

ALESSANDRO SAGGIORO
ANDREA NICOLOTTI
ELISABETTA BIANCO
MARIA G. CASTELLO
ADELE MONACI CASTAGNO
LUIGI PROVERO
PAOLO COZZO
SILVIA CAVICCHIOLI
MAURO FORNO
PAOLO SODDU
IGOR SPANÒ
ROBERTO ALCIATI
EMILIANO R. URCIUOLI
MAURO MORMINO
FABRIZIO FERRARI
CRISTIANA FACCHINI
MARIA FALLICA
CHIARA GHIDINI
MARINELLA CERAVOLO
ELENA ZOCCA
EMMA FATTORINI
MARIO GANDINI
VALERIO SEVERINO

ISSN 0393-8417



SMSR

Ritualità e cerimonie nella storia
88/1 (2022)

SMSR

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

88/1 (2022)

Ritualità e cerimonie nella storia

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo



Morcelliana

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

88/1 - GENNAIO-GIUGNO 2022

DIRETTORE RESPONSABILE / EDITOR-IN-CHIEF: Alessandro Saggioro

VICEDIRETTORE / DEPUTY EDITOR: Sergio Botta

CAPOREDATTORE / CHIEF OF EDITORIAL COMMITTEE: Marianna Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: Julian Bogdani, Paola Buzi, Alberto Camplani, Tessa Canella, Anna Maria Gloria Capomacchia, Francesca Cocchini, Carla Del Zotto, Serena Di Nepi, Pietro Ioly Zorattini, Mara Matta, Caterina Moro, Giulia Piccaluga, Emanuela Prinzivalli, Federico Squarcini, Lorenzo Verderame, Claudio Zamagni

SEGRETARIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: Andrea Anese, Ludovico Battista, Francesco Berno, Marinella Ceravolo, Angelo Colonna, Maria Fallica, Arduino Maiuri, Valerio Salvatore Severino, Maurizio Zerbini

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: Rossana Barcellona (Università di Catania), Alessandro Bausi (Universität Hamburg), Philippe Blaudeau (Université d'Angers), Carlo G. Cereti (Sapienza Università di Roma), Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Jean-Daniel Dubois (Paris, EPHE), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Armin W. Geertz (University of Århus), Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma), Bruce Lincoln (University of Chicago), Christoph Markschies (Humboldt-Universität, Berlin), Annick Martin (Université de Rennes 2), Russell McCutcheon (University of Alabama), Santiago Carlos Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrico Norelli (Université de Genève), Guilhem Olivier (Universidad Nacional Autónoma de México), Tito Orlandi (Sapienza Università di Roma), Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina), Paolo Siniscalco (Sapienza Università di Roma), Natale Spineto (Università di Torino), Kocku von Stuckrad (Universiteit van Amsterdam), Michel Tardieu (Collège de France), Roberto Tottoli (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Hugh Urban (Ohio State University), Ewa Wipszycka (University of Warszawa), Elena Zocca (Sapienza Università di Roma)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti.

(Raffaele Pettazzoni 1925)

DIREZIONE: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma - Piazzale Aldo Moro 5 - 00185 Roma
Fax 06 49913718 e-mail: smsr@uniroma1.it

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Anno 2022 (due fascicoli)

Italia € 40,00

Estero € 65,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

- Bonifico: BPER Banca - Iban IT96M0538711205000042708552
Causale: Abbonamento "SMSR" anno ...
- Ordine tramite sito web: www.morcelliana.net

PER INFORMAZIONI E RICHIESTE

Editrice Morcelliana S.r.l.

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / Tel. 030 46451 – Fax 030 2400605

E-mail: abbonamenti@morcelliana.it

AMMINISTRAZIONE / SALES MANAGEMENT

Editrice Morcelliana – Via G. Rosa 71 – 25121 Brescia, Italy

Tel. +39 030 46451 – Fax +39 030 2400605

E-mail: redazione@morcelliana.it - abbonamenti@morcelliana.it

Sito internet: www.morcelliana.it

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Autorizzazione de Tribunale di Roma n. 6732 del 10/02/1959

© 2022 Editrice Morcelliana S.r.l.

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

Ebsco Publishing

Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

Index to the Study of Religions Online (Brill Publisher)

Old Testament Abstracts Online (OTA)

Catholic Biblical Quarterly Online (CBQ)

Torrossa

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a doppio referaggio anonimo

I fascicoli della rivista sono monografici

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

88/1 (2022)

Ritualità e cerimonie nella storia

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Stampato con il contributo della Sapienza Università di Roma

Finito di stampare nel maggio 2022

Sommario

ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Mario Gandini, in memoriam</i>	5
--	---

SEZIONE MONOGRAFICA

Ritualità e cerimonie nella storia

ANDREA NICOLOTTI, <i>Ritualità e cerimonie nella storia. Una prospettiva feconda</i>	9
ELISABETTA BIANCO, <i>Ritualità e cerimonie dei re spartani</i>	23
MARIA G. CASTELLO, <i>Il cerimoniale imperiale tardoantico tra liturgia e prassi politica</i>	40
ADELE MONACI CASTAGNO, <i>Adventus e traslazione di reliquie a Uzalis tra realtà storica e memoria</i>	52
LUIGI PROVERO, <i>San Carlo Magno: la costruzione cerimoniale di una centralità politica</i>	67
PAOLO COZZO, <i>L'articolazione del calendario liturgico e l'organizzazione del cerimoniale di corte nell'Europa di età moderna</i>	88
SILVIA CAVICCHIOLI, <i>Simboli patriottici in movimento. Riti funebri all'alba della nazione italiana</i>	103
MAURO FORNO, <i>Chiesa e rituali di traslazione delle reliquie durante il Ventennio fascista</i>	121
PAOLO SODDU, <i>I funerali nella repubblica dei partiti. Da De Gasperi a Craxi</i>	135

SAGGI / ESSAYS

IGOR SPANÒ, <i>“Una forma leggiadra”. Simboli sessuali dell'altalena in India nel rito del mahāvratā e in alcune pratiche contemporanee</i>	151
ROBERTO ALCIATI - EMILIANO R. URCIUOLI, <i>The Parvenu and the Quixote. A Bourdieuan Reading of Ignatius of Antioch, To the Philadelphians 8</i>	176
MAURO MORMINO, <i>La Passio antica (BHG 1272z) di Menodora, Metrodora e Ninfodora martiri a Pythia Therma in Bitinia</i>	196

FABRIZIO FERRARI, <i>Il cuore e le malattie cardiache nella medicina esorcistica vedica</i>	222
CRISTIANA FACCHINI, <i>Seeing Religion. Religious Diversity and Urbanity</i>	242
MARIA FALICA, <i>Rewriting the Continental Reformation for the Italian Public. The Commentary on the Epistle to the Romans by Antonio Brucioli</i>	265
CHIARA GHIDINI, <i>The Song of No Hindrance. Liang Hanyi as Buddhist writer</i>	281
MARINELLA CERAVOLO, <i>L'agency della sacerdotessa-EN del dio Nanna a Ur tra religione, economia, politica e cultura</i>	298

CONFERENZE / LECTURES

ELENA ZOCCA, <i>Il pianto di Maria: storia di un'assenza, genesi di una presenza. Riflessioni in margine alla nuova edizione di Morte e Pianto rituale di Ernesto De Martino</i>	323
--	-----

NOTE / NOTES

EMMA FATTORINI, <i>La cristianità tra pace e guerra. I due volti di papa Pacelli</i>	345
CORA PRESEZZI, « <i>Compareat in spiritu in valle Iosaphat</i> ». <i>Nota a partire da un recente volume di Guido Dall'Olio</i>	359

MATERIALI / MATERIALS

MARIO GANDINI, <i>Raffaele Pettazzoni nella memoria e negli studi (iv). Dal 1966 al 1968</i>	373
--	-----

RECENSIONI / REVIEWS

Jon Keune, *Shared Devotion, Shared Food: Equality and the Bhakti-Caste Question in Western India* [Ludovica Tozzi], p. 391 - Renaud Gagné, *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greek. A Philology of Worlds* [Mariachiara Giorda], p. 395 - Stefania Palmisano - Nicola Pannofino, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità* [Marco Papasidero], p. 398

Ritualità e cerimonie dei re spartani

All'interno dell'indagine storica su alcune espressioni di ritualità e di cerimonie per come sono state tramandate dalle fonti del passato, dall'antichità fino ai giorni nostri¹, il mondo greco può offrire degli spunti interessanti soprattutto in quell'ottica di stretta connessione tra religione e politica, tipica anche delle *poleis* antiche; per questo ho deciso di soffermarmi in particolare sulle figure dei re spartani, che esemplificano in modo evidente questa dimensione.

Forse è utile ricordare brevemente che Sparta aveva la caratteristica di essere governata da una diarchia, quindi da due re contemporaneamente, che si succedevano per diritto dinastico all'interno di due famiglie diverse, gli Agiadi e gli Euripontidi²; in realtà questi re esercitavano la loro attività politica non da soli, ma all'interno della *gherousia*, l'assemblea degli anziani, costituita dai due *basileis* e da 28 ultra sessantenni che, finalmente esonerati dal servizio militare attivo, potevano dedicarsi alla gestione della *polis*³. Il potere dei re era quindi fortemente limitato, più che altro come vedremo all'ambito militare e religioso, e sottoposto anche al controllo di un collegio di cinque magistrati, gli efori, eletti annualmente proprio con il compito di supervisionare i re. Gli efori, tra l'altro, erano gli unici che potevano stare

¹ Ringrazio Andrea Nicolotti per avermi coinvolta in questa interessantissima linea di ricerca dipartimentale e rimando al suo contributo in questo stesso volume per una definizione dei concetti di ritualità e cerimonie.

² Sulla regalità spartana sempre fondamentali sono le pagine di P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, AECR, Strasbourg 1984, pp. 240 ss. La bibliografia sul tema è ovviamente molto vasta: cfr. ad es. B. Sargent, *La représentation spartiate de la royauté*, in «Revue de l'histoire des religions» 189 (1976), pp. 3-52; E. Lévy, *Sparta*, Argo, Lecce 2006, pp. 121 ss.; E. Millender, *The Spartan dyarchy. A comparative perspective*, in S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, The Classic Press of Wales, Swansea 2009, pp. 1-67; M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Carocci, Roma 2017, pp. 69 ss.; N. Richer, *Sparte: Cité des arts, des armes et des lois*, Perrin, Paris 2018, pp. 240 ss.; E. Millender, *Kingship. The history, power and prerogatives of the Spartans' 'divine' dyarchy*, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, vol. 2, Wiley Blackwell, Chichester 2018, pp. 452-479; C. Atack, *The Discourse of Kingship in Classical Greece*, Routledge, New York 2020.

³ Sul ruolo politico dei re, molto diverso a seconda delle varie personalità, cfr. soprattutto P. Carlier, *La royauté*, cit., pp. 279-287. Il dibattito è antico: cfr. ad es. P. Cloché, *Sur le rôle des rois à Sparte*, in «Les Études Classiques» 17 (1949), pp. 113-138, 343-381 (secondo cui i re avevano poteri estremamente ridotti); maggiore evidenza ai vari casi di forte *leadership* personale era invece attribuita da C.G. Thomas, *On the role of the Spartan kings*, in «Historia» 23 (1974), pp. 257-270. Cfr. anche E. Luppino, *I re di Sparta e i loro prosseni* (*Her. vi, 52, 2*), in «Rivista Storica dell'Antichità» 13-14 (1983-1984), pp. 237-252; Ead., *L'Agésilao di Senofonte tra commiato ed encomio*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 175 ss.; E. Lévy, *Sparta*, cit., pp. 130 ss.; E. Millender, *Kingship*, cit., p. 467. Condivisibile nel complesso mi pare l'opinione di M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 73, che evidenzia come alla straordinaria forza simbolica di questo ruolo non sempre corrispondesse un potere reale.

seduti di fronte ai re e ogni mese compivano un importante rituale politico, rinnovando un patto reciproco tra le due cariche: gli efori a nome della città giuravano di mantenere inalterato il potere regale, purché i re restassero fedeli ai loro giuramenti, e questi a titolo personale giuravano di regnare in modo conforme alle leggi stabilite dalla città⁴. C'era dunque un accordo formale che generava la *philia*, l'amicizia politica tra i re e la città (rappresentata dagli efori), sancito da un preciso rituale⁵.

I re nella Grande *Rhetra*, l'oracolo di fondazione delle istituzioni spartane che secondo la tradizione Licurgo aveva ricevuto dall'Apollo delfico (Plut., *Lyc.* 6, 2), non erano in realtà chiamati *basileis*, ma *archaghetai*, un termine difficile da interpretare con certezza, perché potrebbe essere legato alle imprese coloniali e ad Apollo *Archeghetes*, oppure potrebbe indicare chi presiede al culto⁶. In questo caso l'appellativo servirebbe a sottolineare una tra le principali prerogative dei re, ma pare forse più probabile la connessione con la sfera della fondazione della città, come potrebbe attestare anche un passo di Tucidide, che ricordava la reintegrazione di Plistoanatte sul trono nel 427 con gli stessi cori e sacrifici di quando al momento della fondazione di Sparta erano stati istituiti anche i re⁷; questo collegamento con i primi fondatori, che sempre venivano venerati *post mortem*, giustificerebbe inoltre meglio l'esistenza di una qualche forma di culto eroico dei re, che come vedremo era loro attribuito.

Il mondo spartano, però, nonostante il grande fascino da sempre esercitato già sui contemporanei e poi sui moderni⁸, ha un grande limite di conoscibilità, dovuto alla scarsità di fonti: nessuna infatti proviene direttamente

⁴ Cfr. Xen., *Lak. Pol.* 15, 7. Cfr. anche N. Richer, *Les éphores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIII^e-III^e siècle avant Jésus-Christ)*, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 513; E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 131; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 72 (che evidenzia come l'introduzione di questo giuramento, probabilmente nel VI secolo, segnali comunque una limitazione e istituzionalizzazione del potere dei re). Proprio il rispetto dei *nomoi* della città da parte dei re spartani costituisce la loro peculiarità secondo C. Atack, *The Discourse of Kingship*, cit., p. 19.

⁵ Non bisogna però pensare a un antagonismo naturale tra i re e gli efori, che si verificava solo quando emergevano personalità particolarmente forti e ambiziose tra gli uni e gli altri, che pretendevano di ingerirsi in ambiti che esulavano dalle loro prerogative; spesso anzi la contrapposizione era più frequente tra i due re, con l'appoggio di alcuni efori contro gli altri. Secondo P. Cartledge, *Spartan Reflections*, Duckworth, London 2001, p. 59, la rivalità istituzionale tra re e efori era razionalizzata e santificata attraverso questo patto.

⁶ Cfr. Her., IX, 86, 1; Thuc., VI, 3, 1 ecc., per la connessione con il senso di fondatori. Questa ambiguità di fondo del termine è ben sottolineata da E. Luppino, *I re di Sparta*, cit., p. 246 (con bibliografia precedente), che preferisce sottolineare un possibile collegamento con la fondazione del culto a Zeus Sillanio, citato nello stesso passo di Plutarco (*Lyc.* 6, 2).

⁷ Thuc., V, 16, 3: τοῖς ὁμοίοις χοροῖς καὶ θυσίαις καταγαγεῖν ὅσπερ ὅτε τὸ πρῶτον λακεδαίμονα κτίζοντες τοὺς βασιλέας καθίσταντο. Cfr. anche M.A. Flower, *Spartan Religion*, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, vol. 2, Wiley Blackwell, Chichester 2018, pp. 425-451: p. 425.

⁸ Cfr. ad es. F. Ollier, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, de Boccard, Paris 1933; E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1965; S. Hodkinson, *The imaginary Spartan politeia*, in M.H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis*, Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen 2005, pp. 222-281. Cfr. ora E. Bianco, *Contro un sempre nuovo e pericoloso 'miraggio spartano'*, in «Incidenza dell'Antico» cds.

da Sparta e tutte offrono quindi letture esterne, soprattutto ateniesi, in cui possono essere intervenute incomprensioni o cattive interpretazioni. Quindi dobbiamo approcciarci alle notizie su Sparta con una certa cautela e io ci proverò a partire soprattutto da due fonti fondamentali su questo argomento, ovvero Erodoto e Senofonte, restando dunque in età classica⁹.

Il primo dedicava ai re spartani una digressione di alcuni capitoli all'interno dell'opera sulle guerre persiane (VI, 56-59), mentre il secondo raccoglieva molte preziose informazioni sulle caratteristiche politiche e sociali di Sparta nella prima metà del IV secolo, all'interno dell'operetta *La costituzione degli Spartani*. Intendo quindi cominciare da questa, perché vi troviamo una descrizione particolarmente accurata della figura dei re, forse grazie al rapporto personale di Senofonte con il re Agesilao, sul quale non mi soffermo ora, ma che ci garantisce una certa conoscenza approfondita delle caratteristiche e delle prerogative dei re spartani. Proprio in conclusione alla sua indagine sulle istituzioni spartane, infatti, a loro lo storico ateniese dedicava due fondamentali capitoli, il 13 e il 15, intervallati da un "misterioso" capitolo 14 che interrompeva il ritmo del discorso, inserendo una riflessione sulla degenerazione subita da Sparta, che ha creato molti problemi interpretativi e sulla quale sono state avanzate le ipotesi più disparate¹⁰. Anche su questo non è il caso di tornare qui, perché esula dal nostro discorso, ma è comunque un dato interessante, perché la prospettiva negativa presente nel capitolo 14 veniva poi superata nel capitolo finale dell'operetta, il 15, proprio grazie ai re, cui Senofonte sembrava affidare il ruolo di salvatori della *polis*:

«Voglio raccontare anche i patti che Licurgo stabilì tra un re e la città: solo questa carica infatti conserva inalterate le prerogative originarie; si può vedere invece che le altre istituzioni hanno subito mutamenti e ne subiscono ancora adesso»¹¹.

Fin dall'inizio del capitolo è dunque evidente che Senofonte sceglieva una rappresentazione della regalità come tradizionale, immobile e originaria, per conferirle rispettabilità e sacralità, depotenziando lo scorrere del tempo e le inevitabili trasformazioni avvenute nella storia¹²; la regalità sembrava infatti conservare tutte le caratteristiche che il mitico legislatore Licurgo aveva

⁹ Per un'ottima analisi complessiva delle fonti sulla regalità spartana dall'età arcaica all'ellenistica, cfr. in particolare E. Millender, *Kingship*, cit., pp. 453 ss.

¹⁰ Cfr. ad es. E. Bianco, *Il capitolo xiv della Lakedaimonion Politeia attribuita a Senofonte*, in «Museum Helveticum» 53 (1996), pp. 12-24; M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction, Text, Commentary*, W. De Gruyter, Berlin 2002, pp. 27-31; N. Humble, *The author, date and purpose of chapter 14 of the Lakedaimonion Politeia*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and his World*, Steiner, Stuttgart 2004, pp. 215-228.

¹¹ Xen., *Lak. Pol.* 15, 1: βούλομαι δὲ καὶ ἅς βασιλεῖ πρὸς τὴν πόλιν συνθήκας ὁ Λυκοῦργος ἐποίησε διηγῆσασθαι· μόνη γὰρ δὴ αὕτη ἀρχὴ διατελεῖ οἷαπερ ἐξ ἀρχῆς κατεστάθη· τὰς δὲ ἄλλας πολιτείας εὗροι ἂν τις μετακεκινημένας καὶ ἔτι καὶ νῦν μετακινουμένας.

¹² Ovviamente infatti era impossibile pensare a un'immutabilità di questo genere, per quanto fosse un *topos* diffuso sulla costituzione spartana (cfr. ad es. Thuc., I, 18, 1; Isocr., XII, 204; Plut., *Lyc.* 29, 10); cfr. anche M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 235; E. Millender, *The Spartan dyarchy*, cit., pp. 31 ss. Su questa rappresentazione della regalità, tipica delle ritualità, cfr. in questo stesso volume il contributo di A. Nicolotti.

voluto attribuirle, riservando ai re *dynamis* e *timé*, potere e onore (*Lak. Pol.* 13, 1), attraverso un vero e proprio patto con la città¹³.

Quali siano queste prerogative originarie in età classica è un dato interessante da esaminare, perché tutte mostrano un stretto collegamento con dei rituali particolari: per quanto riguarda le competenze militari, i re erano i comandanti dell'esercito e non si allontanavano mai entrambi dalla città, probabilmente soprattutto per evitare vuoti di potere pericolosi nel frequente caso della loro morte in battaglia¹⁴. Il re incaricato della spedizione era affiancato da dei polemarchi, che erano loro compagni di tenda (un elemento fondamentale per gli Spartani, tenuti come sappiamo a vivere insieme e a mangiare in tavole comuni a tutti i livelli, compresi i re) e con cui prendevano le decisioni in comune; li accompagnavano anche tre rappresentanti degli Spartiati (i cittadini di pieni diritti), tutti mantenuti a spese dello stato¹⁵.

Tutti gli elementi descritti da Senofonte dimostravano dunque la collegialità cui erano tenuti i re, ma solo a loro toccavano le cerimonie religiose necessarie: prima di partire per una campagna militare, infatti, proprio al re incaricato di questo comando spettava un passaggio fondamentale, ovvero compiere i riti sacri necessari alla partenza. Il primo sacrificio era a Zeus Condottiero (*Aghetor*) e ai suoi "associati" (τοῖς σὺν αὐτοῖς: *Lak. Pol.* 13, 2), una formula un po' vaga per indicare con buona probabilità i Dioscuri, divinità protettrici di Sparta e in particolare dei re¹⁶: il legame tra queste due coppie era tale che, quando il re usciva dalla *polis*, lo accompagnava come aiutante, soccorritore (*epikletos*), un simulacro di legno che rappresentava uno dei Tindaridi, mentre un altro restava in città. Queste costanti presenze sovranaturali a fianco dei re erano raffigurate proprio da questi antichi simulacri che si chiamavano *dokana* e consistevano in due legni paralleli uniti

¹³ Infatti non a caso Senofonte usava il termine *synthekai* tra i re e la città in questo passo, cfr. anche S. Link, *Die Ehrenrechte der spartanischen Könige*, in «Philologus» 148 (2004), pp. 222-244: pp. 223 ss.

¹⁴ Fu una norma inserita dal 506 secondo Her., v, 75, 2, anche se in realtà sono attestate eccezioni nella storia; cfr. anche E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 126. Sul fatto che le due famiglie reali potessero invece avere diverse competenze (all'esterno gli Agiadi e all'interno gli Euripontidi) cfr. B. Sergent, *Représentation*, cit., sp. pp. 27-28, ma è un'ipotesi ormai poco accreditata.

¹⁵ Xen., *Lak. Pol.* 13, 1: διηγῆσομαι δὲ καὶ ἦν ἐπὶ στρατιᾶς ὁ Λυκοῦργος βασιλεὶς δῦναμιν καὶ τιμὴν κατασκευάσει. πρῶτον μὲν γὰρ ἐπὶ φρουρᾶς τρέφει ἡ πόλις βασιλέα καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ· συσκηνοῦσι δὲ αὐτῷ οἱ πολέμαρχοι, ὅπως αἰεὶ συνόντες μᾶλλον καὶ κοινοβουλῶσιν, ἢν τι δέωνται· συσκηνοῦσι δὲ καὶ ἄλλοι τρεῖς ἄνδρες τῶν ὁμοίων· οὗτοι τοῦτοις ἐπιμελοῦνται πάντων τῶν ἐπιτηδείων, ὡς μηδεμία ἀσχολία ἢ αὐτοῖς τῶν πολεμικῶν ἐπιμελεῖσθαι. Cfr. M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 210.

¹⁶ Secondo Pindaro (*Nem.* x, 52) i Dioscuri erano i *tamiai* di Sparta, ovvero i custodi, i sovrintendenti; per l'accompagnamento ai re Her., v, 75, 2. Per il rapporto tra Dioscuri e regalità spartana (con fonti e altra bibliografia) si vedano ad es. P. Carlier, *La royauté*, cit., pp. 231-233, 298-301, 306; J.M. Casillas, *Geras thanontón: muerte y funerales en la monarquía lacedemonia*, in «Polis» 5 (1993), pp. 23-57: pp. 52-53; E. Lippolis, *Rituali di guerra: i Dioscuri a Sparta e a Taranto*, in «Archeologia Classica» 60 (2009), pp. 117-159: pp. 134 ss.; N. Richer, *La religion des Spartiates*, Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. 25, 36-37, 231 ss.; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 71; E. Millender, *Kingship*, cit., p. 470.

da due trasversali, simbolo del legame tra i due gemelli e con i re, a garanzia della stabilità stessa della diarchia spartana e della sua natura semidivina¹⁷.

Se i primi sacrifici erano favorevoli, la spedizione poteva compiere il secondo passo e arrivare ai confini della regione, dove il re doveva sacrificare a Zeus e ad Atena: questo riferimento congiunto ricorda l'importanza di queste due divinità, le uniche citate nella Grande *Rhetra* (Plut., *Lyc.* 6, 2), e rende possibile l'ipotesi che a queste due divinità fosse dedicato un tempio liminare, forse addirittura unico¹⁸. Solo quando entrambe le divinità si pronunciavano a favore della partenza, il re oltrepassava la frontiera (*Lak. Pol.* 13, 3); questi riti, chiamati *diabateria*¹⁹, erano gli stessi che da secoli compivano i re spartani²⁰, perché fossero di buon auspicio per la partenza di una spedizione, e avevano un'importanza tale che in mancanza di un responso positivo era impossibile muoversi²¹. Questi sacrifici sancivano anche un dato politico fondamentale, perché segnavano il passaggio tra il momento in cui i re non avevano il comando supremo e quello in cui lo acquisivano: solo uscito dal territorio, infatti, il re diventava *kyrios* di ogni iniziativa (anche la scelta dell'accampamento, l'attività diplomatica, la richiesta di giustizia)²².

La marcia era guidata dal fuoco rituale sempre acceso (per garantire la connessione con la madre patria) e da una serie di animali destinati a fare da vittime sacrificali durante la spedizione²³: il re, infatti, era tenuto a compiere dei sacrifici prima dell'alba, per assicurarsi la benevolenza degli dèi in anti-

¹⁷ Cfr. Plut., *Mor.* 478 A; ne abbiamo delle raffigurazioni grazie a dei rilievi conservati al Museo di Sparta (ad es. n. 588, n. 849), cfr. anche E. Lippolis, *Rituali di guerra*, cit., pp. 145 ss.; M. Pipili, *Laconian Iconography of the Sixth Century B.C.*, Oxford 1987, p. 56. Sui *dokana*, vere e proprie immagini iconiche delle divinità, cfr. anche M. Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 289-303; N. Richer, *La religion*, cit., pp. 207-209, 231 ss. Su questo modello di struttura gemellare cfr. anche N. Richer, *Aspects des funérailles à Sparte*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz» 5 (1994), pp. 51-96: pp. 86 ss.; per la connessione con i Dioscuri e la natura semidivina della regalità spartana cfr. anche E. Millender, *The Spartan dyarchy*, cit., p. 14.

¹⁸ Cfr. anche Polyæn., I, 10. Potrebbero essere Zeus Sillanio e Atena Sillania, citati appunto da Plutarco, ma potrebbero anche essere Zeus Horios e Atena Horia, cfr. M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 213.

¹⁹ Dal verbo *diabaino*, attraversare, oltrepassare: cfr. P. Butti de Lima, *Sui sacrifici spartani ai confini*, in M. Sordi (ed.), *I confini nel mondo nel mondo classico*, Vita & Pensiero, Milano 1987, pp. 100-116; N. Richer, *La religion*, cit., pp. 209 ss.

²⁰ I sacrifici prima delle battaglie erano infatti comuni a tutti i Greci, ma questi *diabateria* sembrano una caratteristica spartana: cfr. P. Butti de Lima, *Sui sacrifici spartani*, cit., p. 108; altre fonti e bibliografia in N. Richer, *La religion*, cit., p. 210 e n. 71.

²¹ Come accadde ad es. ad Agide prima di una spedizione contro Argo nel 419/8: Thuc., v, 54, 2; 55, 3, ma cfr. anche v, 116, 1; è curioso notare come Tuciddide li descriva solo in casi negativi, mentre ad esempio Senofonte li cita 8 volte e sempre favorevoli. Per una registrazione dei casi attestati cfr. P. Butti de Lima, *Sui sacrifici spartani*, cit., pp. 103-104.

²² Cfr. Xen., *Lak. Pol.* 13, 10. Per il comando supremo cfr. anche Thuc., v, 60, 2; 66, 3; viii, 5, 3. In realtà sulla competenza dei re in campo diplomatico c'è un problema filologico nell'interpretazione del testo, dal momento che secondo alcuni editori è negata da una negazione *ou*: a favore cfr. ad es. P. Carlier, *La royauté*, cit., pp. 264-265 (con raccolta di fonti parallele); E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 128; più dubbioso M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., pp. 225-226.

²³ Pausania (ix, 13, 4) ricorda che i re spartani erano seguiti da greggi di pecore, usate per i sacrifici prima del combattimento, e guidate da capre.

cipo rispetto ai nemici²⁴. Questi riti probabilmente servivano anche a evocare le divinità (in particolare i Dioscuri) a fianco dei re in guerra, che attraverso questo culto itinerante si assicuravano la presenza degli dèi²⁵. A questi riti dovevano presenziare tutti i comandanti a vario livello (dai polemarchi a quelli delle salmerie), oltre ai due efori che erano tenuti ad accompagnare il re in tutte le sue spedizioni; quindi un re restava in città con tre efori e uno partiva con altri due, ma sempre in qualunque occasione erano soggetti al loro controllo.

Particolarmente interessante pare questa notazione sulla presenza dei due efori «che non si occupano di nulla a meno che il re non li chiami; ma guardando ciò che ognuno fa, correggono tutti, secondo quanto è opportuno»²⁶: qui si nota infatti chiaramente uno dei ruoli tipici degli efori, che avevano pervasivo potere di controllo in moltissimi ambiti della vita degli Spartiati ed erano sempre tenuti a far osservare un cerimoniale²⁷. Sembrano qui insomma, più che dei controllori politici, una sorta di cerimonieri, con l'autorità di vigilare affinché tutto fosse fatto secondo le regole; ma se esistevano regole precise dalle quali nessuno poteva discostarsi, possiamo pensare che tutte queste pratiche fossero dei veri riti tradizionali e prestabiliti, anche se qui non dettagliatamente descritti. Si doveva trattare insomma di riti che evidentemente prevedevano gesti e parole che potevano essere oggetto di controllo, tanto che un errore o un distanziamento rispetto a quanto prescritto dalla tradizione probabilmente poteva avere conseguenze negative²⁸; e solo alla fine di tutti questi riti sacri, adempiuti correttamente, il re poteva finalmente impartire gli ordini militari necessari²⁹.

²⁴ Qui ben si vede come cerimonie e ritualità siano costituite in primo luogo da azioni utilitaristiche, che si realizzano in un modo opportunamente regolamentato e adattato a ogni caso specifico, prescrivendo la maniera migliore di operare in vista di uno scopo primariamente pratico: cfr. Nicolotti in questo stesso volume.

²⁵ Per l'evocazione dei Dioscuri cfr. E. Lippolis, *Rituali di guerra*, cit., p. 147, che evidenzia come soprattutto Castore avesse specifiche competenze belliche e fosse probabilmente il Dioscuoro presente attraverso il *dokanon*.

²⁶ Xen., *Lak. Pol.* 13, 5: *πάρεσι δὲ καὶ τῶν ἐφόρων δύο, οἱ πολυπραγμονοῦσι μὲν οὐδέν, ἦν μὴ ὁ βασιλεὺς προσκαλῆ; ὄροντες δὲ ὅ τι ποιῆ ἕκαστος πάντας σφραγίζουσιν, ὡς τὸ εἰκόσ.*

²⁷ Oltre alle tante competenze politiche, giuridiche, amministrative si può ricordare, solo per fare alcuni esempi, che gli efori verificavano il rispetto delle regole di matrimonio: controllavano la qualità fisica degli sposi e sanzionavano casi che non sembravano garantire una buona procreazione (come nel caso del re Archidamo che aveva sposato una donna esile: Plut., *Ages.* 2, 6), punivano i celibi (Plut., *Lyc.* 15, 1-3), controllavano perfino il parto delle regine per verificare che non venissero scambiati i bambini (Hdt., v, 41). Facevano controlli morali (ad es. tagliando le corde dello strumento musicale di Timoteo: Athen., 636 EF); ogni dieci giorni obbligavano i giovani a un esame fisico e ogni giorno ispezionavano il loro abbigliamento (Ael., *VH*, xiv, 7; Athen., 550 CD); entrando in carica si diceva che facessero ordinare attraverso l'araldo di radersi i baffi e di obbedire alle leggi se volevano evitare i loro rigori (Plut., *Cleom.* 9, 3). Questo è d'altronde in linea con l'etimologia del loro nome; cfr. ad es. E. Lévy, *Sparta*, cit., pp. 144 ss.; N. Richer, *Les éphores*, cit., pp. 251-255 e *passim*; M. Lupi, *Sparta*, cit., pp. 76 ss.

²⁸ Avevano infatti anche l'autorità di mettere sotto giudizio i re, multarli, perfino imprigionarli (cfr. Xen., *Lak. Pol.* 8). Ringrazio Andrea Nicolotti per le sue interessanti osservazioni e utili suggerimenti su questo e altri passi del mio lavoro.

²⁹ Cfr. Xen., *Lak. Pol.* 13, 4-5. E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 122; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 72.

In vista del nemico si procedeva ancora a un ennesimo sacrificio, quello di una capretta; anche Plutarco citava questo sacrificio, ma in un passo poco precedente raccontava che prima delle battaglie il re eseguiva un sacrificio in onore delle Muse, per ricordare ai soldati l'educazione che avevano ricevuto e i giudizi di cui poi sarebbero stati oggetto, oltre che per renderli pronti al pericolo e coraggiosi³⁰. Non è detto che le due informazioni siano complementari, per quanto sia possibile, ma la notizia plutarchea va ricordata per il particolare riferimento alle Muse, di solito legate a una sfera più intellettuale e che qui potrebbero forse avere un ruolo come figlie di Zeus e Mnemosyne, la dea della memoria; in ogni modo questa interessante indicazione contribuisce al quadro di un re legato a tutte le divinità, dalle maggiori alle minori.

Esisteva inoltre una sorta di cerimoniale prima della battaglia che coinvolgeva tutti i soldati, tenuti a muoversi con il capo incoronato, con le armi lucidate e i giovani con il corpo unto d'olio; in particolare il capo incoronato fa pensare che con questo atto simbolico i soldati venissero assimilati a sacerdoti che celebravano il sacrificio per la vittoria³¹. Conclusi tutti i sacrifici e i rituali, si poteva procedere alla battaglia e si dava fiato ai flauti, il cui suono atterriva i nemici, quando da lontano iniziavano a udirlo; non a caso questo era chiamato l'inno di Castore, il Dioscuero che veniva così chiamato alla battaglia, e serviva anche a imprimere ritmo alla marcia e coraggio nei soldati, mentre il re intonava il peana di marcia, secondo il racconto di Plutarco³².

Dopo avere finito di raccontare le varie pratiche che spettavano al re, Senofonte concludeva l'argomento in maniera molto incisiva, con la riflessione che nel complesso in tempo di guerra al re spettava la funzione di sacerdote per quanto riguardava gli dèi e di stratego per quanto concerneva gli uomini³³. Queste informazioni vengono in linea di massima confermate da Erodoto, che cominciava la sua digressione sui re spartani ricordandone due sacerdoti specifici (di Zeus Lacedemonio e Zeus Uranio, nessuno dei quali era citato da Senofonte con questi epiteti)³⁴ e il diritto di portare guerra

³⁰ Per il sacrificio della capretta, oltre a Xen., *Lak. Pol.* 13, 8, Plut., *Lyc.* 22, 4. Per il sacrificio alle Muse: Plut., *Lyc.* 21, 7; *Mor.* 221 A; 238 B; 458 E.

³¹ Cfr. anche Her., vii, 209, 3; Xen., *Anab.* vii, 1, 40 ecc.; quanto all'unzione con olio, che forse riguardava solo la chioma (cfr. il rito descritto nel momento del pericolo da Plut., *Lyc.* 22, 2), cfr. M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., pp. 223-224.

³² Plut., *Lyc.* 21, 4; 22, 4-7; cfr. anche ad es. Pind., *Pyth.* ii, 69; *Isthm.* i, 16; Thuc., v, 70; Poll., iv, 78; E. Lippolis, *Rituali di guerra*, cit., p. 142.

³³ Cfr. Xen., *Lak. Pol.* 13, 11; anche Aristotele esprimeva un giudizio simile sui re spartani, evidenziandone il comando militare supremo in guerra e il potere nelle pratiche di culto (*Pol.* 1285 a 3-8), in una sorta di magistratura a vita, esercitata secondo le leggi e non assoluta (*kyria*), ma trascurava completamente l'aspetto sacrale che li rendeva eccezionali rispetto a dei normali magistrati; E. Lévy, *Sparta*, cit., pp. 122, 131; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 72; C. Atack, *The Discourse of Kingship*, cit., p. 185.

³⁴ Cfr. E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 129; N. Richer, *La religion*, cit., p. 27 ss. Interessante è l'interpretazione di B. Sergent, *Représentation*, cit., p. 31, secondo cui al raddoppio dei re corrispondeva un raddoppio dei culti di Zeus, anche se il collegamento del Lacedemonio agli Euripontidi e dell'Uranio agli Agiadi non è attestato da alcuna fonte. Sul collegamento di questi due sacerdoti con il mantenimento regale del modello cosmico terra-ciolo, cfr. C. Atack, *The Discourse of Kingship*, cit., p. 17.

dovunque volessero e immolare quante vittime volessero, prendendo le pelli e i dorsi, senza fornirci però altri dettagli³⁵.

Al contrario di Senofonte, Erodoto si soffermava invece soprattutto sulle loro prerogative, anzi forse meglio i privilegi loro accordati (*gherea*)³⁶ in tempo di pace: durante i sacrifici i re si sedevano al banchetto per primi e ricevevano il cibo per primi, con diritto di precedenza anche nelle libagioni e sulle pelli degli animali sacrificati (vi, 57, 1). Il primo e il settimo giorno del mese ricevevano una vittima da sacrificare ad Apollo: il loro legame con Apollo è evidenziato anche dal fatto che erano i custodi di tutte le profezie e che a loro competeva la nomina dei Pizii, i due addetti alla consultazione periodica dell'oracolo di Delfi³⁷. Tra i loro privilegi Erodoto citava ancora che venivano mantenuti a spese dello stato, ricevendo contribuzioni di farina e di vino, onorati con razioni doppie e i primi posti in tutte le gare, la cosiddetta *proedria* (vi, 57, 2-3). Per il resto invece non si distinguevano dagli altri Spartani, non essendo dotati di nessuna caratteristica esteriore speciale, né nell'abbigliamento, né nel portare uno scettro, o una corona o un diadema, come fu poi invece tipico dei re ellenistici.

Anche Senofonte ci forniva delle informazioni sui re in tempo di pace (che integravano in parte quelle erodotee, ma non erano del tutto coincidenti³⁸), in particolare sul fatto che dovevano celebrare tutti i sacrifici pubblici, in qualità di discendenti dalla divinità (*Lak. Pol.* 15, 2). Entrambe le famiglie reali, infatti, erano Eraclidi, ovvero discendenti dai figli di Eracle e dunque da Zeus: "seme di un semidio figlio di Zeus" era infatti l'appellativo rivolto a un re spartano dalla Pizia, secondo Tucidide³⁹. Questo legame divino garantiva l'esistenza stessa della regalità spartana e offriva ai re un'aura di divinità, che in vita si collegava più che altro alle loro competenze sacerdotali, mentre dopo la morte, come vedremo tra poco, garantiva loro forse addirittura vere e proprie caratteristiche eroiche⁴⁰.

³⁵ Cfr. Her., vi, 56. La decisione di dichiarare guerra in realtà sembra solo una prerogativa arcaica, perché al tempo della guerra del Peloponneso la scelta chiaramente ricadde sull'assemblea e non sul re (che per altro era contrario: Thuc., i, 87); E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 127. Per un'analisi delle prerogative descritte da Erodoto cfr. anche E. Luppino, *I re di Sparta*, cit., pp. 248 ss. e R.V. Munson, *Three aspects of Spartan kingship in Herodotus*, in R. Rosen - J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of M. Ostwald*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1993, pp. 39-54: pp. 43 ss.

³⁶ Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 255, per un'analisi del termine *gherea*, come privilegi accordati dal popolo ai re e non presi autonomamente come fanno i tiranni, e un confronto con il termine *timai*, che evidenzia l'aspetto delle funzioni, delle cariche e degli onori. Per questo elenco di competenze, composto da 22 infinitive, che sembrano richiamare una qualche fonte documentale spartana, cfr. S. Link, *Die Ehrenrechte*, cit., p. 223; M. Lupi, *I voti dei re spartani*, in «Quaderni di Storia» 79 (2014), pp. 33-58: p. 36.

³⁷ Su questo cfr. anche M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., pp. 241-242.

³⁸ Per un accurato confronto tra i due testi cfr. S. Link, *Die Ehrenrechte*, cit., pp. 230 ss.

³⁹ Cfr. ad es. Her., vi, 52; vii, 220; Thuc., v, 16, 3; Plut., *Lyc.* 1, 6; Nep., *Ages.* 1 ecc.; sul mito degli Eraclidi anche Ephor., *FGrHist* 70 FF 115, 118; Paus., ii, 18, 7; v, 3, 5-7 ecc. Cfr. E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 122; M. Lupi, *Sparta*, cit., pp. 69-71; E. Millender, *Kingship*, cit., p. 453. Per Thuc., V, 16, 2: Διὸς υἱὸς ἡμιθέου τὸ σπέσμα, cfr. anche M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., p. 445. Anche Tirtreo li definiva θεοτιμίτους βασιλῆας (Tyr., *Fr.* 4).

⁴⁰ Su questa connessione divina, ovviamente a scopo politico, cfr. ad es. P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History, 300-362 B.C.*, Routledge, London 1979, p. 342; J.M. Casillas,

Questa posizione privilegiata garantiva ai re una sorta di sacralità personale⁴¹ e consentiva loro un diritto di prelievo sulle carni degli animali sacrificati e anche la scelta delle terre migliori⁴², che garantissero loro rendite convenienti, pur senza eccedere in ricchezze (come notava moralisticamente Senofonte, *Lak. Pol.* 15, 3); inoltre i re non potevano mai restare sprovvisti di vittime sacrificali e per questo da ogni figliata di scrofa a loro toccava un porcellino. Erano mantenuti a spese dello stato e a loro era concesso il privilegio anche di scegliersi due compagni di mensa e una razione doppia di pasto, che entrava anch'essa a far parte di un cerimoniale (*Lak. Pol.* 15, 4): la doppia razione (citata anche da Erodoto, ma senza spiegazioni sul senso) infatti non doveva essere consumata dal re stesso, ma andava in omaggio a qualcuno che si era distinto e andava ricompensato con questo simbolo di onore⁴³. A proposito di questo uso di rendere omaggio a qualcuno con una razione di pasto, anche se esula dall'argomento dei re, credo valga la pena citare un altro cerimoniale spartano simile, ovvero l'usanza di chi era stato eletto geronte di compiere un giro celebrativo per la città, concluso con la visita alla donna più stimata della sua famiglia per onorarla con questo dono di cibo⁴⁴.

Altra caratteristica con un certo rilievo per la nostra tematica era l'abitazione dei re, che doveva trovarsi presso un laghetto che fornisse acqua in abbondanza⁴⁵: Senofonte usava a questo proposito un termine particolare, *limne* (*Lak. Pol.* 15, 6), che evoca immediatamente l'epiteto di Artemide Limnatis (lacustre, o delle paludi), cui era dedicato un importante tempio tra la Messenia e la Laconia⁴⁶. Ma anche un altro santuario in Sparta era dedicato a un'Artemide detta talvolta anche Limnea e il famoso santuario di Artemide Orthia era situato in un'area chiamata Limne, all'estremità orientale della città presso il corso del fiume Eurota⁴⁷. Il collegamento tra la *limne* e Arte-

Geras thanontôn, cit., pp. 23-25 e n. 2, 53; N. Richer, *Sparte*, cit., p. 211. Giustamente R.V. Munson, *Three aspects of Spartan kingship*, cit., pp. 50 ss., evidenzia come la genealogia mitica aiutasse a produrre un modello eroico per i re.

⁴¹ Non è attestata chiaramente la necessità di un distanziamento o la proibizione di toccare i re, ma alcuni elementi sembrano portare in questa direzione: Plut., *Ag.* 19, 9; 21; cfr. ad es. P. Cartledge, *Agesilaos*, cit., pp. 109, 333 ss.; E. Millender, *Kingship*, cit., p. 471.

⁴² Proprio questi elementi sono quelli che accomunavano maggiormente la regalità spartana con quella omerica, ma giustamente M. Lupi (*Sparta*, cit., p. 73) evidenzia come ciò non significhi «che i re spartani fossero i discendenti dei *basileis* omerici, ma che la regalità spartana venne a costruirsi ideologicamente avendo ben presente il modello omerico e la sua forza legittimante».

⁴³ Senofonte (cfr. anche *Ages.* 5, 1) sottolineava sempre la partecipazione comunitaria dei re ai *sissizi*, che invece non era forse così frequente (cfr. Plut., *Lyc.* 12, 5): cfr. M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 240.

⁴⁴ Cfr. Plut., *Lyc.* 26, 6-8; cfr. ad es. E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 154; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 75. Questi potrebbero ben essere considerati riti per conferire dignità a una persona attraverso una legittimazione simbolica, cfr. Nicolotti in questo stesso volume.

⁴⁵ Non tutti gli studiosi però concordano con l'interpretazione del termine *oikia* come abitazione: secondo M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., pp. 243-244, potrebbe invece essere l'edificio pubblico in cui si riunivano per il *sissizio* reale nella zona detta *Limnai*, ma non mi sembra un'ipotesi del tutto convincente.

⁴⁶ Paus., iv, 4, 2; 31, 3; Strab., viii, 4, 9; cfr. iii, 23, 10 per un altro tempio vicino a Epidaurò.

⁴⁷ Per la Limnea, anche detta Issoria perché sull'altura dell'Issorio: Paus., iii, 14, 2. Per l'Orthia (originariamente una divinità autonoma, poi assimilata ad Artemide) cfr. Paus., iii, 16, 7; Strab., viii,

mide era dunque molto stretto e portava a una connessione anche di questa divinità con i re, oltre che simboleggiare il loro legame con la forza fecondante dell'acqua: il re, infatti, doveva essere fertile per garantire la continuità dinastica e forse anche la fertilità della terra⁴⁸.

Senofonte curava particolarmente questi rapporti dei re con la divinità e tralasciava competenze più strettamente e unicamente politiche, citate invece da Erodoto, quali ad esempio la nomina dei prosseni e la competenza di rendere giustizia in casi di figlie uniche ereditiere, sulle vie pubbliche, sulle adozioni (VI, 57, 4-5). Questo rapporto privilegiato dei re con gli dèi si rivelava però soprattutto dopo la morte:

«Questi sono dunque gli onori che si attribuiscono a un re quando è in vita, non molto superiori a quelli riservati ai privati cittadini: Licurgo infatti non volle ispirare un atteggiamento tirannico nei re, né nei cittadini invidia per il loro potere. Quanto invece agli onori accordati a un re dopo la morte, le leggi di Licurgo vogliono mostrare che i re spartani ricevono onori eccezionali, non come uomini ma come eroi»⁴⁹.

Purtroppo però l'operetta si conclude proprio qui e i dettagli su questi onori eroici non ci vengono forniti, anche se possiamo averne almeno un'idea da altre fonti. Lo stesso Senofonte nelle *Elleniche* accennava ai funerali solenni seguiti alla morte del re Agide alla fine del V secolo, definiti più solenni di quanto comportasse la sepoltura secondo la condizione umana⁵⁰, probabilmente per il grande contrasto con le severe regole licurghee per i cittadini spartani, raccontate soprattutto da Plutarco: niente corredi funerari, niente nomi se non dei morti in battaglia e delle donne morte di parto, niente lamentazioni⁵¹. Questo commento di Senofonte potrebbe essere anche inteso come non del tutto positivo e potrebbe essere una spia di una riserva nei confronti di questo trattamento riservato ai re spartani *post mortem*, non

4, 9; 5, 1. Per questi epiteti di Artemide cfr. anche N. Richer, *La religion*, cit., pp. 199, 589; M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., p. 443.

⁴⁸ Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 297. Ma i re spartani sono collegati in qualche modo a pressoché tutti gli dèi: per il rapporto anche con Poseidone (come garante della legittimità e protettore contro gli attacchi all'ordine) cfr. N. Richer, *Remarques sur Poséidon et les rois de Sparte*, in «Ktema» 40 (2015), pp. 255-266. Tutti gli elementi fin qui descritti dimostrano la netta preponderanza dei re nel campo religioso, secondo E. Millender, *Kingship*, cit., pp. 469 ss.

⁴⁹ Xen., *Lak. Pol.* 15, 8-9: [8] αὐται μὲν οὖν αἱ τιμαὶ οἴκοι ζῶντι βασιλεῖ δέδονται, οὐδέν τι πολὺ ὑπερφέρουσαι τῶν ἰδιωτικῶν· οὐ γὰρ ἐβουλήθη οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παρραστῆσαι οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποιῆσαι τῆς δυνάμεως. [9] αἱ δὲ τελευτήσαντι τιμαὶ βασιλεῖ δέδονται, τῆδε βούλονται δηλοῦν οἱ Λυκούργου νόμοι ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμῆκασι.

⁵⁰ Xen., *Hell.* III, 3, 1: καὶ ἔτυχε σεμνοτέρως ἢ κατὰ ἀνθρώπων ταφῆς. D'altronde non solo nei funerali, ma anche nell'esenzione dall'*agoghé* (Plut., *Ages.* 1; *Ag.* 4) i re spartani erano «più uguali degli altri», come nota argutamente P. Cartledge, *Spartan Reflections*, cit., p. 63; cfr. anche E. Millender, *Kingship*, cit., p. 472.

⁵¹ Cfr. Plut., *Lyc.* 27, 1-4; *Mor.* 238 D; Ael., *VH* VI, 6. Cfr. ad es. le analisi di M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 277 ss., 285; M. Toher, *Greek funerary legislation and two spartan funerals*, in M.A. Flower - M. Toher (eds.), *Georgica. Greek Studies in Honour of G. Cawkwell*, Institute of Classical Studies, London 1991, pp. 159-175; pp. 169 ss.; J.M. Casillas, *Geras thanontōn*, cit., pp. 31 ss.; Richer, *Funerailles*, cit., pp. 51 ss.

compreso da un Ateniese; si potrebbe così giustificare il silenzio sui dettagli di questa pratica, forse ritenuta eccessiva per degli uomini, per quanto re⁵².

Nonostante infatti egli intendesse evidenziare i meriti della regalità spartana, sottolineandone l'origine divina e il carattere eroico, forse non condivideva queste usanze e preferiva passarle sotto silenzio⁵³; va anche notato che Senofonte non citava esplicitamente un culto eroico neppure in occasione della morte del re Agesilao, a lui vicino e a cui dedicò poi un'intera operetta encomiastica, per quanto menzionasse i benefici apportati dal re alla città anche da morto (intendendo cosa e come, non è chiaro) e il fatto che avesse ricevuto una sepoltura regale (*basiliké taphé*: Ages. 11, 16)⁵⁴.

Il cerimoniale di questi funerali reali per fortuna era narrato da Erodoto in modo un po' più esteso (VI, 58), citando alcuni elementi del rituale funebre comune a tutte le società greche, che consistevano in una veglia (*prothesis*), un corteo funebre che accompagnava il defunto alla tomba (*ekphora*) e la deposizione tra le lamentazioni rituali (*theke*)⁵⁵. La notizia della morte di un re andava diffusa tramite cavalieri per tutta la regione e in città le donne dovevano percuotere lebeti; subito ogni famiglia doveva mettere a lutto due componenti liberi (un maschio e una femmina) e al funerale dovevano partecipare tutti gli abitanti della regione, anche Perieci e Iloti (secondo Pausania, anche dei rappresentanti dei Messeni soggetti⁵⁶). Va notato come in tutto questo passo di Erodoto sia ricorrente un linguaggio molto prescrittivo,

⁵² Cfr. in questo senso P. Cartledge, *Yes, Spartan kings were heroized*, in «Liverpool Classical Monthly» 13 (1988), pp. 43-44. Ci furono comunque altri casi di sepolture eccezionali, pur non regali, come ad esempio per Brasida (Thuc., v, 11, 1) o Lisandro (Plut., *Lys.* 18, 4-6). Per il grande contrasto (anzi usa il termine “contradiction”) tra le normali usanze funerarie spartane e quelle dei re cfr. M. Toher, *Greek funerary legislation*, cit., p. 171.

⁵³ Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 253.

⁵⁴ Su questo passo cfr. E. Luppino, *L'Agesilao di Senofonte*, cit., p. 174 e in particolare J. Stenger, *Agesilaos als Heros* (*Xen. Ag. 11, 16*), in «Rheinisches Museum für Philologie» 147 (2004), pp. 421-424. Sul funerale di Agesilao anche P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth, London 1987, pp. 331-343; soprattutto Plutarco insiste sul carattere di semplicità che lo stesso Agesilao chiese prima di morire, ad esempio rifiutando che gli venissero erette statue e dipinti da parte degli amici, il che dunque doveva essere un fatto consueto (*Mor.* 191 D; 215 A); sempre Plutarco ricorda (*Mor.* 210 D) che i Tasi lo onorarono con templi e apoteosi, chiaramente attestando un'eroizzazione del personaggio, ma con valenza politica.

⁵⁵ Cfr. Plat., *Leg.* 947 b; in questo passo platonico si cita anche il colore bianco come il colore del lutto, ma non sappiamo se valesse anche per Sparta o se più probabilmente venissero sepolti con la *phoinikis*, la tipica tunica porpora (cfr. Aristoph., *Lys.* 1140; Xen., *Lak. Pol.* 11, 3; Plut., *Lyc.* 27, 2; *Mor.* 238 D e Ael., *VH* vi, 6 attestano chiaramente l'uso di questa tunica e di foglie di olivo nella sepoltura). Cfr. anche M. Nafissi, *La nascita del kosmos*, cit., pp. 337, 339 (per un'interessante tabella su usi e costumi nelle diverse epoche).

⁵⁶ Paus., IV, 14, 4. A questo compianto per la morte del re in tutto il territorio dominato da Sparta fa forse riferimento l'oracolo citato da Her., VII, 220 (nr. 100 Parke-Wormell), secondo la suggestiva interpretazione di A.C. Cassio, *L'eroe Lakadaimon e gli onori funebri per i re di Sparta*, in M. Passalacqua et al. (eds.), *Venuste noster. Scritti offerti a L. Gamberale*, Olms, Hildesheim 2021, pp. 37-42. Secondo J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 36, la convocazione di tutte le popolazioni soggette non era un elemento greco, quanto piuttosto orientale; su questi elementi che avvicinano la monarchia spartana a quella descritta nel *Tripolitikos* (Her., III, 80) cfr. R.V. Munson, *Three aspects of Spartan kingship*, cit., p. 44.

costellato di formule necessitanti quali *ananke, dei* ecc., che indicano come non si trattasse solo di usanze, ma di veri e propri obblighi.

Si radunavano dunque migliaia di persone, che dovevano percuotersi il volto e lamentarsi, acclamando il re morto come *aristos*, il migliore; l'aggettivo non è certo casuale, dal momento che l'*aristeia* era proprio la virtù per eccellenza degli Spartani, incarnata nel re e ottenibile perfettamente solo da morti⁵⁷. Questa partecipazione comunitaria doveva servire anche a creare unità e solidarietà, come sembra indicare la suggestiva connessione etimologica tra il termine *kedos* (funerale) e *kedestes* (parente)⁵⁸: molto forte, infatti, era la dimensione collettiva di questa ritualità, che doveva servire anche a rafforzare i legami solidali tra le varie componenti della società. Il funerale del sovrano ritualmente ordinato era dunque una occasione di aggregazione simbolica, che da una parte rafforzava l'ideale di fedeltà e coesione con il defunto e la famiglia reale, dall'altra serviva a esorcizzare il dolore e a canalizzarlo verso direzioni di sfogo condivise e istituzionalizzate⁵⁹.

Poi, per i dieci giorni successivi al funerale non ci poteva essere alcuna attività pubblica, né commerciale né politica (né assemblee, né elezioni di magistrati o altro): la morte del re appariva dunque un momento particolarmente traumatico per la *polis*, perché costituiva una minaccia alla sua stabilità politica, e proprio questo cerimoniale doveva servire non solo a stringere la comunità, ma anche ad attestare la continuità dell'ordine costituito, nonostante l'assenza di chi aveva incarnato questo ordine e grazie alla designazione del nuovo re⁶⁰.

L'importanza simbolica di questa cerimonia era tale che, se il re moriva lontano dalla patria, non poteva essere sepolto nel campo di battaglia, come si faceva forse per gli altri soldati morti⁶¹, ma andava riportato al più presto, cercando di conservarlo il meglio possibile, come accadde ad esempio ad Agesipoli nel 381, che venne conservato nel miele, o ad Agesilao trasportato nel 359 nella cera, in mancanza di miele⁶². Se poi il cadavere non era più in

⁵⁷ Erodoto infatti non attribuiva mai questa dote ai vivi, probabilmente perché, come diceva anche Platone (*Leg.* 802 a), non si poteva giudicare un uomo fino all'ultimo e non era opportuno attribuirgli onori prima della morte; cfr. N. Richer, *Funerailles*, cit., pp. 60 ss.; Id., *La religion*, cit., pp. 158 ss.

⁵⁸ Her., vi, 58, 2; cfr. J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 57.

⁵⁹ Su questa dimensione collettiva delle ritualità e cerimonie cfr. Nicolotti in questo stesso volume.

⁶⁰ J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 55, pragmaticamente nota come in questi giorni di lutto probabilmente si procedesse a chiarire la situazione ereditaria, sia delle terre del defunto che del titolo regale. M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 250, evidenzia infatti la funzionalità di questo funerale più per il nuovo re che per il morto.

⁶¹ Cfr. Plut., *Ages.* 40, 4 per l'usanza di riportare solo i cadaveri dei re, anche se in realtà Iust. iii, 5, 10-11, attesta l'uso dei soldati spartani di portare sul braccio una tessera nominale, per poter essere ricondotti alle tombe paterne; e anche l'augurio spartano di tornare con lo scudo o sopra di esso (Plut., *Apophth. Lac.* 241 F) farebbe pensare a un rientro. Per la difficoltà di interpretazione di queste diverse attestazioni (che a mio parere in realtà potrebbero essere collegate a singole battaglie e non generalizzabili) cfr. ad es. M. Nafissi, *La nascita del kosmos*, cit., p. 281.

⁶² Per Agesipoli cfr. Xen., *Hell.* v, 3, 18-19; per Agesilao cfr. Plut., *Ages.* 40, 4; Nep. *Ages.* 8, 7 (invece Diod., xv, 93, 6, cita lo stesso il miele, che doveva essere il normale sistema di conservazione).

condizioni di essere riportato, come nel caso di Leonida dopo la battaglia delle Termopili, del cui cadavere i Persiani avevano fatto scempio, veniva rappresentato da un *eidolon*, una specie di statua, e ricondotto a casa in queste fattezze⁶³. Questo caso è in realtà l'unico attestato con sicurezza, tanto che alcuni studiosi hanno pensato che Erodoto avesse generalizzato una situazione specifica: abbiamo purtroppo poche attestazioni da confrontare, dal momento che conosciamo solo un altro esempio di mancanza del corpo del re, quando il cadavere di Archidamo III non venne restituito dai Tarantini nel 338, nonostante l'offerta di una forte somma di denaro da parte degli Spartani, che rendeva evidente l'importanza attribuita al corpo del re⁶⁴. Non si sa però se si sia ricorso a un *eidolon* anche in questa occasione, né ovviamente possiamo escludere che ci siano stati altri casi non attestati, ma nel complesso questo uso di una effigie pare comunque particolarmente interessante per le implicazioni che se ne possono trarre su un "doppio corpo del re" anche presso gli Spartani, dove il corpo simbolico agiva come rappresentazione iconica dell'istituzione in cui il soggetto esercitava il proprio potere⁶⁵. Questa connessione tra corpo reale (caduco) e simbolico (immortale) ancor più sottolineava la dimensione sacra dei re, ai cui resti fisici doveva restare collegata una qualche potenza sovranaturale: l'*eidolon* aveva infatti una importante valenza simbolica e ideologica durante il funerale, ma era comunque importante poi riportare in patria anche i resti del re (vere e proprie reliquie), da cui aspettarsi protezione futura, che si può qualificare a tutti gli effetti come magica⁶⁶. Proprio questo elemento è uno di quelli che potrebbero attestare un vero culto eroico per i re, perché infatti, secondo il racconto di Pausania, i resti di Leonida vennero recuperati alcuni decenni più tardi, riportati in patria, sepolti con tutti gli onori e onorati con un culto e dei giochi annuali⁶⁷; ma

Questi due sono purtroppo gli unici casi attestati (mentre conosciamo altri re morti in battaglia di cui non sappiamo altro, ad es. Cleombroto morto a Leuttra nel 371: Xen., *Hell.* vi, 4, 13); si trattava forse anche in questo caso di una pratica mesopotamica secondo P. Cartledge, *Agésilao*, cit., p. 334. Su questa usanza cfr. anche N. Richer, *La religion*, cit., pp. 178 ss.; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 73.

⁶³ Per l'uso di riportare comunque un *eidolon* cfr. Her., vi, 48, 3; per Leonida, unico caso attestato con sicurezza, cfr. Her., vii, 238; Plut., *Ag.* 21. Cfr. ad es. M. Toher, *On the eidolon of a Spartan king*, in «Rheinisches Museum für Philologie» 142 (1999), pp. 113-127; N. Richer, *La religion*, cit., p. 187, per l'ipotesi che l'*eidolon* potesse essere di cera, come i *kolossoi* previsti dai Terei a Cirene come sostituti del corpo (*Supplementum Epigraphicum Graecum* IX, 1944, 3).

⁶⁴ Cfr. W.R. Connor, *Pausanias 3. 14. 1: A sidelight on Spartan history. C. 440 B.C.?*, in «Transactions of the American Philological Association» 109 (1979), pp. 21-27: p. 25; più dubbiosi M. Toher, *On the eidolon*, cit., p. 114; N. Richer, *Funerailles*, cit., pp. 70 ss. Cfr. Theop., *FGrHist* 115 F 232 per il caso di Archidamo III. Dalla descrizione dall'importanza attribuita al corpo si può pensare che fossero inumati e non inceneriti, ma non ci sono certezze: J.M. Casillas, *Geras thantôn*, cit., pp. 35, 42-43.

⁶⁵ Cfr. M. Toher, *On the eidolon*, cit., pp. 116-117, anche per altri casi antichi di funerali con effigi; N. Richer, *Funerailles*, cit., pp. 81 ss. sul «dédoublément du roi». Per una riflessione complessiva sul cosiddetto "doppio corpo del re" cfr. Nicolotti in questo stesso volume.

⁶⁶ Cfr. M. Toher, *On the eidolon*, cit., p. 118; N. Richer, *La religion*, cit., pp. 189 ss. Sul «daimonic power» del re attestato da questo esempio cfr. E. Millender, *Kingship*, cit., p. 472.

⁶⁷ Paus., iii, 14, 1; W.R. Connor, *Pausanias*, cit., p. 24 n. 14, ricorda il perdurare di questi giochi fino in età romana. La pratica di trasferire le ossa di antichi eroi (ad es. a Sparta, Oreste: Her., i, 68, 6; ad Atene, Teseo da parte di Cimone nel 475: Plut., *Thes.* 35-36) aveva una sicura valenza politica,

anche questa non è una prova definitiva che questa eroizzazione valesse per tutti⁶⁸, vista la straordinarietà di Leonida, dimostrata anche dal fatto che non venne sepolto nella tomba dei re Agiadi, ma ebbe una tomba vicina a quella del regente Pausania, vincitore di Platea.

Questo rituale di sepoltura regale pare comunque nel complesso molto arcaico e mi sembra convincente l'ipotesi che potesse essere stato configurato tra VIII e VII secolo, quando Sparta acquisì molto prestigio ed ebbe anche contatti con popolazioni del Medio Oriente, da cui potrebbe avere attinto alcune caratteristiche, in particolare quelle che andavano a differenziare così fortemente i re dai loro concittadini⁶⁹. Anche Erodoto notava come queste usanze ricordassero quelle dei popoli barbari, in particolare dei Persiani⁷⁰; nel complesso, comunque, non le presentava come una vera e propria celebrazione eroica.

Gli studiosi infatti hanno a lungo dibattuto sull'attestazione senofontea a proposito della eroizzazione dei re spartani⁷¹. Chi è contrario evidenzia il rituale di questo funerale come occasione per la rappresentazione simbolica del potere del re, senza però che il morto ricevesse poi un vero culto eroico nel senso tecnico del termine: infatti, se è vero che spesso vengono citati dei *mnemata*, che possono essere intesi come monumenti funebri (e quindi anche luoghi di culto), più che altro ricorre nelle fonti il termine *taphoi*, tombe, e non *heroa*, come ci si potrebbe aspettare per dei veri santuari eroi-

cfr. anche N. Richer, *La religion*, cit., pp. 184 ss.; K.W. Welwei, *Orestes at Sparta: the political significance of the grave of the hero*, in T. Figueira - P. Brulé (eds.), *Spartan Society*, Classical Press of Wales, Swansea 2004, pp. 219-230.

⁶⁸ Sono purtroppo pochi i casi attestati precisamente di tali funerali e tutti di epoca classica: Leonida I, Agide II, Agesipoli, Cleombroto I e Agesilao II (Xen., *Hell.* III, 3, 1; Plut., *Ages.* 3; 40; *Mor.*, 191 D; 215 A; Paus., III, 14, 1; Nep., *Ages.* 8, 6; cfr. J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., pp. 31, 38, 44).

⁶⁹ Cfr. J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., pp. 28 ss., 51. Si potrebbe anche connettere a questo periodo l'inizio dell'importante culto di Menelao, re spartano e eroe omerico, cfr. Paus., III, 19, 3; anche A.M. Snodgrass, *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, in G. Gnoli - J.P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme - Cambridge University Press, Paris 1982, pp. 107-119; pp. 112 ss.; C. Berard, *Récupérer la mort du prince: Héroïsation et formation de la cité*, in G. Gnoli - J.P. Vernant (eds.), *La mort*, cit., pp. 89-105; p. 92.

⁷⁰ Her., VI, 58, 2; 59; elementi comuni sembrano ad esempio il coinvolgimento delle popolazioni soggette o il successivo uso di remissione dei debiti da parte del nuovo re. Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., pp. 272-274, che evidenzia la stravaganza di queste usanze rispetto alla normalità spartana; anche J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 46, R.V. Munson, *Three aspects of Spartan kingship*, cit., pp. 50 ss. e P. Cartledge, *Spartan Reflections*, cit., p. 63, evidenziano i punti di contatto con le usanze orientali. Per un approccio più ampio, comparatistico, tra la regalità spartana e persiana, anche considerando le donne di famiglia reale, cfr. E. Millender, *The Spartan dyarchy*, cit., pp. 4 ss.

⁷¹ Cfr. *supra*: Xen., *Lak. Pol.* 15, 9. A favore ad es. P. Cartledge, *Agesilaos*, cit., p. 340; Id., *Spartan Kings*, cit., pp. 43-44; J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., pp. 47, 54 n. 147; N. Richer, *La religion*, cit., pp. 132, 186; E. Millender, *The Spartan dyarchy*, cit., p. 15; Ead., *Kingship*, cit., pp. 472-473. Cauti M. Nafissi, *La nascita del kosmos*, cit., p. 288 n. 50; contrari soprattutto R. Parker, *Were Spartan kings heroized?*, in «Liverpool Classical Monthly» 13 (1988), pp. 9-10 e M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., pp. 248 ss. Secondo M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., p. 446, addirittura questa eroizzazione serviva a legittimare l'intero sistema politico e sociale spartano.

ci⁷². Chi invece è favorevole ritiene che la natura dei riti funebri descritti riveli che da allora in poi i re fossero onorati come veri eroi, evidenziando in generale l'importanza del culto eroico come centro delle manifestazioni greche politico-religiose e come mediazione tra mondo degli uomini e degli dèi. Sempre d'altronde questi culti eroici possono essere intesi come pratiche di natura ideologica, delle manipolazioni sistematiche a scopo politico: quando re o fondatori diventavano eroi, veniva loro conferito un potere che da vivi non avrebbero avuto e che consentiva alla città di preservare valori comuni e di risolvere problemi di sovranità⁷³. E in effetti i re spartani, che rappresentavano l'ideale armonia tra uomini e potere voluta da Licurgo, ma anche tra uomini e dèi, potrebbero essere stati poi davvero onorati in qualche forma utile ad assicurarsi la loro continuità di servizio e protezione anche dopo la morte⁷⁴. Mi sembra infatti che l'espressione di Senofonte sugli onori loro attribuiti ὡς ἥρωας, anche se dovesse essere intesa "come fossero eroi" e non "in qualità di eroi", non tolga nulla a questa loro dimensione magico-religiosa più volte ribadita.

Suggestiva inoltre è la presenza anche nell'area spartana dei cosiddetti *hero-reliefs* anonimi (migliaia di tavolette, spesso collocate su cumuli di pietre, e databili tra il VI secolo a.C. e l'età ellenistica), su cui gli studiosi dibattono, pensando in primo luogo che possano essere riferibili a morti eroizzati, anche se vi sono teorie che li riferiscono agli eroi della mitologia, oppure anche agli dèi inferi, o a Dioniso⁷⁵. Considerando anche la diffusione nell'area lacone di moltissimi santuari eroici⁷⁶, sembra comunque più probabile pensare all'usanza di eroizzare i morti in funzione della protezione dei

⁷² Cfr. Plut., *Lyc.* 27, 1. A distanza di secoli si potevano vedere ancora i *mnemata* dei re Teopompo (Paus., III, 16, 6) e Leonida (Paus., III, 14, 1) o del reggente Pausania (Paus., III, 14, 1, cfr. anche Thuc., I, 134); addirittura di *hieron* si parlava invece per il luogo di sepoltura di Licurgo (Plut., *Lyc.* 31, 4; Paus., III, 16, 6), per il quale veniva indicato un vero culto divino, come accadeva spesso per i fondatori; da ricordare anche che fu eroizzato l'eforo Chilone (Paus., III, 16, 4, citava un *heroon* in suo onore; cfr. *Inscriptiones Graecae* v, I, 244, rarissimo caso di attestazione epigrafica). Cfr. anche M. Nafissi, *La nascita del kosmos*, cit., pp. 313 ss.; M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., pp. 444, 447 ss.

⁷³ Cfr. le interessanti osservazioni generali di C. Berard, *Récupérer la mort du prince*, cit., p. 90; sempre d'altronde la religione greca serviva a generare coesione sociale e controllo politico, come dichiara giustamente M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., pp. 426, 448 in particolare a Sparta. Secondo M. Lipka, *Xenophon's Spartan Constitution*, cit., p. 249, invece, l'eroizzazione doveva dipendere da imprese straordinarie e non poteva essere legata solo alla funzione di re.

⁷⁴ Cfr. P. Cartledge, *Agesilaos*, cit., p. 340; J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 27. A ragione A.M. Snodgrass, *Les origines du culte des héros*, cit., p. 116, evidenzia come il criterio per ogni culto eroico fosse l'utilità; in generale infatti l'eroizzazione del capo serviva ad assicurarsene i servizi come guardiano e per garantire la continuità dinastica: C. Berard, *Récupérer la mort du prince*, cit., pp. 101-102 (104 n. 42 per l'eroizzazione dei re spartani),

⁷⁵ Cfr. ad es. G. Salapata, *Heroic Offerings: the Terracotta Plaques from the Spartan Sanctuary of Agamemnon and Cassandra*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2014; N. Richer, *Sparte*, cit., p. 243.

⁷⁶ G. Salapata, *Heroic Offerings*, cit., pp. 222 ss., evidenzia la vasta diffusione di queste placche di terracotta in Laconia e Messenia, corrispondente al gran numero di santuari eroici censibili nella regione (una cinquantina solo in Sparta); cfr. anche M. Nafissi, *La nascita del kosmos*, cit., pp. 331 ss.; M.A. Flower, *Spartan Religion*, cit., pp. 444 ss. (p. 446 per l'affermazione di un confine particolarmente labile a Sparta tra mortali ed eroi).

vivi e giustamente quindi un esperto spartanista come Cartledge si chiede se non si possano riferire almeno in parte a re spartani⁷⁷. Anche le aree scelte come sede per le tombe reali, ai limiti dell'agglomerato urbano, Agiadi a nord-ovest, Euripontidi a sud-est, sembrano essere collocate in posizioni strategiche per difendere la città, quindi ancor più accrescendo questa sorta di legame "mistico" tra i re e le sorti della città⁷⁸.

L'esistenza di un legame di questo genere, che univa la legittimità dei re con la salvezza della città⁷⁹ e si potrebbe dire quasi con l'ordine cosmico, è avvalorata dalla procedura dell'asteroscopia, un interessantissimo rituale di competenza degli efori, che dovevano osservare i cieli ogni otto anni in cerca di una stella cadente, che avrebbe dimostrato che uno dei due re, o entrambi, avevano offeso gli dèi e, di conseguenza, dovevano essere deposti⁸⁰. Questa procedura è evidentemente ambigua: per decidere quale dei due re aveva peccato doveva poi essere necessario un processo, strumentalizzabile politicamente, e infatti, per quanto ne sappiamo, si ricorse a questo rituale in realtà soltanto una volta, nel 243/2 contro re Leonida II, che si opponeva insieme alla maggioranza dell'oligarchia spartana alle riforme socio-economiche progettate dal suo collega Agide IV (Plut., *Ag.* 11, 4), quindi all'interno di una pura lotta politica. Ma la connessione tra la regalità e il cielo, che esprimeva la volontà degli dèi sui re, è un elemento molto interessante e degno di essere ricordato in questo contesto.

Anche l'ereditarietà dei re vigente a Sparta, in una società solitamente fondata invece sul dogma del merito⁸¹, ha in effetti senso in un'ottica in cui il carisma reale, inteso come possesso di una grazia speciale derivante dalla divinità, si poteva trasmettere solo per questa via dinastica⁸².

⁷⁷ Cfr. in questo senso P. Cartledge, *Spartan Kings*, cit., p. 44. G. Salapata, *Heroic Offerings*, cit., p. 10, mostra la difficoltà di definire un'individualità in queste tavolette, lasciate volutamente poco identificabili, pur notando la possibile associazione con sepolture (p. 224).

⁷⁸ Per la collocazione delle tombe reali cfr. Paus., III, 12, 8; 14, 2; J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., pp. 40-41; N. Richer, *Sparte*, cit., pp. 240-241; per il legame "mistico" cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 293. Sulla protezione garantita alla città da questa disposizione cfr. anche N. Richer, *Funerailles*, cit., pp. 89 ss.; interessante notare comunque come le tombe degli eroi fossero sempre in luoghi strategici per la città, C. Berard, *Récupérer la mort du prince*, cit., p. 90.

⁷⁹ Cfr. anche i sacrifici di Agesilao, propiziatori per la città, che fornirono invece presagi sinistri nell'imminenza della congiura di Cinadone (Xen., *Hell.* III, 3, 4).

⁸⁰ Per questa molto particolare procedura di deposizione cfr. H.W. Parke, *The deposing of Spartan kings*, in «The Classical Quarterly» 39 (1945), pp. 106-109; P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 294; E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 146; M. Lupi, *Sparta*, cit., p. 78. Questa pratica avvalorava l'interpretazione di C. Atack, *The Discourse of Kingship*, cit., p. 17, secondo cui il ruolo dei re spartani era unire cosmo e ordine politico.

⁸¹ Aristotele infatti sembrava criticare i re spartani perché non erano scelti in base a un giudizio (Pol. 1271 a 18-26); E. Lévy, *Sparta*, cit., p. 122. Sulla modalità di successione al trono spartano per "porfirogenesi" cfr. Her., VII, 3, 3, e ora le riflessioni di M. Lupi, *Il ruolo della figlia ereditiera nella successione reale spartana*, in B. Biscotti (ed.), *Kallistos nomos*, Giappichelli, Torino 2018, pp. 483-92: pp. 83-84 (con bibliografia precedente).

⁸² Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., p. 296; P. Cartledge, *Agesilaos*, cit., pp. 100; J.M. Casillas, *Geras thanontôn*, cit., p. 48. Per la definizione di «charismatic kingship» cfr. P. Cartledge, *Spartan Reflections*, p. 62; E. Millender, *The Spartan dyarchy*, cit., pp. 10 ss.; Ead., *Kingship*, cit., pp. 469-470, precisa ancora la definizione: «family-charismatic kingship».

Questa valenza magico-religiosa più volte attestata in questa analisi, infatti, era proprio ciò che legava profondamente il popolo ai re e probabilmente anche il fattore che garantì la sopravvivenza di questa istituzione anche al di là dell'età più arcaica, quando in tutte le altre *poleis* greche i re scomparvero e tutt'al più rimasero solo con qualche competenza appunto religiosa, come ad esempio nel caso dell'arconte *basileus* ad Atene⁸³. Nel complesso, quindi, credo si possa affermare che il continuo ricorso a rituali politico-religiosi e a cerimonie che scandivano ogni momento dei re spartani, in guerra e in pace, sia un elemento fondamentale per comprendere il loro ruolo e ciò che consentiva loro il mantenimento stabile del potere.

ABSTRACT

Soprattutto attraverso l'analisi di passi di Erodoto e Senofonte, in questo lavoro si esaminano le prerogative dei re spartani in età classica, evidenziando il continuo ricorso a rituali politico-religiosi e a cerimonie che scandivano ogni momento della loro attività, in guerra e in pace. Riflettendo sui molti elementi che attestano una valenza magico-religiosa del loro potere, che dopo la morte veniva considerato in qualche modo eroico, si arriva a considerare questa dimensione un elemento fondamentale per comprendere il loro ruolo e ciò che consentiva il mantenimento stabile del potere regale a Sparta.

The present article reviews the prerogatives of the Spartan kings in the classical age highlighting, in particular, the continuous performance of political-religious rituals and ceremonies used to mark their various activities, regardless of whether they took place during war or not. Insights on those items and specificities that attests to a magical-religious significance of their power will allow us to identify the ancient ideas that defined the kings' social role and undergirded the maintenance of royal power in ancient Sparta.

KEYWORDS

Sparta, re, diarchia, rituali, eroi

Sparta, kings, dyarchy, rituals, heros

⁸³ Cfr. P. Carlier, *La royauté*, cit., pp. 292; 325 ss. per l'evoluzione della monarchia ad Atene, vd. A. Bartzoka, *L'archonte-roi: une particularité athénienne*, in «Ktema» 40 (2015), pp. 157-165, all'interno di un bel volume monografico sulla regalità nella Grecia antica. I re spartani sono infatti considerati «a rare survival of true royalty within the Greek world of the city-states» da R.V. Munson, *Three aspects of Spartan kingship*, cit., p. 41.