nenci, *Il BARBAROS POLEMOS fra Taranto e gli Iapigi e gli ANAQHMATA tarentini a Delfi*, «ASNP» 6, 1976, pp. 719-738.
- G. Nenci, *Per una definizione della jIapugiva*, «ASNP» 8, 1978, pp. 43-59.
- G. Nenci, *Tryphé e colonizzazione*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona 1981, Pisa Roma 1983, pp. 1019-1031.
- W. Nippel, *La costruzione degli altri*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società, I. Noi e i Greci*, a c. di S. Settis, Torino 1996, pp. 165-191.
- J. North, *Prophet and text in the third century B. C.*, in E. Bispham, C. Smith (edd.), *Religion in archaic and republican Rome and Italy. Evidence and experience*, Edinburgh 2000, pp. 92-108.
- C. Pagliara, *La presunta alleanza tra Atene e Messapi e la tradizione relativa ad [Artai basileu:i tw`n Messapiwvn*, «AnnFacLecce», 4, 1967 / 68, 1968/ 69, pp. 33-60.
- R. Palmer, *The censors of 312 B. C. and the state religion*, «Historia» 1965, pp. 293-324.
- V. Panebianco, *Enotri e Coni. Introduzione problematica ad una migliore conoscenza storica degli Enotri in base alle antiche tradizioni ed alla documentazione archeologica e linguistica*, «ASCL» XL, 1972, pp. 13-26.
- P. Panitschek, *Numa Pompilius als Schüler des Pythagoras*, «GB» 17, 1990, pp. 49-65.
- U. E. Paoli, *Altri studi di diritto greco e romano*, Milano 1976.
- R. Papi, *L'Abruzzo settentrionale tra VII e V secolo a. C.*, in V. D'Ercole, R. Papi, G. Grossi, *Antica terra d'Abruzzo*, L'Aquila 1990, pp. 107-219.
- E. Paratore, *La leggenda apula di Diomede e Virgilio*, «ASP» 6, 1953, pp. 34-42.

- R. Papi, *Dischi-corazza abruzzesi a decorazione geometrica nei Musei italiani*, Roma 1990.
- M. Pasquinucci, *La transumanza e il paesaggio: alcune mappe di tratturi e dei pascoli fiscali in Puglia*, in *Fonti per lo studio del paesaggio agrario*, Atti del III Convegno CISCU, Lucca 1979 1981, pp. 51-67.
- M. Pasquinucci, *Aspetti dell'allevamento transumante nell'Italia centro-meridionale adriatica*, in *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a. C.*, Atti del Convegno, Campobasso 1980, 1984, pp. 99-102.
- M. Pasquinucci, *Strabone e l'Italia centrale*, in *Strabone e l'Italia antica*, Atti del Convegno, Acquasparta 1987, pp. 45-58.
- M. Pasquinucci, *Aspetti dell'allevamento transumante nell'Italia centro-meridionale tra l'età arcaica e il medioevo. Il caso della Sabina*, «RStLig» 56, 1990, pp. 165-177.
- M. Pasquinucci, *Il Sannio Pentro: territorio ed economia*, in *La Tavola di Agnone nel contesto italico*, Atti del Convegno, Agnone 1994, Firenze 1996, pp. 17-31.
- P. Pédech, *La géographie urbaine chez Strabon*, «AncSoc» 2, 1971, pp. 234-241.
- A. Peretti, *Il periplo dello Pseudo Scilace*, Pisa 1978.
- J. Perret, *Siris. Recherches critiques sur l'histoire de Siris avant 433/2*, Paris 1941.
- J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris 1942.
- D. Petroccia, *Il problema di Samnia città eponima dei Sanniti*, «Samnium» 53, 1980, pp. 160-185.
- L. Piccirilli, *La diplomazia nell'antica Grecia: temi del linguaggio e caratteristiche degli ambasciatori*, «MH» 58, 2001, 1, pp. 1-31.
- L. Pietila-Castrén, *Magnificentia publica. Monuments of the Roman Generals in the Era of Punic War*, Helsinki 1987.
- P. Poccetti, *Sul formulario dell'epigrafia ufficiale italica*, in «Athenaeum» 61, 1983, pp. 178-198.
- P. Poccetti, *Nomi di lingua e nomi di popolo nell'Italia antica tra etnografia, glossografia e retorica*, in «AION»(Filol) 1984, 6, pp. 137-160.
- P. Poccetti, *Le popolazioni anelleniche d'Italia tra Sicilia e Magna Grecia*, in *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV secolo a. C.*, Atti del Convegno, Napoli 1987, 97-135.
- P. Poccetti, *Prolegomeni ad una lettura dei dati etno-toponomastici dell'Italia straboniana*, in G. Maddoli, *Strabone e l'Italia antica*, Perugia 1988, pp. 221-263
- P. Poccetti, *Su alcuni riflessi toponomastici del culto di Ercole in area sabellica e le vie della transumanza*, in *Per la conoscenza dell'antico Sannio, Giornata di Studio*, a c. di M. Di Iorio, Isernia 1992, Roma 1993, pp. 47-59.

- A. Pontrandolfo, *Il mondo indigeno*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 83-110.
- J. Poucet, *Les origines mythiques des Sabins à travers l'oeuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, d'Hygin et de Strabon*, in *Études Etrusco – Italiques*, Louvain 1963, pp. 155-225.
- L. Prandi, *Il P. Lit. Lond. 123 e la fortuna storiografica di Alcibiade*, «Aegyptus» 72, 1992, pp. 3-21.
- L. Prandi, *Un'ipotesi sul papiro di Alcibiade (P. Lit. Lond. 123)*, in *Proceedings of the 20th international congress of papyrologists*, Copenhagen 1992, 1994, pp. 332-335.
- L. Prandi, *La concessione della cittadinanza ateniese ai Sami nel 405 / 403-2*, «Patavium» 8, 2000, pp. 37-51.
- A. Prestianni, *Riflessi dell'imperialismo macedone sulla monetazione aurea di Taranto durante la spedizione di Alessandro il Molosso*, «NAC» XV, 1986, pp. 131-153.
- F. Prontera, *Gli ultimi pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, «DArch» 9-10, 1976-77, pp. 267-332.
- F. Prontera, *Imagines Italiae. Sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell'Italia*, «Athenaeum» 64, 1986, pp. 295-320.
- F. Prontera, *L'Italia meridionale di Strabone. Appunti tra geografia e storia*, in *Strabone e l'Italia antica*, Atti del Convegno, Acquasparta 1987, pp. 93-108.
- F. Prontera, *Antioco di Siracusa e la preistoria dell'idea etnico-geografica di Italia*, in «Geographia Antiqua» I, 1992, pp. 109-135.
- A. L. Prosdocimi, *Contatti e conflitti di lingue nell'Italia antica*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, Vol. 6, *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, a c. di A. L. Prosdocimi, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1978, pp. 1029-1086.
- A. L. Prosdocimi, *Il lessico istituzionale italico. Tra linguistica e storia*, in *La cultura italica*, Atti del Convegno della società italiana di glottologia, Pisa 1977, 1978, pp. 29-35.
- A. L. Prosdocimi, *La religione degli Italici*, in G. Pugliese Carratelli, *Italia omnium terrarum parens. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Siculi, Elimi*, Milano 1989, pp. 477-545.
- G. Pugliese Carratelli, *Sanniti, Lucani, Brettii e Italoti dal IV secolo a. C.*, in *Le genti non greche della Magna Grecia*, Atti del XI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1971, Napoli 1972, pp. 37-54.
- F. Raviola, *Temistocle e la Magna Grecia*, in *Tre studi su Temistocle*, Padova 1986, pp. 13-112.
- F. Raviola, *L'Italia adriatica in Strabone*, in *I Greci in Adriatico*, in *Hesperia* 15, Roma 2000, pp. 199-210

- F. Raviola, *La pirateria dei Frentani*, in L. Braccisi, *La pirateria nell'Adriatico antico*, in *Hesperia* 19, Roma 2004, pp. 109-118.
- D. Rebuffat, *Ceinturons italiques*, «MEFR» 74, 1962, pp. 335-367.
- S. Rinaldi Tufi, *Produzione artistica di età romana nel versante adriatico centro meridionale e sull'opposta costa dalmata*, in «Abruzzo» 19, 1981, pp. 89-98.
- L. Ronconi, *Sulle origini mitiche di Siris*, «AIV» 133, 1974-1975, pp. 41-64.
- L. Ronconi, *Sulle origini storiche di Siris*, «AIV» 134, 1975-1976, pp. 155-178.
- L. Ronconi, *Antiche presenze greche tra Metapontino e Siritide*, «AAPat» 89, 1976-77, pp. 105-113.
- L. Ronconi, *Ecateo e le polis degli Enotri*, in *Hesperia* III, Roma 1993, pp. 45-81.
- A. Russi, *Podalirio e il suo culto tra le genti daunie*, «ASP» 19, 1966, pp. 275-287.
- A. Russi, *Strabone 6, 3, 8.11 e gli Apuli propriamente detti*, «RFIC» 1979, pp. 302-318.
- F. Russo, *Il sistema insediativo sannitico nelle fonti letterarie*, «RCCM» XLV, 2003, pp. 277-304.
- F. Russo, M. Barbera, *Da JOPIKO;S a Oscus: osmosi semantica ed evoluzione lessicale*, «SSL», c.d.s..
- F. Russo, *Genealogie numaiche e tradizioni pitagoriche*, «RCCM», c.d.s..
- F. Russo, *I carmina marcia e le tradizioni sui Marcii*, «PP», c.d.s..
- R. Ruta, *Contributo alla ricostruzione della viabilità antica del Molise. Rilettura critica della Tabula Peutingeriana*, «Athenaeum» 66, 1988, 3-4, pp. 598-572.
- R. Ruta, *Carroccia, Vie ed insediamenti del Sannio nella Tabula Peutingeriana*, in «RPAA» 60, 1987-1988, pp. 253-266.
- E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge 1967.
- N. Salomon, *Milziade, Atene e la conquista di Lemno*, in *Studi offerti a G. Nenci*, a c. di S. Alessandrì, Lecce 1994, pp. 399-408.
- L. Santi Amantini, *La data del trattato di navigazione tra Taranto e Roma e la situazione politico – sociale di Roma*, «MIL» 35, 1975, pp. 173-190.
- T. Sblendorio Cugusi e P. Cugusi, *Problematica catoniana*, «RFIC» 115, 1987, pp. 120-204.
- R. Scuderi, *Significato politico delle magistrature nelle città italiche del I secolo a. C.*, «Athenaeum» 67, 1989, pp. 117-138.
- V. A. Sirago, *Per l'identificazione di Thuriae*, in «Quaderni del Museo Archeologico Provinciale F. Ribezzo di Brindisi» XIII, 1980-87, pp. 95-105.

- M. Sordi, *Sulla cronologia liviana del IV secolo*, «Helikon» V, 1965, pp. 3-44.
- M. Sordi, *L'exkursus sulla colonizzazione romana in Velleio e le guerre sannitiche*, «Helikon» VI, 1966, pp. 627-638.
- M. Sordi, *Alessandro e i Romani*, «RIL» XCIX, 1965, pp. 435-452.
- M. Sordi, *Roma e i Sanniti alla fine del IV secolo*, Roma 1969.
- M. Sordi, *I Sanniti fra Grecia e Roma nel IV secolo a. C.*, «Abruzzo» 13, 1975, pp. 95 ss..
- M. Sordi, *L'Apollo del promontorio Pachino e i Ludi Apollinares*, «Klearchos» 27, 1985, pp. 75-81.
- M. Sordi, *I rapporti fra Roma e Delfi e la decima*, in A. Mastrocinque, *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento 1993, pp. 149-158.
- R. A. Staccioli, *I Dauni nella spedizione anticumana del 524*, «ArchClass» 33, 1981, pp. 303-308.
- A. R. Staffa, *Abruzzo: strutture portuali e assetto del litorale fra antichità e alto medioevo*, in *Strutture portuali e rotte marittime nell'Adriatico di età romana*, Roma 2001, pp. 343-413.
- A. R. Staffa, *L'Abruzzo costiero. Viabilità, insediamenti, strutture portuali ed assetto del territorio fra Antichità ed Alto Medioevo*, Lanciano 2002.
- E. S. Staveley, *The Political Aims of Ap. Claudius Caecus*, «Historia» 1959, pp. 410-433.
- A. Stazio, *Per una storia della monetazione dell'antica Puglia*, «ASP» 25, 1972, pp. 39-47.
- A. Stazio, *Osservazioni sulla monetazione di Metaponto*, in *Metaponto*, Atti del XIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1973, Napoli 1974, pp. 78-81.
- A. Stazio, *I rapporti tra le due sponde adriatiche attraverso la documentazione numismatica*, «Illiria» 4, 1976, pp. 317-318.
- A. Stazio, *La Campania tra il VI ed il IV secolo a. C.: problemi di produzione e circolazione monetaria*, in *La Campania tra il IV ed il III secolo a. C.. Atti del Convegno di Studi Etruschi ed Italici*, Benevento 1981, pp. 165 ss..
- A. Stazio, *Aspetti e momenti della monetazione tarantina*, in *Taranto nella civiltà della Magna Grecia*, Atti del X Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1970, Napoli 1971, pp. 148-181.
- A. Storchi Marino, *La tradizione plutarchea sui collegia opificum di Numa*, «AHS» III, 1971-72, pp. 1-53.
- A. Storchi Marino, *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, «AION»(Archeol) 14, 1992, pp. 105-147.
- E. Suarez de la Torre, *Le vocabulaire de la colonisation dans les oracles delphiques*, «RPh» 66, 1992, pp. 345-350.

- E. Suarez de la Torre, *Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia*, «QUCC» 48, 3, 1994, pp. 7-37.
- J. W. Swain, *The Theory of the four Monarchies*, «CP» 35, 1940, pp. 1-21.
- G. Tagliamonte, *Ceramica attica in area medio-adriatica abruzzese*, in «Prospettiva», 51, 1987, pp. 37 ss..
- G. Tagliamonte, *Iscrizioni votive italiche su armi*, in *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, Atti del Convegno, Roma 1980, in «SciAnt» 3-4, 1989-1990, pp. 519-534.
- G. Tagliamonte, *I figli di Marte. Mobilità, mercenari, mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia*, Roma 1994.
- G. Tagliamonte, *I Sanniti: Caudini, Irpini, Pentri, Carecini, Frentani*, Milano 1996.
- G. Tagliamonte, *La tradizione antica sull'origine dei Sanniti*, «RivStorSannio» 4, 1997, pp. 33-48.
- G. Tagliamonte, *Rapporti tra società di immigrazione e mercenari italici nel IV secolo a. C.*, in *Confini e frontiera nella grecità d'occidente*, Atti del XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997, 1999, pp. 547-572.
- G. Tagliamonte, *Ordinamenti politici e istituzioni nel Sannio preromano*, in *Cumae. Le conferenze del Premio E. T. Salmon*, a c. di G. De Benedittis, Campobasso 2000, pp. 55-83.
- G. Tagliamonte, *Note sulla circolazione degli elmi nell'Abruzzo e nel Molise preromani*, «MEFR» 115, 2003, pp. 129-175.
- G. Tagliamonte, *Il mercenariato italico nel mondo italiota del IV secolo a. C.*, in *Alessandro il Molosso e i condottieri in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2003, Napoli 2004, pp. 135-164.
- G. Tagliamonte, *Dediche di armi nei santuari del mondo sannitico*, in *Formas e imàgenes del poder en los siglos III y II a. d. C.: Modelos helenísticos y respuestas indígenas*, Madrid 2004, pp. 95-127.
- G. Tagliamonte, *Horsemen and Dioskouroi Worship in Samnite Sanctuaries*, in H. Jones, *Samnium. Settlement and cultural Change*, Providence 2004, pp. 103-114.
- C. Talamo, *Pitagora e la truffa*, «RFIC» 115, 1987, pp. 385-402.
- O. Terrosi Zanco, *Possibili antiche vie commerciali tra l'Etruria e la zona teramana*, in *Aspetti e problemi dell'Etruria interna*, Atti del Convegno, Firenze 1974, pp. 161-178.
- M. Torelli, *Aspetti storico-archeologici della romanizzazione della Daunia*, in *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico*, Atti del XIII Convegno di Studi Etruschi e Italici, Manfredonia 1980, Firenze 1984, pp. 319-341.
- M. Torelli, *Aspetti materiali ed ideologici della romanizzazione della Daunia*, «DdAr», III, 10, 1992, pp. 47-64.

- M. Torelli, *Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eracle nell'emporio arcaica dell'Italia*, in *Ercole in occidente*, Trento 1993, pp. 91-117.
- A. Travaglini, *Presenza di moneta romana repubblicana in Puglia*, in *La Puglia in età repubblicana*, Atti del Convegno, Galatina 1988, pp. 76-81.
- C. Trieber, *Die Idee der vier Weltreiche*, «Hermes» 27, 1892, pp. 321-342.
- G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*, Berkeley 1979.
- R. Tullio, *Gavio Ponzio e le Forche Caudine*, «A&R» 1993, 38, pp. 1-17.
- G. Urso, *La morte di Archita*, «Aevum» 71, 1997, pp. 63-70.
- G. Urso, *I Peucezi alle porte di Roma: nota a Callimaco*, *dihghvsei* V 25-32, «AE» 11, 1998, pp. 351-361.
- G. Urso, *Taranto e gli xenikoi strategoi*, Roma 1998.
- N. Valenza Mele, *Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, Cahiers du Centre J. Bérard, Napoli 1979, pp. 19-51.
- M. G. Vallet, *Athènes et l'Adriatique*, «MEFR» 62, 1950, pp. 33-53.
- R. Van Compernelle, *Le tradizioni sulla fondazione di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine del V e nel IV secolo a. C.*, «ASNP» 6, 1976, pp. 329-400.
- R. Van Compernelle, *La législation aristocratique de Locres Épizéphyrienne, dite législation de Zaleukos*, «AC» L, 1981, pp. 759-769.
- Th. Van Compernelle, *Les relations entre les Grecs et les indigènes d'Apulie*, «SA» 5, 1988, pp. 110-122.
- F. Van Wonterghem, *Il culto di Ercole fra i popoli osco – sabellici*, in *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde de Rome, Roma 1989, pp. 320-351.
- F. Van Wonterghem, *Il culto di Ercole e la pastorizia nell'Italia centrale*, in *La civiltà della transumanza*, a c. di E. Petrocelli, Isernia 1999, pp. 418-427.
- G. Vanotti, *Roma polis hellenìs, Roma polis tyrrhenìs. Considerazioni sul tema*, «MEFR» 111, 1999, 1, pp. 217-255.
- G. Vanotti, *Aspetti della leggenda troiana in area apula*, in *I Greci in Adriatico*, *Hesperia* 15, Roma 2002, pp. 179-185.
- G. Vanotti, *De mirabilibus auscultationibus 78 e 110: riflessioni*, in *Hesperia* 13, Roma 2000, pp. 291-302.

- R. Vattuone, *Tradizioni locali e prospettive universali nella storiografia greca d'Occidente*, in *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica*, Atti del Congresso, Como 2001, pp. 273-281.
- M. Verzar Bass, *A proposito dell'allevamento nell'Alto Adriatico*, i «Antichità Adriatiche», XXIX, 1987, pp. 257-280.
- F. W. Walbank, *The Idea of Decline in Polybius*, in R. Koselleck, *Niedergang*, Stuttgart 1980, pp. 41-58.
- S. West, *Lycophron italicized*, «JHS» CIV, 1984, pp. 127-51.
- E. Wiken, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Appenninenhalbinsel*, Lund 1937.
- E. Will, *Syngheneia., oikeiotés, philia*, «RPhil» 69, 1995, pp. 299-325.
- A. Willi, *Numa's dangerous books. The exegetic history of a Roman forgery*, «MH» 55, 1998, 3, pp. 139-172.
- T. P. Wiseman, *Legendary Genealogies in Late Republican Rome*, «GR», 1974, pp. 66-78.
- S. Woodford, *Heracles Alexikakos reviewed*, «AJA», LXXX, 1976, pp. 291-296.
- P. Wuilleumier, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris 1939.
- P. Zancani Montuoro, *Sulla produzione ceramica poseidoniate di IV secolo*, in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, II, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1974, pp. 254-270.
- G. Zecchini, *Una nuova testimonianza sulla translatio imperii*, «Klio» 70, 1988, pp. 362-371.
- F. Zevi, *Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato*, «StMisc» 15, 1969-70, pp. 66-78.
- F. Zevi, *Il tempio dei Lari Permarini, la Roma degli Emilii e il mondo greco*, «MDAIR» 104, 1997, pp. 81-115.
- M. Zuffa, *I commerci ateniesi nell'Adriatico e i metalli d'Etruria*, in *Emilia preromana*, 7, 1975, pp. 151-179.
- M. L. Zumino, *Scrivere la legge orale, interpretare la legge scritta*, «QS» 1998, pp. 151-159.

Sommario

0. Pitagorismo e spartanità: elementi politico – culturali tra Taranto, Roma e il mondo italico nel IV secolo a. C.	0
1. Diretrici commerciali ed influenze culturali	6
2. Un dato particolare: le paragnatidi figurate	40
3. Rapporti tra Taranto ed i Sanniti fino al IV secolo a. C.	51
4. Rapporti tra Taranto e la popolazione dei Coni	109
5. I donari tarantini a Delfi	163
6. Affinità mitiche tra la Siritide e la Daunia	176
7. Tradizioni greche su altre popolazioni italiche	222
8. Il rovescio della medaglia: reazioni alla politica di Taranto	266
9. Pitagorismo a Spartanità: elementi ideologici tra Roma, Taranto e Sanniti	269
10. Lo scontro tra Roma e Taranto alla fine del IV secolo a. C. e l'intervento di Cleonimo	332
11. Alcibiade e gli Emilii	380
12. Aristosseno e le origini tirreniche di Pitagora	404
13. L'uso del mito a fini politici	431
14. Bibliografia	439
Sommario	464

