***Soter e soteria* dal V secolo alle soglie dell'età ellenistica: qualche considerazione**

Soter and soteria from the Fifth Century B.C. to the Threshold of the Hellenistic Age: Some Considerations

Giorgio Camassa

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/1723>

DOI: 10.4000/mythos.1723

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Giorgio Camassa, «*Soter e soteria* dal V secolo alle soglie dell'età ellenistica: qualche considerazione», *Mythos* [Online], 14 | 2020, online dal 31 décembre 2020, consultato il 05 octobre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/1723> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.1723>

Questo documento è stato generato automaticamente il 5 octobre 2021.

Mythos

Soter e soteria dal V secolo alle soglie dell'età ellenistica: qualche considerazione

Soter and soteria from the Fifth Century B.C. to the Threshold of the Hellenistic Age: Some Considerations

Giorgio Camassa

per Elisabetta

- ¹ *Soter* e *soteria*, che da *soter* deriva, non corrispondono sempre ai nostri «salvatore» e «salvezza»¹. Questa resa ci permette tuttavia di catturare un valore semantico profondo e rivelatore che inerisce, nel corso del tempo, ai due vocaboli. Nel corso del tempo, ho precisato. Occorre tentare allora una periodizzazione: da quando *soter* e *soteria* divengono vocaboli di bruciante attualità nel panorama della cultura greca e non investono più solo il piano divino, del soccorso richiesto in circostanze difficili ai numi (salvatori)², ma anche il piano umano, dell'atto di fiducia incondizionatamente riposta in un individuo eccezionale dinanzi a una crisi senza apparente via di uscita? Siamo inconsapevolmente portati a ritenere che *soter*, e *soteria* insieme con *soter*, costituiscano le cifre peculiari dell'età moderna della storia greca — dell'ellenismo —, un portato della sua trasformazione in senso carismatico. Ma, a guardar meglio, questa armatura fattuale e ideologica, che si dispiegherà appieno dopo Alessandro, è ben presente nella realtà del mondo greco almeno dalla seconda metà del V secolo. Se non già dai decenni, o dalla rivisitazione dei decenni, in cui incombeva la minaccia persiana e i Greci hanno ottenuto quasi miracolosamente la salvezza contro un nemico così forte da schiacciarli. A segnare una vera cesura sul piano qualitativo e quantitativo sono comunque gli sviluppi che si producono con la lotta cruciale per l'egemonia sull'Ellade. È allora che gli antichi equilibri si spezzano e la drammaticità delle situazioni da affrontare si fa manifesta; solo la fuoriuscita dai quadri istituzionali e mentali consueti, se del caso mediante agenti umani straordinari — il ricorso a un *soter* —, sembra una soluzione

capace di porre rimedio al malessere che attanaglia la *polis* — rimedio coincidente in ultima analisi con la *soteria*. La compenetrazione relativamente armonica di politica e religione nella Città antica inizia a dissolversi: da questo momento in poi assisteremo a faticosi tentativi di ritrovare un equilibrio fra le due sfere.

- 2 Quale che sia la data della rappresentazione dell'*Edipo Re* sofocleo (personalmente, continuo a pensare vada collocata non lontano dalla grande pestilenza dei primi anni della guerra peloponnesiaca), vi campeggia il tema della salvezza della Città³: nei versi iniziali della tragedia (47-48) la collettività si rimette fiduciosa, si affida senza riserve, al proprio sovrano insignito dell'appellativo *soter* e da cui attende appunto di essere tratta in salvo nel presente come al tempo della Sfinge⁴. Certo, Edipo dopo il ritorno di Creonte da Delfi si rivolgerà a Tiresia appellandosi a lui, piuttosto, in quanto unico protettore e *soter*⁵ di Tebe (vv. 303-304: ἥς σὲ προστάτην/σωτήρ τ', ὦναξ, μοῦνον ἐξευρίσκομεν), quindi scoprirà come all'origine di tutto vi sia il bambino esposto, che è stato sottratto alla morte dal *poimen* suo salvatore (v. 1030) per esser consegnato a una sorte di sofferenze atroci quanto ineluttabili. Nel mirabolante trascolorare della figura del *soter* si coglie la maestria drammaturgica di Sofocle⁶. E l'ironia tragica rifulge proprio attraverso la formula dalla quale siamo partiti, la formula con cui il sacerdote di Tebe — Città che soffre per il male causato da Edipo — lo interpella: «la nostra terra ti chiama ora suo salvatore»⁷. Ciò non toglie che in questo frangente la comunità, per bocca dello *hiereus*, si protenda trepidante verso il proprio fastigio sperando di esserne liberata da un flagello esiziale, rimettendosi incondizionatamente a lui in qualità di *soter*: letta sincronicamente, la scena cui assistiamo è di un maestoso affidamento salvifico. Ho preso le mosse dall'*Edipo Re*, ma avrei potuto risalire piuttosto all'*Antigone*⁸, verosimilmente del 442.
- 3 Dall'ironia tragica all'ironia squisitamente comica. Nei *Cavalieri* aristofanei (si noti la programmatica composizione del Coro, che farà causa comune con il Salsicciaio *alias* Agoracrito), rappresentati alle Lenee del 424, *soter* e *soteria* occupano un posto senza dubbio fondamentale, ma non senza accenti beffardi: se la salvezza della *polis* si definisce sin dall'inizio della *pièce* (v. 12) come il suo vero *Leitmotiv*, riesce difficile non chiamare in causa i parametri dell'ironia comica quando assistiamo alla manifestazione epifanica del Salsicciaio, definito *soter* (vv. 146-149), o quando vengono cantate le sue lodi: «Nobilissimo corpo e anima eccelsa fra tutte, sei apparso quale salvatore per la città e noi cittadini [...]» vv. 457-458)⁹. L'antagonista del Paflagone (Cleone) riuscirà ad aver la meglio su di lui grazie a una sfrontatezza maggiore ed è a tale personaggio, ad Agoracrito (nome parlante: «Colui che è scelto dal popolo» o meglio «Colui che viene giudicato sull'agora»), che spetta nel finale il compito di ringiovanire miticamente (alla maniera di Medea!) Demo, entità esposta ai raggiri degli adulatori eppure occasionalmente consapevole di quanto avviene alle proprie spalle. Attraverso lo specchio deformante della commedia si conferma dunque la centralità di *soter* e di *soteria*, mentre il gioco scenico procede in una rutilante fioritura di ambivalenze: Atene necessita di essere salvata e per raggiungere l'obiettivo si ricorre a un furfante incallito, a un imbonitore incensato a causa della sua ribalderia, anzi proprio in virtù di essa capace di mettere nel sacco addirittura il tirannico Paflagone. Spesso si è postulata un'incongruenza nel *plot* dei *Cavalieri* poiché sembra difficile tener insieme la prima e la parte conclusiva della commedia, accettare la mirabolante metamorfosi di un mariuolo matricolato nel benefattore di Demo. Proviamo a concentrarci, per un istante, sulla figura del Salsicciaio. Studi recenti, che insistono sulla necessità di metter al centro del

discorso la poetica della competizione con gli altri poeti comici, nei *Cavalieri* segnatamente Cratino, permettono di stabilire uno stretto parallelismo fra Agoracrito e lo stesso Aristofane¹⁰; se le cose stanno in questi termini, i *Cavalieri* ritrovano un'unità nell'autopromozione¹¹ dell'autore attraverso la sua *pièce* — e l'acclamazione rivolta al Salsicciaio, l'attribuirgli uno statuto soterico acquistano retrospettivamente un significato pregnante: il poeta è in ultima analisi il salvatore della *polis*.

- 4 Con la *Pace* ci moviamo su un terreno molto meno insidioso molto più univoco di quello dei *Cavalieri*, opera (abbiamo detto) massimamente ricca di ambivalenze e quindi di insidie per chi voglia penetrarne i significati etico-politici. La commedia portata in scena alle Grandi Dionisie del 421 illustra con partecipazione simpatetica la vicenda dell'eroe comico pacifista Trigeo, che diviene il *soter* per eccellenza (la *soteria* in quanto idea-chiave è stata proposta al v. 301 e il nesso fra *Pace* e *soteria* viene sottolineato ai vv. 594-595), un *soter* il quale non ha beneficiato solo i Greci (v. 866), ma addirittura tutti gli uomini (vv. 914-915), anche se più tardi (vv. 1035-1036) si torna a restringere la sua opera salvifica alla «città santa», Atene. Diremmo che qui del *soter* e della *soteria* si può godere senza riserve — in un abbandono che coincide con il fantasmatico volo del protagonista, compiuto paradossalmente in groppa a una creatura scatologica. Escrementizia come la scena con cui si apre la *Pace*. L'intelligenza comica di Aristofane è davvero senza pari: squarcia i fondali e disegna collegamenti inusitati per il tramite di imprevedibili cortocircuiti. Anche nella *Lisistrata*, rappresentata forse alle Lenee del 411, la *soteria*¹² è in primo piano sin dall'inizio (vv. 29-30) e l'impresa di salvare tutta la Grecia spetterà, com'è noto, alle donne: esse sole, lontane dalla logica avvizzita — di cui si fa sintomaticamente portavoce il Probulo — che vorrebbe far coincidere la *soteria* con le operazioni belliche, saranno capaci di salvare la Grecia (vv. 497-501, 525-526) imponendo forzosamente la pace attraverso uno sciopero sessuale. La necessità di evadere da un mondo che si infligge l'autodistruzione consegna a Lisistrata e alle sue compagne l'opportunità di un'avventura da cui verrà la fine dei mali. La soluzione, s'intende, è surreale, ma le questioni che agita Aristofane davanti al proprio pubblico sembrano tangibili. A partire dalla ricerca della *soteria* e dall'individuazione di un *soter*.
- 5 Seguendo questo filo rosso, dovremmo passar ad analizzare le *Rane* andate in scena alle Lenee del 405 e le *Ecclesiazuse*, di data incerta¹³. Ma è più importante, ai nostri fini, tornare brevemente sull'arco cronologico in cui si collocano le opere aristofanee sin qui considerate e i cui estremi coincidono appunto col 424 (data di rappresentazione dei *Cavalieri*) e col 411 (data di rappresentazione della *Lisistrata*). La domanda che occorre porsi è la seguente: che rapporto intercorre fra gli scenari salvifici disegnati da Aristofane e la realtà storica coeva? L'eroe comico (aristofaneo) ci appare una figura difficilmente riducibile a schemi prestabiliti¹⁴ e ancor meno rispecchia dati di fatto per così dire certificati. Eppure, questo lungo fantastico svariare intorno alla figura del *soter* e all'esigenza della *soteria* rimanda a ciò che si muove nelle stanze della storia durante l'ultimo trentennio del V secolo a.C. (un analogo discorso vale, beninteso, con riguardo a Sofocle). Eccone qualche controprova.
- 6 Nel 424, lo stesso anno della rappresentazione dei *Cavalieri*, il generale spartano Brasida si dedica al vero obiettivo di una spedizione lungamente meditata: distruggere le basi dell'impero ateniese in Calcidica. Ci troviamo di fronte a un condottiero carismatico, il cui fascino promana dal valore personale, dalle straordinarie capacità strategiche e tattiche (ivi inclusa la rapidità di esecuzione dei piani militari), ma anche dal talento persuasivo — un talento persuasivo che è al servizio di un'idea sposata sino alle estreme

conseguenze: combattere Atene dove si sente più sicura e combatterla con le sue stesse armi (la velocità, l'audacia). Attraverso le pagine di Tucidide ci è dato di toccare con mano l'impegno personale profuso da Brasida, un impegno altresì percepito dai suoi interlocutori, nel perseguire un tale progetto. Vorrei selezionare una tessera entro il mosaico della spedizione in Calcidica e quindi proporre qualche considerazione di ordine generale. Dopo la presa di Torone da parte del comandante spartano, Scione defeziona dalla lega delio-attica. Brasida vi giunge e tiene un discorso che infiamma gli Scionei; a questo punto essi lo coprono di onori pubblici e privati, come avviene per gli atleti vincitori il cui statuto è in più di un caso sovrumano (Tucidide IV 121, 1)¹⁵. La personalità di eccezione, la personalità carismatica può imprimere una svolta radicale al corso degli eventi, sino ad allora quasi prevedibile, può compiere azioni ritenute 'provvidenziali'. Vengo all'epilogo della vicenda. Sotto le mura di Anfipoli ha luogo nel 422 uno scontro determinante fra Ateniesi e Spartani; l'esito è disastroso per i primi, che perdono 600 uomini tra cui Cleone, laddove i caduti sull'altro fronte sono pochissimi ma fra costoro figura Brasida. C'è un dato che emerge dal passo di Tucidide (V 11, 1) relativo agli onori di cui viene insignito il generale caduto in battaglia, onori che includono agoni e sacrifici annuali: la personalità del grande condottiero è sentita come elargitrice di salvezza. Anfipoli è stata salvata grazie all'impresa di Brasida che, a prezzo della propria vita, ha impedito agli Ateniesi di compiere una micidiale vendetta annunciata. La *polis* non basta più a sé stessa, afferma la propria dipendenza incondizionata dalle scelte di un uomo che attinge uno statuto sovrumano: essa gli deve la propria esistenza e pertanto lo riconosce come *soter*. La figura del *soter* è entrata a pieno titolo nella storia greca. Davvero molte cose sono cambiate.

- 7 Vengo all'altro estremo dell'arco cronologico precedentemente indicato, dunque al 411. Pochi mesi dopo la rappresentazione della *Lisistrata* gli oligarchi riescono a prender legalmente il potere. L'*Athenaion Politeia* di Aristotele o della sua scuola (29, 2), attingendo a fonti coeve agli eventi, ci ha trasmesso il testo del decreto di Pitodoro, con cui viene di fatto abrogata la democrazia; sarà bene riprodurlo per intero, visto l'interesse che riveste per un discorso incentrato sulla *soteria*. «Il popolo elegga, oltre ai dieci probuli esistenti, altri venti probuli fra coloro che abbiano superato i quarant'anni: costoro, prestato giuramento di redigere le disposizioni che ritengano migliori per la *polis*, redigeranno disposizioni in vista della sua salvezza. Sia permesso altresì a chiunque lo voglia di avanzare proposte scritte, al fine di scegliere il meglio fra tutte». Di nuovo dall'*Athenaion Politeia* (29, 4) apprendiamo che gli eletti proposero anzitutto l'obbligo per i pritani di metter ai voti le mozioni inerenti alla salvezza di Atene. La *soteria*, nel cui segno si apre per così dire l'ultimo libro della *Guerra del Peloponneso* (dopo la catastrofe della spedizione in Sicilia, gli Ateniesi «disperavano in un simile frangente di potersi salvare» [VIII 1, 2]), è evidentemente una parola d'ordine cara agli oligarchi e il discorso attribuito a Pisandro, ancora nell'VIII libro di Tucidide (53, 2-3), costituisce una valida controprova di ciò. Che cosa significa in concreto, da parte dei 'rivoluzionari', metter al centro del proprio programma la salvezza della *polis*? Significa dichiarare, con una manipolazione della realtà, la bancarotta di un sistema politico — la democrazia — e proclamare la necessità di instaurarne uno alternativo. Ciò implica l'abrogazione di tutti gli istituti eretti, in progresso di tempo, a sostegno dell'ordinamento da liquidare. Che infatti scompaiono immediatamente. Quando è in questione la *soteria*, come si vede, ci si lascia alle spalle un intero paesaggio: se ne fuoriesce per cause di (presunta) forza maggiore. Sempre l'VIII libro di Tucidide ci permette però di constatare che quella parola d'ordine non restò appannaggio degli

oligarchi, ma fu prontamente rivendicata anche dai democratici (vd. per esempio 75, 3). A salvare la Città possono essere proprio coloro che intendono preservarne la fisionomia consolidatasi nel corso di almeno un secolo. Si comprende l'interesse a rintuzzare la propaganda degli avversari appropriandosi del loro linguaggio politico, opportunamente capovolto. Insomma nel torno di anni in cui la *soteria* doveva essere molto attuale in quanto fulcro di un programma volto a ridefinire il panorama politico, la salvezza di Atene non si riduceva a un semplice slogan monopolizzato degli oligarchi. Tutt'altro: le orazioni di Lisia, recentemente riconsiderate in questa chiave, sono una vibrante testimonianza dell'utilizzazione della parola d'ordine in senso antitetico¹⁶.

- 8 È venuto il momento di porci un quesito di capitale importanza, per rispondere al quale sarebbe necessario molto più spazio di quanto io ne abbia a disposizione. La *soteria*, nel mondo greco del V e del IV secolo a.C., ha solo una dimensione intramondana? Proprio le *Rane* di Aristofane, cui ho fatto in precedenza un cursorio riferimento, ci forniscono il destro per tastare il terreno. Va ribadito che la commedia fu rappresentata dapprima¹⁷ in un periodo particolarmente difficile della storia di Atene, fra la vittoria insperata delle Arginuse (406) e la decisiva sconfitta di Egospotami (405). L'atmosfera che si respira nelle *Rane*, pur attraverso la potente e meravigliosa affabulazione aristofanea, è pesante. Per limitarsi a un esempio significativo, gli schiavi erano stati imbarcati sulle navi per la battaglia delle Arginuse ottenendo come ricompensa l'affrancamento, ciò che aveva molto colpito gli Ateniesi e Aristofane fra loro. La catabasi di Dioniso avviene dunque in un clima allucinato ed è a ben guardare un viaggio ultimo. Il pubblico sprofonda nella caligine dell'Ade insieme con il dio che, accompagnato dal servo Xantia, intende riportare alla luce un poeta (tragico). Il quale non sarà ovviamente, di contro a quanto aveva asserito Dioniso all'inizio (vv. 66-67), Euripide. Del resto il dio dichiara con parole perspicue la ragione per cui si è spinto sino agli inferi: «Sono sceso quaggiù alla ricerca di un poeta. Per quale scopo?/Perché la Città si salvi e abbia il suo teatro» (vv. 1418-1419). Si tratta dunque in senso proprio di salvare la *polis* e ciò che ne costituisce, noi diremmo, l'anima. La poesia, il teatro sono chiamati in causa giacché possono rigenerarla, indicando l'itinerario da percorrere. Più tardi, quando ormai si tratta di decidere chi fra Eschilo ed Euripide risalerà nell'Atene terrena con Dioniso, questi invocando Zeus *Soter* chiede quale via di salvezza ciascuno dei due intraveda per la Città (vv. 1433-1436). L'interrogativo, preceduto non a caso dall'altro su che cosa Eschilo ed Euripide pensino in merito ad Alcibiade (vv. 1422-1423), è capitale in tutti i sensi. Lo è certo per stabilire chi, secondo il *plot*, sarà al fianco del dio nella risalita. Lo è, a un livello più profondo, perché Atene sembra destinata a morire senza chi sappia consigliarla — e qui Aristofane pensa anche a sé stesso — con un'arte poetica davvero consapevole dei bisogni della *polis*. Aristofane insomma sta parlando della possibile fine imminente della comunità poleica con accenti sommamente preoccupati. All'interno di questa sontuosa costruzione drammaturgica si situano i versi cantati dal coro degli iniziati in cui si sono imbattuti Dioniso e Xantia durante la *kathodos*, versi che rivelano già la preoccupazione per le sorti di Atene. Dapprima i coreuti invitano a lodare la *Soteira*, quale che ne sia l'identità¹⁸, poiché ella afferma che salverà il paese in eterno (vv. 377-381); poi chiedono a Demetra, sovrana dei sacri riti, di preservare il coro che è suo (vv. 384 a-388). Ebbene, di quale *soteria* si parla nella fattispecie? Di una salvezza intramondana od oltremondana? L'ambientazione porta a dire che la *soteria* in questione è senza dubbio oltremondana, visto che i 'locutori' sono dei *mystai* passati a miglior vita; ciò non toglie che attraverso di loro Aristofane dia voce ai timori per il destino di Atene qui e adesso, sia pure proiettandoli in una dimensione che appunto

non è più terrena, facendoli esprimere dagli iniziati nell'oltretomba. Così, il circolo di vita e morte si ripristina incessantemente quando è in discussione la salvezza della Città. Le formule si rivelano certo approssimative, tuttavia a me pare che le *Rane* ci offrano uno splendido esempio di intreccio fra salvezza oltremondana e salvezza intramondana¹⁹.

- 9 Pochi anni prima delle *Rane* aristofanee, nel 408, Euripide aveva messo in scena una tragedia affascinante per il modo in cui vi è descritta la condizione 'attuale' dell'eroe, ormai precipitato a un rango più che umano: l'*Oreste*. Il dramma trova ben presto un nucleo poetico ed emozionale nel tema della *soteria*²⁰ (v. 384: «Salvami; sei giunto nel momento più propizio per le mie sciagure»; vv. 644-645: «ricchezza sarebbe se tu mi salvassi la vita, per me il più caro dei beni» [queste parole sono rivolte a Menelao sempre da Oreste]), cercata lungamente quanto vanamente nella nuova realtà in cui si muove l'eroe. Una realtà che non lascia spazio a illusioni. Privo di ogni punto di appoggio fra i membri maggiormente autorevoli del gruppo familiare e della *polis*, Oreste viene condannato a morte insieme con Elettra per il matricidio di cui si è macchiato, sebbene l'ordine di vendicare il padre gli fosse giunto da Apollo. L'eroe reietto può far affidamento solo sull'affetto della sorella sua compagna di sventura e sulla dedizione incondizionata dell'amico Pilade. La *philia* rimane l'unico valore cui aggrapparsi. Per aprirsi una strada verso la salvezza, il trio²¹ elabora un piano che nulla ha di eroico, ma è *tout court* distruttivo: uccidere Elena, rapire Ermione e usare la fanciulla come ostaggio. La *soteria*, sembra lecito arguirne, è irraggiungibile; i mezzi di cui l'eroe tragico, ormai rappresentante di un'umanità degradata, dispone sono grossolanamente quanto inutilmente cruenti — nel farvi ricorso si dà prova di disperazione, non ci si prepara una via d'uscita davvero praticabile — e solo l'intervento di Apollo in quanto *deus ex machina* pone termine all'esecuzione di un progetto che rischia di risolversi nella carneficina, restituendo a un mondo in crisi una parvenza di ordine, non sappiamo quanto duraturo e in ogni caso calato dall'alto. La salvezza, ripetiamo, resta a conti fatti una chimera, ma sarebbe comunque la meta agognata. Così si esprime Oreste nei versi che concludono la sua richiesta pressante a Menelao di un aiuto per rimanere in vita: «Ho parlato e ho chiesto la *soteria*, cercando ciò cui tutti anelano e non io soltanto» (vv. 678-679).
- 10 Che cos'è la salvezza a questa latitudine? Coincide con il mantenersi in vita: la vita è la posta in gioco. Siamo quasi a ridosso di un orizzonte che è quello della odierna biopolitica. La tragedia ateniese è certo uno specchio infranto, com'è stato osservato a proposito del rapporto fra tale forma letteraria e la politica coeva²², ma attraverso i frammenti dello specchio traspaiono le dinamiche laceranti che attraversano la Città. Dove, mentre infuria la più radicale delle *staseis*, non sembra esservi alcuno scampo. Al centro dell'*Oreste* euripideo v'è, infatti, l'impossibilità della *soteria*.
- 11 La diagnosi risulta chiara, se si parte dallo stato in cui versa la *polis* alla fine del V secolo. La soluzione ai problemi apparentemente insolubili sul tappeto può venire solo dalla presa d'atto di uno smottamento nell'assetto tradizionale delle istituzioni e dall'accettazione del nuovo corso che la realtà delle cose (e dei rapporti di forza) imprime alla storia greca. Basti pensare ad Alcibiade o ancora a Lisandro, divinizzato in vita. Insomma, il *leader* carismatico tante volte indicato come colui che riuscirà a traghettare dal vecchio verso un nuovo mondo è salito, sta salendo alla ribalta. Si cercano rimedi eccezionali per il corpo politico malato e ciò contribuisce senza dubbio a spiegare — sia detto per inciso — il rigoglioso fiorire del culto di Asclepio, *savior* non

meno che *healer*: il *Pluto* aristofaneo, di cui possediamo la redazione del 388 (la precedente rimonta al 408), è una pietra miliare in questo itinerario.

- 12 Non stupisce che, in un simile quadro, prenda piede la riflessione politico-filosofica sulla regalità e sul re ideale²³. Il suo sviluppo si coglie lungo i decenni iniziali del IV secolo a.C. Quando (intorno al 374/373)²⁴ Isocrate scrive l'*A Nicocle*, che tanta importanza avrebbe avuto in epoca successiva come *speculum principis*, si premura di rivolgere al successore di Evagora un suggerimento che concerne proprio la *soteria* dei sudditi: «Non voler affermare la tua autorità con la durezza e col rigore dei castighi, ma facendo sentire a tutti la superiorità della tua intelligenza e instillando in loro la convinzione che sei in grado di provvedere alla loro salvezza, alla loro salvaguardia (ὕπερ τῆς αὐτῶν σωτηρίας) meglio di quanto essi sappiano fare» (24). Ὑπερ τῆς σωτηρίας appare un'espressione di uso corrente: vi ritornerò fra breve. Ciò che risulta notevole, nella raccomandazione di Isocrate a Nicocle, è la circostanza che, all'interno di rapporti di forza evidentemente asimmetrici, il sovrano si mostri in grado di provvedere alla *soteria* di chi è a lui sottoposto ed esibisca questa sua qualità. La presenza di una formula di beneficio, avente a oggetto la salvezza di quanti dipendono dal re, sembra davvero un annuncio dei tempi futuri; la letteratura in quanto espressione dell'immaginario anticipa, come sempre, sviluppi (schemi di pensiero e di comportamento o di propaganda) poi destinati a divenire moneta corrente nella realtà della storia ellenistica.
- 13 Dicevo poc'anzi che ὕπερ τῆς σωτηρίας è un'espressione di uso corrente; ancora più frequente è quella senza l'articolo determinativo, ὕπερ σωτηρίας. Quando l'esistenza individuale e collettiva si va facendo precaria, la sfera salvifico-salutare assume un rilievo sempre più marcato. Partendo da ὕπερ τῆς σωτηρίας e dall'ancor più frequente ὕπερ σωτηρίας, procederò a una perlustrazione in campo epigrafico²⁵. Bastino per ora due soli esempi. Una legge forse risalente al 354/353-343, ma riscritta verso il 200 a.C.²⁶, ha giustamente attirato l'attenzione degli studiosi dopo la sua prima — parziale — pubblicazione (SEG LII, 2002 [2006], 104); l'esordio dell'iscrizione è sintomatico, in quanto mira a garantire che «tutto sia sicuro e integro nel santuario della dea di Brauron (ὅπως ἂν τὰ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς θεοῦ) [τῆς Βραυρωνίας πάντα ὅα εἴ καὶ ὑγιῇ]», a partire dal tempio: l'elenco dettagliato delle costruzioni interessate alle misure da prendere si conclude con la locuzione riassuntiva, o comunque onnicomprensiva, «e ogni edificio che la *polis* ha eretto e dedicato alla dea per la salvezza (ὕπερ σωτηρίας) del popolo di Atene». Se la legge rimonta effettivamente alla metà del IV secolo, si possono ben comprendere le ragioni per cui gli Ateniesi utilizzarono parole dalle quali traspare una viva preoccupazione e ricorsero alla divinità in cerca della *soteria* — la guerra con gli alleati (la «guerra sociale» del 357-355) si era appena conclusa, si profilava lo scontro con la Macedonia ed era ovvio rivolgersi, in cerca di rassicurazione, al santuario della dea dove seguendo il normale *iter* iniziatico le fanciulle ateniesi si forgiavano per apprestarsi a dare nuova linfa alla comunità. La riscrittura della legge in anni che sembrerebbero essere quelli, tormentati, della seconda guerra macedonica (con la sua scia di ingenti distruzioni) sarebbe stata a sua volta più che giustificata. Al 306/305 va datato invece il decreto in onore di Timostene di Caristo, di cui fra l'altro si ricordano le benemeritenze acquisite presso gli Ateniesi durante il conflitto contro Antipatro, quando inviato come delegato della sua *polis* (appunto Caristo) Timostene si era battuto ὕπερ τῆς σωτηρίας «facendo e dicendo ciò che era vantaggioso per il *koinon* dei Greci e per i Caristii» (IG II² 467 [con *Addendum* a p.

661]). Di nuovo la situazione segnalata dalla formula di beneficio «per la salvezza» si rivela particolarmente critica: il riferimento è alla guerra lamiaca (323-322)²⁷.

- 14 Ampliando il nostro giro di orizzonte a una formula vicina a ὑπὲρ τῆς σωτηρίας, intendo ἐφ' ὑγείᾳ καὶ σωτηρίᾳ (l'associazione dei due concetti ricorre già negli *Uccelli* aristofanei [878-879]), l'impressione che ricaviamo non è diversa. Sinora la sua prima attestazione risale al 343/342: in un testo epigrafico particolarmente intricato (*IG* II³ 1, 306) si susseguono addirittura cinque *psephismata*, di cui uno contiene la proposta — ne è autore Cefisofonte — di insignire la *boule* di una corona aurea per aver sovrinteso all'ordinato svolgimento delle feste per Dioniso (decreto 1), mentre un altro decreto ci permette di ricostruire i divisamenti dell'attidografo Fanodemo, il quale invita a dedicare una statua a Efesto e ad Atena Hephaistia, a riportarvi i nomi, i patronimici e i demotici dei *buleuti*; segue il riferimento a un atto verosimilmente sacrificale compiuto dagli stessi *buleuti* «per la salute e la salvezza della *boule* e del *demos* degli Ateniesi»; infine Fanodemo consiglia di iscrivere sulla statua il decreto in base al quale la *boule* aveva ricevuto la corona (decreto 2). Non mi inoltro nella disamina di un documento complesso per la sua stratificazione interna (il decreto 3 riferisce la proposta di Dinostrato: poiché la *boule* ha deciso di onorare chi ha parlato e agito nel modo migliore, poiché la *boule* ha votato e scelto Fanodemo, che la stessa *boule* disponga di premiarlo con una corona del valore di 500 dracme, mentre l'assemblea potrà a sua volta attribuirgli, in riconoscimento dei suoi meriti, una corona del valore di 1000 dracme; nei decreti 4 e 5 si deliberano onori per Eudosso, amministratore della *boule*), ma vorrei ricordare quanto sia cruciale il torno d'anni in cui si inquadra il sacrificio, se di questo si tratta, ἐφ' ὑγείᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων. Siamo alla vigilia dell'organizzazione della lega ellenica contro Filippo II. Di lì a poco, per l'esattezza nel 332/331, sempre Fanodemo impiegherà per ben due volte la formula «per la salute e la salvezza» quando si tratterà di sancire a tutti gli effetti l'appropriazione da parte ateniese del santuario di Anfiarao a Oròpo, incoronando il dio (*IG* II³ 1, 349)²⁸. Una formula salutare e salvifica per una divinità salutare e salvifica, si sarebbe portati a dire. Ma è ormai tempo di concludere questa digressione²⁹ che ci ha permesso di toccare con mano, attraverso l'esame di un modesto campione di iscrizioni, quanto l'esigenza della *soteria* si stia facendo sempre più attuale in anni convulsi. Torniamo dunque al nostro filo conduttore principale e ricollegghiamoci a ciò che dicevamo traendo spunto dall'*A Nicole* di Isocrate.

- 15 Allorché Senofonte, in cui è preminente la riflessione sulla regalità come forma ideale di governo capace di condurre un mondo in crisi verso lidi più sicuri, redige l'*Agesilao* (dopo la morte del re, nel 360/359), non può esimersi dall'introdurre un encomio nell'encomio, ricordando fra l'altro come «coloro che correvano con lui qualche pericolo [lo chiamavano] salvatore dopo gli dèi» (11, 13)³⁰. I termini in cui si esprime Senofonte meritano di esser attentamente scrutinati. Ne emerge il vincolo di incondizionata devozione dei commilitoni — di costoro sembra trattarsi — nei confronti del sovrano, il fascino che evidentemente egli esercitava su di loro; ne emerge altresì il rispetto degli standard della religiosità tradizionale, che impone di collocare un uomo anche se molto valente in secondo piano, rispetto agli dèi. Circa questo secondo aspetto, mi pare che nelle parole senofontee si percepisca una polemica sotto traccia contro la divinizzazione in vita di un uomo, onore che era stato accettato di buon grado da Lisandro, ma che Agesilao sembrerebbe aver nettamente rifiutato³¹. Per quanto il sovrano e i suoi contubernali dimostrino un ossequio forse non formale verso

la *pietas* avita in base ai cui dettami gli dèi vanno venerati in sommo grado e nessuno dei viventi può aspirare a competere con loro, rimane comunque il fatto che l'appellativo *soter* è documentato a chiare lettere per Agesilao da Senofonte. Nel re spartano si esprime un potere di segno carismatico, sentito come capace di tenere avvinti a chi lo detiene quanti gravitano intorno a lui. Prima di lasciarci alle spalle l'encomio di Agesilao, vorrei segnalare una lacuna di non trascurabile consistenza nelle nostre conoscenze. È ammissibile, ma non certo, che Ione di Chio (F 90 Leurini) all'inizio di un'elegia simpotica si rivolgesse con l'appellativo «salvatore e padre (σωτήρ τε πατήρ τε)» a un sovrano di Sparta: si è suggerito, nella fattispecie, il nome di Archidamo (II). In effetti, l'individuazione della figura che il poeta subito dopo designa come «il nostro re» non risulta agevole e l'ἡμέτερος βασιλεύς potrebbe identificarsi con il dio che presiede al simposio, insomma con Dioniso³². Ove si voglia sottoscrivere l'ipotesi secondo cui il destinatario dell'allocuzione di Ione sia piuttosto un personaggio umano, resta da stabilire sino a che punto nella Sparta di età arcaica e classica il potere tradizionale (qui segnalato da πατήρ) e quello carismatico (cui fa riferimento σωτήρ), per riprendere la celebre nomenclatura weberiana, si confondessero; resta da stabilire soprattutto quale sfondo epicorio presupponga l'attribuzione ad Agesilao della qualifica di *soter*, documentata da Senofonte.

- 16 Sarebbe superfluo vagliare una volta di più le due fonti, rispettivamente Diodoro e Plutarco, che forniscono preziose informazioni sul rientro prima nel 357 e poi nel 356/355 di Dione nella Siracusa di Dionisio II. Senza dubbio esistono alcune divergenze fra il racconto di Diodoro (che deriverebbe probabilmente, o comunque prevalentemente, da Eforo)³³ e quello plutarcheo (dove si nota, a quanto pare, soprattutto la presenza di Timonide di Leucade, senza perciò escludere un apporto timaico) circa gli onori di cui viene fatto oggetto Dione: se il biografo tende ben presto ad accreditare il carattere divino o quasi-divino di quegli onori (*Dione* 29, 1-2; 46, 1), tributati in un clima di esaltazione collettiva, lo storico parrebbe attento a ricostruire in modo più sobrio e circostanziato il corso degli eventi (*XVI* 11, 1-2; 20, 5-6), sottolineando come la stessa assemblea che nel 356/355 designò Dione stratego con pieni poteri gli conferisse contestualmente τιμὰς [...] ἡρωικάς. Diodoro e Plutarco risultano tuttavia in accordo, è stato debitamente rilevato³⁴, per quanto concerne l'attribuzione dello status di *soter* a Dione. Leggiamo infatti in Diodoro: «I Siracusani [...] onorarono il loro benefattore come l'unico e solo salvatore della patria (ἐτίμων τὸν εὐεργέτην ὡς μόνον σωτῆρα γεγονότα τῆς πατρίδος)» (*XVI* 20, 6); Plutarco per parte sua riferisce che i Siracusani «lo chiamavano <padre e> salvatore e dio (<πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ θεὸν ἀποκαλούντων)» (*Dione* 46, 1). In Diodoro, le parole che associano³⁵ la qualifica di *euergetes* e di *soter* — combinazione molto frequente in età ellenistica — suggellano per così dire l'intera sezione dionea del *XVI* libro della *Biblioteca storica*, laddove in Plutarco i termini «padre e salvatore e dio» ci restituiscono o sembrano restituirci un'acclamazione con cui viene accolto Dione all'atto del suo reingresso a Siracusa: in ogni caso, non v'è ragione di dubitare che egli fosse riconosciuto come *soter* dalla comunità. Per completare il quadro, occorre aggiungere che Diodoro dà conto di una serie di atti sacrali compiuti da Dione prima della convocazione dell'assemblea, fra i quali figura il sacrificio agli dèi ὑπὲρ τῆς σωτηρίας: la formula (qui dedicatoria) di beneficio impiegata è comunque indicativa e ha già attirato la nostra attenzione in precedenza. Il titolo di *soter*, l'idea-guida della *soteria* ineriscono alla figura storica di Dione.

- 17 C'è un'interferenza che dovrebbe esser presa in considerazione a questo proposito, perché il liberatore di Siracusa dalla tirannide è legato a doppio filo a Platone e all'Accademia, perché in terra di Sicilia qualcuno cerca nonostante tutto di tradurre in atti politici concreti disegni a lungo meditati in sede di riflessione teorica³⁶. Nel grande plesso formato dai libri V-VI della *Repubblica* si profila nitidamente il tema della *soteria* — e dei *soteres* — della *polis* da fondare o di cui va garantita la *politeia* e quel tema si intreccia, in qualche misura, con il ruolo affidato a *dynastai* come Dione. Considerevole specialmente il passo in cui Socrate rileva come basti che uno fra i figli di re o di *dynastai* dotati di natura filosofica si sia salvato e che stabilisca le leggi e le pratiche di vita idonee alla costruzione della *kallipolis* perché i cittadini accettino di seguirlo, facendo giungere a compimento quanto sembra incredibile (502 a 5-b 8)³⁷. Si noti che di lì a poco ci si riferisce ai filosofi come a «i salvatori dell'ordinamento politico» fondato (502 c 9-d 3): perché vi sia salvezza della *kallipolis* devono esservi dei *soteres* a ciò espressamente preposti. Procediamo oltre. Al centro del *Politico*, redatto verso il 360 o poco dopo, figura il rapporto fra uomo politico dotato di arte regia e 'governo' delle leggi, un rapporto che non è di contrapposizione assoluta, in quanto τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ («l'arte di legiferare rientra nell'arte regia» [294 a 6-7]); di idee siffatte dovevano esser imbevuti uomini quali Dione. Ma bisogna guardare anche al di là del *Politico*. Quello della salvezza è un filo rosso che attraversa da un capo all'altro i *Nomoi* platonici³⁸ e nelle pagine conclusive dell'opera pubblicata postuma il discorso verte intorno alla *soteria* delle leggi di Magnesia. Il nesso ὑγίεια καὶ σωτηρία emerge in un punto saliente del testo (a partire da 960 b), là dove si tratta di assicurare l'immutabilità dei *nomoi* stabiliti per Magnesia. Il passo merita di esser citato per esteso: «queste cose [il periodo che precede fa riferimento alle Parche ed è uno dei più problematici, dal punto di vista critico-testuale, delle *Leggi*³⁹] devono procurare alla *polis* e alla *politeia* non solamente salute e salvezza per i corpi (ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν τοῖς σώμασιν), ma anche un buon ordinamento nelle anime (εὐνομίαν ἐν ταῖς ψυχαῖς), soprattutto (queste cose devono procurare) la *soteria* delle leggi (σωτηρίαν τῶν νόμων)». Lo scenario appare suggestivo. È notevole, a mio avviso, da un lato la ricorrenza dell'espressione «salute e salvezza per i corpi» — ciò che permette di stabilire un rapporto con l'ὑγίεια καὶ σωτηρία invocata quasi come preconditione indispensabile della vita associata in alcune iscrizioni in cui figura quella formula⁴⁰ —, dall'altro la scelta di un vocabolo come *soteria* per indicare l'inalterabilità delle leggi di Magnesia. Vorrei qui riproporre quanto ha scritto in una bella monografia Christine Hayes: «Che cosa assicura la qualità stabile e irreversibile della legge e così funge da suo salvatore? Delle persone che posseggono un'educazione conveniente, una fede nell'anteriorità sempiterna dell'anima e nella sua sovranità sul mondo dei corpi, un desiderio di discernere la ragione o *logos* che ordina i cieli (*Leggi* 964d-969c). Noti come il "Consiglio Notturmo", questi guardiani vigilano sullo Stato e, assicurando la salvezza della legge, assicurano la salvezza dello Stato»⁴¹. La parabola del pensiero platonico dalla *Repubblica* alle *Leggi* è, penso, in grado di illuminare almeno in parte l'idea-guida della *soteria* così strettamente connessa alla figura di Dione. Scendendo su un terreno ancora più concreto e con ogni probabilità vicino agli eventi occorsi a Siracusa, l'autore della *Settima Lettera* (336 b 7-337 d 2) suggerisce di por termine alla guerra civile, di fissare leggi eguali per tutti, leggi che proprio i vincitori del momento dovranno stabilire e far osservare; rivolgendosi ancora alla fazione che ha avuto la meglio egli la sprona a scegliere, se vuole davvero la salvezza della *polis*, quanti fra i Greci hanno fama di esser i migliori, ad attrarli a Siracusa con preghiere e grandissimi onori: costoro,

prestato giuramento, vareranno leggi che non favoriscano nessuno — una volta che esse siano state fissate, tutto dipenderà dalla loro scrupolosa osservanza specie da parte dei vincitori; ove questa condizione venga rispettata, ne deriveranno *soteria*, felicità e liberazione da tutti i mali. La salvezza della *polis*, in un tutt'uno con l'ossequio per le leggi fissate da chi è davvero competente in materia, si iscrive perfettamente nella riflessione politologica di Platone e forse non siamo troppo lontani dal vero ipotizzando che Dione si sentisse o fosse stato chiamato a contribuire, per la sua parte, alla realizzazione di una sorta di programma ideale⁴². Dipende anche da ciò la sottolineatura dei caratteri soterici nella figura e nell'attività di questo esponente dell'Accademia? D'altronde i sodali di Dione non avranno avuto difficoltà, crediamo, a far risuonare la parola d'ordine della *soteria* (o altre consimili) quando il loro leader ritornò a Siracusa per liberarla dalla tirannide e da quell'arena potrebbe esser rifluita, attraverso fonti vicine al corso degli eventi, sino a Diodoro e a Plutarco. Non intendo minimamente affermare che un concetto come *soteria* sia stato appannaggio esclusivo (o privilegiato) dell'Accademia, in sede di elaborazione politologica; propongo solo alla comune attenzione la possibilità che dalla scuola di Platone sia venuta un'ulteriore sollecitazione a connotare l'operato di Dione attraverso *Schlagwörter* di uso comune in situazioni di crisi e tuttavia rilanciati da parte dell'Accademia all'atto di indicare una forma di monarchia idealizzata quale via d'uscita dai problemi che affliggevano la *polis*.

- 18 Non spenderò parole per rimarcare quanto il tema della σωτηρία τῆς πόλεως fosse disponibile ancora nell'età di Demostene, che nell'orazione *Per la corona* (169 ss.; vd. poi 248) sa accreditare il proprio ingresso in scena, data la drammaticità della situazione cui si trova davanti Atene dopo la conquista di Elatea per mano di Filippo II (339 a.C.), come un'autentica epifania: Ἐφάνην τοίνυν οὗτος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐγώ⁴³. La manifestazione del *soter* in vista della salvezza della *polis* è dunque sempre attuale: sebbene il Salsicciaio dei *Cavalieri* aristofanei fosse un salvatore *sui generis*, anche il suo intervento soterico assumeva i caratteri di un'epifania.
- 19 Quando si svolge il magistero di Aristotele⁴⁴, la crisi dell'istituto poleico ha ormai, dunque, una lunga storia: il disagio si è talmente stratificato che la stessa parola d'ordine che lo denunciava, *soteria*, ha perso in qualche misura la propria carica emergenziale ed è suscettibile di esser assunta come un indicatore linguistico quasi-neutro; *soteria* entra a far parte di una nomenclatura standardizzata (in coppia antitetica con *phthora*) e Aristotele vi fa ricorso analizzando la realtà degli ordinamenti politico-istituzionali, inventariandoli. Ma la descrizione non si esaurisce in sé stessa. All'analisi 'scientifica' della realtà degli ordinamenti politico-istituzionali, si sovrappongono i suggerimenti del filosofo per correggere le storture che gli accade di diagnosticare specialmente confrontandosi con regimi lontani dall'ottimo, suggerimenti elargiti in nome del realismo per assicurare la loro stabilità. Che è un bene in sé.
- 20 Un'analisi dedicata al concetto di *soteria* nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica* non dovrebbe tuttavia limitarsi a rilevare solo la presenza dell'istanza terapeutica accanto alla ricognizione diagnostica, fondata sull'empiria. *Soteria* è infatti anche un'idea-limite e come tale detta delle coordinate ideali o ideologiche. Che si tratti del rapporto necessitato padrone-schiavo o della *polis* in quanto pluralità impernata sull'uguaglianza come reciprocità o dell'indispensabile condivisione di compiti fra agenti umani diversi entro una comunità coincidente con la *politeia*, il concetto di *soteria* determina le condizioni basilari in assenza delle quali non v'è preservazione nel

segno dell'integrità. *Soteria* sta anche a demarcare negli scritti aristotelici i confini di un mondo sentito come pienamente dotato di senso e fra i segnapoli di quel mondo c'è in primo luogo la continuità dell'istituto della *polis*, da salvaguardare a ogni costo.

- 21 La disamina che ho cercato di compiere dimostra, a me pare, quanto profonda, pervasiva, sia la presenza di *soter* e *soteria* nei variegati scenari del V e del IV secolo. Sotto l'impulso di una lotta senza sosta per l'egemonia sull'Ellade entra in crisi il modello tradizionale della Città, in cui la comunità nel suo insieme appare arbitra del proprio destino e la politica si fonde indissolubilmente con la religione: la svolta carismatica è in stretto rapporto con quello scompaginamento. L'evocazione di un salvatore, il primato riconosciuto alla salvezza costituiscono una manifestazione palpabile del nuovo corso della storia greca e non sorprende che in più di un caso il salvatore e la salvezza assumano una coloritura anche religiosa, nel tentativo di ricomporre sia pure faticosamente ciò che si va disaggregando, l'istanza politica e l'istanza religiosa dapprima fuse, abbiamo visto, in un insieme 'organico'. Almeno sotto un certo profilo (e semplificando in massimo grado), il punto di arrivo del processo in atto è rappresentato dalle dediche votive in cui il nome del sovrano regnante viene seguito dall'epiteto Soter o meglio ancora è abbinato al nome della divinità, con cui può condividere sintomaticamente questa epiclesi cultuale. Il re è a tutti gli effetti un dio celebrato in quanto salvatore. Ma così siamo giunti davvero all'età ellenistica.

BIBLIOGRAFIA

- BEARZOT 2013: C. Bearzot, «*Soteria* oligarchica e *soteria* democratica tra 411 e 404», in N. Cusumano, D. Motta (a cura di), *Xenia. Studi in onore di L. Marino*, Caltanissetta-Roma 2013, 113-122.
- BILES 2011: Z.P. Biles, *Aristophanes and the Poetics of Competition*, Cambridge 2011.
- BURIAN 1974: P. Burian, «Suppliant and Saviour: Oedipus at Colonus», *Phoenix* 28 (1974), 408-429.
- CAMASSA 2016: G. Camassa, «Statuto del corpo e annuncio di salvezza: prolegomeni», in *Studi Ellenistici*, XXX, Pisa-Roma 2016, 259-289.
- CAMASSA 2018: G. Camassa, «Riflessioni sul concetto di *soteria* in Aristotele, a partire dalla *Politica*», in C. Bearzot, M. Canevaro, T. Gargiulo, E. Poddighe (a cura di), *Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia: Aristotele e Pseudo-Senofonte*, Milano 2018, 87-103.
- CANEVARO 2011: M. Canevaro, «The Twilight of *Nomothesia*: Legislation in Early-Hellenistic Athens (322-301)», *Dike* 14 (2011), 55-85.
- CARTLEDGE 1987: P. Cartledge, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore 1987.
- CHRISTODOULOU 2016: P. Christodoulou, «Philosophie et pouvoir royal dans la pensée d'Isocrate et de Platon. Le règne de l'expert politique», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 27 (2016), 137-169.
- EUCKEN 1983: C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin-New York 1983.

- FARAONE 1997: C.A. Faraone, «Salvation and Female Heroics in the *Parodos* of Aristophanes' *Lysistrata*», *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), 38-59.
- FLOWER 1988: M.A. Flower, «Agesilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult», *Classical Quarterly* N.S. 38 (1988), 123-134.
- GOUKOWSKY 2016: P. Goukowsky, «Introduction», in Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*. Tome XI, Livre XVI. Introduction et notes de P. Goukowsky, texte établi par D. Gaillard-Goukowsky, traduit par P. Goukowsky, Paris 2016, VII-CCXL.
- GRAF 2017: F. Graf, «*Theoi Soteres*», *Archiv für Religionswissenschaft* 18-19 (2017), 239-253.
- HAAKE 2020: M. Haake, «The Academy in Athenian Politics and Society», in P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (Eds.), *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge 2020, 65-88.
- HAYES 2015: C. Hayes, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton-Oxford 2015.
- HORNBLOWER 2004: S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, II. Books IV-V.24, rist. Oxford 2004.
- JIM 2015: T.S.F. Jim, «Can Soteira be Named? The Problem of the Bare Trans-Divine Epithet», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 195 (2015), 63-74.
- JIM 2017: T.S.F. Jim, «'Salvation' (Soteria) and Ancient Mystery Cults», *Archiv für Religionswissenschaft* 18-19 (2017), 255-281.
- KATSAROS 2007: A. Katsaros, «Staging Empire and Other in Ion's *Sympotica*», in V. Jennings, A. Katsaros (Eds.), *The World of Ion of Chios*, Leiden-Boston 2007, 217-240.
- KLEINKNECHT 1937: H. Kleinknecht, «Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes», *Archiv für Religionswissenschaft* 34 (1937), 294-313.
- KLOSKO 2006: G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*², Oxford 2006.
- LAMBERT 2018: S.D. Lambert, *Inscribed Athenian Laws and Decrees in the Age of Demosthenes. Historical Essays*, Leiden-Boston 2018.
- MAGNELLI 2017: E. Magnelli, «Rethinking Aristophanes' Comic Hero: Utopianism, Ambiguity, and Athenian Politics», *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 34 (2017), 390-404.
- MENN 2013: S. Menn, «Plato's Soteriology?», in V. Adluri (Ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Philosophy*, Berlin-Boston 2013, 191-216.
- MITCHELL 2013: L. Mitchell, *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London-New Delhi-New York-Sydney 2013.
- MORGAN 2015: K.A. Morgan, *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C.*, Oxford 2015.
- MUCCIOLI 1997: F. Muccioli, «I Siracusani, Dione e l'Herrscherkult», in L. Criscuolo, G. Geraci, C. Salvaterra (a cura di), *Simbolos. Scritti di storia antica*, II, Bologna 1997, 107-133.
- MUCCIOLI 1999: F. Muccioli, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999.
- NAGY 2013: G. Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, Cambridge (Mass.)-London 2013.
- NELSON 2016: S. Nelson, *Aristophanes and His Tragic Muse. Comedy, Tragedy and the Polis in 5th Century Athens*, Leiden-Boston 2016.
- OLIVER 2007: G.J. Oliver, *War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford 2007.

- OSBORNE 1981: M.J. Osborne, *Naturalization in Athens*, I. A Corpus of Athenian Decrees Granting Citizenship, Brussel 1981.
- OSBORNE 1982: M.J. Osborne, *Naturalization in Athens*, II. Commentaries on the Decrees Granting Citizenship, Brussel 1982.
- PAQUET 1973: L. Paquet, *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden 1973.
- PARKER 2017: R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Nature, and Transformations*, Oakland 2017.
- PRUSCELLO 2014: L. Pruscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge 2014.
- REBENICH 2017: S. Rebenich unter Mitarbeit von J. Wienand (Hrsg.), *Monarchische Herrschaft im Altertum*, Berlin-Boston 2017.
- REINEKE 2014: M.J. Reineke, *Intimate Domain. Desire, Trauma, and Mimetic Theory*, East Lansing 2014.
- ROSENBLOOM 2012: D. Rosenbloom, «Democracy and Its Discontents in Late Fifth-Century Drama», in A. Markantonatos, B. Zimmermann (Eds.), *Crisis on the Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin-Boston 2012, 405-442.
- SANDVOSS 1971: E. Sandvoss, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, Göttingen-Zürich-Frankfurt 1971.
- SCAFURO 2009: A.C. Scafuro, «The Crowning of Amphiaraios», in L. Mitchell, L. Rubinstein (Eds.), *Greek History and Epigraphy. Essays in Honour of P.J. Rhodes*, Swansea 2009, 59-86.
- SCHÖPSDAU 2011: K. Schöpsdau, *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII. Übersetzung und Kommentar von K.S.*, Göttingen-Oakville 2011.
- SCHOFIELD 1999: M. Schofield, *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, London-New-York 1999.
- SLATER 1988: W.J. Slater, «The Epiphany of Demosthenes», *Phoenix* 42 (1988), 126-130.
- TORDOFF 2017: R. Tordoff, «Memory and the Rhetoric of σωτηρία in Aristophanes' *Assembly Women*», *Histos Supplement* 6 (2017), 143-210.
- TRAMPEDACH 1994: K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994.
- VALERIO 2013: F. Valerio, *Ione di Chio. Frammenti elegiaci e melici*, Bologna 2013.
- VEGETTI 2005: M. Vegetti, *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M.V., VI. *Libro VIII-IX*, Napoli 2005, 137-168.
- VIDAL-NAQUET 2002: P. Vidal-Naquet, *Lo specchio infranto. Tragedia ateniese e politica* (ed. orig. Paris 2001), trad. it., Roma 2002.
- WOHL 2015: V. Wohl, *Euripides and the Politics of Form*, Princeton-Oxford 2015.
- ZIMMERMANN 2014: B. Zimmermann, «Aristophanes», in M. Fontaine, A.C. Scafuro (Eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford 2014, 132-159.

NOTE

1. Avverto sin da ora che ho limitato al minimo i rinvii bibliografici. Qualche punto di riferimento su *soter* e *soteria* per esempio in CAMASSA 2016; sull'argomento è in preparazione uno studio d'insieme di T.S.F. Jim (cfr. PARKER 2017, 146 con nota 81): alcuni contributi della studiosa che preludono alla sua monografia sono citati *infra*.

2. Vd. ora in proposito GRAF 2017.
3. Che è, vorrei precisarlo, l'argomento di cui mi occupo nell'arco di queste pagine. Si tratta dunque della salvezza e del salvatore della *polis* e non, poniamo, dell'*ethnos*.
4. Secondo NAGY 2013, 534-535 l'epiteto *soter* per Edipo sarebbe «fuori posto» in questo contesto.
5. Questo 'spostamento' del ruolo di *soter* è preparato, alla fine del prologo, dalle parole del sacerdote: «È Febo a mandarci queste profezie — che sia lo stesso Febo il salvatore e il medico del male» (vv. 149-150).
6. Al culmine della vicenda (vv. 1179-1180, 1455-1458) appare, non a caso, il verbo σωζω.
7. L'*Edipo a Colono* delinea un'immagine speculare a quella dell'*Edipo Re* — l'eroe è un supplice che diviene *soter* per chi lo accoglie: vd. specialmente BURIAN 1974. Tuttavia, il quadro è forse più complesso di quello qui sinteticamente delineato e il *soter* non cancella il contaminatore: un tentativo di bilancio in REINEKE 2014, 126-129 con le note pertinenti (ove bibliografia fondamentale).
8. Molto significativi ai nostri fini i versi 184-191 (l'antonimo di *soteria* è qui *ate*), 1058.
9. KLEINKNECHT 1937, partic. 306-308.
10. Riferimenti bibliografici per esempio in NELSON 2016, 195 nota 51; inoltre BILES 2011, 97-133.
11. Non senza accenti istrioneschi...
12. Sulla centralità della *soteria* nella *Lisistrata*, vd. FARAONE 1997.
13. Mi soffermerò in seguito sulle *Rane*, ma non sulle *Ecclesiazuse* che sono state attentamente scrutinate da TORDOFF 2017.
14. ZIMMERMANN 2014, 145-147; inoltre, MAGNELLI 2017.
15. Vd. anzitutto HORNBLLOWER 2004, 380-385 (nonché viii), con la bibliografia anteriore.
16. Per quanto precede, si terrà presente BEARZOT 2013 (con bibliografia).
17. Una nuova redazione delle *Rane* rimonta al 405/404.
18. Vd. ora al riguardo JIM 2015, 64 (con *status quaestionis* nelle note pertinenti), 74.
19. Secondo JIM 2017, *soteria* indica dalle prime attestazioni del termine sino al IV secolo d.C. una salvezza fondamentalmente intramondana.
20. Sulla *soteria* nelle *Rane* e nell'*Oreste*, vd. in anni a noi vicini ROSENBLUM 2012; inoltre (con riguardo alla tragedia euripidea) WOHL 2015, 118-131.
21. Non mi sembra troppo azzardato ammettere che ci troviamo qui di fronte a una sorta di trasposizione dei rapporti esistenti entro un'eteria.
22. VIDAL-NAQUET 2002.
23. Un punto di riferimento è adesso REBENICH 2017. Vd. anche, sul periodo che qui interessa, CHRISTODOULOU 2016.
24. EUCKEN 1983, 215.
25. Lascero' qui da parte ἐς σωτηρίαν che si legge, previa integrazione, in un noto documento epigrafico del 405/404 a.C.: IG I³ 125. Più comune, nelle iscrizioni dei secoli successivi, la formula ἐς τὰν σωτηρίαν.
26. LAMBERT 2018, 42 nota 78 (continuazione dalla pagina precedente), 166 nota 29. Vd. pure CANEVARO 2011, 79-80.
27. Sugli onori accordati a Timostene (II) e rinnovati a un suo discendente (Timostene III), vd. OSBORNE 1981, 112-113 (D 43), 196-198 (D 90); OSBORNE 1982, 116-117 (comm. a D 43), 179-180 (comm. a D 90).
28. Per quanto precede, vd. specialmente SCAFURO 2009.
29. Limitatissima e parziale, me ne rendo ben conto: fra l'altro, non sono stati presi in considerazione i decreti in cui la σωτηρία (τῆς πόλεως, τοῦ δήμου...) è variamente congiunta alla φυλακῇ (τῆς χώρας, τῆς πόλεως...); vd. di recente in proposito OLIVER 2007, 209-212.
30. Cfr. CARTLEDGE 1987, 143-144.

31. FLOWER 1988. Osservo qui incidentalmente che non tutte le affermazioni contenute in questo importante contributo sono persuasive.
32. Vd. al riguardo fra gli altri KATSAROS 2007, 221-225; VALERIO 2013, 83-94.
33. In senso nettamente contrario si esprime GOUKOWSKY 2016, lxxx-xciii.
34. MUCCIOLI 1997, 121-122. Vd. inoltre MUCCIOLI 1999, 361 con nota 956.
35. E l'associazione avviene attraverso un giro di parole non propriamente scontato. Com'è ampiamente noto, Diodoro (XI 26, 5-6) riferisce che, dopo Imera, Gelone sarebbe stato acclamato dai partecipanti all'assemblea come *euergetes*, *soter* e *basileus*: la testimonianza diodorea può apparire sospetta e viziata da un linguaggio anacronistico, ma più di un elemento induce quanto meno a sfumare il giudizio (vd. di recente MORGAN 2015, 82 con bibliografia; inoltre MITCHELL 2013, 85 nota 68).
36. Mi concentrerò qui di seguito sul valore teorico-politico di *soteria* in Platone (e i suoi scolari), ma quel concetto ha nei *Dialoghi* un'estensione decisamente più vasta: così, la *Repubblica* ci permette di constatare come *soteria* e *sozo* stiano certo a significare la salvezza della *kallipolis* (465 d 7-8), ma anche una salvezza che riguarda la sorte dell'anima dopo la morte (621 c 1 [cfr. *Fedone* 107 c-d]); pregevole, in proposito, MENN 2013.
37. Una simile via d'accesso alla *Philosophenherrschaft* — di cui si fa parola prima a 473 c 11-e 4, poi a 499 b 1-c 5 — sembra indicata da Platone anche in un celebre e discusso passo delle *Leggi* (708 e 1-712 a 7): cfr. TRAMPEDACH 1994, 209-215 e soprattutto VEGETTI 2005, 162-168, ove riferimenti; propende invece per un ripensamento, nell'ultima opera platonica, di questo paradigma della *Repubblica* SCHOFIELD 1999, 28-45, partic. 38-44 con le note corrispondenti; ulteriore, ampia, bibliografia sul passo delle *Leggi* in PRAUSCELLO 2014, 76-77.
38. Vd. SANDVOSS 1971; inoltre per esempio PAQUET 1973, 260 con nota 3.
39. Su 960 c 8-d 1 rinvio al commento di SCHÖPSDAU 2011, 586-588.
40. Per qualche cenno su questa categoria di decreti, di cui abbiamo considerato in precedenza la prima attestazione, vd. CAMASSA 2016, 266-267.
41. HAYES 2015, 76.
42. Non posso qui trattare in genere la questione, estremamente dibattuta, dei rapporti fra elaborazione teorica e impegno politico concreto in seno all'Accademia — e a partire da essa: equilibrata mi sembra per esempio la posizione di KLOSKO 2006, 199-200. E vd. ora HAAKE 2020, partic. 73-74 con ampia messe di riferimenti bibliografici.
43. SLATER 1988 (con la bibliografia precedente).
44. Per ciò che segue, vd. CAMASSA 2018.

RIASSUNTI

Soter e *soteria*, che da *soter* deriva, non corrispondono sempre ai nostri «salvatore» e «salvezza». Questa resa ci permette tuttavia di catturare un valore semantico profondo e rivelatore che inerisce, nel corso del tempo, ai due vocaboli. Occorre tentare allora una periodizzazione: da quando *soter* e *soteria* divengono vocaboli di bruciante attualità nel panorama della cultura greca e non investono più solo il piano divino, del soccorso richiesto ai numi (salvatori) in circostanze difficili, ma anche il piano umano, dell'atto di fiducia incondizionatamente riposta in un individuo eccezionale dinanzi a una crisi senza apparente via di uscita? Siamo inconsapevolmente portati a ritenere che *soter*, e *soteria* insieme con *soter*, costituiscano le cifre

peculiari dell'età moderna della storia greca — dell'ellenismo —, un portato della sua trasformazione in senso carismatico. Ma a guardar meglio questa armatura fattuale e ideologica, che si dispiegherà appieno dopo Alessandro, è ben presente nella realtà del mondo ellenico almeno dalla seconda metà del V secolo. Se non già dai decenni, o dalla rivisitazione dei decenni, in cui incombeva la minaccia persiana e i Greci hanno ottenuto quasi miracolosamente la salvezza contro un nemico così forte da schiacciarli. A segnare una vera cesura sul piano qualitativo e quantitativo sono comunque gli sviluppi che si producono con la lotta cruciale per l'egemonia sull'Ellade. È allora che gli antichi equilibri si spezzano e la drammaticità delle situazioni da affrontare si fa manifesta; solo la fuoriuscita dai quadri istituzionali e mentali consueti, se del caso mediante agenti umani straordinari — il ricorso a un *soter* —, sembra una soluzione capace di porre rimedio al malessere che attanaglia la *polis* — rimedio coincidente in ultima analisi con la *soteria*.

Soter and *soteria*, deriving from *soter*, do not always correspond to “saviour” and “salvation”. This particular rendering nevertheless enables a deeper, more telling semantic component to be grasped which, over the course of time, became inherent to the two lexical items. Establishing a time frame is therefore necessary: when did *soter* and *soteria* become lexical items of acute relevance in Greek culture, no longer pertaining only to the realm of the divine when seeking help from the (saving) gods in adverse circumstances, but also to humanity in the form of the unconditional trust placed in an exceptional individual to deal with a seemingly intractable crisis? Unconsciously one may be led to believe that *soter*, and *soteria* with *soter*, represent the salient characteristics of the modern era of Greek history — Hellenism — and are harbingers of its transformation in a charismatic sense. But further reflection shows that this factual and ideological scaffolding, which peaked immediately in the wake of Alexander, was already present in the Hellenic world at least as far back as the second half of the 5th century B.C., if not even in the decades (or the re-examination of those decades) during which Persia loomed menacingly and the Greeks were almost miraculously saved from an enemy capable of annihilating them. A real turning point, in both qualitative and quantitative terms, was encapsulated in the progress achieved through the crucial struggle for hegemony over Hellas. It was then that long-standing equilibriums were overturned and the critical nature of the various situations that had to be dealt with became evident; only by drawing back from the customary institutional and mental frameworks, where possible with the aid of extraordinary human agents (recourse to a *soter*), could a solution be found capable of healing the malaise gripping the *polis* — a remedy that in the final analysis coincides with *soteria*.

INDICE

Keywords : Greek History, Soter, Soteria, Saviour, Salvation

Parole chiave : Storia greca, Soter, soteria, Salvatore, salvezza

AUTORE

GIORGIO CAMASSA

già ordinario di Storia greca presso l'Università di Udine

giorgiocamassa51(at)gmail.com