



CENTRO EUROPEO DI STUDI TRACI

Anno/Anul XXI. N.208

Febbraio/Februarie 1992

Noi Tracii

Mensile. Spedizione abb. postale Gruppo III 70% - 00187 Roma, Foro Traiano 1/A, Tel. 06/679.77.85

Franco Crevatin

ANCORA A PROPOSITO DI MIGRAZIONI: RECENTI STUDI SUGLI INDO-ARI

1. Studi recenti (Shaffer 1984; Parpola 1988; più indirettamente Stacul 1987) hanno riproposto il problema delle migrazioni nel subcontinente indiano, sia all'interno della storia e della dinamica delle culture indiane, sia in correlazione con i dati della linguistica: è inutile dire che le opinioni espresse sono largamente divergenti. Il mio contributo, tuttavia, non vorrebbe essere un'ulteriore e divergente presa di posizione, bensì la rilettura di alcuni presupposti (metodo)logici e fattuali compresenti nel dibattito.

2. Poliakov 1974 ha mostrato, almeno in parte, quanto e come il concetto di 'Indoeuropei' sia radicato nella cultura ottocentesca, della quale condivide inevitabilmente molti presupposti, e altrettanto a buon diritto Thapar 1978 ha sostenuto la rilevanza del pensiero politico e delle aspirazioni nazionali indiane nell'enfasi posta sulla cultura vedica e sui suoi ascendenti 'indoeuropei': tutto questo aiuta a porre correttamente il problema, ma non a risolverlo. Per Shaffer, che sembra attribuire uno statuto scientifico alquanto dubbio alla linguistica, non ci sono dubbi: il concetto di Indoeuropeo o di Indoario è stato intimamente legato a movimenti sociopolitici e culturali del XVIII-XX sec.

«In Europe, it was tied to the attempt to distinguish a Christian heritage from that of the Jews. Once formulated, it underwent social and political changes climaxing in what was Nazi Germany. In India, the concept provided a distinct cultural identity and still linked Indian culture to European culture.» (1984 p.81)

Formulazioni come questa -pur se nessuno di noi dimentica la Festschrift

Hirt con i suoi articoli relativi ai gruppi sanguigni o le marziali foto di qualche indoeuropeista in divisa da ufficiale delle SS- hanno lo svantaggio di nascondere con un colpo solo la reale natura ed entità dei problemi evocati. Come altre volte ho sostenuto, la cultura romantica e positivista hanno più o meno surrettiziamente attribuito al concetto di migrazione statuto di strumento prioritario nell'esegesi delle dinamiche storico-culturali, ed è questa un'assunzione che va respinta: la migrazione di per se stessa non ha mai spiegato nulla. Altra cosa è, però, ritenere pernicioso -come fa il Shafferil concetto di 'indoeuropco' o di 'indoario'.

3. Per A.Parpola il problema si pone in termini diametralmente opposti, quelli cioè di correlare il più possibile i risultati degli ultimi decenni di fortunati scavi archeologici con la problematica dell'"invasione" indoaria: ne consegue una ricostruzione puntigliosa, a tratti brillante, nella quale -come nei romanzi di Agatha Christie- ogni fatto trova la sua spiegazione logica. Per raggiungere il suo scopo, però, Parpola deve piegare più di un fatto alle sue esigenze; qui ne ricordo uno solo, che temo abbia qualche importanza nella tesi del Collega finlandese. Parpola ritiene che il dio Varun non sia di origine vedica, ma sia una sorta di prestito culturale; certamente quello della posizione del grande Asura nel pantheon vedico è un problema centrale, ma l'opzione del prestito è una scorciatoia che nei fatti sceglie di ignorare il problema stesso. Ma ammettiamo pure che l'origine ultima del dio non sia genuinamente vedica: con quali strumenti si può *dimostrare* l'assunto? La legittima opinione di Parpola non assurge, ovviamente, allo statuto di argomento.

4. E' necessario ridire -e me ne scuso- le ragioni fondamentali per le quali si ritiene in genere necessario invocare la categoria 'migrazione' nel caso della cultura vedica più antica: a) perché con tutta evidenza i vari dialetti vedici non sono originari dell'India; b) perché nei testi più antichi si può seguire ancora l'espansione, non incontrastata, delle genti arie da ovest verso est nell'India settentrionale. Come si vede, mi astengo dall'utilizzare argomenti più strettamente indoeuropeistici, pur ritenendo che molte risultanze della disciplina siano altrettanto fattuali degli scavi archeologici; e tuttavia, queste ragioni sono in sé sufficienti per presupporre uno spostamento di genti: non ci sono altri modi credibili per spiegare nel mondo antico il mutamento linguistico. L'errore che la scienza ottocentesca ha spesso commesso è stato di supporre, più o meno tacitamente, migrazioni di massa, ma chi -e giustamente- le ha negate ha per contro altrettanto spesso buttato il bambino assieme all'acqua sporca, negando quasi per principio l'esistenza di migrazioni.

Ho illustrato altrove (Crevatin 1988) un caso africano tipico, ossia la formazione dell'etnia bawlé (Costa d'Avorio): i Bawlé, una delle maggiori etnie dell'Africa occidentale, non hanno più di 250 anni di storia e sono il portato di un grosso processo di acculturazione di varie etnie locali alla lingua ed -in parte- alla cultura di immigrati akan provenienti dall'Asante. Naturalmente i Bawlé narrano di una migrazione massiccia, ma essa ha avuto dimensioni assolutamente marginali, riguardando fazioni familiari perdenti in lotte di successione dinastica. Che però ci sia stato uno spostamento di persone è

innegabile, così come sono palesi i processi acculturativi e di cambio linguistico che hanno interessato varie genti che da Guro, Tagbana, ecc., sono diventati akan; neppure gli immigrati sono rimasti se stessi (lo prova molta parte della religione e la struttura della parentela), ed è così che da tante differenze si è costituito un nuovo popolo, i Bawlé. Particolare interessante: l'etnico non è affatto originale, ma è -nonostante le paretimologie- un antico toponimo (forse mande?), che designava la regione centrale della Costa d'Avorio ancor prima dell'arrivo dei fuggiaschi akan.

Mi pare che il caso citato possa far riflettere, perché se si prescinde dall'**afferenza** linguistica *nulla* ci autorizzerebbe a supporre una provenienza dal Ghana di una parte non irrilevante della personalità culturale bawlé. Se, dunque, si riconosce statuto scientifico alla linguistica non si può che prender atto che le origini delle lingue indoarie vanno cercate fuori dall'India.

5.1. A questo punto, però, cominciano i veri problemi. Molti Colleghi ritengono che l'afferenza linguistica indoeuropea delle genti vediche sia ragione sufficiente per parlare di una analoga genealogia culturale indoeuropea per le stesse genti, mentre molti altri Colleghi rifiutano con altrettanta fermezza l'assunto; ed ognuno può far valere argomenti di un certo peso. Non è questo il problema sul quale mi interessa soffermarmi, quanto sul fatto che pressoché tutti ritengono necessario (*bon gré mal gré*) confrontarsi con la documentazione letteraria vedica, attribuendo ad essa un'antichità e genuinità indiscusse. Senza voler attentare al valore delle raccolte inniche, liturgiche e magiche dei Veda, trovo (o 'temo') che sarebbe utile rimeditare molti dei nostri presupposti ermeneutici; per ora mi limito ad alcuni fatti di ordine generale, per non rendere inutilmente tecnica la presentazione della problematica.

5.2. L'affermazione secondo la quale il Rgveda rifletterebe tecniche poetiche orali è contenutisticamente esatta, ma gravida di ambiguità, perché si assomma alla recisa affermazione della tradizione indiana secondo la quale i testi vedici sono stati *sempr* tramandati oralmente. L'affermazione deve essere giudicata sulla base di un fatto fondamentale, ossia il Rgveda è stato sicuramente sottoposto ad un processo di redazione (Crevatin 1987) e tanto è avvenuto pressapoco nel 500 a.C.; la data è largamente approssimativa ed è basata sulla datazione del grammatico Yntska, il quale ha commentato il Nighantu, un 'glossario' di parole vediche di data anteriore e che presuppone l'avvenuta redazione degli inni vedici sostanzialmente come oggi li conosciamo. A dire il vero, anche la datazione di Yaska è presunta, e personalmente non avrei grosse riserve a scendere ulteriormente, come oltre dirò.

Orbene, redigere un corpus come quello degli inni rgvedici (ordinando il materiale, tra l'altro, per metro e lunghezza del testo) palesemente non è impresa dell'oralità: ma ancor più ovvio -a voler vedere- è che il Nighantu presuppone forzatamente un testo scritto e la stessa 'lista di parole' appartiene indiscutibilmente al dominio della scrittura. Ma incontestabilmente non è opera dell'oralità la 'lista di parole', un genere ben noto in tutte le culture letterate, una lista che non si configura come una sorta di manuale del poeta (in tal caso sarebbe stata redatta con accorgimenti mnemotecnici) ma come un

sussidio dell'esegesi: pensare che l'esegesi possa arrivare alla lista partendo da un corpus testuale orale è esercizio di fede nelle tradizioni indiane, non operazione critica. Questo non significa negare credibilità al fatto che la tradizione culturale innica sia in sé di composizione e trasmissione orale e che la trasmissione orale sia stata privilegiata anche dopo la redazione e conseguente sacralizzazione del corpus vedico. Altrove ho sostenuto un concetto che mi pare molto semplice, ossia l'attività redazionale ha costituito il *discrimen* fattuale e cronologico tra la priorità sacrale dell'attività innica (e suo rispettivo prodotto) ed il prodotto in quanto tale, ossia *quet* determinati inni che per noi oggi costituiscono il Rgveda.

5.3. C'è un'altra affermazione contenutisticamente esatta, ma potenzialmente ambigua, che desidero brevemente discutere, ossia la tradizione 'poetica' vedica rinviene -attraverso una fase indoiranica- a quella che si usa definire *Indogermanische Dichtersprache*; ho più volte sostenuto (Crevatin 1982-83; 1985) che in molte delle culture arcaiche di genti di lingua indoeuropea tale arte del dire aveva una precisa funzione sociale, quella di esercitare, tramite la lode o il biasimo, un controllo sociale sui comportamenti trasgressivi, una funzione tipica di molte società con potere diffuso (o non centralizzato; v. anche Crevatin 1980). Anche prescindendo dai miei suggerimenti, resta il fatto che l'arte del dire ha sempre e comunque una funzione sociale: ebbene, una delle caratteristiche più ovvie dell'oralità è quella di essere sempre determinata nell'esecuzione dell'interazione tra il produttore ed il pubblico, e di conseguenza di essere altresì continuamente riaggiornata per rispondere alle varie esigenze o mode del momento.

Dunque: quanto è antico il Rgveda? La domanda rischia di elicitare reazioni e risposte sconcertantemente emotive a causa dell'ambiguità delle affermazioni, pur veritiere, ricordate sopra: si usa dire che il corpus innico è databile (in senso molto lato) nella seconda metà del II millennio a.C., tuttavia questa data sarebbe difficilmente congruente con le osservazioni sopra sviluppate, e rimarrebbe accettabile solo nella riformulazione «una parte degli elementi costitutivi della tradizione risalgono certo al II millennio»: dubito che siffatta riformulazione possa davvero soddisfare molti Colleghi. Sulla base della tipologia delle tradizioni (/ trasmissioni) orali è legittimo sostenere che la data del corpus in quanto tale è quella compresa nell'arco di tempo in cui la sua funzione sociale si è definita, il che significa ammettere che la sua data è quella (delle varie tappe) della redazione; la data del singolo inno, analogamente, è quella in cui la sua funzionalità originale è rimasta immutata. Non deve stupire che anche per gli inni si ragioni qui in termini di processo, poiché -nonostante quanto tra poco si dirà- non possiamo giudicare la costituzione di un 'testo' orale alla stregua di quella di un testo scritto. In altre parole, il problema cronologico dell'insieme non è la somma dei problemi delle sue parti costitutive.

6. Un'idea molto concreta di alcune caratteristiche socioculturali della produzione innica ci vengono dalle stesse fonti indiane: in sintesi

a) l'inno è prodotto da un individuo e viene ritrasmesso all'interno del

gruppo di discendenza del quale egli stesso è parte;

b) la produzione innica religiosa rientra nella tipologia dell'elogio durante il banchetto: il sacrificio è pensato come un banchetto al quale vengono invitati, e partecipano, gli dei: l'inno è contestualmente parentesi ed intrattenimento.

La trasmissione familiare può indirizzarci su alcune vie esegetiche: la 'proprietà' familiare dell'inno (in parte è quello che avviene per la poesia somala) fa ritenere che analoga trafila familiare -per parentela o affiliazione- dovesse esistere per la funzione di rsi, il che è congruente con la caratterizzazione di specialisti della parola dei poeti in questione. E' altrettanto evidente che esistevano diversi generi di produzione eulogistica 'profana', destinati cioè a tessere le lodi dello sponsor del banchetto(-sacrificio). Il nostro corpus ne ha conservato più d'uno, segno evidente -tra l'altro- che chi li ha raccolti considerava ormai comunque sacri, a prescindere dalle loro funzioni reali, i testi di tradizione / trasmissione familiare.

In questo contesto, dunque, quali sono le informazioni che ci fornisce il corpus vedico? La risposta mi pare indubbia, ossia non ci viene fornito un quadro sincronico (come quello, per intenderci, splendidamente tracciato dallo Zimmer), ma quadri di processi evolutivi. Per ritornare a quanto si è detto sopra (§ 5.1), il corpus vedico ci informa fundamentalmente sulla storia culturale *indiana*: il fatto -fortunato- che essa fosse sostanzialmente conservatrice ci consente di ricavare notevoli inferenze per la cosiddetta ricostruzione culturale indoeuropea.

7. Ritorniamo ora al problema della migrazione. Il Parpola si pone come problema centrale quello dell'identità archeologica degli Indo-ari -chi erano, da dove venivano- e giustamente, con buona pace dello Shaffer, rivolge la sua attenzione al "Greater Iran" nordorientale. Prima di discutere qualche aspetto particolare della sua tesi, desidero rilevare un fatto abbastanza curioso, ossia la povertà di interesse per quello che è stato il processo che ha portato la lingua e cultura vediche ad essere dominanti nel nord-ovest indiano: eppure è questo il vero problema. Tenderei a dire che su di esso gli indoeuropeisti non hanno ancora riflettuto a sufficienza, come se, in definitiva, fosse del tutto ovvio che le lingue indoeuropee si imponessero. Non è mia intenzione soffermarmi in questa sede sull'argomento, il quale peraltro non ammette soluzioni semplicistiche; mi limito ad osservare che l'ipotesi dell'aggressività delle genti nomadi, peraltro indubitabile, non esaurisce affatto la questione.

Orbene, il Parpola nel suo tentativo di identificazione storica preferisce percorrere una strada di tipo genealogico: egli identifica una cultura che a suo avviso *potrebbe* essere stata linguisticamente aria e ne segue storia e sviluppo nel tempo; così facendo egli si basa largamente su consolidate (ma non per questo sicure: una somma di opinioni non equivale ad un solo fatto) ermeneutiche archeologiche, ma la sua ricostruzione concatenata di fatto presupposizioni del tipo «se è vero x1 allora è vero x2 n • mentre è proprio x1 l'indimostrato e -sia detto senza velleità didattiche- indimostrabile.

Nell'ipotesi del Parpola viene però valorizzato un elemento che, a mio

avviso, merita la massima attenzione e sul quale già altri studiosi (G. Gnoli, Tosi, Sarianidi, ed altri) hanno attirato l'attenzione, ossia la cultura urbana detta di 'Namazga V', con la quale è storicamente inevitabile che le culture indo-iraniche (in senso indoeuropeistico) anteroetniche siano state a contatto. Il Parpola ritiene che tale cultura sia quella delle genti definite dagli Indiani vedici Dasa o Dasyu, gente considerata ricca di beni e costruttrice di fortificazioni e nota anche alle genti iraniche di lingua indoeuropea: la proposta ha più di un elemento a suo favore, a prescindere dall'orizzonte cronologico che il Parpola fissa e che potrebbe forse essere allargato vantaggiosamente a Namazga VI, quando la grande cultura urbana in qualche modo si provincializza e nella sua economia si approfondisce l'interazione tra agricoltori stanziali e nomadi allevatori. Il convincimento di Parpola è che tale cultura fosse di lingua indo-iranica, un'opinione difficile da condividere (le ragioni che Parpola adduce non sono tali): anzi, se accettiamo che effettivamente le genti in questione erano (anche) i Dasyu SOPM ricordati, non mi pare dubbio che esse fossero linguisticamente non comunicanti con gli Indo-ari, in quanto vengono definite *anasa* 'senza bocca' (l'interpretazione 'senza naso' o 'senza volto', allusiva di caratteri razziali, è molto meno economica, anche se non impossibile).

8. Le divergenze degli studiosi su argomenti come quello che qui ci occupa derivano da radicati convincimenti sulla natura del problema 'indoeuropeo', un tema sul quale ho più volte espresso la mia opinione, basata essa stessa sulla convinzione che si possono esprimere opinioni più o meno economiche, più o meno correlate per tipologia a quadri metodologici generali, tuttavia sempre (o quasi) indimostrabili. La stragrande maggioranza degli studiosi ritiene -a mio avviso, a buon diritto- che l'allevamento del bestiame abbia rappresentato il modo di produzione privilegiato per molte genti di lingua indoeuropea anche in età pre-storica: se ammettiamo un tanto, allora è opportuno tentare di attenersi alle note tipologie generali (ad es. Khazanov 1986) del fenomeno nomadico. Un fatto noto e regolarmente constatabile è l'interazione che il gruppo nomade è costretto (per ragioni di dieta alimentare e di tecnologia) ad intrattenere con gruppi stanziali, e questo tratto può diventare un riferimento concreto e storicizzabile nel caso delle genti Indo-iraniche con le culture di Namazga V-VI. La cultura vedica mostra infatti di conoscere prodotti della tecnologia, ma non mostra decisamente il possesso generalizzato delle tecniche. Una migrazione di gruppi vedici c'è sicuramente stata dalle regioni del Greater Iran verso l'India nord-occidentale, ma non è necessario (metodo) logicamente legarla forzatamente ad una specifica cultura materiale.

9. A parte vorrei esprimere alcuni convincimenti, sui quali ritornerò in altra sede. A mio avviso le culture del Greater Iran meritano di essere tenute presenti, assieme alle culture caucasiche (e penso a Majkop), per due ottimi

motivi, innanzi tutto per la loro connessione con l'Elam e la Mesopotamia. Molte culture indoeuropee mostrano spesso di condividere tratti sia con le culture vicino-orientali sia con quelle uraliche (da ultimo Rédei 1986 sui fatti linguistici), per cui la collocazione in zona marginale dell'area del Greater Iran di un importante focolaio di formazione indoeuropea parrebbe opportuna (e questa non è una novità). In secondo luogo, e nel caso specifico, ci sono tratti culturali indiani ed iranici come l'estrema elaboratezza formale di un linguaggio 'poetico' ed il formarsi di vere correnti di pensiero mistico (fatto questo che ritengo anteriore all'epoca innica) che sono più comprensibili se vengono imputati al contatto prolungato con culture stanziali avanzate, che avrebbero agito come stimolo su un'arte del dire preesistente.

Ed è opportuno che qui mi fermi.

BIBLIOGRAFIA CITATA

Crevatin, F. 1982-83 = «Osservazioni sulla società indiana d'età vedica», in «IncLing», 8, p. 11 s.

Crevatin, F. 1985 = «Aspetti dell'arte del dire nella storia linguistica greca», in *La formazione delle lingue letterarie*, Pisa.

Crevatin, F. 1987 = «Riflessioni su problemi vedici», in «IncLing» 11, p. 59 ss

Crevatin, F. 1988 = in *Tipologia della convergenza linguistica*, Pisa.

Khazanov, A.M. 1986 = *Nomads and the outside world*, Cambridge.

Parpola, A. 1988 = «The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dasas», in «Studia Orientalia», 64, Helsinki.

Poliakov, L. 1974 = *The Aryan myth*, New York.

Shaffer, J. G. 1984 = «The Indo-Aryan invasions: cultural myth and archaeological reality», in J. Lukacs ed., *The peoples of South Asia*, New York.

Stacul, G. 1987 = *Prehistoric and protohistoric Swat, Pakistan*, IsMEO, Roma.

Thapar, R. 1978 = *Ancient indian social history*, Delhi.



Luigi Beschi

BENDIS,
GRANDE DEA DEI TRACI, AD ATENE

Erodoto (V,7), parlando dei Traci, ne ricorda le tre divinità principali: Ares, Dioniso ed Artemide. Egli ricorda inoltre (IV,33) che alla «regale» Artemide le donne di Tracia presentavano le loro offerte con steli di grano. Una dea della caccia e della natura che l'epiclesi di *Basilete* collocava nel ruolo delle Grandi Dee dell'area nordegea. Tutti gli studiosi sono d'accordo nel ritenere che Erodoto, parlando a Greci, abbia prodotto una assimilazione, sottintendendo ad Artemide il nome e la realtà di una dea che, già nel VI secolo, in un frammento di Ipponatte è ricordata, accanto alla frigia Cibele, come la tracia Bendis¹.

Sulla sua natura e sull'area del suo culto mancano informazioni letterarie ed archeologiche dal versante della Tracia, che non siano di epoca relativamente tarda. Il parziale recupero della sua identità è stato fatto, quindi, in base a fonti letterarie, epigrafiche ed archeologiche del versante greco, soprattutto attico².

Nella seconda metà del V secolo, il commediografo Cratino nelle sue «Donne di Tracia» ne sottolinea, con l'appellativo «dilonchos» (dalla doppia lancia), il carattere di dea cacciatrice e guerriera³. Aristofane, nelle sue «Donne di Lemno», parlando dell'isola che prima dell'occupazione tirrenica conobbe una fase culturale tracia riflessa nei poemi omerici (Efesto caduto dal cielo viene accolto a Lemno dagli «agriophonoi» Sinties: Il. A 592; Od. O. 29 A), ne ricorda la «Megale Theos», assimilandola alla Bendis⁴. In questo processo di confronti e affinità, riflessi nelle voci dei tardi glossari, la dea dei Traci viene assimilata anche alla frigia Cibele o ad Hekate⁵. Quindi una grande dea che assomma i vari poteri dell'area femminile; ad essa, secondo Strabone (X, 470, 16), erano dedicati culti di tipo orgiastico.

La sua immagine, le modalità del suo culto e quindi i suoi caratteri sono evidenti in Attica, a seguito di un decisivo momento che vede inserito il suo culto in quelli della *polis* ateniese, durante gli anni della guerra del Peloponneso: un riconoscimento ufficiale che apre la strada a circa due secoli di storia, con tre momenti di successo nel tardo V secolo, nella seconda metà del IV e nel primo ellenismo. L'immagine che me risulta è, tuttavia, nei termini della classicità. Se vogliamo recuperarne gli aspetti arcaici, assenti nella documentazione dell'Attica e della Tracia propria, dobbiamo muoverci (secondo il criterio analogico e assimilatorio degli autori antichi), nelle aree già coinvolte dalla cultura dei Traci, nelle isole settentrionali dell'Egeo, in particolare a Lemno. Qui, nella stipe del Santuario arcaico di Efestia dedicato a quella grande dea che con Efesto com-

pone la coppia divina più radicata nell'isola, la coppia primigenia da cui derivano i Cabiri, la figurazione, ancora di VII secolo, di una terribile dea cacciatrice con una lancia biforcuta è già stata messa in rapporto con la *dilonchos Bendis* di Cratino da A. Della Seta⁶. Ma non era certo l'unica accezione dei poteri della dea se, nella stessa stipe, essa ritorna con documenti più tardi (ormai arcaici), ora come Potnia alata, ora come armata dea della guerra. Come in altri casi di conservatorismo arcaico l'unica grande dea assomma i poteri di una poliedrica natura⁷.

Ma da Lemno arcaica, dove le assonanze sembrano alludere e radicarsi - anche se ipoteticamente - alla fase di occupazione tracia dell'isola, passiamo all'Atene classica dove i nessi diventano realtà a partire dal riconoscimento ufficiale della dea dei Traci. Il problema del suo ingresso nella *polis* ateniese, ampiamente dibattuto, non può dirsi esaurito. Se ampie incertezze gravano, per carenze documentarie sulla natura della dea nel suo territorio d'origine, altre ancora riguardano le ragioni e il momento della recezione ateniese, nonché la morfologia e la storia dei suoi santuari in Attica⁸.

E' certo che, nonostante il silenzio delle fonti, la dea dei Traci doveva esser nota agli Ateniesi, almeno fin dal VI secolo, per i ripetuti contatti con quella popolazione. Da Pisistrato, che ha proprietà minerarie nel Pangeo e assolda cavalieri traci, a Milziade il vecchio che opera nel loro Chersoneso, a Milziade il giovane che sposa la principessa tracia Hegesipyle si stende una linea di amichevoli rapporti politici che portano, addirittura, all'assunzione di una moda di vestire alla tracia da parte dell'aristocrazia ateniese, variamente attestata dalla ceramica attica, a partire dal 520, e dallo stesso fregio partenonico nel quale sfilano gruppi di cavalieri ateniesi in costume tracio⁹. Tucidide è figlio di una donna di Tracia e Pericle stipula nel 431 un patto di alleanza con Sitalce, re degli Odrisi, nella vasta area sudorientale del Balcani, sopra il Bosforo¹⁰. Sono solo alcune punte emergenti di uno stretto rapporto tra due paesi, che vede nel V secolo il successo dei miti della musica dei Traci (Orfeo, Tamiri, Lino, Museo) e, nel teatro, la celebrazione dei miti di Reso, di Licurgo e di Tereo. Nella società ateniese, poi, le donne di Tracia svolgono, secondo un costume che sembra indicare una tipologia professionale, il ruolo delle nutrici, e così nel mondo della *paideia* gli educatori provengono spesso dalla stessa regione, come il maestro di Alcibiade. Nel mondo del lavoro la mano d'opera delle miniere d'oro del Pangeo diventa un contingente attivo nelle miniere di piombo argentifero del Laurion. Una mano d'opera specializzata (anche se costretta nel ruolo di schiavitù) che era ricercata anche altrove, se all'imboccatura della più grande cava di marmo pario un rilievo scolpito nella viva roccia e dedicato da Acamante, un tracio del regno degli Odrisi, presenta tra le Ninfe ed altre divinità panelleniche la stessa figura di Bendis¹¹.

Questa conoscenza di un precedente culto a livello ancora privato spiega perchè Socrate accorra al Pireo per assistere alla prima celebrazione della festa pubblica in onore della dea con un concorso ateniese, quindi dopo la statalizzazione del culto¹². Uno *skyphos* di Tübingen di produzione attica della fine del V

secolo sembra riflettere questo momento giuridico¹³. Sul lato B è Artemide e l'eroe Cefalo, ambedue con la doppia lancia della caccia, nel contesto di un santuario agreste. Sul lato A, a destra, è Bendis, contrassegnata dal nome e caratterizzata dal costume tracio della *alopekis* (o spoglia di volpe) sul capo, dalla pelle di cerbiatto sul corto chitone, e dagli stivali di pelle o *embádes*. La doppia lancia (come per la *dilonchos...* Bendis di Cratino) e il cerbiatto l'assimilano ad Artemide. Di fronte a lei un'altra dea con la fiaccola accesa nella destra (indice di una cerimonia notturna o *pannychis*) e nella sinistra il *Kanoun*, il canestro rituale per il sacrificio, contenente il coltello e i grani d'orzo): l'iscrizione ci dice che è Themis, quindi la garante della legalità statale. Con il discorso pregnante dell'immagine è come dire che Bendis, per la sua assonanza con l'Artemide cacciatrice dell'altro lato, è stata accolta tra gli dei dello stato, e il sacrificio in suo onore è quindi legale per ogni cittadino ateniese.

Si ritiene generalmente che questo atto sia databile al 430, dal momento che nei rendiconti dei tesoriери di varie divinità del 429/28 esiste il nome di Bendis con la relativa somma di offerte¹⁴. Il che significa che l'operazione dovrebbe risalire a Pericle; l'anno precedente (431) egli aveva stipulato il patto con il re degli Odrisi, tra i quali il culto della Bendis godeva di particolare venerazione. Da un lato si adducono ragioni di opportunità politica (assicurare gli interessi ateniesi nel Nord dell'Egeo e gratificare il contingente di schiavi-minatori in Attica); dall'altro si ravvisa la volontà di introdurre nella *polis* martoriata dalla peste una nuova divinità con auspici sanatori, così come avviene nei decenni successivi con l'ingresso di altre divinità straniere o estranee all'Attica. Ma con questa data (430) sembra entrare in conflitto una data più tarda (413/12) che emerge dalla convergenza di due documenti.

Il primo è costituito dalle battute iniziali della Repubblica di Platone (I, 327) composta tra il 395 e il 388, ma riflettente una situazione reale che è certo della seconda metà del V secolo. Dice Socrate: «Discesi ieri al Pireo, insieme a Glaucone, figlio di Aristone, per pregare la dea e anche per vedere la festa che celebravano per la prima volta (*ate nun proton agontes*). Mi sembra' meravigliosa la processione degli *epichorioi*, ma non meno bella quella che conducevano i Traci». Poco più avanti (I, 328 a), riportando il discorso al giorno precedente, dopo che, viste le processioni, Socrate si stava incamminando per il rientro ad Atene, Adimanto dice: «Non sapete che verso sera ci sarà una corsa a cavallo con le fiaccole in onore della Dea?». «A cavallo?», esclamai. «Ma è una novità questa. Vuoi forse dire che a cavallo si passeranno le fiaccole di mano in mano, garreggiando?» «Proprio così... e inoltre organizzeranno una *pannychis* degna di esser vista; così usciremo dopo cena, assisteremo alla festa notturna, e incontreremo molti giovani per discutare».

Socrate è in compagnia di Glaucone e Adimanto, fratelli minori di Platone che nasce, com'è noto, nel 428/27; l'episodio va quindi collocato almeno verso la fine del penultimo decennio del secolo. Non è un puro caso che il secondo documento, la *lex sacra* del Santuario del Pireo (SEG XXI, 52), sia datato al

413/12. Tra il dialogo platonico, che ricorda una prima celebrazione, e la *lex sacra*, che stabilisce i termini edilizi della fondazione e il rituale del sacrificio, e della festa, vi è un significativo parallelismo: due processioni (una ateniese e una tracia), una *pannychis*, un doppio sacerdozio (una donna di Tracia e un uomo tra tutti gli Ateniesi), e due *epimeletai* o curatori della festa. Un dualismo che esprime la compartecipazione ateniese e tracia. La *lex sacra* ricorda, anche la fondazione di un altare e di un *agalma*, la statua di culto¹⁵. Tra le due date (430 e 413/12 a.C.), il conflitto, vivo finora nella bibliografia, è forse più apparente che reale, se pensiamo che esse possono rispecchiare due fasi successive: quella originaria del riconoscimento statale e quella, più tarda, di un organizzato impianto culturale. La storia del santuario ateniese di Asclepio insegna.

Manca purtroppo una diretta conoscenza archeologica del santuario pireota, del quale non si è colta la possibilità di indagine al tempo dello sviluppo edilizio del quartiere di Castella. Tra i ritrovamenti occasionali dei suoi *disiecta membra* (alcune iscrizioni e due rilievi che vedremo tra poco), ha una importanza indicativa il sito dal quale provengono i frammenti della *lex sacra*: a Nord del porto di Munichia e a breve distanza dal promontorio meridionale sul quale sorgeva il santuario di Artemide. Si comprende ora il valore topografico di un passo delle Elleniche di Senofonte (II, 4, 11) relativo ai fatti di Trasibulo del 404/3: «Quelli che provenivano dalla città, penetrati nell'Agorà di Ippodamo, cominciarono a raggrupparsi per bloccare la strada che porta al tempio di Artemide Munichia e al Bendideion».

Una prova ulteriore per affermare che alla fine del V secolo il santuario della Bendis, ormai divenuto un termine topografico, aveva raggiunto una sua conformazione¹⁶. Ma il santuario del Pireo, con documenti che si estendono al IV e III secolo, non fu il solo dedicato alla dea in Attica. Un secondo è attestato da iscrizioni nell'isola di Salamina¹⁷. Un terzo, già sospettato da ritrovamenti sporadici del secolo scorso nella zona mineraria del Laureion, è stato accertato recentemente dal Themelis¹⁸. Un ultimo, infine, viene costruito ad Atene stessa, sotto l'arconte Polistrato, nel 261/60 a.C.¹⁹. La topografia degli impianti rispecchia ovviamente la distribuzione di nuclei traci in Attica ben comprensibili tra le miniere del Laureion e nell'area gravitante sul porto del Pireo. E' proprio il Pireo che vede la primitiva fondazione di numerosi altri culti stranieri o comunque non attici, come quelli di Asclepio, di Adonis fenicio, di Cibele e Sabazio dalla Frigia, delle divinità egizie e di altri ancora, che, in un periodo di crisi si infiltrano progressivamente tra gli dei della *polis*²⁰. Ed è il santuario del Pireo che, come fondazione originaria, impone agli altri l'iconografia della dea. L'aspetto dell'*agalma*, ordinato dalla *lex sacra* del 413/12, può esser colto, forse, nei tratti di una statuetta votiva della fine dal V secolo, acquistata dallo Stackelberg a Salamina e oggi nell'Albertinum di Dresda²¹. Già considerata come Amazzone o semplicemente come Artemide, essa presenta, oltre alla *nebride*, la *zeirà*, il lungo mantello dei Traci. La provenienza da Salamina, ha, come s'è vista, una sua motivazione. Poco dopo la metà del IV secolo, un aggiornamento iconografico,

con assonanze ad un tipo di Dioniso trace, è attestato da un'altra statuetta originale votiva, proveniente dal Laureion e oggi nel Museo Nazionale di Atene²².

I due tipi hanno un riflesso in due rilievi provenienti dal Pireo. Il primo, ora nel Museo Britannico di Londra, è il dono votivo di una squadra di vincitori nella lampadedromia a cavallo: il primo degli otto efebi nudi e il primo dei due epimeleti stringono in pugno una fiaccola²³. Il secondo rilievo, oggi a Copenaghen, decora la testata di un decreto onorifico per Eúphyes e Déxios, i due epimeleti del santuario del 329/28, raffigurati in gesto di adorazione davanti alla dea nella nuova iconografia tardo-classica, accompagnata dall'eroe salutare Deloptes. Le stesse iconografie si ripropongono in altri due documenti dall'area del Laureion: un torso del Museo Nazionale di Atene e una statuetta votiva oggi a Mariemont²⁴, forse già del primo ellenismo. Nel medio ellenismo cessa ogni documentazione, epigrafica e plastica, di questo singolare culto inserito nel contesto attico, certo perchè erano venute a mancare le ragioni politico-religiose che l'avevano promosso, nei momenti drammatici della peste e della disastrosa spedizione ateniese in Sicilia. Strabone sembra conservarne un lontano ricordo: «Anche per ciò che riguarda gli dei, egli scrive (*Geogr.* X, 471, 8): gli Ateniesi fanno buona accoglienza ai culti stranieri. Hanno, infatti, accolto parecchi culti stranieri, sì da esser rappresentati in commedie. Si tratta in particolare di culti traci e frigi. Platone ricorda infatti le Bendidee». Pausania più tardi conserva in merito assoluto silenzio.

Vorrei concludere con un ritorno al momento del riconoscimento ateniese del culto, presentando una sorta di trittico a partire dalle raffigurazioni attiche vascolari dell'ultimo trentennio del V secolo. Il documento fondamentale è costituito dallo *skyphos* di Tübingen: Bendis, contraddistinta dal nome, è caratterizzata dal costume dei Traci (*alopekis*, *embades* e la pelle di cerbiatto sul chitone). Di fronte a lei, Themis sembra siglare in termini ufficiali il riconoscimento di Atene²⁵.

Con lo stesso costume si presenta la figura centrale di una *kylix* del Museo archeologico di Verona, attribuita al pittore della phiale (430 a.C.). Come a Tübingen, anche qui si riconosce una Bendis *dilonchos*: la sfrenata irruenza della sua corsa sembra sottolinearne il dominio sulla natura selvaggia²⁶.

Un terzo documento è, forse, offerto da una *kylix* di Spina, attribuita alla cerchia del pittore di Fauvel (430 ca.): una figura femminile seduta su una roccia suona la lira, in un intenso confronto con Eros che impugna il doppio *aulos*²⁷. Beazley ha dichiarato la scena inspiegabile. Nessuno ha mai pensato alla Bendis, poichè le mancano gli attributi caratterizzanti dell'*alopekis* e della nebride. Ma nessuno ha mai dubitato che la donna sia una tracia. Porta gli *embades* di pelle ed una acconciatura dei capelli che riflette il nesso (*threikes akrokomois*) di un frammento di Archiloco²⁸. Si è pensato ad una poetessa tracia, di cui peraltro manca qualsiasi ricordo storico. Si è pensato anche alla possibilità che rappresenti una Musa che, avendo generato il mitico Reso da un incontro d'amore col fiume Strimone, spiegherebbe la compresenza di Eros²⁹. Una Musa che, per l'occasione e

contro ogni consuetudine, avrebbe assunto il costume tracio.

Mi chiedo se di fronte ad Eros, che è dio dell'amore ma anche della musica, la figura seduta e incoronata non sia un'apparizione divina. Il suggerimento mi viene ancora da Lemno, dal mondo della grande dea arcaica che gli antichi assimilavano alla Bendis. Dea della caccia, della natura e della guerra, essa è anche dea della musica. Ce lo attesta la metopa figurata di uno *stamnos* arcaico di Efestia: la grande dea riceve un omaggio musicale³⁰. La stessa dea vediamo impegnata in esecuzioni musicali nelle caratteristiche placchette fittili di Lemno: *pinakes* che hanno perso la sovradipintura, non al punto tuttavia di privarci del loro disegno originario. Lo schema della dea seduta, musicante, alata e coronata da un enorme copricapo o *polos* ritorna infine in alcune terrecotte arcaiche frammentarie che ci hanno permesso la ricostruzione completa del tipo³¹. Le rare informazioni scritte non ci avrebbero mai permesso di sospettare questo aspetto della *Megale Theos* di Lemno. Nel caso della coppa di Spina non potremmo esigere, d'altra parte, che la figura musicante di una possibile Bendis rivesta quel costume di cacciatrice col quale normalmente figura. Ma che essa possa rappresentare proprio la dea dei Traci ci sembra confermato dalle figurazioni esterne della coppa: una serie di efebi con lampade ad indicare più che le lampadedromie rituali ateniesi di Prometeo, Efesto e Atena (divinità estranee al mondo della nostra *kylix*) quelle di Bendis, celebrate dalla Repubblica di Platone e dal rilievo votivo del Museo Britannico³². Se l'ipotesi è corretta, avremmo acquisito un aspetto inedito della nostra dea; inedito, ma non sorprendente. Come potremmo mai pensare che la patria di Orfeo che incanta i Traci col suo canto, la patria di Tamiri che contende con le stesse Muse, di Lino e Museo, maestri di musica agli eroi, fosse dominata da una grande dea estranea all'affascinante mondo armonico dei suoni?

NOTE

1. *Hipponax* frg. 120 Bgt. Sul *pantheon* dei Traci le prospettive storiche (cfr. J. Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart 1963, 100 ss.) sono in continua evoluzione per gli apporti di scoperte recenti (cfr. J. Dörig, *Les Trésors d'orfèvrerie thrace*, Roma 1987; P. Zazoff, *Ant. Welt* 18 (1987), 4, 3 ss).

2. P. Hartwig, *Bendis*, Leipzig-Berlin 1897; A. Trendelenburg, *Askan. Gymnasion*, Berlin 1898; P. Foucart, *Mélanges G. Perrot*, Paris 1903, 35 ss.; M. P. Nilsson, *From Coll. Ny Carlsberg Glyptotek*, III (1942), 169 ss.; A. Roussel, *Rev. Et. Anc.* 45 (1943), 177 ss.; J. Best, *Hermeneus* 35 (1964) 122 s.; Z. Gočeva, *Thracia* II (1974), 81 ss.; D. Popov, *B.H.R.* 3 (1975) 53 ss.; Z. Gočeva, *Hommages M. J. Vermaseren*, I, Leiden 1978, 397 ss.; LIMC III (1986) 96 s.v. *Bendis*; L. Beschi, *Praktikā XII Syn. Klass. Archaiologias*, IV, Atene 1988, 242 ss.

3. *Kratinus*, *Thraessae* frg. 80 Koch.

4. *Aristoph.* *Lemnienses* 368 (*Hesych.* e *Phot.* ll. cc. a nota 5).

5. *Hesych.*, s.v. (Admeton kore, Bendis, dilogchon, kubebe, megale theos). *Phot.*, s.v. (Megalen theon).

6. *Arch. Epb.* 1937, II, 646-649; *Enc. Arte Ant.* II (1959) s.v. *Bendis*.

7. *Arch. Anz.* 1930, 141 s. figg. 17-18, 20; *Journ. Hell. St.* 50 (1930), p. 247; N. Weill, *La plastique archaïque de Thasos*, I, Paris, 1985, 171 ss. fig. 77; 110 fig. 53.

8. Cfr. supra nota 2.
9. Döring, *Op. cit.*, *passim*; H.Rüfel, *Ant. Welt* 19 (1988), 45; Wiesner, *Op. cit.*, 80 ss., 93. E inoltre F.Brommer, *Parthenonfries*, Mainz 1977, 231; W.Raeck, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrh. v. Chr.*, Bonn 1981, 67-100, 323.
10. Wiesner, *Op.cit.*, 118 ss.
11. Cfr. D.Berranger, *Rev.Et.Anc.* 85 (1983) 243-46 tavv. 2-4; LIMC III (1986) 96 n. 2a.
12. *Plat.* Pol. 327-328 b.
13. LIMC III (1986), 96, n. 2; CVA Tübingen 5, 49 ss. tav. 21 (bibliogr).
14. SEG XXII 46, 208 (IG I² 310, 208); SEG XXII 47, 68 (IG I² 324, 68).
15. SEG XXI, 52.
16. W.Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931, 46; Ch. Panagos, *Le Pirée*, Atene 1968, 82, 190 ss., 197; N.G.Pappadakis, *Arch. Eph.* 1937, 808 ss.; J.Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen 1988, 340 ss.
17. A.Keramopoulos, *Ho apotympanismos*, Atene, 1923, 112 s.; SEG II 9-10, 620; IG II² 1317 b; SEG III 127.
18. Tre statuette marmoree/ Atene MN 1862; Mariemont B 13; Capo Sunio, Magazzino n. 28.
19. IG II² 1283, 4-7.
20. Judeich, *Op. cit.*
21. W.Müller, *Br.Br.* 759 a sin.; T.Dohrn, *Attische Plastik*, Krefeld 1957, 58; Beschi, *Op. cit.*, 243 tav. 87, 1.
22. Hartwig, *Op. cit.*, fig. 3; Beschi, *Op.Cit.*, 243 n. 13 tav. 88,1.
23. Nilsson, *Op. cit.*, 174 s. fig. 3; Beschi, *Op. cit.*, 243 n. 10 tav. 87,2.
24. F.Poulsen, *Catalogue of the Sculpture in the Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen 1951, 168 ss.; Beschi, *Op. cit.*, 243 (altra bibliogr.) e *ibidem*, tav. 87,3/ Atene MN 3742. L'esemplare di Mariemont (F.Cumont, *R.A.* 1903, 381 ss. tav. 16; P. Levêque, *L'Art grec de Mariemont*, 1967, 117 n. 62) è stato recentemente riconosciuto con una base iscritta del Laurion da P.Themelis. Cfr. un nuovo esemplare in *P.Getty Museum Journal* 12 (1984), 231 n. 11.
25. Cfr. supra nota 13; C.Watzinger, *Griechische Vasen in Tübingen*, Tübingen 1924, 59 tav. XLI; Wiesner, *Op. cit.*, 108 tav. III; V.Ehrenberg, *Die Rechtsidee in frühen Griechentum*, Leipzig 1927, 32 ss.; M.P.Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, I, München 1941, 785; CVA Tübingen 5, 148 tav. 21; ARV² 1023 s.n. 147/148; LIMC, 1. cit.
26. ARV² 1023, 147; CVA Verona, 4, tav. III, 1b.
27. ARV² 1286; Add. 178; S.Aurigemma, *La necropoli di Spina*, I, Roma, 1960, 185 ss. tavv. 215/16; H.Froning, *Arch. Anz.* 1971, 31 ss.; AA.VV., *Lo specchio della Musica* (Catalogo Mostra Ferrara 1988), 4, 61 n. 6. La kylix, da me riesaminata, è presentata in altro contesto nel mio lavoro «La prospettiva mitica della musica greca» (in corso di stampa negli Atti del Convegno LIMC, Roma maggio 1989).
28. *Archil.* frg. 79,3 Diehl; E.Simon, *Ant u. Abenland*, 13 (1967) 123 n. 125.
29. Froning, *Op. cit.*
30. M.Mass.-J. McIntosh Snyder, *Stringed Instruments of ancient Greece*, Yale 1989, 46 fig. 9b.
31. *Atb.Mitt.* 31 (1906), 64 nn. 15,21,22 (con figg.) e tav. IX, 3.
32. Per le lampadedromie in onore di Prometeo, Efesto e Atena cfr. recent. E.Simon, *Festivals of Attica*, Univ. Wisconsin 1983, 53 s. Per la gentile fornitura di materiale fotografico ringrazio, anche da questa sede, le Direzioni dei Musei di Tübingen, Verona, Mariemont e della Gliptoteca di Copenhagen.



Ivan Marazov

EIN VERSUCH ZUR REKONSTRUKTION DES HYPOMYTHOS IM ALTEN TRAKIEN

Fortsetzung aus Heft 207, Januar 1992

Nach der Entdeckung des Schatzes von Rogozen nahm die Zahl der Flügelrosse in Thrakien ziemlich zu. Vor den Streitwagen der beiden Göttinnen auf der Kanne Nr. 157 sind je vier Pferde mit großen Flügeln gespannt. Die auf der Kanne Nr. 162 abgebildete Szene stellt den Kampf des auf seinem Pegasos reitenden Bellerophon mit der Chimära und anderen Hybridwesen dar. Diese in vielen Mythologien verbreitete Metapher, die das Pferd mit einem Vogel vergleicht, war auch in den thrakischen Vorstellungen tief verwurzelt.

Es wäre naiv, solche hybride Gestalten wie die Zentauren einzig und allein als ein Ergebnis der freien Einbildungskraft des altertümlichen Menschen zu interpretieren oder sie nur durch die Idee von einer phantastischen Transposition der Gestalt des Reiters zu erklären. Wie könnten wir dann die Bedeutung derartiger Geschöpfe mit Stierbeinen oder Wildläufen entschlüsseln? Meines Erachtens hat G. Dumézil den richtigen Weg bereits 1929 gewiesen⁴⁶. Er vertritt die Ansicht, daß die Rasse der Zentauren die mythische Widerspiegelung einer für die Indoeuropäer typischen sozialen Gruppe ist - der Männerbunde. Sie waren eine Vereinigung von Jugendlichen, die eine Zeit der Initiation verbringen sollten, um zur nächsten Altersgruppe - dieser dem Männer und Krieger - überzugehen. Gemeinschaften dieser Art waren kultmäßig mit dem Pferd verbunden, denn eben dieses Tier war dem Kriegsgott gewidmet. Offensichtlich wird diese Beziehung Mann - Pferd im mythologischen Bewußtsein als ein Hybridwesen verstanden. Zugunsten der These Dumézils, die unlängst auch von Du Bois⁴⁷ unterstützt wurde, ließen sich noch einige Überlegungen anführen.

Die Zentauren bilden immer ein untrennbares Ganzes, d.h. immer bilden sie eine Gruppe mit einem kollektiven Namen. Einige von ihnen sind zwar von der Gesamtmasse differenziert, jedoch nur dem Namen nach, nicht durch ihr Verhalten. Diese Gruppe ist eine ausschließlich männliche Gruppe (eine Zentaurin wurde erst von Zeuxis dargestellt und geht auf keinen mythologischen Prototyp zurück). In diesem Sinne bilden die Zentauren den mythologischen Gegen-

pol der Amazonen –eine rein weibliche, nach den Gesetzen der Gynäkokratie lebende Gesellschaft. Wie bei allen mythologischen Vertretern der militärischen Funktion üblich, ist im Mythos nur ein Elternteil bekannt: entweder ist das Kentaurus oder Ixion, der Heras Phantom heiratete (vgl. Athene, die aus dem Kopf von Zeus geboren wurde, Harpalykos und Harpalyke etc.). Als Mitglieder einer männlichen Initiationsgesellschaft leben die Zentauren an der Peripherie des Kosmos: sie bewohnen immer die Wälder und Berge. Obdach bieten ihnen die Höhlen, sie kennen die Kultur nicht, ihr Verhalten wird von den Instinkten geleitet und nicht von den sozialen Normen, sie ernähren sich einzig und allein durch Jagd (wohlbekannt in der Archaik ist die Ikonographie eines Zentauren mit Jagdbeute auf den Schultern). All diese Merkmale kennzeichnen sie als Wesen, die außerhalb der Gesellschaft stehen, d.h. Geschöpfe, die den asozialen Status des initiierten Kriegers besitzen, der sich nicht vom Status des Exlex unterscheidet. Gleichzeitig sind jedoch einige Zentauren durch ihre außergewöhnliche Weisheit berühmt: Z.B. Chiron, der Erzieher von Achilles, Jason, Theseus, den Dioskuren, Herakles, Akteon, Patrokles u.a. griechischen Heroen. Wahrscheinlich widerspiegelt sich in seiner Gestalt die Rolle des Erziehers im Initiationsprozeß, der dem Jüngling die für seinen künftigen sozialen Status notwendigen Kenntnisse beibringt: die Kriegskunst, Reiten, Musik und Tanz, Medizin usw. So findet Chiron Achilles Vater Peleus im Walde verlassen, ohne Waffen, und rettet ihn vor dem Überfall der Zentauren⁴⁸. Wiederum er findet das verborgene Schwert und gibt es dem Jüngling zurück, d.h. er ist derjenige, der ihm die Waffe überreicht, mit der er ihm die Kriegskunst beigebracht hat. Bevor er sich auf den Weg zum Kampf mit dem Erimanthischen Keiler begibt, verbringt Herakles die Nacht in der Höhle des Zentauren Phol⁴⁹. Vielsagend ist, daß eben Chiron Peleus zu seiner Hochzeit (d.h. beim normalen Abschluß der Initiation und bei seiner Aufnahme in die Klasse der Männer und Krieger) seinen Speer aus Eschenholz schenkt, während Poseidon ihm die unsterblichen Pferde Balios und Xanthos⁵⁰ als Geschenk darbringt. Nur von manchen Zentauren (z.B. Chiron) wird berichtet, daß sie das Familienleben, d.h. die kulturelle Form der Ehe, kennen. Ansonsten sind diese mythologischen Wesen eher durch die Entführungen von Frauen bekannt, und sehr oft während deren Hochzeit.

In diesem Zusammenhang wäre die Hochzeit von Perithoos zu erwähnen, wo sich die betrunkenen Zentauren auf die Braut und die anwesenden Frauen⁵¹ stürzten. Das gleiche Motiv finden wir auch im Herakles-Mythos⁵². Nessos erbiertet sich, Deianeira über den Fluß zu tragen und versucht dabei, sie zu vergewaltigen. Die Überquerung eines Flusses - ein Grenzzeichen im Mythos und im Ritual - ist einem Übergangsbrauch wie der Hochzeit gleich. Die Erklärung dieser beständigen mythischen Struktur ist in der für die Initiationsgesellschaften typischen Lebensweise zu suchen. In Indien z.B. leben die Jungen in einem gemeinsamen Haus mit den Mädchen⁵³. Nachdem das Mädchen dieses Haus verläßt, soll es seine vorherigen Partner vergessen, bis zum Eintritt in die

Gothule und nach der Heirat hat es nicht mehr das Recht, dorthin zu gehen. Ein mythologisches Gleichnis dieses Verhaltensmodells finden wir in der Vorstellung, daß jedes Mädchen vor der Ehe von den Gandharva⁵⁴ besessen wird -mythische Gestalten der männlichen Initiationsgemeinschaft, die nach Dumézil ethymologisch und semantisch den Zentauren gleichgestellt ist. Die Gandharva selbst sind eng mit dem Pferd verbunden - sie fassen als erste seine Zügel⁵⁵. Folglich hat das Verhalten der Zentauren (sowie der ihnen verwandten hippomorphen Dämonen, Satyrn und Silene) gegenüber Frauen einen tiefen mythisch-rituellen Sinn. Sie entführen Frauen, denn ihrer mythischen Natur nach haben sie das Recht, die Braut zu besitzen. Es ist natürlich, daß bei der Änderung der sozialen Beziehungen dieser Sinn die Bedeutung verliert, wodurch sich daraus oft die mythische Motivation eines Konflikts ergibt, wie in den angeführten griechischen Mythen.

In Trakien scheint sich die alte Bedeutung dieser Gestalt erhalten zu haben, denn auf von den Orreskioi Anfang des 5. Jh v.u.Z. geprägten Münzen ist ein bärtiger Zentaur zu sehen, der ein Mädchen entführt. Auf Münzen eines unbekanntes thrakischen Stammes derselben Zeit ist der Zentaur durch einen Silen ersetzt. Mänaden verfolgende Satyrn sind auch im oberen Fries des Rhyton-Kännchens aus Russe dargestellt, und diese Szenen wiederholen das Hauptsubjekt - die mythische Hochzeit von Kabeira, die im unteren Register gezeigt ist. Wahrscheinlich versuchen die Zentauren im oberen Fries der Kanne Nr. 158 aus Rogozen die Göttin zu entführen - ein populäres Thema sowohl im Mythos als auch in den Karnevalfesten, in denen wir hippomorphe Masken finden. Ein ethymologisches Modell des Männerbundes in Thrakien finden wir in den Angaben über Zamolxis und Orpheus, sowie über die Sekten der Kapnobaten und Ktistai⁵⁶. Es ist uns bekannt, daß der Zutritt zum Saal der Orpheusmysterien für Frauen tabu war, aber ob für alle Frauen oder nur für die verheirateten? Vielleicht eher für die zweiten, denn eben sie brachten den Sänger um, weil er ihnen die Ehemänner in Wanderungen fortzog. Zalmoxis versammelte bei sich nur die angesehenen Bürger, d.h. seine Mytserien waren auch für Frauen verboten.

In den altertümlichen Quellen finden wir indirekte Angaben über «thrakische» Zentauren. Ein Gigant führt den Namen Mimas⁵⁷. Seine mythische Biographie ist mit der Toponymie der Nord-Agäis verbunden. Zum größten Teil gehört er zum Kult von Poseidon Hippios, und die Ethymologie seines Namen wird auf «wiebernd» zurückgeführt. Die hippomorphen Elemente sind auch in der Natur seines Sohnes Hippotes (= «Reiter») zu verfolgen, der Melanippe («die schwarze Stute») heiratet. Eben diese ständige Beziehung zum Pferde und nicht die «Dichterphantasie» hat ihm die Gestalt eines Zentauren verliehen. Seine Assoziierung mit den Bergen (nachgewiesen durch die Oronymie von Kleinasien und Thrakien) ist nicht auf die Eigenschaft von Mimas als «alter Berggott», wie Willamowitz⁵⁸ annimmt, zurückzuführen, sondern auf die für die Zentauren typische marginale Stellung im Raum - sie bewohnen die Peripherie.

des Kosmos, die am häufigsten durch den Berg gekennzeichnet wird. Ein weiterer thrakischer Zentaur ist Roitos⁵⁹. Vian hebt die unbestreitbare Beziehung dieses Namen zu Thrakien hervor - er erscheint sowohl in der Toponymik (vorwiegend bei der Küste liegenden Gebieten) als auch in der Mythologie (z.B. heißt eine der Töchter von Sithon und Schwester von Pallene Roitea). Virgil und besonders Ovid⁶⁰ beschreiben Roitos als eine der Hauptfiguren in der Zentauro-machie auf Perithoos Hochzeit. Er tötet viele Lapiten: Harak, Euagres, Korythos, bis er selbst endlich von Driantes besiegt wird. Eigentlich geht Roitos am getrunkenen Wein zugrunde. Auf diese Weise wird klar, warum ausgerechnet der Roiros genannte Gigant Dionysos' Gegner in der Gigantomachie ist. Scheinbar ist im archaischen Mythos diese Figur ein weiteres Mal mit der Entführung von Mädchen verbunden. Eben am Kap Roiteion gehen die lokrischen Jungfrauen ans Land, um im Tempel der trojanischen Athene geopfert zu werden (wenn ihnen nicht die Flucht gelingt). Die Namen anderer Zentauren rufen ebenfalls thrakische Assoziationen hervor. Der berühmte Keilerjäger Abantes ist fast ein Eponym des thrakischen Stammes der Abanten; der Name von Imbros entspricht zweifelsohne dem Namen der thrakischen Insel Imbros und gehört zu ihrem mythologischen Kreis; Lykos ist ein populärer mythischer Name unter den Thrakern; Tereus, ein Bärenjäger, führt den gleichen Namen wie der legendäre thrakische König von Phokis; Amikos, der als erster die Opfergaben vom Hausalter des Perithoos raubte, führt den Namen des Königs der bithynischen Bebrikes, den wir aus dem Argonautenmythos kennen.

All dies läßt sich auf zweierlei Art deuten, wobei sich beide Deutungen nicht gegenseitig ausschließen. Erstens: da die Zentauren ein mythisches Abbild des extrasozialen Status der Jünglinge in der Initiationsperiode sind, sind sie im mythologischen Bewußtsein als ethnisch unterschiedlich dargestellt, denn der ethnische Kode verkörpert ihre Position als «fremd» gegenüber dem Sozium, aus dem sie ausgeschlossen sind. Dieselbe Position wird auch in den räumlichen Kode übertragen, in dem die Peripherie der kulturellen Welt selbstverständlich außerhalb der Grenzen von Hellas und somit nach Thrakien oder Kleiasien verlegt wird. Diese Gesetzmäßigkeiten finden wir im Mythos von den Amazonen wieder, die von den ältesten mythologischen Traditionen ebenfalls in Thrakien oder in anderen Peripheriezonen lokalisiert werden. Andererseits bedeutet dies jedoch nicht, daß die Gestalt des Zentauren in Thrakien auch ohne direkten griechischen Einfluß unbekannt war. Nach Dumèzil hat sie indoeuropäische Wurzeln, was schon eine unabhängige Erscheinung in der thrakischen Mythologie voraussetzt. Somit erlangt die hybride Figur in den beiden getischen Matrizen einen ziemlich weiten Kontext und erscheint nicht mehr als unerwartet sowohl in der Ikonographie als auch in der mythologischen und ideologischen Tradition des alten Thrakien.

In der griechischen archaischen Ikonographie wird der Zentaur oft mit ei-

ner Jagdbeute dargestellt, die er auf einem Ast auf der Schulter trägt. Nirgends wird er allerdings wie in den Matrizen aus den getischen Landen als Lykophoros, mit einem Wolf auf den Schultern, dargestellt. Dies läßt die Annahme zu, daß dieses eigentümliche ikonographische Element eine spezifische thrakische Bedeutung hat. Es wurde bereits die Hypothese zum Ausdruck gebracht, daß der Wolf die Beziehung dieses mythischen Wesens zum Kriegskult⁶¹ nachweist. In allen indoeuropäischen Mythologien wird dieses Tier sowohl mit dem Kriegsgott als auch mit dem initiierten Krieger assoziiert, d.h. es gehört betont zur zweiten ideologischen Funktion. In Thrakien wurde Ares Kandaon genannt. Die Ethymologie dieses Namens ist durchsichtig genug: «Hundewürger», «Wolfswürger», «Wolfshund». Die Handlung des Zentauren auf beiden Matrizen ist genau als Würgen zu bezeichnen. Das Gesicht der Person ist bartlos, und dieses ikonographische Detail weist auf jugendliches Alter hin. Bartlos sind auch die Reiter von Lukovit, einige Heroen vom Schatz aus Letnica, die Wagenlenker auf dem Kännchen aus Vraca, die Epheben auf dem Relief vom British Museum. All dies veranlaßt uns zu der Annahme, daß in der Gestalt des wolftötenden Zentauren die Vorstellung der Kriegerinitiation des Gottes Kandaon selbst oder diese von Hermes Kandaul verkörpert ist. Da sie sich als mythisches Modell einer jeden Initiation erweist, ist es durchaus selbstverständlich, daß sie zum Hauptsujet der königlichen Ideologie wird.

Das gleiche strukturelle Verhältnis von hippomorphen Wolf-Zwillingen finden wir in zahlreichen indoeuropäischen mythologischen Traditionen. Hier seien nur die meist verbreiteten Analogien angeführt. Die Ethymologie des irischen Cuchulainn bedeutet «Hund von Culann». Der Junge bekommt diesen Namen, nachdem er die Heldentat seiner Initiation vollbringt - er tötet den Hund des Schmiedes Culann⁶². Es wurde bereits erwähnt, daß der Zwillingsfohlen von Cuchulainn ein Fohlen war. Romulus und Remus sind Söhne von Mars (= Wolf) und werden von einer Wölfin großgezogen. Sie gründeten die Gemeinschaft der Luperci und die Luperkalien (15. Februar)⁶³. Die Benennung Luperkus wird sicher als «Wolfsabwehrer» ethymologisiert und die Luperkalien selbst waren Feste der initialisierten jungen Krieger, die zum Reiterstand gehörten. Gleichzeitig wird aber den römischen Zwillingen (Romulus) auch die Gründung der Equiria, der Pferderennen zu Ehren von Mars zugeschrieben. Das Zwillingsverhältnis Jüngling - Fohlen finden wir auch in zahlreichen weiteren Traditionen. Sasrkva aus dem nartischen Epos ist gleichzeitig mit seinem Pferd geboren⁶⁴. Auch Marko findet sein Heldenroß, das von der Stute seines Vaters geboren wird⁶⁵. Im türkischen Epos ißt die Frau die eine Hälfte des Apfels und gibt die zweite der Stute - infolgedessen werden gleichzeitig ein Held und ein Hengst geboren⁶⁶. In diesem Sinne ist das Zwillingspaar wirklich «bimorph» - es besteht aus Mann und Pferd. Und das entspricht dem mythischen Hybridwesen, dem Zentauren.

Es ließe sich schließen, daß der thrakische Zentaur von den Matrizen den ideologischen Gehalt des römischen Kastor (einer der Dioskuren) besitzt, der Beschützer des patrizianischen Reiterstandes und ihr Helfer in zahlreichen, dank

der Kavallerie errungenen Siegen⁶⁷ ist. Eben die ideologische Bedeutung der beständigen Struktur Mann-Pferd-Hund/Wolf im indoeuropäischen Hippomythos erklärt, warum die thrakischen Heroen, Gottheiten oder Herrscher immer wieder als Reiter dargestellt werden, die einen Wolf töten (Applikation aus Letnica), oder bei der Jagd von einem Hund begleitet werden (Applikation aus Letnica, Gürtel aus Lovca, die Tausenden Heros-Votivtafeln). Dieses Modell ist dermaßen fest, daß in Thrakien sogar Asklepios, Apollon und Dionysos zu Reitern werden und Artemis-Diana auf einem Hirsch reitet, alle in Begleitung eines Hundes.

Der eine der Dioskuren - Kastor, der in Griechenland eine engere Beziehung zum Pferde hat als sein Bruder Pollux, erlangt in Rom eine so wichtige Bedeutung und führende Position, daß das Zwillingspaar auf seinem Namen Kastores⁶⁸ genannt wird. Wikander⁶⁹ und Dumèzil sind in bezug auf die indischen Aśvins zu der gleichen Schlußfolgerung gekommen, da diese funktionsmäßig ihnen durchaus gleichzustellen sind. Aus der Forschung der iranischen zoroastrischen Quellen schließt Wikander, daß darin nur der eine Nasatia (der andere Name der Aśvins) erwähnt wird und zwar im Zusammenhang mit Indra, d.h. der zweiten ideologischen Funktion. Schon in der Rigweda macht sich ein Unterschied zwischen den Aśvins bemerkbar: Sie werden an unterschiedlichen Orten geboren, der eine gehört zum Indra-Bereich und hat eine engere Beziehung zu den Pferden, während der zweite eher mit den Rindern verbunden ist. Ein weiteres indisches Zwillingspaar ist noch deutlicher funktional differenziert, da es auf einer heroischen, schwächeren Ebene ist: Sahadeva ist «weise», «bescheiden», «artig», während Nakula als ein «Expert im Krieg» und «der schönste unter den Heroen» bezeichnet wird - lauter Qualitäten, die der dritten bzw. zweiten Funktion eigen sind. Und da die in den Vordergrund tretende Kriegsfunktion, wie bereits festgestellt, durch das Pferd repräsentiert wird, erlangt der mit diesem Tier assoziierte Zwilling langsam die Oberhand im ideologischen Bewußtsein, während die Gestalt des zweiten Zwillings im Mythos und im Kult beinahe arlischt. Das ist ein typischer Zug in der Entwicklung des indoeuropäischen Zwillingenkults⁷⁰ Dieser veranlaßt mich zu einer Hypothese hinsichtlich der Figur des zweiten, kleineren Reiters, die manchmal in den Heros-Reliefs vorkommt, - vielleicht ist das die funktional verblichene Gestalt des nicht so eng mit dem Hippomythos verbundenen zweiten Zwillings. Unter den Grabsteinplastiken des römischen Thrakien gibt es Standbilder, in denen beide Brüder als berittene Jäger dargestellt werden, was einer direkten Assoziation mit dem Zwillingenkult ähnelt. Vor Jahren hat Ch. Picard⁷¹ auf die Verdoppelung der Hauptfigur in den Reliefs des thrakischen Reiters hingewiesen. Diese Erscheinung ist kennzeichnend für die Funde von Thasos. Aus Saloniki stammen Platten, die an Eingangstoren von Festungen symmetrisch angeordnet sind. Weiter südlich in Ephesos und Mosina umringen Reiter eine polymastische Göttin, und Picard vertritt die Ansicht, daß dies eher eine verdoppelte Gestalt des thrakischen Heros als eine Darstellung der Dioskuren sei. Derselbe Forscher

hebt auch die Tatsache hervor, daß diese Gottheit manchmal eine Doppelaxt hält und erinnert daran, daß auch die mythischen Thraker damit bewaffnet waren (Lykurgos, Tereus). Es ließe sich die Frage stellen, ob die Doppelaxt (Bipennis) nicht ein Symbol der Zwillingsfunktion ist, denn es besteht die Ansicht, daß sie als Insignum das doppelte Wesen der Macht darstellt. Wie ersichtlich, bietet auch der religiöse Kreis der thrakischen Pferdegöttheit bestimmte Möglichkeiten, nach Spuren des Zwillingskults zu suchen⁷².

Selbstverständlich ist es angesichts des Mangels an schriftlicher Tradition oder Mindestens an ausführlicheren Angaben ausländischer Autoren schwierig, sämtliche Elemente des Hippomythos in Thrakien mit einem ausreichenden Sicherheitsgrad zu rekonstruieren. Dennoch ermöglicht die komplexe Untersuchung der bruchstückhaften Angaben der schriftlichen Quellen und Kulturdenkmäler die Behauptung, daß der indoeuropäische Hippomythos auch in Thrakien in seiner aus vielen mythologischen Traditionen geformten Invariante realisiert war, wobei hier eine besondere Aufmerksamkeit der Figur des wolftötenden Zentauren galt, d.h. in den Vordergrund trat die zweite, kriegerische, ideologische Funktion. Die transfunktionale hippomorphe Göttin war den Thrakern scheinbar auch bekannt, jedoch ist sie nach den uns erhaltenen Angaben hauptsächlich in der zweiten und ersten Funktion auf ideologischer Ebene beteiligt. Der Zwillingskult läßt sich nur schwierig im thrakischen Material feststellen und war höchstwahrscheinlich eben zur Gestalt des Zentauren reduziert, dessen dualistische Natur die für den Zwillingsmythos typische Kombination Mann-Pferd widerspiegelt. Schon diese Schlußfolgerungen zeigen, daß die thrakischen Angaben ihren Platz in der vollständigeren Rekonstruktion der indoeuropäischen Mythologie haben.

LITERATURVERZEICHNIS:

46. F.R. Balonov, *Svejatilista skijskogo vremeni v Agigee, Skifosibirskij mir, Tezisi. Kemerovo, 1984*, 12-15;
47. G. Dumezil, *Le Problème des Centaures*, P., 1929;
48. P. Du Bois, *Centaurs and Amazons: Women in the Pre-History of the Great Chain of Being*, Univ. of Michigan Press, 1982;
49. Apollod. III, 13, 3;
50. Apollod. II, 5, 4;
51. Apollod. III, 13, 4;
52. II, I, 260f.; XIV, 317f.; Od. XXI, 295f.; OVID. Met. XII, 220f.;
53. Apollod. II, 7.;
54. J.V. Vassilkov, *Inicijonnie ritualy v drevnei Indii*, Doklad na 3. Propovskich 7citenijach, 22.XI.1984;
55. RgV 8.91.4-6; 10.85.40;
56. RgV I, 663, 2;

57. I. Marazov, V: Trakijskite Legendi. S., 1981, 51-77; Al. Fol, *Vtora godina «Getika»*, Izkustvo, 1983, 4; D. Popov, *Orfičeskite obštestva ha getiite*, Izkustvo, 1983, 4.
58. Siehe F. Vian, *Op. cit.*, 229 mit Lit.
59. U.v. Willamowitz, *Glaube der Hellenen*, I, 94.
60. Ovid., *Metem.*, XII, 220 f.
61. I. Marazov, *Trako-keltski kulturni kontakti*, Izkustvo, 1982, 9.
62. Siehe Islandskie sagi. Irlandskij epos, M. 1973, 586; Vgl. V.V. Ivanov, *Proizhuzdenie imeni Cuchulina*, in Problemi sravnitelnoj filologii, M.-L., 1964.
63. Ovid., *Fast.*, II, 268 f.
64. Skazanie o nartah., M. 1978, 177 f.
65. SbNU, 53, n° 164.
66. V.M. Shirmunskij, *Sravnitelnoe literaturovedenie*, M., 1979, 329 f.
67. Dion, *Halicarn.*, VI, 13; Cicero, *Nat. Detr.*, III, 5, 11; *Iuster Epitoma hist. Philip. XX*, 3; Val. Max. I, 8, 1.
68. P. Shilling, *op. cit.*
69. St. Wikander, *Nakula et Sabadeva*, Orient. Suecana, Uppsala, 1957, v. VI, 66-96; M. Mole, *Deux notes sur le Ramayana*, in Hommage à G. Dumézil, 140-150.
70. G. Dumézil, *Le pas de Krsna et l'exploit d'Arjuna*, Orient. Suecana, v. V, 1956, 183-188; Idem, *Aspects de la fonction guerrières*, P. 1956, 84.
71. Ch. Picard, *Nouvelles observations du Héros Cavalier de Balkans*, RHR, 150, 1956, 1-26.
72. Siehe I Marazov, *Thracian Mythology in Indo-European Context (Analysis of the Second (Warrior) Function in Thracian Ideology)*, IV, Intern. Thracian Conference, Milano, 1986, 111-129.

Al Tiger's, Conferenza sui Traci

Martedì, 4 febbraio 1992, nella Sala del Jolly Hotel President di Milano, il prof. Aldo Colombo ha presentato ai membri del Tiger's Club il prof. G. C. Dragàn, presidente della Fondazione Europea Dragàn e del Centro Unesco di Milano. Il prof. Dragàn ha intrattenuto i presenti con una conferenza sul tema *Il mondo dei Traci*, sottolineando l'importanza che questa antica popolazione ha avuto nella storia delle civiltà e in modo particolare di quella europea. Il relatore ha illustrato anche la sua teoria sulla precessione e la mutazione del movimento terrestre, in riferimento al calendario precessionale geo-helio termico. In tal modo ha anche chiarito la necessità di trasmigrazioni dei popoli che, durante la storia, hanno propiziato antichissimi scambi commerciali.

Il presidente del Tiger's Club, prof. A. Colombo ha ringraziato anche a nome dei presenti per l'interessantissima esposizione su di un tema di grande attualità e ha donato al prof. G. C. Dragàn una targa ricordo.

G. SAPORETTI

DACIA, TERRA MATER

MIOARA ALECU CĂLUȘIȚĂ

În articolul *Încercări de a stabili originea numelui Dacia*, publicat în revista «Noi Tracii» din martie 1988, la pag. 22-23 am arătat că Dacia era și un nume al zeiței Gaea-Gaia. Această zeiță era reprezentată pe monedele bătute de Romani în timpul domniilor lui Traian și a lui Filip Arabul și era citată sub numele de Terra Dac(iae) într-o înșiruire de divinități în inscripțiile de la Deva și Apullum.

Vedele și limba sanscrită aduc argumente în plus la această ipoteză, precum și la aceea prezentată de Nicolae Miulescu că inițial numele Daciei a fost Dakṣa¹.

În mitologia indiană, Dakṣa era un Prajapati, născut din degetul mare al lui Brahma. Dakṣa a avut 24 de fiice cu Prasuti și încă 27, care au fost făcute stele. În Rig Veda, Mitra și Varuna sunt fiii lui Dakṣa.

Femininul *Dakṣa* (cu a lung) în limba sanscrită înseamnă pământ².

Terra din latină are corespondent în limba română *țara*, cuvânt care, pe lângă sensul general de țară, are și pe acela de *țara Românilor*. În limba sanscrită, *Tara* înseamnă stea și este numele unei zeițe. În favoarea asocierii Dacia-Tara este denumirea Gaei-Daciei de *Gaia*, care în limba română înseamnă pasăre, găină și ar putea fi pusă în legătură cu o stea din constelația *Găinușa*, numită și *Cloșca cu pui*. Această constelație este foarte populară la Români. Gaea-Dacia a fost zeița protectoare a Geto-Dacilor.

Creștinismul a actualizat unele din vechile tradiții la noua religie și astfel a apărut credința că România este «*țara Maicii Domnului*».

Lumea Daco-Tracilor reprezintă rădăcinile Românilor înfipte în vatra comună a Indo-Europenilor, rădăcini prin care li s-au transmis informații care concordă cu tradițiile indiene. Ștefan din Bizanț relatează că, mai înainte, Tracia purta numele vetrei comune a Indo-europenilor, *Aria*³.

NOTE

1. Nicolae Miulescu, *Da.Ksa God's Country*, Ed. Nagard, Veneția, 1975.

2. E. Burnouf, L. Leupol, *Dictionnaire classique sanscrit-français*, Maisonneuve, Paris, 1866. La pag. 308 scrie: «dakṣa, adjectiv (primit. qui est à la droite), qui va à droite, apte, adroit, habile; juste, honnête, devot. - subst. masc. homme à droite, honnête, un savant; coq; Esp. d'arbre; Agni; Dakṣa, personnage astronomique du Veda, plus tard fils de Brahma; Śiva, le taureau du Śiva. - femin. *Dakṣa* - la terre.

3. Ștefan din Bizanț (*Lexicon de*) nume de popoare; după *Fontes historiae daco-romanae*, vol. II, Ed. Academiei, București, 1970, p. 339. La numele Tracia, se scrie: «Tracia (de la regele Trac, care a murit odinioară la ei) sau de la nimfa Traca, fiică de Țitan din care descindeau și Doloncos, fiul lui Cronos; există țara Tracilor, care se numea Perce sau Aria».

SPAȚIUL TRACIC



«Tracii sunt neamul cel mai numeros și mai răspândit din lume, după cel al Indienilor» (*Herodot*)

CUPRINSUL

Franco Crevatin, <i>Ancora a proposito di migrazioni: recenti studi sugli Indo-Arii</i>	1
Luigi Beschi, <i>Bendis, grande dea dei Traci, ad Atene</i>	8
Ivan Marazov, <i>Ein Versuch zur Rekonstruktion des Hyppomythos im Alten Trakien (II)</i>	15
G. Saporetti, <i>Al Tiger, Conferenza sui Traci</i>	22
Mioara Alecu Călușită, <i>Dacia, Terra Mater</i>	23