

G. Greco, *Il silenzio della Dea
Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica*
ISBN 978-88-907900-9-6
DOI: 10.60973/TTGreco90096.6
pp. 89-108.

Il silenzio della Dea e il ruolo di Parmenide nella definizione del sacro a Velia: qualche riflessione e molte domande

GIOVANNA GRECO

Abstract

The silence of the Goddess and the role of Parmenides in defining the sacred in Velia: some reflections and many questions. The material documentation that has come to light in more than a century of research at Elea/Velia has not yielded clear evidence of the cult to the Goddess referred to in the Parmenidean poem, where the Goddess is never named (she cannot be named) and is always referred to simply as the Goddess. The identification with Persephone has been advanced by all scholars rather unanimously. This silence of the name seems to be matched by the silence of the images; the Goddess, then, in addition to not being able to be named, must not even be visible? The paper sets out to explore the material documentation – from coroplastics to epigraphy – in order to understand whether a process of obscurity, desired by Parmenides himself, also took place in terms of the visibility of the Goddess. The role of Parmenides in Elea is politically and socially relevant, as demonstrated by the Good Laws to which the city's community swears allegiance; one wonders, then, also about the role she may have played in religious customs; in Elea, in fact, there is a lack of those imposing manifestations of the sacred that instead identify nearby Poseidonia, and while the figure of Cybele is well depicted as early as the final decades of the 6th century BC, no image can clearly refer to the Goddess of the poem; analysis of the votive coroplast records this absence of images of the Goddess and only after Parmenides, during the 4th century BC, do the first figurines of offerers with piglets or torches appear that can be related to ceremonies and rituals dedicated to Demeter/Persephone; and even the only inscription that returns a dedication to Persephone is dated between the 3rd and 2nd centuries B.C. So then, just as he governed the community politically, did Parmenides' thought also influence the behaviour of the sacred and rituals at Elea?

Keywords

Goddess, Silence, Parmenides, Sacred, Ancient Greece

Parole chiave

Dea, Silenzio, Parmenide, Antica Grecia

Premessa

Nell'ambito di un sacro che, nel mondo antico, si esprime attraverso una molteplicità di forme e realtà materiali che danno volto e nome ad una folla di divinità, del tutto eccezionale appare la Dea protagonista nel poema di Parmenide di Elea avvolta, viceversa, nel silenzio: non ha nome e non può essere nominata.

Il silenzio sul nome e la prescrizione del tacere data al devoto che dunque non può invocarla, porta a interrogarsi su quale sia stato il riflesso, negli aspetti materiali della religiosità e della ritualità, a Velia, del pensiero di Parmenide. In particolare, se è una rappresentazione antropomorfa a dar voce e corpo ad una divinità, a rendere visibile l'invisibile, la Dea senza nome, avvolta nel silenzio non dovrà neanche avere un volto, un'immagine che parla e che risponde a canoni fissati dalla tradizione?¹ La lettura archeologica dei materiali recuperati, in questi anni recenti di ricerca a Velia, offre un quadro piuttosto coerente ed organico del sistema religioso e mette in luce le profonde trasformazioni, non solo strutturali ma culturali, che la città ha attraversato nel tempo. È in questa cornice di riferimento che si propone una riflessione sul silenzio, del tutto eccezionale, di una divinità senza nome e forse senza volto. Fondando la lettura sull'affidabilità documentaria dei *realia*, fino ad oggi disponibili, si prospetta la possibilità di cogliere gli esiti dell'attività legislativa e culturale di Parmenide, tanto nell'organizzazione politica della città quanto nei comportamenti e nella mentalità della società che lo vede protagonista, nella convinzione che il legame tra impegno legislativo e speculazione del pensiero non vadano considerati separatamente, quando si affronta una lettura del contesto storico della città. L'analisi dei materiali archeologici, infatti, contribuisce alla definizione del contesto sociale che vede la nascita e lo sviluppo dell'attività politica e di pensiero di Parmenide; l'obiettivo è quello di tracciare, a grandi linee, quale città, nelle sue forme urbanistiche ma soprattutto culturali, sia stata quella che vede la sua formazione giovanile e l'emergere della sua personalità. Una lunga stagione di ricerca, studi e restauri a Velia, avviata già nei decenni finali del XX secolo dalla Soprintendenza Archeologica in collaborazione con l'Università di Napoli Federico II e l'Università di Vienna, ha portato ad una rilettura e ad una migliore definizione della città antica nelle sue forme urbanistiche, economiche e sociali; sono state chiarite le dinamiche dell'insediamento arcaico e le profonde trasformazioni che, di volta in volta, hanno modificato il volto della città. Nell'ambito del sacro sono numerose le evidenze che segnalano sia l'adesione ad una tradizione profondamente radicata nel tessuto sociale sia innesti, innovazioni e trasformazioni nelle forme e nei rituali.² (Fig. 2).

¹ Malamoud, Vernant 1986; Greco 2018, pp. 66-76.

² Da ultimo: *Velia 2006*; *Culti Elea-Velia 2022*.



Fig. 1. Velia. Veduta dell'acropoli (foto: Parco Archeologico Paestum-Velia).

La città di Parmenide

Nella sterminata bibliografia parmenidea, un dibattito ancora aperto è incentrato intorno agli anni della sua nascita; di recente alcuni punti fermi sono stati confermati e generalmente accettati.³ Nato ad Elea da un ricco mercante, come tutta la tradizione concordemente afferma, Parmenide appartiene alla prima generazione degli Eleati e a quella classe aristocratica che partecipa, a pieno titolo, all'assegnazione delle terre e alla fondazione della nuova città. Gli anni sono quelli intorno al 535, calcolando le tante e ben note peregrinazioni vissute dal contingente foceo in fuga dalla dominazione persiana negli anni, grosso modo, intorno al 545 a.C.⁴ Il contesto sociale è dunque ancora composto dalla generazione dei primi migranti che porta con sé saldamente la memoria culturale e religiosa della propria terra; una Ionia dove già fioriva e si andava sviluppando una cultura matematica, fisica, astronomica, speculativa che costituisce il background culturale sotteso agli anni giovanili di Parmenide. È in questo contesto che va inserito anche l'incontro con Senofane, se fa fede la tradizione senofanea che lo vede peregrinare in Occidente sul finire del VI sec. a.C.⁵ Negli anni tra il 535 ed il 489-70, il contesto topografico – urbanistico dell'insediamento arcaico è ben delineato dalla documentazione archeologica; raggruppamenti di case dislocate sia sul litorale che sul promontorio e lungo le sue pendici secondo una forma di insediamento sparso, aperto e privo di divisioni dei terreni; trova numerosi raffronti in altri insediamenti coloniali arcaici; riprende modelli consolidati nelle colonie milesie (da Olbia Pontica a Panticapeo) e si ritrova nella Massalia arcaica. La costruzione delle case segue la configurazione naturale del promontorio integrandosi perfettamente all'ambiente e al paesaggio.

³ Una prima rassegna bibliografica in Reale 2003.

⁴ Mele 2005, pp. 9-30.

⁵ Ragone 2005, pp. 9-45.

La tecnica costruttiva conserva la memoria di un repertorio tecnico tradizionale largamente diffuso in area ionica; una zoccolatura in pietra tagliata a poligoni sia a giunture dritte che curve (tecnica poligonale), un elevato in terra cruda e una copertura a terrazza o con tetti a falda che si innestano paralleli ai pendii (fig. 2).⁶

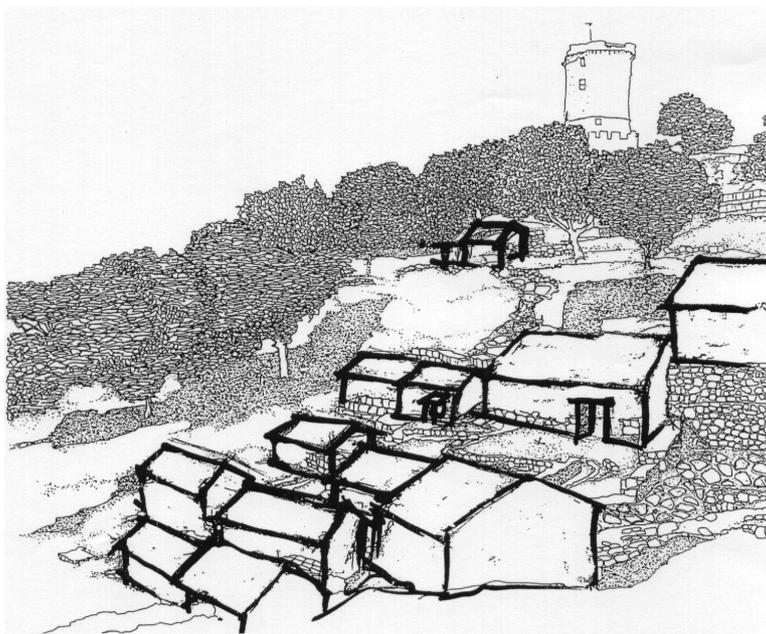


Fig. 2. Ipotesi ricostruttiva del quartiere di case sulla collina occidentale (foto: So.Be.C.A Carlo la Torre).

La cultura materiale è caratterizzata da ceramiche provenienti prevalentemente da officine possedute sia per la tavola che per la cucina; nel periodo compreso tra gli ultimi decenni del VI e i primi decenni del V sec. a.C., gli Eleati preferiscono comprare il loro vasellame dalla vicina Poseidonia; ma la rete di commercio è piuttosto ampia e contempla materiali provenienti dalla Grecia – Atene e Corinto – come dall'area greco orientale; non mancano materiali dall'area tirrenica, calabrese come dall'area ionico-adriatica.⁷

Il sacro e le sue evidenze materiali

Nella cornice del sacro, la documentazione materiale si presenta frammentata e ancora non del tutto chiara nella sua definizione. La configurazione topografica del promontorio che si protende sul mare è quanto mai significativa per comprendere i meccanismi sottesi alla costruzione strutturale dei luoghi destinati al sacro; il

⁶ Cicala 2002; Greco 2005, pp. 149-172.

⁷ Gassner 2003; Greco 2005a, pp. 173-193; Gassner 2006, pp. 471-504.

promontorio si sviluppa lungo una dorsale ben scandita tra due colline, quella occidentale, digradante verso il mare, e quella orientale (Castelluccio) affacciata sulla vallata interna; queste due colline sono collegate fra loro, senza soluzione di continuità, da una serie di terrazzamenti che si sviluppano con diverse ampiezze e quote altimetriche (fig. 3).



Fig. 3. Il percorso che unisce la collina occidentale a quella orientale (foto: foto F. Krinzinger Archivio Istituto di Archeologia Classica di Vienna).

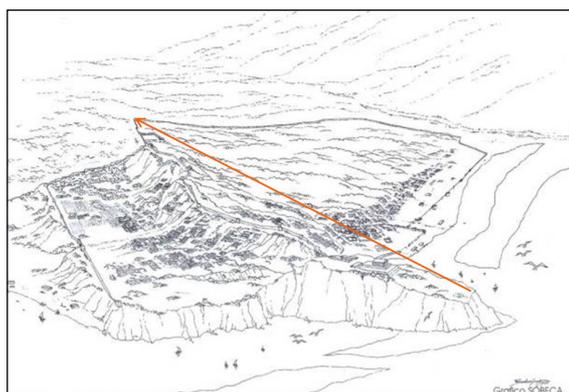


Fig. 4. La forma della città: ipotesi ricostruttiva (foto: So.Be.C.A Carlo la Torre).



Fig. 5. Zoccolo in muratura poligonale pertinente forse ad un arcaico temenos (foto dell'Autrice).

Questa dorsale disegna la forma della città, sin dalla prima generazione di coloni e segna un percorso primario per l'insediamento, molto probabilmente preesistente ad esso; non va sottovalutata la scoperta di una sorgente naturale proprio alla punta estrema della collina orientale (Castelluccio, fig. 4).

È sulla collina occidentale che sono state messe in luce le tracce di un'attività culturale di età arcaica, restituita piuttosto al negativo in situazioni stratigrafiche secondarie. Non è stato ancora chiaramente identificato un edificio arcaico di culto; tuttavia sia lacerti di muratura in poligonale (fig. 5) sia alcuni elementi di una copertura fittile policroma di tetto consentono di ipotizzarne la presenza; con ogni probabilità si trattava di una struttura ancora lignea, realizzata nella stessa tecnica costruttiva delle case ma decorata nella sua copertura; la funzione culturale è documentata dal recupero di materiali votivi (figg. 6a-b). La conferma che un'intensa attività culturale si dovesse svolgere sulla punta estrema della collina occidentale, si è avuta grazie al rinvenimento, sempre in situazione stratigrafica secondaria, di un deposito votivo composto da materiali – ceramica, coroplastica, bronzi, monete, databili tra i decenni finali del VI e il primo venticinquennio del V sec. a.C. La tipologia del materiale è quanto mai generica; la classe della coroplastica – quella che meglio potrebbe restituire qualche attributo identificativo per una divinità di riferimento – conserva esemplari piuttosto generici di figurine femminili in trono, maschere, qualche busto femminile e protomi di cavallini la cui ambiguità lascia spazio a diverse interpretazioni; né è da escludere, come proposto già da Enzo Lippolis, che restituiscano, piuttosto, immagini di fedeli, azioni di culto, segno di una partecipazione ai rituali piuttosto che immagini di una qualche divinità (figg. 7a-c, 8a-b).⁸



Fig. 6 a) e b). Antefisse entro nimbo di produzione flegrea (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

Le poche iscrizioni graffite sui vasi, databili ancora nella prima metà del V sec. a.C. riportano formule ambigue che possono essere lette sia come una semplice dedica sacra sia come un'invocazione ad Hera. Anche il dono votivo delle armi in bronzo – frammenti di elmi, scudi, punte di lance – possono comporre un sistema votivo riferibile a più di una divinità: da Hera, ad Athena, da Zeus a Demetra.

⁸ Lippolis 2001, pp. 225-255.



Fig. 7 a-c. La coroplastica votiva: alcune tipologie (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).



Fig. 8 a-b. La coroplastica votiva: alcune tipologie (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).



Fig. 9 a-b. Il dono di armi e armature (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

In questo scenario, del tutto indefinito, spiccano alcune evidenze materiali che parlano, più chiaramente, di una specifica sfera divina.⁹ (Figg. 9a-b, 10a-b).



Fig. 10 a-b. Il dono di armi e armature (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

Un blocco di arenaria locale, rinvenuto anch'esso in una situazione stratigrafica secondaria, conserva la dedica a due divinità, una della quali è chiaramente Zeus mentre la seconda, non completa nel nome, non è chiaramente identificata. Zeus è invocato con un appellativo integrato dagli studiosi sia come Hellenios che come Limenios; circa la seconda divinità, ancora si discute se sia Atena – e dunque l'iscrizione sarebbe la più antica attestazione del culto di Atena ad Elea – o Hera di cui è nota l'epiclesi di Hellenia. L'iscrizione è datata tra la fine del VI e i primi decenni del V ed il

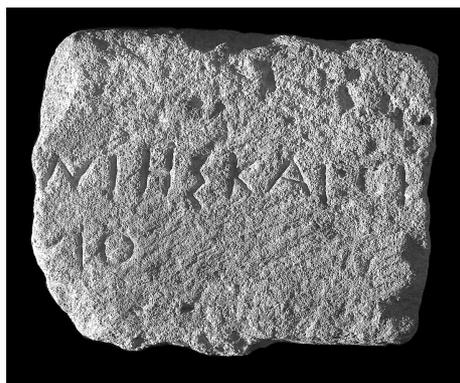


Fig. 11. Blocco in calcare con iscrizione a Zeus (foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

⁹ Greco 2017, pp. 253-278.

blocco non sembra appartenere alla classe dei cippi, ben diffusi in città; potrebbe anche costituire la spia di una struttura monumentale in pietra non ancora ritrovata (fig. 11).¹⁰

Nella documentazione materiale delle manifestazioni del sacro rientrano tre *naiskoi* in pietra (di uno rimane solo un frammento) con l'immagine di una figura femminile ieraticamente seduta entro un'edicola con tettuccio a doppio spiovente, sono stati rinvenuti in punti diversi del percorso processionale che collega la collina occidentale con quella orientale.¹¹ L'origine del tipo iconografico è nei numerosi rilievi rupestri, a forma di nicchie o di edicole scavate nella roccia che costellano gli altopiani frigi. Il modello si diffonderà, con poche varianti, nelle città greche della costa asiatica (Kyme eolica, Perinthos, Klazomenai, Amorgos, Thasos, Chio) e in Occidente, dove la sua diffusione è stata correlata alla circolazione tanto dei Focei nel Mediterraneo quanto dei Sami. Il modello assume carattere di paradigma e conserva i tratti canonici del prototipo originario. Il gruppo più cospicuo di *naiskoi* in pietra (44 esemplari) è stato rinvenuto alla fine dell'800 a Massalia. L'interpretazione della dea assisa come Cibele è stata quella



Fig.12 *Naiskos* in pietra (foto: Museo Archeologico Nazionale di Napoli).

¹⁰ Vecchio 2003, pp. 34-36.

¹¹ Gassner 2008, pp. 141-160.

che ha trovato maggiore riscontro in una lunga serie coerente di monumenti, fonti ed evidenze che riconducono ad area anatolica (fig. 12).¹²

È la Cibele frigia che a Focea diventa – accanto ad Athena – divinità fondatrice e protettrice della città; basti pensare che a Focea, solo sulla collina dei Mulini, sono stati individuati ben 9 luoghi di culto dedicati alla Cibele. Ma la discussione è annosa e, ancora di recente, è stata avanzata l'ipotesi di leggere piuttosto la figura di Athena, per altro descritta da Strabone proprio nella sua posizione seduta (XIII, 1,41). L'ambiguità dell'iconografia potrà essere svelata solo calando l'immagine in un contesto culturale coerente dove si possano cogliere le tante componenti formative del sistema religioso che una comunità costruisce, divenendo così una delle sue forme identitarie.¹³ Infine non va sottovalutato, ad Elea, il ruolo che dovevano rivestire, nella ritualità del sacro, il fenomeno di quelle forme di culto non manifeste, aniconiche e anepigrafe; le tracce sono percepibili sul terreno; numerose sono le *pietre informi*, grossi monoliti difficilmente riconoscibili come *pietre sacre*, a fronte di assenza di lavorazione o di iscrizioni; il fenomeno monolite, a Velia, viene percepito solo quando assume la forma più chiara della stele, del pilastro iscritto o quando riporta qualche lettera incisa sulla *pietra informe*.¹⁴

Riassumendo dunque gli aspetti religiosi e le forme della religiosità nella città che vede gli anni giovanili di Parmenide – tra 535 e 480-470 a.C. – emerge chiaramente il ruolo di Zeus invocato in un'iscrizione arcaica e la rappresentazione figurata della Cibele frigia; le forme di culto non manifeste, aniconiche e anepigrafe, ancora sfuggono ad una più esauriente documentazione. Mancano, in ogni caso, tutte quelle forme strutturali e monumentali quali templi o altari in pietra che caratterizzano, sin dai primi anni di fondazione, quasi tutte le città coloniali d'Occidente.

Se il viaggio di Parmenide ad Atene (450 a.C. circa) lo vede già anziano, forse sessantenne o poco più, allora è negli anni centrali della prima metà del V sec. a.C. che si sviluppa la sua attività politica e culturale, in città. E tutte le stratigrafie archeologiche, controllate in più punti della città, hanno documentato l'avvio di un ambizioso programma urbanistico, dove vengono definite le aree dello spazio urbano, con la loro differenti destinazione d'uso; i terreni vengono squadrati, i lotti delimitati da misurazioni costanti e reiterate. Lo spazio urbano è, ora, caratterizzato da moduli replicati, da lotti squadrati e definiti, dove dominano i principi della geometria, dell'orientamento, dell'adesione alla naturalità dei luoghi; sullo sfondo non si può non richiamare gli studi matematici, geometrici, astronomici di Parmenide. Gli anni sono quelli tra il 470-50 a.C.

Il fenomeno più macroscopicamente evidente interessa proprio la definizione dello spazio da riservare a funzioni sacro-pubbliche; nella nuova pianificazione urbana, la fisionomia della collina occidentale viene completamente stravolta; i nuclei abitativi che

¹² Salviat 1992, pp. 141-150; Morel 2000, pp. 33-49; Greco 2017, pp. 253-278.

¹³ Rohaut 2017.

¹⁴ Doepner 2002.

l'hanno occupata, sin dall'ultimo quarto del VI sec. a.C., vengono oblitterati e gli abitanti spostati altrove, mentre una possente colmata artificiale livella e trasforma l'aspetto originario del colle creando una prima piattaforma artificiale. La decisione di spostare l'abitato e riconfigurare completamente tutta l'area, è chiaramente una scelta politica della comunità e del suo governo che, razionalmente e deliberatamente, separa lo spazio da riservare agli dei ed alla condivisione del sacro da quello degli uomini; la collina diventa, ora, l'Acropoli della città con una funzione esclusivamente pubblica e sacra.¹⁵ Questa scelta, è stata condivisa dalla comunità; le case sono state abbandonate e non distrutte (non vi sono segni di incendio o altro) e le colmate per livellare i suoli sono ben definite in strati successivi; ma questa scelta è voluta e organizzata dal governo politico della comunità di cui Parmenide è un esponente di spicco.

La dorsale del promontorio, fino allo sperone del Castelluccio, conserva la memoria dell'arcaico percorso processionale; la sistemazione con terrazzamenti artificiali di spiazzi aperti destinati al culto accentua la continuità spaziale tra le due estremità del promontorio e quel percorso processionale che ripropone una ritualità tradizionale. Ma, anche in questa riconfigurazione si deve registrare l'assenza di forme monumentali, di una architettura sacra in pietra così come, invece, si manifesta nella vicina Poseidonia. Mancano anche rappresentazioni/immagini di una divinità; la coroplastica votiva, 'mezzo espressivo dominante'¹⁶ è scarna e poco significativa. Mentre in città fervono i lavori per una definizione urbanistica e razionale della città, sull'acropoli si avviano lavori di risistemazione, livellamenti e riconfigurazione degli spazi, ma non ancora la costruzione del tempio monumentale in pietra che avverrà solo alla fine del secolo; è con la politica tirannica che compariranno forme architettoniche e strutturali di tipo monumentale (fig. 13).¹⁷

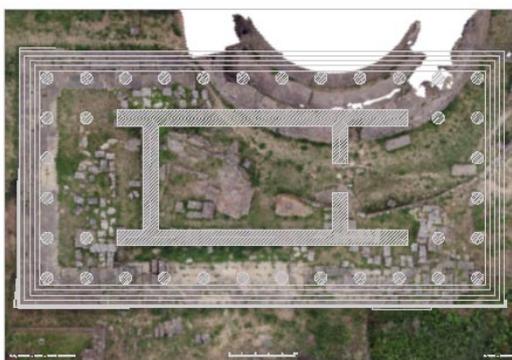


Fig. 13. Il tempio: la planimetria (Elaborazione: Carlo la Torre, Ferdinando d'Agostino).

¹⁵ Krinzinger 2006, pp. 157-192.

¹⁶ Torelli 2011.

¹⁷ Greco, La Torre 2019, pp. 153-174.

Alla modestia di un'edilizia monumentale del sacro, si registra una parallela scarsità nelle diverse classi che compongono i c.d. doni votivi, per altro sempre recuperati in giacitura secondaria; è solo la documentazione epigrafica e quella numismatica a restituire dati attendibili e di chiara lettura.

Nella moneta fa la sua comparsa, solo adesso, l'etnico; la dea Athena compare dapprima con il simbolo della civetta (480-470 a.C.) e solo successivamente appare la testa con elmo attico crestato. Aperto il dibattito intorno a questa coniazione, se dovuta ad una politica filo ateniese ed ai rapporti dell'élite aristocratica eleate con Atene o se, piuttosto, costituisca la canonizzazione del principale culto della città; e, con questa coniazione, siamo ormai negli anni tra il 440 e 420 a.C.¹⁸

La documentazione epigrafica si presenta più articolata con una netta e chiarissima predominanza di Zeus, invocato con diverse epiclesi su cippi in arenaria, forma votiva che diventa identificativa delle forme del sacro ad Elea. Un richiamo ad Athena è conservato sul fondo di una coppa attica risalente ai decenni finali del V sec. a.C., dove si legge la dedica alla dea (fig. 14).¹⁹

La classe della coroplastica – negli anni centrali del V sec. a.C. – non si discosta da una genericità ambigua, difficilmente definibile come pertinente ad una sfera culturale piuttosto che ad un'altra; non restituisce alcun dato significativo se non la limitatezza e la scarsità di varianti tipologiche.²⁰

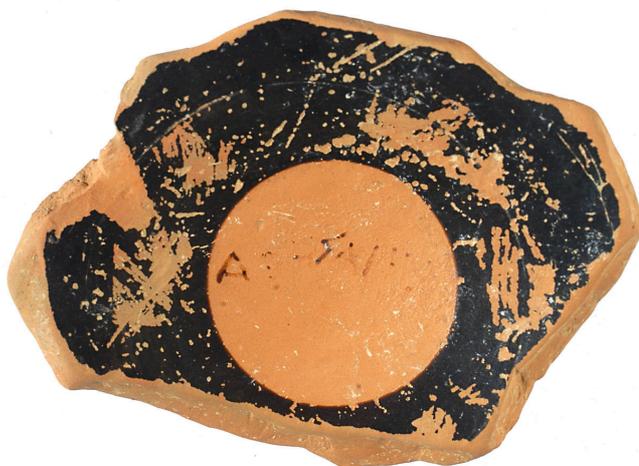


Fig. 14. Coppa attica con iscrizione ad Athena (Foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

¹⁸ Cantilena 2006, pp. 423-458.

¹⁹ Vecchio 2006, p. 382, fig.13.

²⁰ Greco 2021, pp. 71-95; sull'ambiguità delle terrecotte figurate, di recente: Parisi 2017, con bibliografia aggiornata.

La Dea di Parmenide

Se dunque è questo lo scenario relativo agli aspetti religiosi e liturgici della città, nell'età che vede la maturità politica e speculativa di Parmenide, si configura una consistenza del pantheon cittadino, molto sobrio, nelle sue manifestazioni esterne sia strutturali che materiali. E mentre gli esiti della sua attività politica e legislativa si possono cogliere, in filigrana, nella nuova configurazione urbanistica della città, quali siano stati quelli nell'ambito del sacro, determinati dall'influenza della sua visione di una Dea senza nome, che non può neanche essere invocata, rimangono ancora nell'ombra, avvolti nel silenzio.

Alfonso Mele e Clara Talamo hanno chiarito come la legislazione parmenidea improntata all'*eunomia* abbia sì carattere oligarchico ma sia ispirata ai principi pitagorici che bandiscono il lusso, lottano la *tryphé* e predicano i valori dell'armonia, della moderazione, di una distribuzione della ricchezza non tanto egualitaria quanto qualitativa e diversificata tra diritti e doveri.²¹ Parmenide, insieme a Zenone, sono nell'elenco dei pitagorici di Giamblico; ed è noto l'episodio di Parmenide, allievo del pitagorico Ameinias, che fa costruire un *heroon* alla morte del suo maestro con un epitaffio nel quale lo ringrazia per l'insegnamento alla concentrazione ed al silenzio (*hesychia*). Un insegnamento di vita, un comportamento etico, una condotta politica di ispirazione pitagorica improntano dunque l'azione parmenidea.²² Nella dimensione del sacro, dove la documentazione materiale restituisce un orizzonte modesto, sia nel numero delle divinità attestate dalla documentazione, sia nelle rappresentazioni concrete delle forme del sacro, è possibile forse leggere, in filigrana, le ricadute del pensiero parmenideo, improntato piuttosto alla moderazione e al silenzio.

Parmenide scrive il suo poema in esametri, una scrittura epica che viene declamata ad una comunità che ben conosce i codici dell'epica e ne conserva la "memoria". I tantissimi interpreti del proemio hanno sempre sottolineato come la narrazione del viaggio sia l'emblematica narrazione del rito iniziatico di un *kouros* che ha il privilegio di ricevere una rivelazione dalla *theà*, che non è mai nominata; le immagini del racconto mitico sono evocative e ben comprese dalla platea che lo ascolta.

Quale sia la Dea di Parmenide è tema che gode di una vastissima bibliografia – da Mnemosyne a Dike o Afrodite, da Demetra a Persefone. Oggi, la lettura proposta dapprima da Cerri è quella che accoglie maggiori consensi e vede nella *theà*, la Regina degli Inferi: il viaggio del *kouros* è una sorta di discesa negli Inferi dove la Dea gli rivelerà il cammino verso la verità, la persuasione, il giusto comportamento (*doxa*).²³ Il nome della *theà* non sarà mai rivelato; ed è la Dea che tutto governa.²⁴ Il silenzio sul nome della Dea sembra anomalo, ma si deve considerare che, se si accetta l'identificazione

²¹ Mele 2013, pp. 256-267; Talamo 2005, pp. 205-212.

²² Casertano 2005, pp. 213-240.

²³ Cerri 1999, pp. 98-108; Kingsley 2001, pp. 91-97; Sassi 2006, pp. 112-114.

²⁴ Casertano 1978, p. 29.

come Regina degli Inferi, già Euripide, in un citatissimo verso dell'Elena, riferendosi a Persefone dice: 'non giova il suo nome dire per esplicito' (verso 1307).

È la *theà*: Dea in assoluto, non è necessario nominarla!

C'è tuttavia ancora da interrogare gli studiosi del pensiero parmenideo su quali siano i caratteri di questa *daimon* governatrice e se mai questi caratteri possano assumere sembianze e forma rappresentativa. Károly Kerényi aveva suggerito una lettura piuttosto di ispirazione orfica, dove sono gli elementi della Natura a definire la sua funzione quale dispensatrice di nascita e morte, giustizia e necessità, signora della mescolanza; in realtà una *daimon* che, proprio per i suoi molteplici aspetti, non necessita di rappresentazione.²⁵ Mario Vegetti, su questa linea, suggerisce piuttosto l'avvio di un processo del pensiero che porta alla sostituzione del nome tradizionale della divinità a favore di 'un nuovo e neutro oggetto del pensiero teorico'.²⁶

Gli Eleati che ascoltano il poema hanno il codice interpretativo per cogliere i significati veicolati dalle immagini narrative del poema parmenideo; riconoscono immediatamente la *theà*.²⁷ Qualora questa si identificasse in una Persefone, allora basti ricordare che non solo ad Elea è chiamata solo la *theà* ma in tutta la Sicilia, l'isola demetriaca per eccellenza, dove il culto a Persefone trova ampie attestazioni in numerose forme materiali, le due Dee – la madre e la figlia – sono semplicemente le *theai*.²⁸

Né va tralasciata la considerazione che gli stessi Eleati che ascoltano il poema di Parmenide, hanno forse già incontrato Senofane e ascoltato le sue dirompendi tesi contro l'antropomorfismo e i miti, le storie *bugiarde* inventate da Omero ed Esiodo sugli dei. Ed è a questi stessi Eleati che Parmenide declama i principi della *doxa*, un diverso modo di rapportarsi al sacro che affonda le sue radici in un movimento di pensiero che sembra accomunare quegli intellettuali, da noi moderni etichettati come presocratici, che operano attivamente nelle città magno greche e siceliote; alle radici, ovviamente, è il portato culturale e le ricadute, nell'ambito del sacro, della larga diffusione delle dottrine pitagoriche che mettono a nudo le tante contraddizioni tra le opinioni comuni e le nuove verità del pensiero speculativo.²⁹ Per altro la critica alle narrazioni mitiche sugli dei, aperta da Senofane, sembra trovare un naturale esito nell'astrazione filosofica dell'Uno parmenideo.³⁰

²⁵ Kerényi 1979, p. 320.

²⁶ Vegetti 1996, p. 437.

²⁷ Cerri 1999, p. 108.

²⁸ Chirassi Colombo 2008, p. 15-23.

²⁹ De Sensi Sestito 2013, pp. 269-287.

³⁰ Vegetti 1991, pp. 257-287.

Queste riflessioni portano a rileggere, sotto un'altra luce, i *realia* ad oggi disponibili dalla ricerca archeologica. Emerge un assordante silenzio, una moderazione della cultura religiosa della città parmenidea che ne fa risaltare l'eccezionalità, se non altro rispetto alla vicina Poseidonia dove la prepotente monumentalità dei templi e la ricchezza dei depositi votivi risalenti agli stessi anni, raccontano di una religiosità vissuta in tutta la sua opulenta manifestazione. Ad Elea, dove la cultura religiosa della comunità conserva il proprio pantheon tradizionale dove il tratto più conservatore sembra essere proprio quello legato alla Cibele frigia e alla sfera di Zeus, sono le scarse manifestazioni del sacro, la sobrietà dei rituali, il silenzio delle immagini nella loro totale ambiguità, la misura dei doni votivi, a segnare una diversità comportamentale se non piuttosto di mentalità. Una diversità comportamentale e strutturale che faceva dire già agli antichi come Elea fosse 'città modesta, patria di uomini valorosi'.³¹ Sullo sfondo si delinea l'esperienza filosofica e religiosa di Parmenide nelle complesse componenti che, da un lato gli derivano da una tradizione ellenica micro asiatica, fortemente radicata, dall'altro dall'adesione ai nuovi movimenti di pensiero che mettono in discussione opinioni consolidate.

Tuttavia, c'è da interrogarsi se il silenzio della Dea – il suo nome, la sua immagine, la verità che rivela solo al *kouros* – siano determinati da quella che è la struttura mitografica della divinità o piuttosto dall'influenza di una predicazione sapienziale che si va diffondendo a macchia d'olio negli ambienti presocratici. La domanda è piuttosto rivolta agli interpreti moderni del pensiero filosofico fiorito tra i decenni finali del VI sec. e la prima età del V sec. a.C.

Sorge spontanea una riflessione e un dubbio a cui potranno dare risposta solo gli studiosi del pensiero filosofico antico. Parmenide esprime ed elabora il principio di non contraddizione, base fondante del suo pensiero; la *theà* – unica e non nominabile – esiste in una sfera che è quella di una realtà trascendente, ben al di là dell'esperienza fenomenica; se venisse anche raffigurata nella realtà, in una forma materiale e concreta, il principio di non contraddizione verrebbe immediatamente a cadere. All'uditorio che accoglie il suo pensiero, Parmenide offre la possibilità di ricondurre la molteplicità fenomenica della realtà all'unità della *ben rotonda verità*; un pensiero che sfocia anche in un comportamento e in un cambio della mentalità?³²

La realtà materiale – come si è visto – restituisce figurine in argilla che non definiscono una specifica divinità quanto piuttosto immagini di devote che hanno esplicitato un rito, un'offerta, segno della loro partecipazione alla cerimonia; sarà soltanto alla fine del secolo, ma soprattutto nel corso di un nuovo secolo, il IV sec. a.C., che sull'acropoli si avviano strutture architettoniche monumentali destinate allo svolgimento di cerimonie sacre da parte di tutta la comunità, profondamente cambiata

³¹ Diogene Laerzio, 9.28

³² Vegetti 1996, pp. 436-438; Cerri 1999, pp. 16-18; Casertano 2000, pp. 195- 236.

nel suo tessuto sociale e nei suoi comportamenti; è tutto un altro contesto sociale e culturale quello che restituisce, nella coroplastica votiva, immagini definite che possono rapportarsi ad una Hera pestana se non piuttosto a devote che portano il porcellino da sacrificare alla *theà* (fig. 15).

Si infittiscono anche i riferimenti ad altre divinità e altri culti, ma rimane ancora nel silenzio la *theà*. Il nome di Persefone comparirà su un blocco di architrave in calcare locale accanto a quello di Hades solo nel II sec. a.C. (fig. 16) e, indirettamente, del culto a Demetra si troverà traccia, secoli dopo, quando Cicerone racconterà come, per lo svolgimento dei rituali a Cerere, a Roma, le sacerdotesse provenissero da Velia e Napoli. Per altro già E. Lepore aveva accennato alla possibilità che l'introduzione del culto a Demetra, ad Elea sia avvenuto solo nel V sc. a.C. e in uno scenario tutt'affatto differente interessato ai rapporti che la città intesse con Atene³³. E, ancora una volta, la documentazione materiale restituisce una realtà che si concentra, per diversi aspetti, piuttosto su un culto a Zeus, imperante, appellato di volta in volta con diverse epiclesi, molte delle quali di tradizione attica (fig.17).



Fig. 15. Coroplastica votiva: la c.d. Hera pestana (Foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

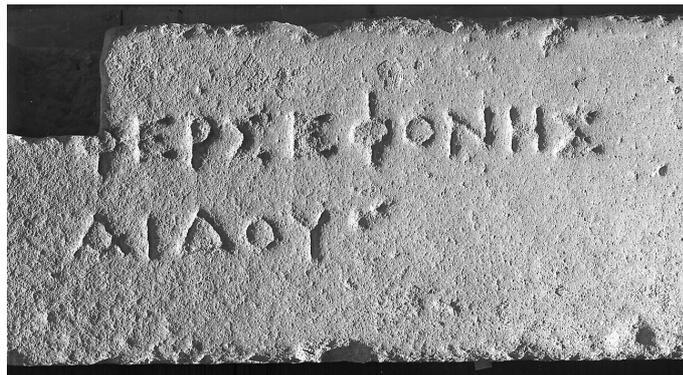


Fig. 16. Blocco di architrave con dedica a Persefone e Ade (Foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

Nessuna evidenza materiale ben definita, si può, ad oggi collegare ad un culto demetriaco, nel corso dell'età arcaica e classica; le prime figurine in terracotta che, in qualche modo, sono rapportabili ad esso, si collocano agli inizi del IV sec. a.C. E mentre rimane costante, nella tradizione figurativa in città, l'immagine di Cibele, ancora attestata, nel corso del IV sec. a.C., da una replica, in marmo pentelico proveniente dalle botteghe attiche, dove sono ben riprodotti i caratteri costanti della divinità,

³³ Lepore 1966, pp. 255- 278.

compariranno, ben più tardi, nella città ormai romana, le immagini di Apollo o Asclepio, come di Eros o Ecate, a memoria di un ricco pantheon pregresso (fig. 18).³⁴

L'immagine della *theà* – se mai fosse da intendere quale la Persefone Regina degli Inferi – non troverà altrettanta rappresentazione figurata, rimanendo in quel silenzio e contemplazione che si teorizzano nel poema parmenideo (fig. 19).

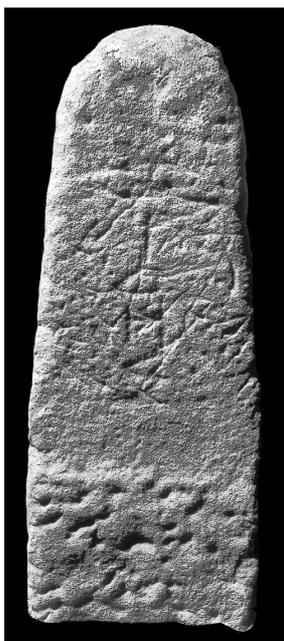


Fig. 17. Il dono votivo in pietra: cippo con dedica ad Hera (Foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).



Fig. 18. Restituzione computerizzata della statua di Cibele a cura di G. Greco, M. Pierobon.

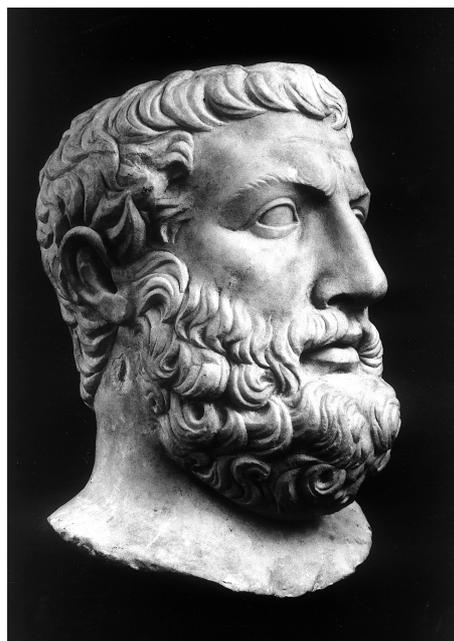


Fig. 19. Testa di Parmenide (Foto: Parco Archeologico di Paestum e Velia).

**Nelle more di elaborazione di questo contributo, sull'acropoli di Velia si sono avute delle scoperte quanto mai interessanti che, se da un lato confermano l'esistenza di un deposito votivo databile nel corso della prima metà del VI sec. a.C., dall'altro hanno confermato l'esistenza di un edificio di culto fino ad oggi solo ipotizzato.*

Giovanna Greco
Università di Napoli, Federico II
giovanna.greco@unina.it

³⁴ Greco 2012, 159-185.

Riferimenti bibliografici

- Cantilena 2006: R. Cantilena, *La monetazione di Elea e le vicende storiche della città: limiti e contributi della documentazione numismatica*, in *Velia 2006*, pp. 423-460.
- Casertano 1978: G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.
- Casertano 2000: G. Casertano, *Orfismo e Pitagorismo in Empedocle?* in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti Seminari napoletani 1996-1998, Napoli, pp. 195-236.
- Casertano 2005: G. Casertano, *Pitagorici ed Eleati*, in *Senofane 2005*, pp. 213-240.
- Cerri 1999: G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.
- Cicala 2002: L. Cicala, *L'edilizia domestica tardo arcaica di Elea*, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia, 2, Pozzuoli.
- Chirassi Colombo 2008: *Biografia di una Dea: Demeter* in G. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti I Convegno Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2008, Pisa-Roma, pp. 15-23.
- Culti Elea-Velia 2022 (c.s): G. Greco (a cura di), *Culti greci in Occidente IV. Elea-Velia*, Taranto 2022.
- De Sensi Sestito 2013: G. De Sensi Sestito, *Qualche osservazione sui legislatori d'Occidente nella prospettiva pitagorica e storiografica del IV sec. a.C.* in LIII ACSMG, Taranto, pp. 269-287.
- Doepner 2002: D. Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter. Weihgeschenksgattungen in westgriechischen Stadtheiligtümern*, Palilia 10, Berlin.
- Gassner 2003: V. Gassner, *Materielle Kultur und kulturelle Identität in Elea in spätarchaisch-frühklassischer Zeit. Untersuchungen zur Gefäß- und Baukeramik aus der Unterstadt. Grabungen 1987 - 1994*, Velia - Studien II, Wien.
- Gassner 2006: V. Gassner, *Velia. La cultura materiale*, in *Velia 2006*, pp. 471-504.
- Gassner 2008: V. Gassner, *Doni votivi nei santuari di Elea. Cippi, naiskoi e loro contesto*, in G. Greco, B. Ferrara (a cura di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*, Atti del seminario di studi, Napoli 2006, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia, 6, Pozzuoli, pp. 141-160.
- Greco 2005: G. Greco, *Elea. La forma della città*, in *Senofane 2005*, pp. 149-172.
- Greco 2005a: G. Greco, *Per una definizione della cultura materiale di Elea in età tardo-arcaica*, in *Senofane 2005*, pp. 173-193.
- Greco 2012: G. Greco, *Parmenide e Zenone: images illustrium nella Velia romana*, in L. Palumbo (a cura di), *Logon Didōnai. La filosofia come esercizio del render ragione*, Studi in onore di Giovanni Casertano, Napoli, pp. 159-185.
- Greco 2017: G. Greco, *Elea/Velia: gli spazi del sacro e i doni votivi*, in L. Cicala, B. Ferrara (a cura di), *Kithon Lydios, Studi di storia e archeologia con Giovanna Greco*, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia, Napoli, pp. 253-278.
- Greco 2018: G. Greco, *Rappresentare l'invisibile*, Atene e Roma, 2018, pp. 66-76.

- Greco 2021: G. Greco, *Botteghe e artigiani a Velia in età ellenistica: matrici per statuette votive*, in R. Ployer, D. Svoboda-Baas (a cura di), *Magnis Itineribus*, Festschrift für Verena Gassner, Wien, pp. 71-95.
- Greco, La Torre 2019: G. Greco, C. La Torre, *Osservazioni intorno al Tempio sull'Acropoli di Velia*, Atti e Memorie della Società Magna Grecia IV, pp. 153-174.
- Kingsley 2001: P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano.
- Kerényi 1979: K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino.
- Krinzinger 2006: F. Krinzinger, *Velia. Architettura e urbanistica*, in *Velia 2006*, pp. 157-192.
- Lepore 1966: E. Lepore, *Elea e l'eredità di Sibari*, Parola del Passato, 21, pp. 255-278.
- Lippolis 2001: E. Lippolis, *Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco*, Mélanges de l'École Française de Rome Antiquité (MEFRA) 113, pp. 225-255.
- Malamoud, Vernant 1986: C. Malamoud, J.P. Vernant (eds.), *Les corps des dieux*, Paris.
- Mele 2005: A. Mele, *Gli Eleati tra oligarchia e democrazia* in L. Breglia, M. Lupi (a cura di), *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Atti del Convegno Studi (Santa Maria Capua Vetere [4.5 giugno 2003]), Napoli, pp. 9-30.
- Mele 2013: A. Mele, *Tra Zaleuco, Caronda e Parmenide: legislatori e filosofi in Magna Grecia e Sicilia*, in Poleis e Politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica, Atti del LIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 26-29 settembre 2013), Taranto, pp. 235-265.
- Morel 2000: J.P. Morel, *Observations sur les cultes de Velia*, in A. Hermary, H. Tréziny (eds.), *Les cultes des cités phocéennes*, Actes du colloque, Aix-en-Provence-Marseille 1999, Etudes massaliètes 6, Aix-en-Provence, pp. 33-49.
- Parisi 2017: V. Parisi, *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica culturale nel mondo siceliota magno greco*, Roma.
- Ragone 2005: G. Ragone, *Colofone, Claro, Notio. Un contesto per Senofane 2005*, pp. 9-45.
- Reale 2003: G. Reale, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.
- Rohaut 2017: L. Rohaut, *Les naiskos votifs de Marseille. Etude des édicules avec femme assise dans les cités phocéennes ioniennes et éoliennes à l'époque archaïque*, Thèse de doctorat. Université Aix-Marseille.
- Salviat 1992: F. Salviat, *Sur la religion de Marseille grecque*, in *Marseille grecque et la Gaule*, Etudes Massaliètes, 3, Aix-en-Provence, pp. 141-150.
- Sassi 2006: M.M. Sassi, *Stili di pensiero ad Elea. Per una contestualizzazione dell'inizio della filosofia*, in *Velia 2006*, pp. 96-114.
- Senofane 2005: Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, M. Bugno (a cura di), Napoli.
- Talamo 2005: C. Talamo, *Beni di prestigio e homoiotes: Parmenide*, in M. Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli 2005, pp. 205-212.
- Torelli 2011: M. Torelli, *Dei e artigiani. Archeologie delle colonie greche d'Occidente*, Bari.
- Vecchio 2003: L. Vecchio, *Le iscrizioni greche di Velia*, Velia-Studien III, Wien.

Vegetti 1991: M. Vegetti, *L'uomo e gli dei*, in J. Pierre Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Bari, pp. 257-287.

Vegetti 1996: M. Vegetti, *L'io, l'anima e il soggetto*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Vol. 1 *Noi e i Greci*, Torino, pp. 431-467.

Velia 2006: *Velia*, Atti del XLV Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Ascea 21-25 settembre 2005), Taranto.

Ascolta l'audio