

ESTRATTO DA

ANNUARIO

DELLA
SCUOLA ARCHEOLOGICA DI ATENE
E DELLE
MISSIONI ITALIANE IN ORIENTE

VOLUME XCI

SERIE III, 13

2013



SAIA
2015

HERAKLES, IL GIOVANE ATENIESE.
SULL'AGALMA DEL KYNOSARGES E SUL CULTO DEL DIO
TRA PARALIA E ASTY*

La conoscenza del culto di Herakles in Attica e delle sue differenti declinazioni si è spesso avvalsa dello studio delle testimonianze epigrafiche, di quelle letterarie e delle scarse e talvolta contraddittorie evidenze archeologiche. Molto più raramente problemi considerati squisitamente storico-artistici hanno attirato l'attenzione della critica nell'ambito di indagini di carattere storico-religioso, nonostante l'immagine, in un contesto santuarioale, fosse manifestazione intellegibile dell'entità sovranaturale: divina, eroica o demoniaca. Come chiarito da una lunga tradizione di studi a cui si rimanda¹, Herakles ad Atene era oggetto di culti di carattere esclusivamente divino, che prevedevano *thousiai*², sacrifici cruenti offerti alle divinità olimpiche, come confermato dalle testimonianze archeologiche e epigrafiche fino ad oggi individuate³. Tale caratteristica dovette essere avvertita dagli stessi ateniesi da una parte come un'anomalia in relazione all'entità eroica di Herakles, figlio di Zeus e della mortale Alkmena, dall'altra come un motivo di orgoglio, se già Isocrate nel V sec. a.C. sottolineò il primato ateniese nell'introduzione del culto olimpico di Herakles che avrebbe avuto luogo nel santuario di Maratona⁴. Non svincolate da questo primato attico sembrano essere state la nascita e la diffusione nella regione delle rappresentazioni dell'Apoteosi dell'eroe⁵, apparentemente nient'altro che la trasposizione grafica dell'episodio mitico che più di ogni altro sintetizzava una caratteristica, o forse un'innovazione, culturale di origine, quantomeno millantata, locale.

Difficile, se non impossibile, è stabilire a quando risalga esattamente l'introduzione in Grecia del culto di Herakles in generale e di quello di carattere divino in particolare; certamente dovette essere anteriore al V sec. a.C., se Erodoto ha potuto affermare che “καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἱ δὲξά Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἐκτηνται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι”⁶, lasciando intendere che, nonostante il culto epicorico greco fosse quello eroico, quel-

* Questo studio ha avuto origine durante la preparazione della tesi di dottorato, discussa presso l'Università degli Studi di Pavia; ringrazio pertanto i miei *tutores*, i Proff. Stefano Maggi e Giorgio Bejor e tutto il collegio dei docenti del corso di dottorato in 'Diritto e Storia delle Civiltà' per le osservazioni e i consigli. Sentiti e doverosi ringraziamenti desidero rivolgere anche a tutto il personale della Scuola Archeologica Italiana di Atene, in particolare al Direttore, il Prof. Emanuele Greco, per aver agevolato, in ogni modo, le mie ricerche, durante i mesi conclusivi del dottorato e l'anno di perfezionamento, dandomi la possibilità di esporre questo lavoro (parte del quale era stato presentato presso l'Università degli Studi di Pavia, in occasione dei 'Cantieri d'Autunno 2013', di cui ringrazio gli organizzatori) durante un seminario tenutosi nell'autunno 2013 e discutendo con me di topografia e culti attici. Devo inoltre molto all'autorevole parere dei *referees* anonimi le cui acute osservazioni mi hanno consentito di migliorare il testo. Un sincero grazie va infine a quanti, amici, colleghi e docenti, abbiano avuto la pazienza e la cortesia di discutere il contenuto di questo intervento durante le varie fasi della sua elaborazione; in particolare, per la loro competenza e l'estrema disponibilità, al Prof. Maurizio Harari e ai Dott. Maria Elena Gorrini e Santo Privitera.

¹ A partire dal primo e ancora fondamentale lavoro di DETTMER 1869, fino alle recenti sintesi di VIKELA 2011;

STAFFORD 2012; GORRINI 2015, 181-218.

² La possibilità di distinguere sulla base del rituale i culti eroici da quelli divini è *vexata quaestio*. Sull'argomento v. i recenti VERBANCK-PIÉRARD 1998; PIRENNE-DELFORGE 2001; EKROTH 2002; HÄGG-ALROTH 2005; BERGQUIST 2005, 63-70; PARKER 2005, 40. Sul culto di Herakles v. da ultime STAFFORD 2012 e GORRINI 2015, 181-190 con bibliografia precedente. Sulla difficoltà di distinguere un culto eroico di Herakles, non solo in Attica, ma in tutto mondo greco, cf. VERBANCK-PIÉRARD 1989; EAD. 1992; EAD. 2000.

³ In proposito v. VERBANCK-PIÉRARD 1989, 43-65; LÉVÉQUE-VERBANCK-PIÉRARD 1992; VERBANCK-PIÉRARD 1992, 85-106; EAD. 2000, 281-332. Per una riflessione teorica sul corretto uso delle fonti archeologiche negli studi di carattere storico-religioso v. FOGELIN 2008.

⁴ ISOC. V 33, V. anche D.S. IV 38; PAUS. I 15, 3 che riferiscono del primato di Maratona nell'onorare Herakles come un dio. Cf. *infra*.

⁵ Per una sintesi recente in merito cf. BERRIOLA 2014 che, attraverso un riesame di tutte le rappresentazioni note di Apoteosi di Herakles, ha potuto confermare l'ipotesi avanzata da BOARDMAN 1979 della peculiarità attica del soggetto.

⁶ HDT II 44 che riconduce l'origine del culto divino all'Egitto, da dove sarebbe giunto in Grecia. Cf. HDT VI 116, 1-7.



Fig. 1 - Anfora attica f.n. Berlino, Staatliche Museen
(rielaborazione da BOARDMAN *et alii* 1990, n° 1786)



Fig. 2 - Anfora attica f.n., New York, Metropolitan Museum
(rielaborazione da BOARDMAN *et alii* 1990, n° 2893)

lo divino si era ormai diffuso a tal punto che la sopravvivenza del primo in alcune *poleis* era avvertita come 'strana'. Dati interessanti, limitatamente al contesto ateniese, possono poi essere desunti dallo studio comparativo delle testimonianze iconografiche in cui sia certamente riconoscibile la figura dell'eroe delle dodici fatiche caratterizzato, a partire almeno dall'inizio del VI sec. a.C., dalla presenza di alcuni attributi identificativi: clava, leontea, arco e frecce, a cui deve essere aggiunta la barba, tratto somatico, che in Attica accomunò l'iconografia arcaica di Herakles a quella di quasi tutte le divinità maschili⁷. Per comprendere la percezione che gli ateniesi avevano della figura di Herakles e come essa mutò nel tempo sembra interessante notare che a partire dalla seconda metà del VI sec. a.C. la prassi rappresentativa dell'eroe cominciò a cambiare e, ferma restando la presenza degli attributi iconografici, accanto all'ormai tradizionale figura barbata, venne introdotta una nuova iconografia imberbe, caratterizzata dall'assenza di un particolare che sembra aver avuto un valore semantico pregnante⁸ e che, forse, cominciò ad essere percepito come incoerente con alcuni degli episodi di cui Herakles fu protagonista *pre e post mortem*: la barba, appunto. Non si tratta, infatti, di un attributo secondario, ma di una caratteristica fisica che, apparentemente, rappresentava visivamente l'autorevolezza delle divinità attraverso l'evidente accostamento all'età adulta e all'equilibrio che la caratterizza. La sua improvvisa omissione, dunque, non può essere banalmente e superficialmente considerata un 'fenomeno di costume', ma una variazione che merita di essere indagata e compresa⁹. Il primo dato significativo è il fatto che le più antiche attestazioni dell'iconografia imberbe di Herakles ad oggi note si trovino su oggetti d'uso, privi apparentemente di valenza culturale; sembra cioè che l'innovazione iconografica sia stata introdotta in un contesto scevro di interdizioni e limitazioni di carattere rituale, quello privato¹⁰, e che ne vadano dunque ricercate le ragioni nella cultura attica in senso ampio. In quest'ottica sembra aver avuto un ruolo significativo, quale motore di tale cambiamento, una generale tendenza alla razionalizzazione, di cui si possono rintracciare i riflessi in alcune testimonianze letterarie che dimostrano come i segni dell'invecchiamento, tra i quali la barba fu senza dubbio il più rappresentativo¹¹, furono considerati manifestazioni visibili della mortalità di un individuo, in quanto segni del trascorrere del tempo e del progressivo avvicinarsi al momento della morte, ed è verosimile pensare che siano divenuti incompatibili, nella percezione degli ateniesi, con alcune rappresentazioni della figura di Herakles. Nello specifico l'aspetto barbato dovette sembrare difficilmente giustificabile nelle raffigurazioni di episodi legati sia alla giovinezza, come la lotta contro il Leone Nemeo (Fig. 1), sia all'ascesa all'Olimpo e alla conquista dell'immortalità *post mortem* (Fig. 2), sancita, significativamente, dal matrimonio con Hebe (la Giovinezza)¹². Quest'ultimo episodio, come anticipato, era particolarmente caro alla cultura figurativa attica, legato com'è a quello che potremmo definire un tratto identitario della religiosità locale, almeno nella percezione che gli ateniesi avevano, e fu verosimilmente al centro di una forma di speculazione, oltretutto di mera sperimentazione iconografica, volta a concretizzare ed esplicitare quanto meno ambiguamente possibile la percezione che i *politai* avevano di una delle divinità più importanti del loro *pantheon*¹³. Seppur motivata da una riflessione 'teoretica', una simile razionalizzazione dell'immagine dovette confliggere con un certo conservatorismo religioso, ipotesi che spiegherebbe la lenta affermazione in contesto sacro della nuova iconografia che allo stato attuale non sembra anteriore, alla seconda metà del V sec. a.C.¹⁴.

IL CD. HERAKLES TIPO HOPE¹⁵. I TESTIMONI A CONFRONTO

Com'è noto, la conoscenza dei contesti santuariali ateniesi è purtroppo viziata dall'occasionalità delle indagini, da una parte, e dalla continuità insediativa, dall'altra, che, anche nei fortunati casi di riconoscimento sul terreno di un santuario, sono state spesso causa della difficoltà di comprensione e di inter-

⁷ Fanno eccezione solo Hermes (cf. GAGLIANO 2013, *passim*) e Apollo (v. da ultima TOSTI 2014).

⁸ Sul valore semantico-iconografico della barba cf. i recenti BIRCHLER EMERY 2010, *passim*; FEHR 2011, *passim*.

⁹ Per una discussione dettagliata e un'interpretazione del fenomeno v. GAGLIANO 2013.

¹⁰ In contesto attico, tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a.C., si tratta esclusivamente di pittura vascolare.

¹¹ E' nota la prassi di connotare come barbato il cittadino adulto, in contrasto con l'efebò caratterizzato, invece dal viso imberbe. Cf. FEHR 2011, *passim*.

¹² HES. *Th.* 950 sgg.; fr. 25, 26 sgg.; PIND. *I.* 4, 55; *N.* 1, 65. Cf. LAURENS 1996; su Hebe LAURENS 1987.

¹³ A testimonianza della centralità della figura di Herakles nell'Atene arcaica devono essere citati i numerosi

materiali che lo rappresentano rinvenuti durante gli scavi degli strati di distruzione/livellamento dell'Acropoli. Cf. da ultimi SANTI 2010 per i frontoni arcaici, PALA 2012 per la ceramica figurata. Per un'interpretazione del ruolo della figura di Herakles durante le tirannidi di Pisistrato e dei suoi figli v. soprattutto BOARDMAN 1972; ANGIOLILLO 1997; EAD. 2009; CATENACCI 2012², *passim*.

¹⁴ Non sono note attestazioni iconografiche dell'Herakles imberbe da contesto sacro anteriori alla metà del V sec. a.C.. Cf. *infra* e, per una discussione dettagliata del fenomeno GAGLIANO 2013, *passim*.

¹⁵ Nel corso della trattazione con la denominazione Herakles Hope si farà riferimento alla statua oggi conservata a Los Angeles, mentre per il presunto 'tipo scultoreo' si ricorrerà esclusivamente alla locuzione 'Herakles tipo Hope'.



Fig. 3 - Herakles Hope (rielaborazione da PALAGIA 1984, fig. 1a)



Fig. 4 - Herakles Hope (rielaborazione da STEWART 1977, pl. 31b)

pretazione delle diverse fasi di frequentazione. Molto raro è il rinvenimento di ‘contesti chiusi’, che abbiano consentito di studiare tutte le manifestazioni culturali tanto in sincronia, quanto in diacronia¹⁶. In questo quadro si inserisce, ovviamente, anche il problema dell’individuazione dell’*agalma* di culto, la cui comprensione sarebbe fondamentale in quanto manifestazione intelleggibile dell’entità venerata, ma di cui purtroppo quasi mai è noto l’originale¹⁷. L’indagine, nella maggior parte dei casi, non può che basarsi, dunque, sull’interpretazione di dati parziali, tra cui devono essere annoverate le riproduzioni di statue sui rilievi votivi¹⁸ da una parte, le notizie desumibili dalle fonti letterarie dall’altra e, infine, lo

¹⁶ Tra i contesti santuariali noti ad Atene si ricordino, a titolo esemplificativo, il santuario di Dionysos *Eleuthereus* (per una recente sintesi v. Santaniello in GRECO 2010, 166-169) e quello di *Pankrates*, la cui conoscenza è viziata, però, oltreché dal ritardo nella pubblicazione dei dati di scavo, dalla totale assenza di notizie ad esso relative nelle fonti letterarie (cf. da ultima GORRINI 2015, 219-236 con bibliografia precedente).

¹⁷ Per una sintesi delle conoscenze relative ai contesti santuariali ateniesi cf. i paragrafi dedicati in GRECO 2010; ID. 2011; ID. 2014a; ID. 2014b.

¹⁸ Sembra infatti verosimile che sui rilievi votivi sia talvolta rappresentato l’*agalma* del dio esposto nel santuario di dedica degli stessi, che lo studio della sintassi della scena può consentire di distinguere dall’epifania e dalla presenza invisibile. Taluni rilievi, infatti, recano la figura di una o più

divinità in posizione statica, preferibilmente frontale e di dimensione gerarchica maggiore rispetto a quella di altri personaggi riconoscibili come oranti, che generalmente sembrano rivolgersi alle immagini divine, spesso recando offerte di doni sacrificali. Tali scene sono sensibilmente diverse da quelle in cui le presenze divine vengono rappresentate in posizione non rigidamente statica e partecipano, con i fedeli, a scene complesse, nonché da quelle che riportano figure divine che sembrano essere totalmente ignorate dai fedeli parte della scena. Sembra verosimile che nel primo tipo di rilievi siano da riconoscere rappresentazioni consapevoli di statue, nel secondo tipo epifanie divine e nel terzo presenze invisibili delle divinità. Per una discussione metodologica più dettagliata in merito rimando al capitolo introduttivo di GAGLIANO 2013.



Fig. 5 - Statua di Herakles. Atene, Museo dell' Agora (rielaborazione da PALAGIA 1984, fig. 7)



Fig. 6 - Statuetta di Herakles. Eleusi, Museo Archeologico (rielaborazione da PALAGIA 1984, fig. 5)

studio comparativo delle sculture di età ellenistico-romana da diversi contesti, volto ad individuare eventuali riflessi di originali più antichi 'riprodotti' più o meno fedelmente¹⁹. Un approccio simile ha condotto Olga Palagia, in un articolo non più recentissimo, a proporre di riconoscere l'*agalma* di Herakles *Alexikakos*²⁰, eseguito da Agelada di Argo²¹ e dedicato nel 427 a.C. nel santuario ateniese del dio, che le fonti collocano nel demo di *Melite*²², nell'archetipo di quella che ella riconobbe come una tradizione scultorea che farebbe capo alla statua già parte della collezione Hope²³ e oggi conservata presso il Los Angeles County Museum of Fine Arts²⁴ (Figg. 3-4). L'originale di Agelada dovrebbe dunque essere considerato una delle più antiche attestazioni scultoree a tutt'oggi ateniesi dell'iconografia imberbe di Herakles. Lo studio della tradizione scultorea individuata dalla Palagia pone, tuttavia, una serie di diffi-

¹⁹ Per un approccio recente allo studio del rapporto tra originali e copie cf. SETTIS-ANGUISSOLA-GASPAROTTO 2015 con bibliografia precedente.

²⁰ Sull'identificazione della statua consacrata in occasione della Grande Peste di Atene e realizzata da Agelada di Argo, da ultimo si è espresso MORENO 2001, 62 il quale ritiene che si tratti dell'archetipo del tipo Albertini (qui Albertini-Pitti) confrontando l'impostazione generale di quest'ultimo con quella delle sculture centrali dei due frontoni del tempio di Zeus a Olimpia. Cf. *infra*.

²¹ *Sch.Ar.Ra.* 501; *Tz.H.* 8.325-326.

²² *Sch.Ar.Ra.* 501; Hsch. s.v. ἐκ Μελίτης μαστιγίας; PLIN. *N.H.* XXIV 49. Sul santuario di Herakles *Alexikakos* v. da ultima GORRINI 2015, 191-200. Cf. *LTUA* s.v. Eracle, *Alexikakos*, Santuario di.

²³ La collezione Hope, il cui nucleo originario è tradizionalmente attribuito a Thomas Hope (1769-1831), fu probabilmente già iniziata dal padre di questo, John, e arrivò ad includere settanta sculture a tutt'oggi. Le sculture

furono acquistate prevalentemente a Roma, per intercessione di Vincenzo Pacetti, spesso da preesistenti collezioni (d'Este, Antonini, Chigi), a Ostia e a Baia, dove gli scavi avevano portato alla luce un ingente numero di pezzi. La collezione Hope fu esposta dapprima nella residenza di famiglia in Duchess Street a Londra, poi nella residenza di campagna a Deepdene (Dorking), dove rimase fino alla sua vendita avvenuta nel 1917 dalla casa d'aste londinese Christie's. Cf. WAYWELL 1986, 35-66.

²⁴ REINACH 1917, 460-461; SPINK&SON 1919, n° 1; REINACH 1924, 81, n° 6; SMITH 1928; VERMULE 1955, 134-144; VERMULE 1957, 292, n. 40; HOPKINS 1965; LINFERT 1966, 33-34, 71; LATTIMORE 1975, 17-26; STEWART 1977, 91, 139, n° A1; HOWARD 1978, 29-30, n. 51; VIERNEISEL-SCHLORB 1979, 307, n° 15; VERMEULE 1981, n° 49; DELIVORRIAS-LINFERT 1983, 286; STEWART 1982, 45-49; PALAGIA 1984, fig. 1a-1b; WAYWELL 1986, 71, n° 4, pl. 48, 2; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n. 319; KANSTEINER 2000, 119, cat. La 28.



Fig. 7 - Statua di Herakles. Patraso, Museo Archeologico (rielaborazione da PAPACHATZIS 1980, fig. 50)



Fig. 8 - Statua di Herakles/Alessandro. Izmir, Museo Archeologico (rielaborazione da SCHWARZENBERG 1967, fig.21)

coltà che val forse la pena di discutere perché indirettamente connesse al problema di cui si sta trattando. L'Herakles Hope sarebbe parte, secondo la studiosa, di una tradizione scultorea composta di una statua di proporzioni leggermente inferiori al vero, rinvenuta ad Atene, nella c.d. casa Ω a N della *Stoa* di Attalo, ed oggi esposta al primo piano del Museo dell'Agora²⁵ (Fig. 5), una statuette di simili proporzioni da Eleusi²⁶ (Fig. 6); una statua inedita da Patraso²⁷ (Fig. 7); una statuette conservata al Museo del Cairo²⁸ e una conservata al Museo di Izmir²⁹ (Fig. 8), oltre alla statua eponima, a cui devono essere aggiunte numerose riproduzioni di piccolo formato su diverso supporto³⁰. Il primo problema che s'incontra confrontando i testimoni riguarda la testa, conservata in soli tre casi (la statua eponima, quella da Atene e quella di Izmir) che hanno in comune unicamente tratti generici, quali la caratterizzazione imberbe e i capelli corti. Nella statuette da Izmir sono stati convincentemente riconosciuti tratti fisiognomici attribuibili ad Alessandro Magno, che ne rendono lo studio inutile al fine della caratterizzazione di un presunto archetipo³¹, mentre le due sculture meglio conservate, quella eponima e quella di Atene, presentano sensibili

²⁵ *Arch.Rep.* 18 (1971-1972), 4; LESLIE SHEAR 1973, 172, tav. 38b; PALAGIA 1984, 114, figg. 7-8; CAMP 1986, 208; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 320; GAWLINSKY 2014.

²⁶ KANTA 1979, 86; PALAGIA 1984, 112, fig.5; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 321.

²⁷ AD 26 (1971), *Kron.*, 155-156; MICHAUD 1974, 619-625, Fig. 123-124; PAPACHATZIS 1980, 98-99, fig. 50; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 323.

²⁸ EDGAR 1903, 8-9, tav. 4; STEWART 1977, 139, n° A,2; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 324; KANSTEINER 2000, 127, cat. Lb 25.

²⁹ SCHWARZENBERG 1967, 95, fig.21; Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 322.

³⁰ PALAGIA 1984, 112; Ead. in BOARDMAN *et alii* 1988, 746-747.

³¹ V. SCHWARZENBERG 1967, 95.

difformità tra loro e diverse incoerenze stilistiche anche con i rispettivi corpi di pertinenza. La testa dell'Herakles dell'Agora presenta capigliatura a ciocche mosse cinta da una sottile tenia e resa attraverso un discreto uso del trapano. L'incarnato regolare e il viso pieno, quasi paffuto, conferiscono al dio un aspetto decisamente efebico, coerente con la caratterizzazione della muscolatura del corpo e con l'assenza di peli pubici³².

La testa Hope presenta, invece, capigliatura plastica cinta da una corona di foglie, a cui la lavorazione al trapano ha donato un effetto marcatamente chiaroscurale, e una tenia, difficilmente riconoscibile sul capo, di cui restano i lembi innaturalmente ondulati che ricadono sulle spalle. La fronte della scultura eponima non è particolarmente alta, gli occhi sono vicini, piccoli e infossati con lo sguardo rivolto verso l'alto³³, il naso, di cui manca la punta, è regolare e la bocca, con gli angoli rivolti verso il basso, è poco più larga del naso.

Tali caratteristiche, com'è stato giustamente notato, palesano una stretta affinità stilistica con i testimoni costituenti il cd. Gruppo Genzano³⁴, caratterizzato da tratti marcatamente scopadei, e hanno di conseguenza indotto a ritenere l'Herakles Hope l'unica copia conservata dell'Herakles di Skopas che Pausania vide nel ginnasio di Sicione.

La Palagia, ritenendo la resa del corpo e le sue proporzioni molto più affini alle caratteristiche stilistiche del V sec. a.C., propose, a nostro avviso giustamente, di interpretare la scultura come un *pastiche* di età antonina composto di una testa di ispirazione scopadea e della copia di un corpo della fine del V sec. a.C.; parallelamente, la studiosa riconobbe nella testa del testimone ateniese stretta affinità con quelle dell'Herakles tipo Lansdowne³⁵ (nonostante nella statua di nostro interesse la testa sia girata verso destra e non, come di consueto per il tipo Lansdowne, verso sinistra), per la disposizione dei riccioli e la presenza della sottile tenia.

Nonostante l'evidente difformità tra le tre teste, riconosciuta dalla stessa Palagia, che le rende tra loro non raffrontabili e inutili alla definizione di un presunto archetipo comune³⁶, la studiosa ritenne comunque di potervi riconoscere il riflesso dell'esistenza, nella seconda metà del V sec. a.C., di un *agalma* di Herakles iconograficamente simile all'Herakles Hope e parimenti imberbe. Se si volesse cercare conferma, seppur parziale, di ciò nei corpi dei presunti testimoni del tipo, bisognerebbe ammettere che, se iconograficamente le due sculture meglio conservate, l'eponima e quella di Atene, sono affini, il confronto puntuale della struttura dei due corpi, unitamente alla straordinaria diffusione, tra le sculture di età romana³⁷, del modello iconografico corrispondente, sembrano indirizzare l'interpretazione ad altra conclusione. Osservando nel dettaglio, infatti, si nota che entrambe le sculture presentano il peso caricato sulla gamba sinistra, il braccio sinistro piegato a 90° con leontea adagiata sull'avambraccio e il destro disteso lungo il fianco in modo da reggere una clava, che nell'Herakles Hope poggia su un bucranio³⁸ e nella statua ateniese direttamente a terra. Le spalle, mentre nell'Herakles dell'Agora presentano, proporzionalmente al resto del corpo, larghezza e inclinazione notevoli, nell'Herakles Hope sono moderatamente larghe, possenti e solo leggermente inclinate verso destra, come i fianchi, a cui risultano parallele conferendo alla struttura corporea una particolarità d'impostazione che, come si avrà modo di constatare, non si riscontra in nessuno dei testimoni nei quali la Palagia riconobbe il tipo Hope³⁹. Per quanto riguarda la muscolatura del torace, pur essendo dettagliata in entrambi i casi, differisce per la resa: nella statua di Los Angeles l'arcata epigastrica è plastica e più evidente della partizione addominale, pure presente, mentre la statua ateniese presenta ben enfatizzati i muscoli e la cresta iliaca, quest'ultima nell'Herakles Hope è

³² Cf. *infra*.

³³ Le pupille incise e lo sguardo rivolto verso l'alto sono caratteristiche tecniche che avvalorano la datazione della copia all'età antonina. Cf. HOWARD 1978, 29-30; STEWART 1977, 91; PALAGIA 1984, 107.

³⁴ Che deve il nome a un'erma conservata al British Museum (inv. 1731). cf. PALAGIA 1984, 107-111.

³⁵ Cf. PALAGIA 1984, 114. Relativamente al tipo Lansdowne v. da ultimo KANSTEINER 2000, 3-24.

³⁶ Le profonde differenze riscontrate tra le tre teste non consentono di considerare neanche l'eventualità di un tipo iconografico imberbe di V sec. a.C..

³⁷ Si ricordino i tipi Lenbach, Albertini-Pitti e Lansdowne per cui v. da ultimo KANSTEINER 2000, *passim*.

³⁸ Elemento introdotto dal copista, verosimilmente da interpretarsi come un semplice elemento decorativo, quindi privo di qualsiasi valore semantico e di qualsiasi riferimento alle imprese di Herakles.

³⁹ La caratteristica è segnalata da LINFERT 1966, 34; LATTIMORE 1975, 20; DELIVORRIAS-LINFERT 1983, 286, che vi riconobbero un tratto dello stile scopadeo, e venne citata anche da PALAGIA 1984, 112, che non attribuì importanza all'assenza di tale struttura negli altri testimoni. Si ricordi che la Palagia riconobbe nella scultura che poi considerò eponima il testimone, limitatamente al corpo, più prossimo all'ipotetico archetipo. L'espedito delle spalle e dei fianchi, però, non trova confronto in alcun tipo scultoreo noto di età classica o tardo-classica, ma risulta appena accennato in taluni *kouroi* tardo-arcaici (cf. a titolo puramente esemplificativo il *kouros* arcaico da Eleusi -inv. 5112- in KANTA 1979, fig. 12; il *kouros* di *Aristodikos* cf. MADERNA 2007). Tali contingenze costringono a considerare la statua Hope semplicemente una creazione eclettica ispirata al noto e ben documentato Herakles tipo Boston, il cui archetipo, barbato, è stato datato alla metà circa del V sec. a.C. e generalmente attribuito a Mirone. Cf. Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, 746.

invece appena accennata. Da notare, tra le tante differenze riscontrabili, il pube, che nel testimone di Atene si presenta glabro con solco inguinale breve, mentre nella scultura di Los Angeles risulta caratterizzato dalla presenza di peli disposti su due file parallele di calligrafiche chioccioline con il centro reso al trapano, e solco inguinale più evidente ad andamento curvilineo. Le gambe risultano leggermente più tozze in quest'ultimo testimone di quanto non sembrino quelle, proporzionalmente allungate rispetto al busto, dell'Herakles ateniese. I piedi di entrambe le statue sono completamente appoggiati a terra, ma differiscono per l'inclinazione del destro, che nell'Herakles Hope risulta leggermente più ruotato verso l'esterno di quanto non sembri essere il corrispondente nella statua ateniese.

Anche il confronto con i restanti testimoni scultorei ha rivelato non poche differenze, in alcuni casi anche iconografiche: la leontea adagiata sul braccio sinistro, ad esempio, presenta la testa dell'animale rivolta verso l'esterno in tutti i testimoni tranne che nella statuette di Eleusi (Figg. 3-8), nella quale pende dal braccio con la testa verso la gamba sinistra⁴⁰; la gamba destra dei testimoni di Izmir e di Patraso (Figg. 7-8) è sensibilmente scartata lateralmente, nel testimone da Eleusi non è conservata, mentre in quello del Cairo sembra essere in posizione simile a quella delle statue Hope e dell'Agora di Atene. Anche dal punto di vista strutturale i testimoni più frammentari risultano dissimili dalla statua di Atene e dall'Herakles Hope; presentano infatti la linea alba arcuata verso destra e la disposizione chiasmica delle membra con fianco sinistro rialzato a cui corrisponde la spalla sinistra decisamente abbassata.

Pur non essendo, dunque, confrontabili con l'Herakles Hope e con l'Herakles di Atene, i testimoni di Eleusi, Izmir, Patraso e Il Cairo presentano tra loro alcune affinità: la cresta iliaca è simile, così come il solco inguinale (differisce solo nell'Herakles di Izmir per l'andamento meno verticaleggiante) e l'angolo individuato tra il braccio sinistro e il busto, il medesimo in tutti i testimoni. Diverso è il trattamento della leontea, che, semplificata nelle statue di Eleusi e di Il Cairo, risulta abbastanza dettagliata, quasi calligrafica, in quella di Izmir, tanto da somigliare più ad una clamide che ad una pelle di leone, così come nella statua di Patraso.

Le numerose differenze riscontrate non sembrano, dunque, consentire il riconoscimento di un archetipo comune ai sei testimoni individuati dalla Palagia che possa essere datato entro la fine del V sec. a.C. e attribuito ad Agelada di Argo, scultore intorno alla cui figura aleggia ancora, peraltro, estrema incertezza. Le fonti lo ricordano oltre che come l'esecutore della statua dell'Herakles *Alexikakos*, come scultore attivo a Olimpia allo scorcio del VI sec. a.C. e come maestro di Fidia e Policletto, generando evidenti problemi di cronologia. La statua di Herakles *Alexikakos* non sembra poter essere stata eseguita dal medesimo scultore che lavorò a Olimpia, a meno di non ipotizzare una riconsacrazione, nel 427 a.C., di una statua preesistente, che sarebbe, però, antecedente alla datazione proposta dalla Palagia per il presunto archetipo dell'Herakles tipo Hope, in cui, dunque, non potrebbe in ogni caso essere riconosciuta. Nella storia degli studi l'aporia è stata superata ipotizzando l'esistenza di una famiglia di scultori che si sarebbero tramandati i nomi di generazione in generazione⁴¹. L'Agelada scultore della statua di Herakles sarebbe, dunque, il nipote dell'Agelada attivo ad Olimpia alla fine del VI sec. a.C. e, forse, maestro di Fidia e Policletto. Il problema, di notevole complessità e apparente insolubilità, non può essere affrontato in questa sede: ci si limiterà semplicemente a constatare che l'impossibilità di dimostrare l'esistenza di un archetipo imberbe di V sec. a.C. dell'Herakles Hope, non consente di riconoscere in una statua iconograficamente simile l'*agalma* realizzato da un Agelada di Argo e dedicato in occasione della pestilenza di Atene, nel 427 a.C. a *Melite*.

IL SANTUARIO DI HERAKLES *ALEXIKAKOS* NEL DEMO DI *MELITE*

Alla risoluzione del problema non sembra poter apportare dati significativi nemmeno lo studio del contesto santuarioale a cui l'ipotetico modello d'ispirazione dell'Herakles Hope è stato ricondotto: il santuario di Herakles *Alexikakos*, che al momento rimane archeologicamente ignoto, nonostante l'esistenza di due importanti testimonianze epigrafiche che citano esplicitamente il *temenos*. La prima è una stele opistografa della metà circa del IV sec. a.C., rinvenuta in reimpiego nel 1934 in una casa sul limite dell'A-

⁴⁰ Medesima posizione della leontea si ritrova negli statergi argentei conati dalla zecca di Eraclea Lucana nel secondo venticinquennio del IV sec. a.C. che reca al verso la riproduzione di un simulacro di Herakles stante nel medesimo schema iconografico dei soggetti analizzati, reso con braccio sinistro scostato dal corpo verosimilmente per rendere riconoscibile l'arco che il dio reca in mano, e la leontea

adagiata sul braccio. V. WORK 1940, nn° 49-92, tavv. 5-8; cf. TODISCO 1990, 946-948; ID. 2012, 326. Da ultima GAGLIANO c.d.s..

⁴¹ Le fonti su Agelada il Giovane sono essenzialmente *Sch. AR. Ra. 501*; *Tz. H. 8*, 325-6; *PAUS. IV 33*, 1-2; *PAUS. VII 24*, 4. V. *DNO I*, 465-468. Per Agelada il Vecchio v. *DNO I*, 453-464.

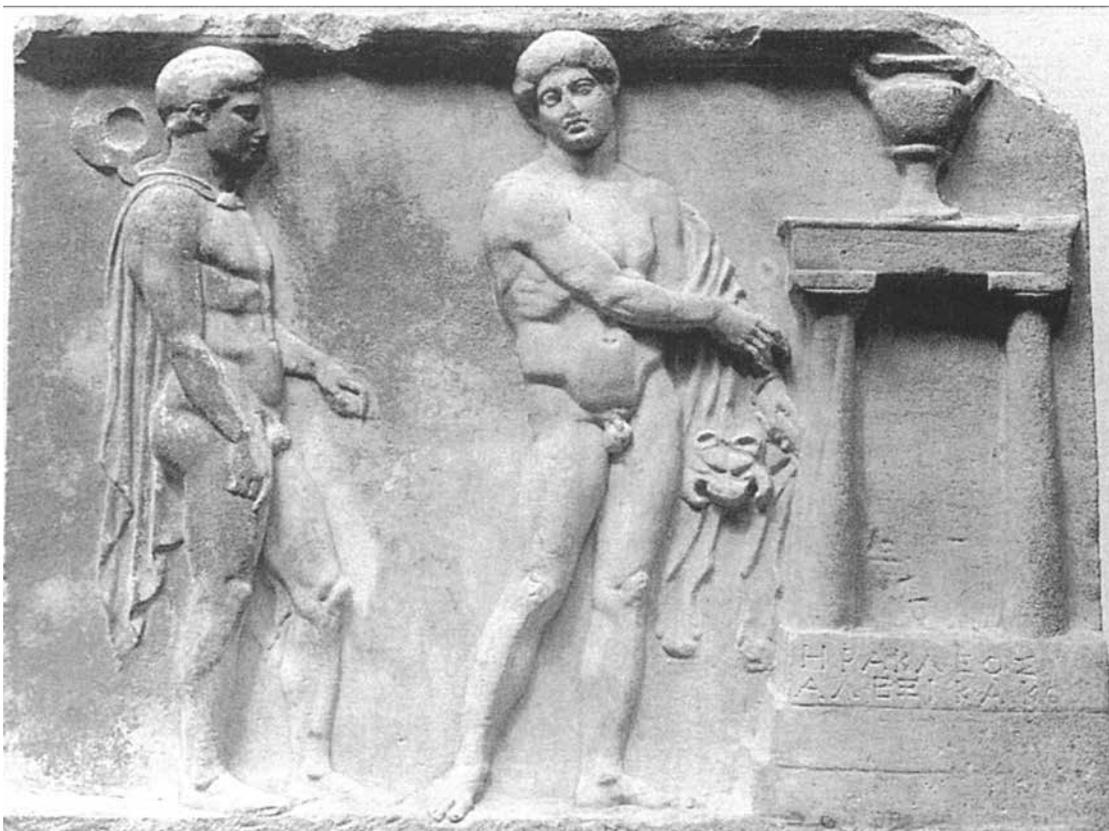


Fig. 9 - Rilievo con Herakles *Alexikakos* (rielaborazione da COMELLA 2002, 121, fig. 121)

gora nei pressi del *bouleuterion*⁴², sul cui lato A è stata registrata la vendita di alcune proprietà confiscate, una delle quali confinava a S con la strada che dal santuario di Herakles *Alexikakos* andava verso l' Agora⁴³.

La seconda iscrizione è riportata su una stele in marmo pentelico, da contesto ignoto⁴⁴ e oggi a Boston⁴⁵, che reca un rilievo votivo rappresentante un'edicola con un cratere su alto piede sul tetto, un Herakles nudo con leontea sulla spalla sinistra e una figura virile con clamide, rappresentata di profilo, tradizionalmente interpretata come Hermes (Fig. 9).

L'ultimo gradino dello stilobate dell'edicola, in cui recentemente la Comella ha riconosciuto un *tetra-stylon*⁴⁶, tempio a quattro colonne generalmente ricondotto al culto di Herakles in Attica⁴⁷, è iscritto con il nome del dio a cui l'edificio, e dunque il rilievo, è dedicato: ΗΡΑΚΛΕΟΣ ΑΛΕΞΙΚΑΚΟΣ⁴⁸. La figura di Herakles sul rilievo è sensibilmente diversa da quella del presunto archetipo Hope⁴⁹, nonostante

⁴² MERITT 1936, 393, n.10.

⁴³ Ag. XIX 114, 449-455 (=IG II² 1582): '...καὶ ἐργαστήρια δύο ἐ[μ] Μελίτηι οἷς γε : πρὸς]ῆλιου] ἀνι : Φιλοκράτο[ς :] Ἄγν : οἰκία : πρὸς ἡλίου]/δυο : Ἱεροκλείδο : Ἑρμ : [χω]ρί[ον.6.3 βορ : Φίλο]-κράτους : Ἄγν : οἰκία : νοτό : ἡ ὁ[δὸς ἢ ἀπὸ τοῦ Ἑρακ]-λείο τοῦ Ἀλεξικάκου εἰς ἀγο[ρὰν φέρουσα : ὦν :]/Ἱππόνικος : Καλλίου Ἀλωπεκ : ...' (sottolineato mio).

⁴⁴ VIKELA 1997, 209, n° 154. Per una provenienza dal Pireo propende COMELLA 2002, 122; più cauta GORRINI 2015, 198. L'assenza di contesto di rinvenimento certo, in ogni caso, fa sì che il documento non possa apportare alcun elemento utile alla identificazione del santuario.

⁴⁵ Boston, Metropolitan Museum of Fine Arts (Inv. 96.696). Il rilievo, su una lastra di 53 x 69,6 cm, si data alla metà del IV sec. a.C.. Cf. da ultima GORRINI 2015, 198. V. COMSTOCK-VERMEULE 1976, 52-53, n° 77 con bibliografia precedente.

⁴⁶ COMELLA 2002, 122.

⁴⁷ Cf. *infra*.

⁴⁸ SEG XXVIII 232.

⁴⁹ L'Herakles rappresentato sul rilievo è sensibilmente diverso, strutturalmente e iconograficamente, dall'Herakles Hope, ma non può essere interpretato come riproduzione della statua di Agelada per l'impostazione generale della figura, sbilanciata e ad andamento sinuoso, che richiama maggiormente la prassi stilistica di IV sec. a.C., piuttosto che quella peloponnesiaca della seconda metà del V sec. a.C.. Il rilievo, inoltre, potrebbe non rappresentare la statua di culto perché non figurano oranti, ma l'eroe-dio e Hermes in posizioni fluide, 'in movimento'. Un confronto per la figura di Herakles può essere riconosciuto sul cratere a calice del Gruppo di Adrasto da Lipari (Museo di Lipari, inv. 9341) recante Herakles vittorioso contro Acheloo per la conquista di Deianira (cf. BERNABÒ-BREA-CAVALIER 1977, fig. 119; VOLLKOMMER 1988, 25, n. 178, fig. 35); non sembra inoltre da scartare l'ipotesi che si tratti di un adattamento, attraverso l'aggiunta della leontea, di un modello scultoreo di diverso soggetto: un *apoxyomenos* (per una recente raccolta di riproduzioni del 'tipo iconografico' e bibliografia precedente cf. DAEHNER-LAPATIN 2015, 270-281).

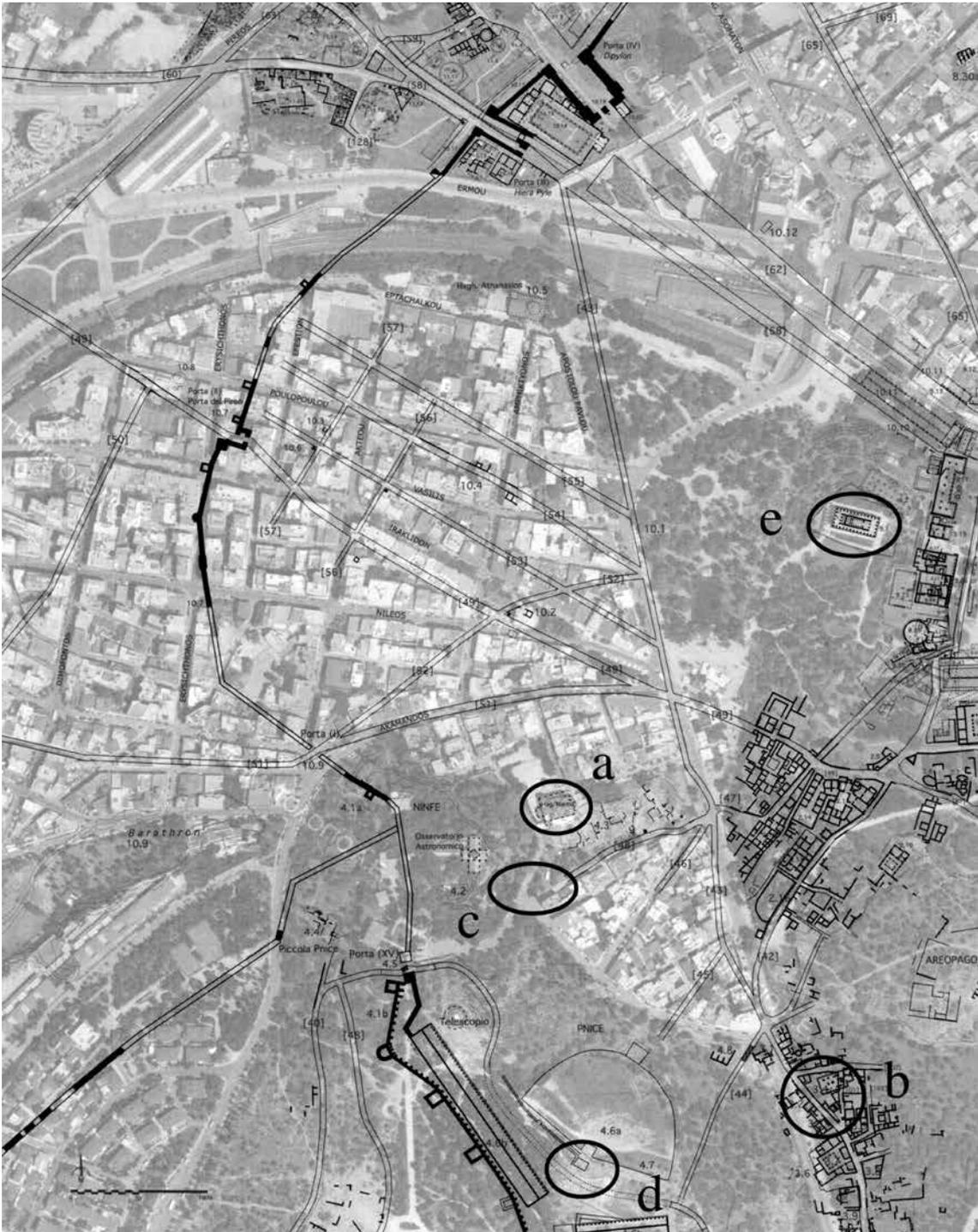


Fig. 10 - Il demo di *Melite* con le principali proposte di localizzazione del *temenos* di *Herakles Alexikakos*:
 a) Pittakis-Lalonde; b) Frikenhaus-Travlos-Tagalidou; c) Wycherley; d) Judeich; e) Wachsmuth
 (rielaborazione da GRECO 2014b, fig. 737)

sia similmente imberbe⁵⁰, e non sembra poter fornire informazioni utili all'identificazione dell'*agalma* del santuario, né a questo fine ci si può avvalere di altri dati provenienti dal contesto santuarioale. Come anticipato, infatti, nonostante l'importante testimonianza epigrafica riportata dalla stele rinvenuta

⁵⁰ A tal proposito merita di essere segnalata la testimonianza tarda di Dione di Prusa (D.CHR. XXXI 92): 'καὶ παρ' Ἀθηναίους Ἐλευσινίου μύστων παιδὸς εἰκὼν οὐκ ἔχουσα ἐπιγραφὴν· κάκεινον εἶναι λέγουσιν Ἡρακλέα' ('E presso gli Ateniesi c'è l'immagine di un giovinetto iniziato ai misteri di Eleusi che non porta alcuna epigrafe; anche quello dicono che sia un Herakles', trad. A. Verrengia, *Dione di Prusa. In Atene, Sull'esilio (or. XIII)*, Napoli

1999). Nonostante l'autore non faccia riferimento al demo di *Melite*, non si può escludere che l'*eikon* in questione, ritenuta di Herakles, abbia una connessione con il demo nel territorio del quale il figlio di Zeus era stato iniziato ai Piccoli Misteri e che, dunque, l'immagine dell'Herakles di *Melite* sia stata imberbe. Purtroppo, però, non è possibile determinare a quando possa risalire tale immagine.

nell' Agora da cui si deduce che il santuario era direttamente collegato alla piazza da una strada, non vi è accordo tra gli studiosi circa la sua esatta localizzazione: molte sono state le proposte, a partire da quelle di Pittakis⁵¹, recentemente ripresa da Lalonde⁵², che localizzò il *temenos* di Herakles *Alexikakos* a NE della collina delle Ninfe, fino a quella del Frikenhaus⁵³ che, nel 1911, suggerì che le strutture del santuario scavato da Dörpfeld tra la Pnice e l' Areopago e da lui identificato con il *Dionysion Lenaion*⁵⁴, fossero in realtà pertinenti all' *Herakleion* di *Melite* per via della presenza di una base in blocchi di *poros* interpretata come parte del *tetrastylon*, che lo studioso riteneva legato al culto dell' eroe-dio⁵⁵. L' ipotesi, più recentemente ripresa da Travlos⁵⁶ e dalla Tagalidou⁵⁷, non sembra convincente tanto per il fatto che l' area in età romana fu consacrata al culto di Dionysos, quanto soprattutto per via dell' assenza di materiali riconducibili alla presenza di Herakles tra quelli rinvenuti durante gli scavi⁵⁸. Dopo quella di Frikenhaus, degne di menzione sono le proposte di localizzazione tra la Pnice e la collina delle ninfe, avanzata da Wycherley⁵⁹, poco più a NO⁶⁰, sulla Pnice o sul *Kolonos Agoraios*⁶¹, ma nessuna sembra soddisfare appieno tutte le esigenze e, fatto al nostro fine più importante, da nessuna delle aree proposte provengono materiali insindacabilmente riferibili al culto di Herakles *Alexikakos* (Fig. 10). Per queste ragioni la questione deve essere considerata ancora aperta⁶².

I RILIEVI CON HERAKLES STANTE CON CLAVA E LEONTEA

Nonostante allo stato attuale non sia possibile ipotizzare la dipendenza dell' Herakles Hope da un originale attico imberbe di V sec. a.C., lo studio dei quarantotto rilievi votivi attici raffiguranti Herakles⁶³, sembra attestare la precoce presenza ad Atene di una statua iconograficamente simile all' Herakles Hope e alle altre sculture di cui si è discusso. La raffigurazione di tale statua sembra, infatti, riconoscibile su alcuni rilievi votivi, due dei quali meritano di essere discussi per la straordinaria somiglianza della statua di Herakles che vi è riprodotta e per la prossimità topografica dei rinvenimenti. Si tratta di una stele votiva rappresentante una processione di oranti, alla presenza della statua di Herakles, e di un rilievo in cui il simulacro del dio è affiancato da un personaggio maschile barbato.

Il primo rilievo (Fig. 11), oggi esposto presso il Museo Nazionale di Atene⁶⁴, è stato individuato da Robinson durante una ricognizione, nel settembre del 1947, in reimpiego in una casa alle pendici SO della cd. 'collina del mulino a vento'⁶⁵, a S del fiume Ilisso⁶⁶. La stele in marmo pentelico può essere datata nella prima metà del IV secolo a.C.⁶⁷ e rappresenta, convenzionalmente, una scena di sacrificio in contesto santuarioale⁶⁸ (come sembrano suggerire la trabeazione e le ante di un edificio poste alle estremi-

⁵¹ PITTAKIS 1835, 461.

⁵² LALONDE 2006.

⁵³ FRICKENHAUS 1911.

⁵⁴ Sulla questione v. da ultimo Longo in GRECO 2011 e una sintesi in DE TOMMASO 2014.

⁵⁵ Per una sintesi recente dettagliata e aggiornata sulla questione del *tetrastylon* di Herakles cf. GORRINI 2015, 191-201 con bibliografia precedente.

⁵⁶ TRAVLOS 1971, 274.

⁵⁷ TAGALIDOU 1993, 22-49.

⁵⁸ Parte dei taccuini di Dörpfeld e i materiali provenienti dagli scavi sono stati recentemente studiati e pubblicati da KARANASTASI 2008 che ha definitivamente dimostrato il carattere esclusivamente dionisiaco dell' area. Per una sintesi v. da ultima GORRINI 2015, 191-201 con bibliografia precedente.

⁵⁹ WYCHERLEY 1959, 67-72.

⁶⁰ HARRISON 2002.

⁶¹ Per la paternità delle proposte e una loro discussione v. Bernardini-Longo in GRECO 2014a, 813 e Monaco in GRECO 2014b, 1245 con bibliografia precedente.

⁶² Cf. le recenti sintesi con bibliografia di Longo in GRECO 2010, 258; Bernardini-Longo in GRECO 2014a, 813 e di GORRINI 2015, 191-196. Incerti restano anche i confini dello stesso demo di *Melite*, v. da ultimi MONACO 2002, 273-274; LALONDE 2006 e Monaco in GRECO 2014b, 1229-1254.

⁶³ Tabella riassuntiva in GORRINI 2015, 206-210.

⁶⁴ Atene, Museo Archeologico Nazionale (Inv. 3952),

ROBINSON 1948, 137; COOK 1949, 32.33, n° 27; BOARDMAN *et alii* 1988, n° 330 (=1388); BILLOT 1992, 137 sgg.; TAGALIDOU 1993, 221 sgg., n° 23, tav. 13; VAN STRATEN 1995, 297, n. R90, fig. 93; EDELMANN 1999, 204, n° D30; KANSTEINER 2000, 125, cat. Lb 17; COMELLA 2002, 122-123, cat. 148, fig. 123; PRIVITERA 2002; TROMBETTI 2013, 50.

⁶⁵ Da ora in poi sarà chiamata 'collina del mulino'.

⁶⁶ Cf. scheda in <http://www.agathe.gr/id/agora/object/s%201249>.

⁶⁷ La datazione si basa non solo sull' analisi stilistica del rilievo, ma tiene anche conto delle considerazioni paleografiche relative all' iscrizione leggibile sull' architrave dell' edificio entro cui la scena si svolge e che recita: Παν<α>ς Αιγύριος Ἡρ<α>κλει (ROBINSON 1948, 137).

⁶⁸ L' ambientazione entro *naiskos* dell' offerta votiva è canonica e ricorre frequentissima sui rilievi sia in Attica sia altrove; la comparsa del motivo si data proprio all' inizio del IV sec. a.C. e si inserisce nel contesto votivo-sacrale di cui anche i rilievi dell' area a S dell' Ilisso fanno parte. La quinta architettonica sembra doversi interpretare come la rappresentazione sintetica dell' interno di un santuario indipendentemente dal suo aspetto. Si ricordino, a tal proposito e a titolo esemplificativo, i rilievi rinvenuti *in situ* nel santuario rupestre di Pan e delle Ninfe sul monte Pentelico, uno dei quali non è ambientato in una grotta, ma apparentemente in un edificio templare. V. GAGLIANO 2013, 123-128. Sembra molto probabile, dunque, che la presenza di ante e trabeazione alluda ad un ambiente coperto. Cf. da ultima COMELLA 2002, 138-139, cat. Pentelico 1; Pentelico 2.

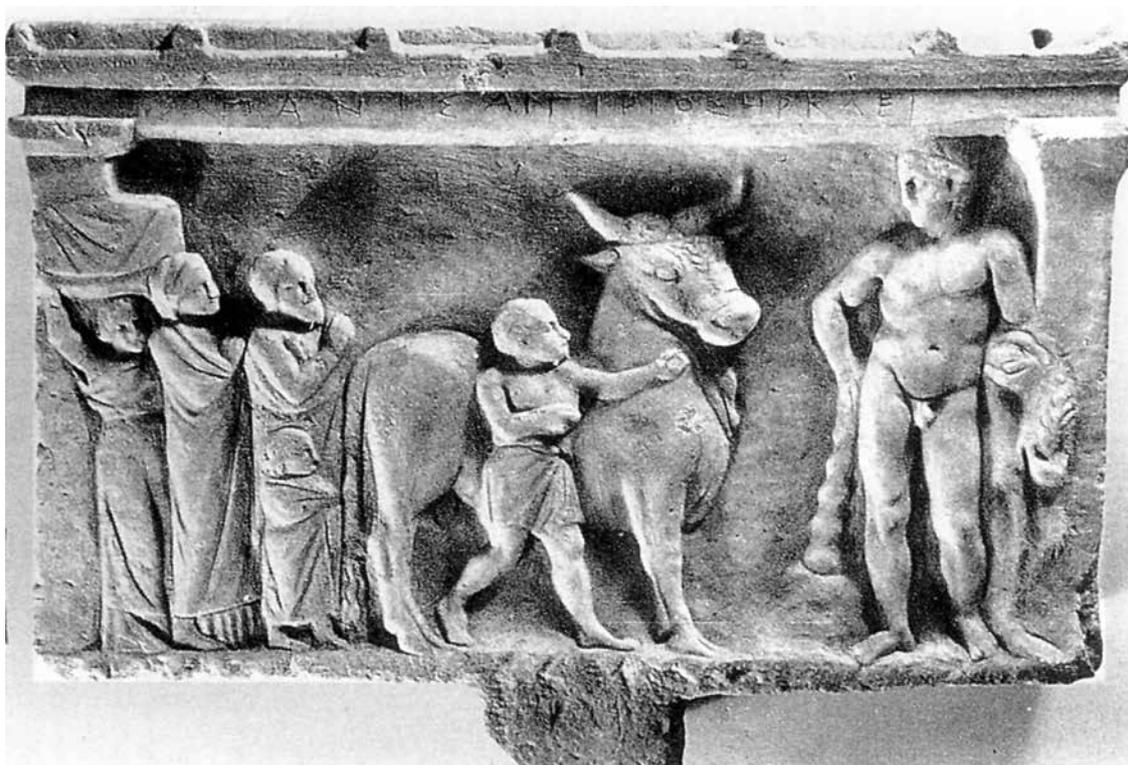


Fig. 11 - Rilievo votivo con Herakles (rielaborazione da COMELLA 2002, 123, fig. 123)

tà destra e sinistra del rilievo) in cui un tale *Aigirios*, accompagnato dalla moglie *Panias* e dal piccolo figlio, offre a Herakles un bovino, condotto verso la statua dell'eroe da un inserviente, e altre offerte verosimilmente contenute nella cista sorretta dall'ancella che chiude la scena sulla sinistra. La statua di Herakles, da interpretarsi come tale sulla base non solo della posizione statica e della nudità, ma anche della direzione della processione verso il dio e dell'assenza di un altare (altra possibile meta della *pompè*), presenta un'impostazione della figura molto simile a quella dell'Herakles Hope, con disposizione 'chiastica' delle membra, clava 'allineata' alla gamba destra e appoggiata su una roccia, leontea adagiata sull'avambraccio sinistro, pomi nella mano sinistra, volto imberbe e testa girata verso destra con lo sguardo rivolto verso il basso⁶⁹.

Il ritrovamento del rilievo di *Aigirios* e *Panias* avvenne non lontano dal luogo dove, nel 1922, era stato trovato l'altro rilievo oggetto del nostro interesse⁷⁰, anch'esso realizzato su una lastra di marmo pentelico, inciso al di sopra di un decreto *stoichedon* della tribù *Antiochis*, e datato al 330 a.C. circa⁷¹ (Fig. 12). La statua ivi rappresentata entro un'edicola⁷², è molto simile a quella precedentemente descritta, seppur di fattura più corsiva, ed è affiancata da un personaggio barbato interpretabile, sulla base delle proporzioni identiche a quelle dell'eroe-dio⁷³, non come il dedicante *Prokleides* citato nel decreto sottostante, ma come il destinatario degli onori *Antiochos*, eroe eponimo della tribù *Antiochis* e, nella tradizione attica, figlio di Herakles⁷⁴.

⁶⁹ Lo scopritore del rilievo ha voluto riconoscere nella statua rappresentata, la riproduzione di un originale di Lisippo, essenzialmente sulla base delle proporzioni della figura. Il *floruit* dell'attività di Lisippo è fissato da PLIN. *N.H.* XXXIV, 51 nella centotredicesima olimpiade (328-325 a.C.), data su cui si è calcolato l'inizio della sua attività generalmente collocato durante il predominio tebano (371-362 a.C.), quando, secondo ROBINSON 1948, 137 (citato da COMELLA 2002, 123), sarebbe stata realizzato l'Herakles riprodotto sul rilievo. Su Lisippo cf. MORENO 1995. Sul tipo iconografico e sulle sue riproduzioni cf. MARCONI 2011, 154-156 che, pur inserendolo in altro ragionamento, riporta alcuni esempi, e GAGLIANO c.d.s..

⁷⁰ Atene, Museo Archeologico Nazionale (Inv. 3491). KAROUZOS 1923; Cf. BILLOT 1992; TAGALIDOU 1993, 7-18; PRIVITERA 2002. Cf. <http://www.getty.edu/art/>

[exhibitions/greek_stele/](#).

⁷¹ La datazione è stata proposta principalmente su base paleografica, a seguito dello studio del decreto onorario (SEG III 116) inciso al di sotto del rilievo, da cui si evincono anche i dati onomastici e di occasione. Cf. TAGALIDOU 1993, n° 22.

⁷² L'inquadramento della scena di offerta in una cornice architettonica è standardizzata nei rilievi di IV secolo e, laddove sia chiaramente riprodotta una statua votiva, può essere considerato rappresentazione convenzionale dell'interno dell'edificio dove la statua di culto era esposta. Cf. COMELLA 2002, 161-178.

⁷³ Sui rilievi votivi attici, generalmente, esiste rapporto proporzionale gerarchico tra le divinità e i dedicanti rappresentati. Cf. COMELLA 2002, *passim*.

⁷⁴ Cf. DEM. *Epit.* 31; D.S. IV 37; PAUS. I 5, 2; X 10, 1.



Fig. 12 - Rilievo di *Antiochos* (rielaborazione da LAWTON 1995, pl. 83,157)

Le statue rappresentate sui due rilievi sono, come evidente, molto simili e differiscono solo per la posizione della clava: parallela alla gamba e retta dal braccio destro allargato e flessso nel rilievo di *Antiochos*, leggermente inclinata verso l'esterno e sorretta dalla mano poggiata sul fianco nel rilievo di *Aigirios* e *Panias*.

Sebbene ci siano pervenute riproduzioni a tutt'otondo di età romana che testimoniano l'esistenza di due tipi scultorei differenti⁷⁵ che possono esser stati tenuti a modello rispettivamente dall'uno e dall'altro scalpello, la prossimità dei luoghi di rinvenimento e alcune caratteristiche tecniche inducono a sospettare che la statua riprodotta sui due rilievi sia la medesima. Nel rilievo di *Antiochos* la clava, perpendicolare al suolo, sembra avere la funzione di dividere esattamente a metà lo specchio scultoreo e, di conseguenza, sembra essere stato il primo elemento realizzato per organizzare simmetricamente la scena: l'espedito tecnico palesa l'imperizia dell'artigiano che non ha apparentemente calcolato le proporzioni delle figure, né pare aver lavorato con l'ausilio di un disegno preparatorio, stante l'evidente sproporzione tra la clava e le figure umane ai due lati. Se non si attribuisce, dunque, particolare rilevanza iconografica alla differenza tra le posizioni della clava e conseguentemente del braccio destro che la regge, le due figure risultano molto simili, entrambe inoltre sembrano recare nella mano sinistra i pomi, gli stessi che l'ipotesi della Palagia avrebbe voluto a caratterizzare l'archetipo dell'Herakles tipo Hope, rispetto al quale, osservando con più attenzione la statua sui due rilievi, si nota, pur nell'impostazione generalmen-

⁷⁵ Nell'Herakles del rilievo di *Aigirios* e *Panias* è stato riconosciuto il c.d. tipo Lenbach per la posizione del braccio (Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, n° 330; per il tipo scultoreo v. da ultimo KANSTEINER 2000, 25-45, cat. Lb1-Lb14) e il c.d. tipo Albertini-Pitti nel rilievo di *Antiochos*

(cf. da ultimo KANSTEINER 2000, 46-48, cat. Pi1-Pi17). Tuttavia la ponderazione dell'Herakles sul rilievo di *Aigirios* è invertita rispetto a quella del tipo Lenbach e il corpo presenta maggior rigidità e andamento meno sinuoso.

te simile della figura, ponderazione invertita e disposizione delle membra meno rigida⁷⁶, caratteristica, quest'ultima, che sembra ostare a una eventuale datazione al V sec. a.C. dell'*agalma*, ma che sembra più affine alla 'fluidità' tipica della scultura tardo-classica del IV sec. a.C..

La generica somiglianza iconografica dell'Herakles rappresentato sui due rilievi di cui si è discusso all'Herakles Hope e alle altre sculture ad esso messe in relazione dalla Palagia, d'altronde, non sembra particolarmente rilevante alla luce della nota diffusione, in età romana, di un 'tipo iconografico' affine, certamente ispirato a un originale di età classica, ma molto spesso 'variato'. In un tale *mare magnum* di 'copie' e 'varianti', tuttavia, se si tiene in adeguata considerazione la struttura corporea, limitatamente a quanto sia possibile e lecito fare su due rilievi, e la posizione della testa è possibile individuare una particolare somiglianza tra la statua rappresentata e il ben testimoniato tipo scultoreo Albertini-Pitti⁷⁷ (Fig. 13), riconosciuto in un nutrito numero di testimoni da Linfert nel 1966⁷⁸ e più recentemente studiato da Sasha Kansteiner, al cui accurato lavoro di *Kopienkritik* si rimanda⁷⁹. L'archetipo da cui la tradizione scultorea dipende, databile nella prima metà del IV sec. a.C., è stato unanimemente restituito come una statua virile stante, con peso caricato sulla gamba destra, la sinistra leggermente scartata lateralmente col il tallone sollevato da terra, il braccio destro disteso lungo il fianco a sostenere la clava che poggia su un rialzo (verosimilmente una roccia) e il sinistro piegato con la leontea adagiata sull'avambraccio e la mano, generalmente non conservata dai testimoni, che reggeva verosimilmente delle mele⁸⁰. Riguardo al contesto di origine dell'archetipo, non c'è accordo tra gli studiosi che ne hanno proposto una provenienza tanto magnogreca, quanto attica⁸¹ sulla base della sua riproduzione su dipinti, rilievi e monete, senza generalmente annoverare, tra le repliche, gli *agalmata* rappresentati sui due rilievi testé discussi⁸² sui quali, invece, si crede di dover richiamare l'attenzione, non solo per chiarire l'origine dell'archetipo, ma anche per suggerirne la caratterizzazione somatica del volto.

L'impostazione generale delle figure a rilievo, la posizione delle membra e quella degli attributi, oltreché la caratterizzazione della testa depongono, come si è visto, a favore dell'identità del modello copiato dai due scalpellini ateniesi. Inoltre l'assenza della barba in entrambe le riproduzioni di quella che sembra doversi riconoscere come la riproduzione fedele della statua di culto di un santuario, consente sia di scartare l'ipotesi della Nista⁸³ che vedrebbe nel tipo Albertini-Pitti una variante di età romana del tipo



Fig. 13 - Herakles tipo Albertini (rielaborazione da BOARDMAN *et alii* 1988, n° 294)

⁷⁶ Le mele che nell'ipotesi della Palagia dovevano essere mostrate dall'archetipo dell'Herakles *Alexikakos* non sarebbero da interpretarsi, secondo la studiosa, come Pomi delle Esperidi, ma come allusione al sacrificio di mele che i lessicografi riferiscono esser stato offerto all'Herakles *Melos* o *Melios* del demo di *Melite* (HSCH. s.v. Μήλων Ἡρακλῆς; ZENOB. 5, 22.).

⁷⁷ La denominazione del tipo, introdotta da MARCONI 2011, si deve alla parziale discordanza della ricostruzione dell'archetipo in KANSTEINER 2000, 46-48, che denomina il tipo Pitti, e la tradizione di studi antecedente sintetizzata in

Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, 745-746.

⁷⁸ LINFERT 1966, 75 sgg.

⁷⁹ KANSTEINER 2000, 46-48; 129-132.

⁸⁰ V. KANSTEINER 2000, 46-48 per la discussione della restituzione dell'archetipo e NISTA 1987, 38-41 per l'approccio metodologico e l'elenco più esaustivo delle repliche.

⁸¹ Sulla precoce diffusione del tipo iconografico in Attica e in Magna Grecia cf. GAGLIANO c.d.s..

⁸² V. *supra*, n. 77.

⁸³ NISTA 1987, 39-40.

Lansdowne⁸⁴, ibridato con il tipo barbato Boston-Oxford⁸⁵ di cui riprodurrebbe la posizione degli attributi, sia di ridimensionare lo scetticismo di Kansteiner⁸⁶. Se è vero, infatti, che i testimoni del tipo, quando non sono acefali, 'montano' teste tra loro sensibilmente diverse (tanto che devono essere considerati *Umbildungen*, non copie) e scevre di qualunque interesse documentario, è altrettanto vero che la presenza su due rilievi realizzati intorno alla metà del IV sec. a.C. di un *agalma* nel medesimo schema iconografico del tipo Albertini-Pitti e evidentemente imberbe, non dimenticando la necessità che gli offerenti avevano di renderlo riconoscibile ai frequentatori del santuario, costringe, a nostro avviso, a considerare molto probabile la presenza ad Atene di un simulacro iconograficamente affine a quello riprodotto: imberbe, con clava a destra poggiata a una roccia e retta dalla mano, leontea adagiata all'avambraccio sinistro e pomi nella mano sinistra.

L'AGALMA IMBERBE DELL'HERAKLEION DEL KYNOSARGES

L'archetipo dell'Herakles Albertini-Pitti sembra essere stato dunque, allo stato attuale delle conoscenze, il primo *agalma* di Herakles imberbe stante con leontea, pomi e clava la cui presenza sia testimoniata ad Atene. Per quanto riguarda la sua pertinenza, se quella ipotizzata dal Moreno al santuario dell'eroe-dio venerato come *Alexikakos*⁸⁷, non può essere sostenuta per l'assenza di riscontro archeologico⁸⁸, i luoghi di rinvenimento dei due rilievi che lo rappresentano, entrambi nella valle dell'Ilisso e a breve distanza l'uno dall'altro, inducono a focalizzare l'attenzione su un altro santuario di Herakles, uno dei più importanti ad Atene: quello che le fonti collocano al *Kynosarges*⁸⁹, area convincentemente localizzata proprio nella valle dell'Ilisso e nota per esser stata frequentata dai *nothoi*⁹⁰, di cui fonti tarde attribuiscono la fondazione a *Diomos*, figlio di *Kollytos*⁹¹.

Come le strutture dell'*Herakleion* del demo di *Melite*, anche quelle del *temenos* del *Kynosarges* non sono state individuate con certezza⁹², tuttavia indicazioni topografiche relative alla sua posizione, possono essere desunte dalle fonti letterarie. Celeberrima è la testimonianza di Erodoto che, nel descrivere gli avvenimenti successivi alla battaglia di Maratona, riferì che gli ateniesi si spostarono dall'*Herakleion* locale a quello del *Kynosarges* e si accamparono nel santuario urbano in attesa che le navi persiane arrivassero al Falero, lasciando intendere che dalla postazione 'urbana' l'esercito avesse modo di avvistare la flotta⁹³. Ciò implica che l'area del *Kynosarges* si trovasse nella zona sudorientale della città e che si caratterizzasse per la presenza di almeno un'altura nei pressi della quale dovette sorgere il *temenos* di Herakles. Tale santuario sarebbe da localizzarsi, secondo una recente e convincente proposta di Marie-Françoise Billot, infatti, in prossimità dell'area di rinvenimento del rilievo di *Aigirios* e *Panias*, che già ella considerò ad esso pertinente, alle pendici sudoccidentali della 'collina del mulino', a S dell'odierna chiesa di Ag. Panteleimon⁹⁴. L'area, infatti, con la sua alternanza di rilievi e depressioni, sembra geomorfologicamente compatibile con le indicazioni che possono essere desunte dalle fonti e, dato per noi importante, prossima a quella di rinvenimento del rilievo di *Antiochos*.

Utili indicazioni topografiche riguardo alla localizzazione del *Kynosarges*, sono ricavabili anche dal dialogo pseudo-platonico *Axiocos*⁹⁵, in cui Socrate informa di essere lì diretto (senza specificare se al ginnasio, all'*Herakleion* o più genericamente nell'area nota con quel nome) quando, giunto fino all'Ilisso dopo essere uscito dalla città⁹⁶, fu chiamato da Clinia, Damon e Carmide che gli chiedevano di andare a confortare il padre di Clinia, l'Assioco che dà il titolo al dialogo, sul letto di morte. Dunque il *Kynosarges* doveva trovarsi nei pressi dell'Ilisso e, come ha convincentemente notato Privitera, se lo si immaginasse nell'area compresa tra la cinta muraria a N e il fiume a S, non si spiegherebbe perché, per raggiun-

⁸⁴ V. da ultimo KANSTEINER 2000, 3-24.

⁸⁵ V. da ultima Palagia in BOARDMAN *et alii* 1988, 746.

⁸⁶ Cf. KANSTEINER 2000, 46-48.

⁸⁷ V. MORENO 2001, 66 che ne attribuisce l'archetipo a Agelada sulla base del confronto con alcune figure dei frontoni di Olimpia.

⁸⁸ Cf. *supra*.

⁸⁹ Nell'area del *Kynosarges* sorgeva anche un importante ginnasio, che la maggior parte delle fonti distingue dall'*Herakleion* pur lasciandone intendere la stretta relazione, e una necropoli. V. da ultima TROMBETTI 2013, 39-53 con bibliografia precedente. Raccolta delle fonti letterarie sull'*Herakleion* del *Kynosarges* in LTUA s.v. Cinosarge, Eracle, Santuario di.

⁹⁰ Sulla frequentazione del *Kynosarges* da parte dei *nothoi* cf. tra gli altri PRIVITERA 2002; BERTAZZOLI 2003;

BEARZOT 2005.

⁹¹ Cf. *infra*.

⁹² Sintesi recente in Privitera in GRECO 2011, 503-506; 508-509; TROMBETTI 2013, 39-52. Per la raccolta delle fonti relativa al *Kynosarges*, v. LTUA s.v. Cinosarge.

⁹³ HDT VI, 116.

⁹⁴ Per la localizzazione del Santuario di Herakles e la topografia del *Kynosarges* si vedano da ultimi BILLOT 1992; EAD. 1993; EAD. 1994; PRIVITERA 2002; ELIOPOULOS 2010; Privitera in GRECO 2011, 503-509; TROMBETTI 2013, 49-53 con bibliografia precedente.

⁹⁵ [PL.] Ax. 364b-365a.

⁹⁶ Alla localizzazione extramuranea del *Kynosarges* alludono anche altre fonti: PL. *Them.* I, 3; EUSTH. *ad Om. Od.* XIII 408, 1747; DEM. XIX 86; DEM XIX 125.

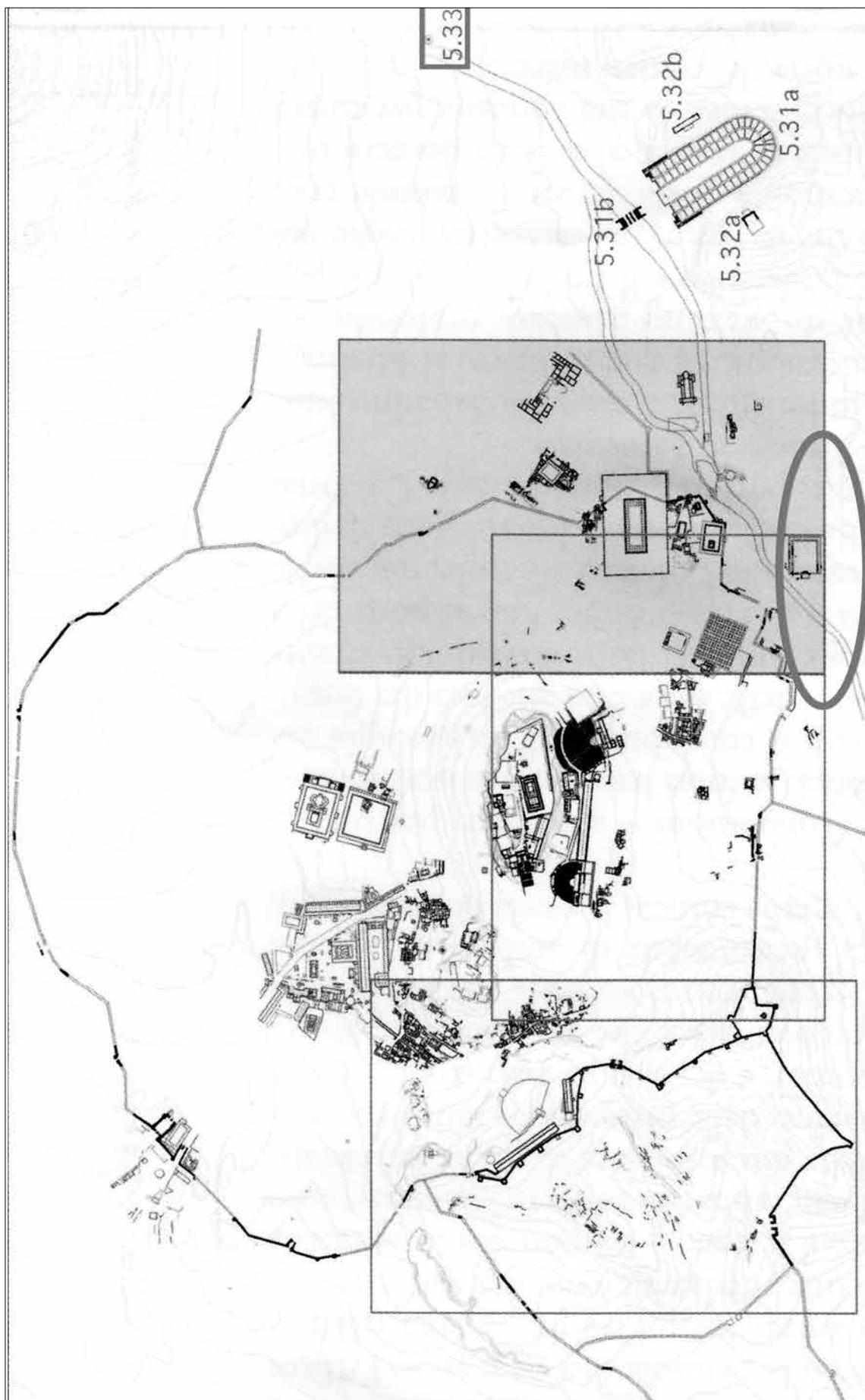


Fig. 14 - Pianta di Atene, con localizzazione del *Kynosarges* e del *temenos* di *Pankrates* al n. 5.33 (rielaborazione dell'autrice da GRECO 2011, tav. 2)

gerlo, Socrate si sia spinto fino alla riva⁹⁷, né perché Clinia e i suoi compagni in cerca del filosofo si siano diretti verso la *Kallirrhoe*, sorgente presso la quale verosimilmente si trovava un guado⁹⁸, dal momento che Assioco abitava presso le Porte Itonie⁹⁹.

Per quanto riguarda le fonti dirette, è l'epigrafi ad offrire la più antica testimonianza dell'esistenza di un *Herakleion* nella valle dell'Ilisso con la *lex sacra* del 440-430 a.C.¹⁰⁰, rinvenuta nell'attuale quartiere di Plaka, nei pressi del Monumento di Lisicrate, che regola il lavoro dei conciatori e lo scarico degli scarti di lavorazione in un fiume, che sembra lecito riconoscere nell'Ilisso. L'interdizione riguarda solo il tratto di fiume posto a monte di un non meglio identificato *temenos* di Herakles, che non sembra poter essere considerato, come vorrebbe la Billot¹⁰¹, quello di Herakles *Pankrates*¹⁰², per una ragione pratica tanto banale, quanto cogente. Il santuario di *Pankrates* (Fig. 14), sull'esistenza del quale le fonti letterarie tacciono, è noto archeologicamente: si trova sulla riva sinistra dell'Ilisso, a N dell'*Olympieion* e della *Kallirrhoe*¹⁰³. Se si immagina, dunque, che un regolamento consentisse di scaricare nel fiume, inquinandolo, gli scarti di lavorazione a valle del *temenos* di *Pankrates*, bisognerebbe ipotizzare acque inquinate e maleodoranti lungo tutto il tratto di fiume che scorre dinnanzi ai santuari più importanti della valle dell'Ilisso¹⁰⁴. Parimenti non sembra del tutto convincente la proposta di riconoscere il *temenos* di Herakles a cui fa riferimento la *lex sacra* in quello citato da un'epigrafe rinvenuta a N dell'Acropoli¹⁰⁵, che menziona un *thiasos* di Herakles e lo colloca nel demo di *Kydathenaion*¹⁰⁶, sito verosimilmente a NNE dell'Acropoli, nel territorio del quale avevano luogo attività di conciatura e tintura delle pelli¹⁰⁷.

Pur non negando che l'interdizione sia rivolta agli artigiani che nel demo di *Kydathenaion* lavoravano, non sembra necessario identificare il santuario a cui l'iscrizione fa riferimento con quello nel territorio del medesimo demo, che si troverebbe non sulla riva dell'Ilisso, ma in un'area compresa tra Ilisso e Eridano. Se il legame delle attività di conciatura e i più vicini santuari entro cui avvenivano sacrifici cruenti è accertato dall'esistenza di iscrizioni che attestano la vendita delle pelli degli animali sacrificati¹⁰⁸, in questo caso sembra che il riferimento al santuario di Herakles sia da considerarsi esclusivamente un'indicazione pratica di carattere topografico che necessitava di essere, per sua natura, quanto più chiara e puntuale possibile, fornendo coordinate spaziali precise e individuabili. Quanto alla possibilità che il fiume a cui l'iscrizione fa riferimento possa essere l'Eridano e non l'Ilisso, questa sembra da scartare perché costringerebbe ad ipotizzare che gli scarti di conciatura delle pelli fossero gettati nel tratto urbano del fiume. Sembra, a questa stregua, molto più verosimile che l'interdizione faccia riferimento al fiume Ilisso e che l'*Herakleion* menzionato si trovasse in prossimità delle sue sponde e da esse chiaramente

⁹⁷ PRIVITERA 2002, 51 (sintesi in Privitera in GRECO 2011, 508-509) che evidenzia come all'ipotesi ostino anche considerazioni strategiche relative allo stanziamento dell'esercito in uno spazio costretto tra le mura e il fiume. L'aporia generata dalla testimonianza di PAUS. I 19, 1-4 che non allude all'attraversamento del fiume per raggiungere il *Kynosarges* è superata da TROMBETTI 2013, 41 con l'ipotesi che l'allusione sia all'area così denominata che poteva estendersi lungo le due rive del fiume.

⁹⁸ TROMBETTI 2013, 40-41.

⁹⁹ È lo stesso Socrate a informare circa la localizzazione della casa di Assioco. Sull'identificazione e l'esatta localizzazione delle Porte Itonie, che prenderebbero il nome dal vicino santuario di Athena Itonia, noto solo epigraficamente, non c'è accordo. Ciò che interessa in questa sede, tuttavia, è che in ogni caso si trovavano a Nord dell'Ilisso; per raggiungerle, dunque, non sarebbe stato necessario guardare il fiume. Per una sintesi recente cf. Marchiandi in GRECO 2011, 417-420.

¹⁰⁰ IG I³ 257, in particolare le righe 8 e 9. Pubblicata da KAROUZOS 1923, 96-98.

¹⁰¹ BILLOT 1992, 155-156.

¹⁰² Dal santuario di *Pankrates* provengono due rilievi (Inv. P71A e P28B), pubblicati nel 1994 dalla Vikela (VIKELA 1994, 40-43; 216-219, n. B 14; B 17), apparentemente utili al presente studio, perciò meritevoli di una breve discussione. Il primo presenta, al centro di un convenzionale *naiskos*, una statua di Herakles molto simile a quella rappresentata nel rilievo di *Antiochos* dalla quale differisce solo per il braccio sinistro che qui appare semidisteso lungo il fianco con la leontea che copre la mano e che sembra appena scivolata dalla spalla. Nonostante l'apparente somi-

glianza, l'impossibilità di verificare se il viso fosse rappresentato barbato o imberbe, a causa del forte grado di erosione, non consente di considerarlo testimone attendibile nell'ambito dell'indagine in merito al santuario di pertinenza di un *agalma* iconograficamente simile all'Herakles tipo Albertini-Pitti. A ciò devono essere aggiunte alcune considerazioni relative al secondo rilievo menzionato che rappresenta una statua di Herakles di profilo, presso la quale si recano due giovani donne officianti, apparentemente molto simile all'Herakles Hope. Un'analisi meno sommaria, tuttavia, consente di notare la chiara presenza della corta barba, che inserisce coerentemente il rilievo nel gruppo delle rappresentazioni di Herakles *Pankrates* iconograficamente sempre barbato, divinità a cui è dedicato, e, oltre a non consentire di considerarlo in questa sede, legittima il sospetto che anche il volto dell'Herakles sul rilievo P17A fosse originariamente barbato.

¹⁰³ Sul santuario di *Pankrates* v. da ultima GORRINI 2015, 219-236 con bibliografia precedente.

¹⁰⁴ Quelli più antichi e più venerabili, secondo TH. II 15, 4.

¹⁰⁵ IG II² 2343.

¹⁰⁶ GORRINI 2015, 220-221.

¹⁰⁷ Le attività di conceria sono ricordate in tre iscrizioni riconducibili al demo: IG II² 1556; IG II² 1576; SEG XVIII 36 B9. Cf. Di Cesare in GRECO 2014a, 721; GORRINI 2015, 220-221.

¹⁰⁸ IG II² 149; IG II² 1496 (datate tra il 334 e il 330 a.C.) che riportano i proventi della vendita di pellame dopo le principali feste che prevedevano offerte sacrificali; v. dal ultima GAWLINSKY 2011, 129-130.

visibile. Se dunque il santuario non è né quello di *Pankrates*, i cui materiali non sono, per altro, più antichi della metà del IV sec. a.C., né quello nel demo di *Kydathenaion*, è molto verosimile che si tratti del *temenos* del *Kynosarges*¹⁰⁹, evidentemente così noto da non richiedere ulteriore specificazione¹¹⁰.

Ciò che importa in questa sede sottolineare, dunque, è che quest'ultima testimonianza epigrafica attesta l'esistenza, nei pressi della riva dell'Ilisso, di un *Herakleion* a cui non sembra azzardato considerare pertinente l'archetipo dell'Herakles tipo Albertini-Pitti, realizzato, e quindi consacrato, all'inizio del IV sec. a.C.¹¹¹ e riprodotto sui rilievi; tale santuario è verosimile che sia il noto *temenos* di Herakles al *Kynosarges*. Se l'identificazione non è errata, l'occasione di dedica di quello che può essere ritenuto l'*agalma* tardo-classico del santuario, potrebbe essere stata, ma il condizionale è sempre d'obbligo, quella dei lavori di risistemazione attestati da un'altra importante testimonianza epigrafica¹¹². Si tratta di una *syngraphè*, rinvenuta nel 1907 nella medesima area da dove proviene il rilievo di *Aigirios* e *Panias*, nella quale si prescrive all'architetto Senofonte del demo di *Perithoidai*, di realizzare i basamenti per alcuni tripodi al *Kynosarges*, senza specificare se debbano essere esposti nel ginnasio o nel *temenos* di Herakles. La natura degli oggetti, unitamente a considerazioni di carattere testuale¹¹³ hanno indotto a ritenere che l'offerta dei tripodi sia più verosimilmente contestualizzabile, piuttosto che nel ginnasio, nell'*Herakleion* che perciò deve essere considerato pre-esistente all'inizio del IV sec. a.C.. In effetti, la già citata testimonianza di Erodoto in merito allo spostamento delle truppe ateniesi dopo la battaglia di Maratona costringe a considerare il santuario esistente almeno dall'inizio del V sec. a.C.¹¹⁴.

Per verificare ulteriormente la credibilità dell'ipotesi avanzata in merito all'identificazione dell'*agalma* del *Kynosarges*, è necessario disporre del maggior numero possibile di dati; non sarà, perciò, superfluo riflettere sull'organizzazione politico-territoriale della valle dell'Ilisso. Nonostante nessuna fonte letteraria ci informi sul nome del demo di cui il *topos* del *Kynosarges* era parte, è opinione diffusa che si tratti di *Diomeia*¹¹⁵ per via della coincidenza onomastica del sacerdote eponimo del demo e del mitico fondatore dell'*Herakleion* del *Kynosarges*¹¹⁶. Le fonti letterarie su cui si basa tale ipotesi sono tutte molto tarde e non sembra possano essere considerate prove sufficienti¹¹⁷. Tralasciando per il momento la questione e tornando a considerare solo l'area nota come *Kynosarges*, è importante richiamare l'attenzione su un'ulteriore informazione desumibile dal testo delle Storie di Erodoto: lo storico di Alicarnasso, infatti, riferisce che la tomba dello spartano *Anchimolios* si trovava ad Atene nel demo di *Alopeke*, presso l'*Herakleion* del *Kynosarges*¹¹⁸; se ne dovrebbe dedurre, dunque, che il demo di *Alopeke* era confinante con l'area detta *Kynosarges*. A ciò si aggiungano alcune considerazioni sui contesti di rinvenimento dei due rilievi testé presi in esame: non solo, infatti, il rilievo di *Aigirios* deve verosimilmente essere considerato pertinente al santuario del *Kynosarges*, ma, come già ipotizzato, il rilievo di *Antiochos* è molto verosimile che fosse esposto all'interno del *temenos* dell'eroe eponimo¹¹⁹, da localizzarsi nel territorio dell'unico demo urbano della tribù *Antiochis*: *Alopeke*¹²⁰. Il confronto tra le considerazioni avanzate in

¹⁰⁹ Per la localizzazione v. BILLOT 1994, 964.

¹¹⁰ Da ultimo PRIVITERA 2002 e Privitera in GRECO 2011, 508-509 con bibliografia precedente.

¹¹¹ Per la datazione del tipo scultoreo v. KANSTEINER 2000, 46-49. L'ambientazione templare allusa dalla presenza delle ante e della trabeazione nel rilievo di *Aigirios* e *Panias* confligge con la probabile assenza di un edificio all'interno del *temenos*, su cui richiama l'attenzione PRIVITERA 2002, 54-55. Tuttavia non è infrequente in Attica l'uso standardizzato di tale cornice, talvolta riprodotta quasi meccanicamente. Si ricordi a titolo esemplificativo il già citato caso dei rilievi dal santuario di Pan e delle Ninfe sul monte Pentelico, cf. GAGLIANO 2013, 120-137; *supra*, n. 68.

¹¹² IG II² 1665. 'θεοί./συγγραφαί· ἀρχιτέκτων Ξενοφῶν Περιθοίδης· ἐγὼ Κυνόσαργει τῶι τρίποδι ἐκάστοι βῆμα ποι-/ῆσαι· ἀνακαθηράμενον τὸ χωρίον ὅπο ἂν ὁ ἀρχι-/τέκτων ὑπογράφει, στρωματίσαι λίθοις Ἄγρου-/λεικοῖς ἰσόγειων, τιθέντα τοὺς λίθους ἐπὶ τὸ/αἰπὸν, καὶ ἐπικόμῃσι ὀρθὸν κατὰ κεφαλὴν πρὸς/τὸν διαβήτην·...?' (sottolineato mio).

¹¹³ L'espressione ἐπὶ τὸ αἰπὸν farebbe esplicito riferimento alla pendenza del piano su cui i tripodi dovevano essere realizzati e sarebbe compatibile con le caratteristiche geomorfologiche che sembrano aver caratterizzato l'area su cui sorgeva l'*Herakleion*. Non può essere, tuttavia, taciuto il fatto che tra gli studiosi in merito non vi è ac-

cordo poiché la parola αἰπὸν è stata talvolta letta come διπὸν, per via dell'evanescenza della prima lettera. Sintesi sul dibattito in PRIVITERA 2002, 60-62.

¹¹⁴ Degna di nota, ma di più incerta affidabilità, la notizia, riportata da ATH. VI 234e, di un decreto proposto da Alcibiade, dunque tra il 430 e il 415 a.C. ca., esposto nell'*Herakleion* del *Kynosarges* che prescriveva ai sacerdoti di compiere i sacrifici mensili insieme ai *parasitoi*, scelti, κατὰ τὰ πάτρια, tra i *nothoi* e i loro figli; v. BILLOT 1994, 925. Cf. *infra*.

¹¹⁵ HARP. s.v. Ἐν Διομείοις Ἡράκλεια; ST.BYZ. s.v. Διόμεια; SUID. s.v. Διόμεια; HEGESAND. *Delph. Hypomn.* (*apud* ATH. VI 260 a-b); Telephanes (*apud* ATH. XIV 614 d); HSCH. s.v. Κυνόσαργες; ST.BYZ. s.v. Κυνόσαργες; PHOT. s.v. Κυνόσαργες.

¹¹⁶ La sola fonte letteraria a esplicitare, pur con una certa ambiguità, l'identità del fondatore del *Kynosarges* e dell'eponimo di *Diomeia* è ST.BYZ. s.v. Κυνόσαργες (Κυνόσαργες, γυμνάσιον ἐν τῇ Ἀττικῇ, καὶ δῆμος ἀπὸ Διόμου, ἀφ' οὗ ὁ χώρος Ἀθήνησι Διόμεια καλεῖται).

¹¹⁷ Cf. *infra*.

¹¹⁸ HDT. V 63.

¹¹⁹ Il culto individuale degli eroi eponimi è testimoniato da [ARIST.] *Ath.* 21.6. Cf. *infra*.

¹²⁰ Contestualmente al decreto della tribù *Antiochis* sormontato dal rilievo qui preso in esame, nell'area su cui oggi sorge lo stabilimento del birrifico Fix, furono rinvenuti

merito alla possibile identità delle statue rappresentate sui due rilievi e la testimonianza di Erodoto sembra avvalorare l'ipotesi che il *Kynosarges* e il demo di *Alopeke* fossero confinanti. D'altro canto non solo sulla localizzazione del *Kynosarges* nell'area a S del fiume Ilisso circostante la cosiddetta 'collina del mulino', non sembra lecito dubitare dopo il rinvenimento della *syngraphè* di cui si è appena discusso, che lo cita esplicitamente, ma anche il demo di *Alopeke* può essere convincentemente localizzato in questa stessa area, grazie al rinvenimento di alcuni documenti epigrafici¹²¹.

Occorre, a questo punto, chiarire i motivi che potrebbero aver indotto a dedicare nel santuario di Herakles al *Kynosarges* un *agalma* imberbe, scelta iconografica che, come anticipato, può essere motivata o dalla effettiva giovinezza dell'eroe, o dalla sua nuova ed eterna giovinezza, ottenuta dopo la morte. Da Pausania sappiamo che il *temenos* ospitava, oltre al culto dell'eroe-dio, un altare di Hebe¹²², allegoria della giovinezza e sposa *post mortem* di Herakles. L'associazione dei due culti non può, a nostro avviso, che far riferimento alla conquista dell'immortalità e di una rinnovata giovinezza, resa possibile dall'aver affrontato e superato le celeberrime fatiche, in particolare l'ultima: il recupero dei pomi delle Esperidi, che, forse non a caso, sono attributo dell'*agalma* imberbe del dio rappresentato sui due rilievi qui presi in esame.

La scelta di un'innovativa iconografia imberbe di Herakles, eroe che divenne divinità (e che come tale venne onorato), potrebbe dunque essere stata dettata dalla volontà di offrire una garanzia visiva della conquistata immortalità dell'eroe, nonché, per gli ateniesi che riconoscevano le scorie mortali nei tratti dell'invecchiamento, del suo *status* divino e, di conseguenza, della legittimità del culto olimpico a lui deputato.

MARATONA E IL *KYNOSARGES*: RAPPORTI CULTUALI, RAPPORTI POLITICI

Tale culto olimpico di Herakles, come si è visto, secondo la tradizione fu introdotto in Attica nell'archeologicamente ancora ignoto *Herakleion* di Maratona¹²³ (Fig. 15), a cui quello del *Kynosarges* era verosimilmente collegato da una strada, la stessa che, in base alla testimonianza di Erodoto¹²⁴, l'esercito ateniese percorse nel 490 a.C.. Come ha recentemente sottolineato François de Polignac infatti, è molto verosimile che il percorso affrontato dalla fanteria ateniese dopo la battaglia di Maratona abbia coinciso con una vera e propria strada; in caso contrario un intero esercito in armi non sarebbe riuscito a spostarsi rapidamente in un momento di estrema emergenza. Lo studioso ha denominato questa strada, che evidentemente collegava (anche?) due santuari di Herakles, 'voie héracléenne' e ha richiamato l'attenzione sulla più che probabile identità con quella che Pisistrato aveva percorso durante sia il primo, sia il secondo rientro ad Atene¹²⁵. Le fonti letterarie, infatti, testimoniano come il tiranno ateniese abbia radunato gli alleati, per il suo secondo rientro in città, nel *temenos* di Maratona e, da lì, per schierare le truppe e attendere l'arrivo della fazione nemica dalla città, si sia spostato nel demo di *Pallene*, presso il santuario di Athena *Pallenis*, il medesimo da cui era partito, pochi anni prima, condotto dalla dea in persona (in realtà la statuaria *Phye*, come racconta ancora Erodoto¹²⁶), per raggiungere l'Acropoli e riprendere il controllo della *polis*¹²⁷. Il santuario di Athena sembra dunque essersi trovato lungo un percorso che metteva in comunicazione l'Attica orientale con la città¹²⁸, in un demo, quello di *Pallene*¹²⁹, strategicamente importante perché posto tra l'Imetto e il Pentelico. La posizione certamente favorevole di tale distretto territoriale giustifica la sua importanza in età arcaica e potrebbe spiegare altresì l'antichità di attestazione di un culto

altri due decreti della medesima tribù (*SEG* III 115, *SEG* III 117) e un secondo rilievo rappresentante l'eroe eponimo (NM3492), v. KAROUZOS 1923, 86-99. In prossimità di questi rinvenimenti sarebbe sorto il *temenos* di *Antiochos* Cf. BILLOT 1992, 145-154; PRIVITERA 2002, 59. Per la localizzazione del *temenos* di *Antiochos* all'interno dell'*Herakleion* del *Kynosarges* propese KAROUZOS 1923, scopritore dei documenti che attestano il culto di *Antiochos*. Cf. LAMBERT 1999, 126.

¹²¹ Cf. *supra*, n. 120.

¹²² PAUS. I 19, 3. Il Periegeta menziona anche un altare di Iolao e uno di Alkmena, l'uno nipote e compagno di Herakles, l'altra la madre mortale. Tutti i culti sembrano perciò collegati al percorso dell'eroe dalla nascita all'apoteosi, passando attraverso gli *athla*. Cf. *infra*.

¹²³ V. VANDERPOOL 1966.

¹²⁴ HDT VI 115.

¹²⁵ DE POLIGNAC 2012.

¹²⁶ HDT I 60.

¹²⁷ Cf. LAVELLE 2005, *passim*.

¹²⁸ STANTON 1994, 161-207 ha ben messo in evidenza la convergenza a *Pallene* di tutte le strade provenienti dalla *Mesogaia*, confermando l'importanza del demo già messa in evidenza da SIEWERT 1982, che, però, individuava una sola direttrice che, dall'area meridionale della *Mesogaia*, costeggiando a S l'Imetto, giungeva in città. Dal demo di *Pallene* passava anche la strada che collegava l'Attica nord-orientale a Maratona, costeggiando il Pentelico a E. Cf. DE POLIGNAC 2012, 310.

¹²⁹ Il demo principale della tribù *Antiochis*, il cui unico demo urbano era il già citato *Alopeke*. Cf. WHITEHEAD 1986, *passim*.

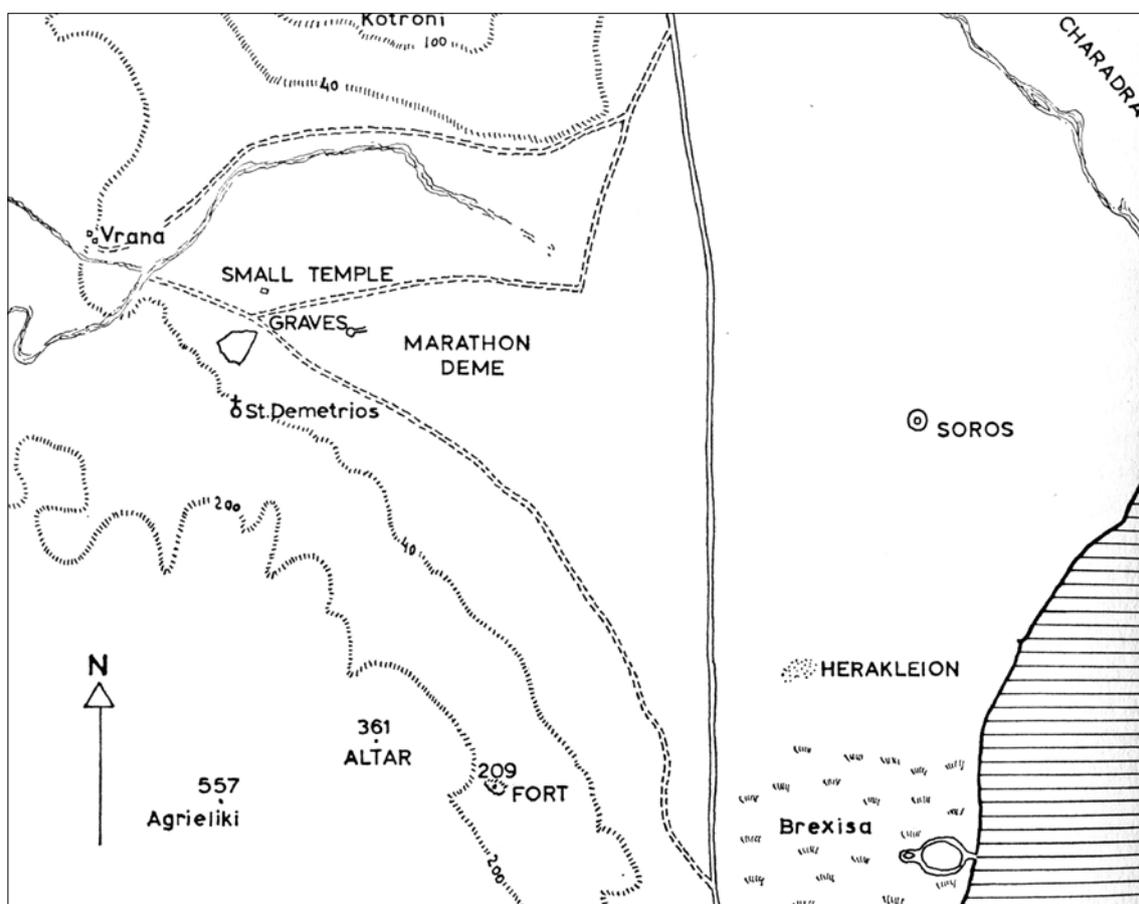


Fig. 15 - Territorio di Maratona (rielaborazione da VANDERPOOL 1966, 320)

nell'area che in età storica fu consacrata ad Athena¹³⁰ e che fu peraltro sede di un'importante anfigonia di cui erano parte i demoi di *Gargettos*, *Paiania* e *Acharne* (notoriamente il demo più grande e popoloso dell'Attica), oltre, ovviamente, a quello stesso di *Pallene*. La verosimile esistenza di una via di collegamento tra la *paralia* e l'*asty* che da Maratona portava al *Kynosarges*, a cui fa esplicito riferimento Erodoto (Fig. 16), la 'voie héracléenne' di de Polignac, che passava per *Pallene*, potrebbe costituire, dunque, la spia di una serie di strette relazioni politiche, nel senso più ampio del termine, le cui esatte dinamiche, purtroppo, ci sfuggono, ma di cui possiamo mettere in luce alcune manifestazioni.

Non si tratta, per quanto è dato di sapere, di una via sacra, come lo stesso de Polignac ha sottolineato, ma di una strada tra due santuari che doveva avere un'importanza notevole, nel novero delle comunicazioni in Attica, verosimilmente anche strategica, come lo spostamento dell'esercito ateniese nel 490 a.C. suggerisce¹³¹. Non si può escludere che tale strada, che evidentemente collegava due aree sacre almeno dall'inizio del V sec. a.C., fosse molto antica, in considerazione non solo dell'antichità delle evidenze a *Pallene*¹³², ma anche delle riflessioni recentemente avanzate da Stephen Lambert circa il carattere di ancestralità che sembra emergere dallo studio del calendario sacrificale di Maratona¹³³.

¹³⁰ DE POLIGNAC 2012, 310-312. Le più antiche attestazioni di culto sono alcune statuette fittili a 'T' datate al IX sec. a.C. rinvenute nelle fondazioni del tempio di età classica. Interessante notare che anche gli altri culti di antichissima attestazione in Attica si trovano in luoghi extraurbani in posizioni strategiche: Artemide a *Mounichia*, Zeus sull'Imetto e Zeus sul Parnete. Cf. VAN DEN EIJNDE 2010, 337-341.

¹³¹ In relazione alla presunta antichità di questa strada e del suo legame con i luoghi di culto dipanati lungo il percorso, merita di esser segnalata la prossimità topografica tra l'area su cui verosimilmente sorgeva l'*Herakleion* di Maratona, la Valle di Avlona, alle pendici orientali del monte Agrieliiki, e quella, tra Vrana e Soros, da cui proviene un *horos* di un *temenos* di Athena (IG I³ 1082) datato al 440

a.C. e verosimilmente da riferirsi al santuario di Athena *Hellotis* presente due volte nel calendario sacrificale di Maratona. Cf. *infra*, n. 133.

¹³² V. *supra*, n. 130.

¹³³ Uno degli esempi più interessanti che dimostrerebbe l'ancestralità dei culti di Maratona è la prescrizione, nel frammento A2, alla l. 9, dell'offerta di una vacca gravida, che sottolinea il marcato interesse per il rapporto della comunità con la natura e per la fertilità. Cf. LAMBERT c.d.s., 5. Lo studioso ha ipotizzato, inoltre, che il culto di Athena *Hellotis*, attestato in età storica, sia l'evoluzione di un culto più antico a cui sarebbero da ricondursi le tracce di un'attività culturale alle pendici orientali del monte Agrieliiki, databili tra il 725 e il 650 a.C., su cui ha richiamato l'attenzione VAN DEN EIJNDE 2010, 280-283.

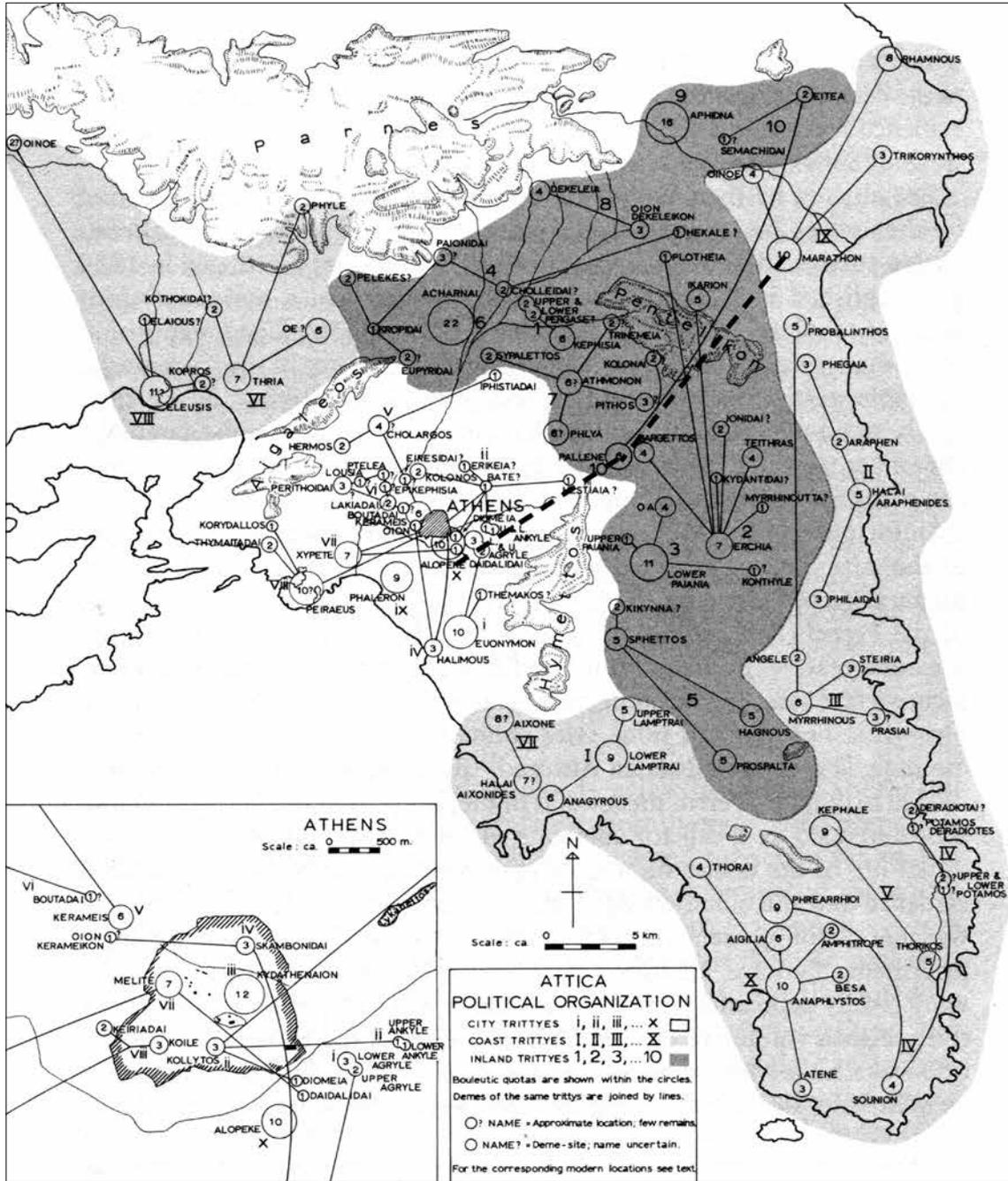


Fig. 16 - Restituzione dell'ipotetica direttrice tra Maratona e il Kynosarges (rielaborazione da WHITEHEAD 1986, xxiii)

La 'voie heracléenne' potrebbe dunque essere la sopravvivenza di età storica di un percorso fisico, forse una vera e propria via protostorica, preesistente che collegava due distretti attici evidentemente importanti ed entrambi consacrati a Herakles: la *paralia* e l'area della Valle dell'Ilisso non lontana dalla fonte *Kallirrhoe*. Con l'ipotesi sembra coerente la già citata presenza (e la sopravvivenza) a metà del percorso circa, in un punto di snodo importante, del santuario di Athena *Pallenis*, sede dell'anfizionia di cui faceva parte anche, sarà utile notarlo, il demo di *Gargettos* della tribù *Aigeis*. Se l'Herakles del *Kynosarges* era, come sembrano suggerire i pochi, ma coerenti dati a nostra disposizione, un Herakles dio, rappresentato e venerato come tale, la via di collegamento diretta tra questo santuario e quello di Maratona, dove la tradizione colloca l'introduzione del culto divino di Herakles in Attica, legittima l'ipotesi di un collegamento anche ideologico-culturale tra i due santuari.

Stretta connessione con la via che sembra aver idealmente percorso l'Herakles divino tra Maratona e il *Kynosarges*, passando per *Pallene*, sembra avere anche la saga dei figli di Herakles, che proprio a Maratona chiesero asilo agli Ateniesi per sfuggire alle persecuzioni di Euristeo, re di Argo. La loro storia costituisce la trama della tragedia '*Herakleides*' di Euripide che portò sulla scena, verosimilmente tra il 429 e il 427 a.C., un vecchio Iolao (dunque da immaginare barbato), impegnato nell'inseguimento di

Euristeo tra Maratona e Atene. Lungo una strada che sembra identificabile con la ‘*voie héracléenne*’, egli infatti chiese a Zeus e Hebe, all’altezza del *temenos* di Athena *Pallenis*, un ringiovanimento temporaneo che gli consentisse di raggiungere il suo antagonista¹³⁴ e che gli venne concesso dalla stessa Hebe e da Herakles¹³⁵. Sembra significativo sia il fatto che Herakles e Hebe, titolari di due altari nel santuario del *Kynosarges*, facciano la loro epifania lungo la strada che de Polignac ha chiamato la ‘*voie héracléenne*’ all’altezza del santuario di Athena, sia che tale epifania avvenga per ‘ringiovanire’ temporaneamente, accordandogli una prerogativa sovrumana, l’ormai anziano compagno di Herakles e che tutti i protagonisti della tragedia, in cui il costante riferimento al territorio e ai santuari attici è innegabile, siano non ateniesi. I loro gesti sembrano concorrere, nell’azione drammatica, a difendere i diritti di ‘ospitalità’ garantiti da Atene, circostanza che non può non far tornare la memoria al poco precedente decreto di Alcibiade che imponeva di reclutare i *parasitoi*¹³⁶ per i sacrifici mensili al *Kynosarges* tra i *nothoi*, i figli di un genitore non ateniese, abituali frequentatori del ginnasio del *Kynosarges*, almeno a partire dalla riforma di Pericle sulla cittadinanza¹³⁷. Si tratta di un decreto, copiato nel II sec. a.C. da Polemone di Ilio e riportato in parte da Ateneo¹³⁸, voluto da Alcibiade, della famiglia degli Alcmeonidi (segretario fu Stefano, figlio di Tucidide di *Alopeke*), ed esposto nell’*Herakleion* del *Kynosarges*¹³⁹. Il testo prescrive che i *parasitoi* con cui il sacerdote doveva officiare i sacrifici mensili a Herakles, fossero scelti tra i *nothoi* e i loro figli, secondo la legge ancestrale, lasciando intendere che si tratti di una consuetudine molto antica. Si è dunque forse legittimati a leggere nella tragedia di Euripide un’allusione a una tradizione culturale che metteva in collegamento gli *Herakleia* di Maratona e del *Kynosarges*, il culto divino di Herakles e quello di Athena *Pallenis* con il diritto di asilo e con l’integrazione nel corpo civico ateniese dei non-ateniesi, presentando implicitamente i gruppi civici legati a questi culti come garanti di quei diritti di cui l’intera *polis* si dichiarava promotrice? Risposta univoca alla domanda, allo stato attuale, non è possibile dare, tuttavia la circostanza merita di essere notata, anche in considerazione del coinvolgimento, nel culto di Herakles al *Kynosarges*, degli Alcmeonidi, anateniesi di origine e coinvolti nella seconda presa di potere di Pisistrato¹⁴⁰, testimoniato dall’attribuzione ad Alcibiade del decreto riportato da Ateneo. Se il promotore del decreto sia effettivamente stato Alcibiade o meno, non è possibile stabilire; tuttavia il fatto che il suo nome sia rimasto nella memoria collegato al *Kynosarges* non può essere sottovalutato.

Sulla base dei dati a disposizione si può forse, però, avanzare l’ipotesi (che in assenza di prove archeologiche è destinata a rimanere tale) che nel momento del componimento della tragedia euripidea *Herakleides* la caratterizzazione imberbe di Herakles fosse già percepita come legata ai due santuari, in virtù dello stretto legame del culto che vi si svolgeva con l’apoteosi dell’eroe. Stante la datazione dell’archetipo Albertini-Pitti e quella dei rilievi votivi che lo riportano che collocherebbero la dedica di quell’*agalma* imberbe al *Kynosarges* all’inizio del IV sec. a.C., si deve escludere che Euripide abbia alluso ad esso con il ringiovanimento di Iolao, ma bisogna presumere che nel terzo quarto del V sec. a.C. la caratterizzazione imberbe di Herakles fosse in altro modo ricollegabile all’*Herakleion* di Maratona, a quello del *Kynosarges* o a entrambi.

LA TRIBÙ *AIGEIS* E IL CULTO DI HERAKLES EN *ASTEI*

All’interno di questa intricata rete di rapporti culturali e politici, sembra inserirsi il legame tra l’*Herakleion* del *Kynosarges* e la tribù *Antiochis* che il rilievo di *Antiochos* materializza nella presenza dell’*agalma* di Herakles e di un personaggio barbato di profilo che sembra incedere in direzione della statua e che non può essere considerato un orante per via delle proporzioni identiche a quelle del dio, ma deve, perciò, più verosimilmente essere interpretato come *Antiochos*, l’eroe eponimo della tribù, che nel demo urbano di *Alopeke* sembra aver avuto il suo luogo di culto. Basandosi su prove indiziarie, Karouzos ipotizzò che l’*Antiochos* presente sul rilievo con la statua del padre Herakles, fosse titolare di un culto eroico all’interno dell’*Herakleion* al *Kynosarges*. All’ipotesi ostano, tuttavia, come in parte anticipato, le recen-

¹³⁴ E. *Herakl.* 849-858.

¹³⁵ Cf. *supra*.

¹³⁶ Sui *parasitoi* cf. CLIDEM. *FGrHist* 323 F11; THEMIO HIST. *FGrHist* 374 F1; DIOD.COM. fr.2 K., *C.A.F.* 2.420 s.

¹³⁷ Cf. da ultimi PRIVITERA 2002; BERTAZZOLI 2003; BEARZOT 2005.

¹³⁸ ATH. VI 239d.

¹³⁹ Un *thiasos* di Herakles era verosimilmente protagonista della commedia aristofanea (messa in scena nel 427 a.C.), giuntaci frammentaria, Δαταλῆς, ‘Banchettanti’, in

cui per FRITZSCHE 1831, 24 sgg. sarebbero da riconoscere i *parasitoi* del *Kynosarges*, mentre FOU CART 1873, 153 mise in evidenza la vicinanza ai *gelotopoioi* che ATH. *Deipn.* 14.3.8-16. *Contra* BERGK 1840. Cf. CASSIO 1977 e, da ultimo, PELLEGRINO 2015 (n.v.).

¹⁴⁰ Del ruolo di Megacle nell’ingresso di Pisistrato in città sul carro di Athena ci racconta HDT I 60. Per un’interpretazione recente dei rapporti tra Pisistrato e Megacle v. da ultimo LAVELLE 2005.

ti rivalutazioni dei dati a disposizione che sembrano dimostrare che il *temenos* di *Antiochos* debba essere considerato indipendente dall'*Herakleion* e che vada collocato approssimativamente nell'area di rinvenimento del rilievo in questione e di altri tre documenti¹⁴¹.

L'ipotesi che la tribù *Antiochis* potesse far riferimento all'*Herakleion* del *Kynosarges* per l'esposizione dei propri decreti non può essere scartata a priori, tuttavia la dedica di *Prokleides* rivolta direttamente ad *Antiochos* e non a Herakles, rende più probabile che i decreti fossero esposti all'interno di un'area sacra all'eroe eponimo da ritenersi territorialmente parte dell'unico demo urbano della tribù, per altro, come si è anticipato, non lontano dal *Kynosarges*: *Alopeke*¹⁴². La scelta di rappresentare *Antiochos* che onora l'Herakles del *Kynosarges*, inoltre, ben lungi dal poter essere considerata casuale, può essere interpretata come la rappresentazione sintetica non solo del legame di 'filiazione' tra il culto dell'eroe eponimo e quello di Herakles, ma anche di un legame tra la tribù *Antiochis* e quella che amministrava il culto al *Kynosarges*. Se si accetta la già ipotizzata e tutto sommato verosimile pertinenza dell'area del *Kynosarges* al demo di *Diomeia*, la tribù in questione deve essere considerata la *Aigeis*, che sembra peraltro aver amministrativamente controllato i demi in cui sono localizzabili alcuni tra i più importanti culti di Herakles *en astei*.

Da fonti piuttosto tarde conosciamo l'interessante mito di fondazione dell'*Herakleion* del *Kynosarges*¹⁴³, da cui apprendiamo la storia di un sacrificio offerto a Herakles dall'eroe Diomos nel demo di *Kollytos*, durante il quale un cane *argos* avrebbe sottratto un pezzo di carne per abbandonarlo in un luogo sul quale, su suggerimento di un oracolo, fu fondato l'*Herakleion*. Il mito, evidentemente un'eziologia del nome dell'area su cui il santuario sorgeva, apparentemente composto da *kynos*, cane, e l'aggettivo *argos*, bianco¹⁴⁴, pur potendo essere ritenuto un'elaborazione razionalistica tarda, sembra conservare memoria di un legame tra l'*Herakleion* del *Kynosarges*, che verosimilmente era parte del demo di cui Diomos era eponimo, il confinante demo di *Kollytos*, intitolato al padre di Diomos¹⁴⁵, entrambi controllati dalla tribù *Aigeis*¹⁴⁶, e la denominazione dell'area, che meriterebbe di essere indagata più a fondo. Si tratta, infatti, di un toponimo particolare, l'interesse verso il quale cresce se lo si mette in relazione, come ha recentemente fatto la Trombetti, con altri due della valle dell'Ilisso: quello del *Lykeion*¹⁴⁷ e quello del già citato demo di *Alopeke*¹⁴⁸, tre toponimi che sembrano evocare i nomi di tre animali, canidi per precisione, in un contesto, quello della valle dell'Ilisso, che paesaggisticamente doveva essere contraddistinto da una vegetazione rigogliosa, all'apparenza, forse, quasi selvaggia¹⁴⁹. Indipendentemente dal momento di origine di tali toponimi, verosimilmente anteriore alla divisione clistenica del territorio e alla denominazione dei demi¹⁵⁰, ciò che merita di essere rilevato è il probabile richiamo alla fauna che popolava l'area e di cui sembra facessero parte i due demi confinanti di *Kollytos* e *Diomeia*, controllati dalla medesima tribù: la *Aigeis*.

Questa tribù era titolare in Attica di ventuno demi, tra i quali si annovera anche, oltre al demo di *Gargettos* dove la tradizione mitica colloca la pira funebre innalzata da Iolao per Euristeo, il demo di *Bate*, presso la porta di *Acharne*, area da cui proviene un importante gruppo di tre decreti del *genos* dei *Mesogeioi*, datati alla metà del III sec. a.C.. L'importanza di questo gruppo di decreti al nostro fine risiede nel fatto che vi si fa esplicito riferimento alla presenza, durante una festa in onore di Herakles, tanto del sacerdote dell'eroe-dio, quanto di quello di Diomos¹⁵¹, l'eponimo di *Diomeia* che per parte della tradizione

¹⁴¹ V. *supra*, n. 120.

¹⁴² Si ricordi la prossimità topografica già testimoniata in HDT V 63.

¹⁴³ PHOTIUS; HSCH.; ST. BYZ.; SUIDA s.v. Κυνόσαργες. Riferimento in PAUS. I 19,3. *Diomos* è citato dai soli Esichio e Stefano di Bisanzio.

¹⁴⁴ Ma anche 'splendente' o 'veloce'.

¹⁴⁵ Così HSCH.; PHOT. s.v. Διομείς.

¹⁴⁶ Sull'argomento recentemente TROMBETTI 2013, 48 con bibliografia precedente.

¹⁴⁷ Sede, come il *Kynosarges*, di uno dei tre importanti ginnasi classici di Atene. Cf. GRECO 2014a, 698-705.

¹⁴⁸ La coincidenza è stata recentemente notata da TROMBETTI 2013, 47, n. 485 che individuò una relazione tra la toponomastica dell'area e la caccia, attività iniziatica dei giovani che nei ginnasi del *Lykeion* e del *Kynosarges* si formavano.

¹⁴⁹ La deduzione sembra trovar conferma in un altro toponimo legato all'area: quello di *Agrai*, e nel fatto che anche le fonti ricordano la presenza di parchi intorno ai ginnasi del *Lykeion* e del *Kynosarges*. Sintesi in TROMBETTI 2013, 30-58

¹⁵⁰ Dei tre toponimi solo *Alopeke* è nome di un demo.

¹⁵¹ IG II³ 1247 = Ἐπιγέννη[ς Μητροδώρου]/[K] υδαθηναεὺς./Προκλειδῆς ἐκ Κεραμέων εἶπεν· [ἐπ]-/ειδῆ Ἐπιγέννης ἄρχων αἰρεθεὶς [ὕ]-/πὸ Μεσογέων τὰς θυσίας ἔθυσσε το[ῖ]-/ς τε θεοῖς καὶ τοῖς ἥρωσι καλῶς καί/κατὰ τὰ πάτρια καὶ τῆς ποντῆς ἐπ-/εμελήθη τῶι Ἡρακλεῖ καλῶς καὶ φ-/ιλοτίμως [ς] καὶ τὰ κρέα ἅπαντα εἰσέ-/πραξε, δεδόχθαι Μεσογείοις, ἐπα-/ινέσαι αὐτὸν καὶ στεφανῶσαι χρ-/υσῶι στεφάνῳ ἀπὸ πεντακοσίων [δ]-/ραχμῶν· καὶ ἀνεπέτω ὁ κῆρυξ ἐν τ-/εῖ ἑορτεῖ τοῦ Ἡρακλέους ἐν τῶι/[H]ρακλέωι ὅτι Μεσόγειοι στεφανοῦ-/[ς]ι Ἐπιγέννην Μητροδώρου Κυδαθη-/ναέα δικαιοσύνης ἔνεκα. ἐπαινέ-/σαι δὲ καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Ἡρακλ-<ε>ου/καὶ τὸν τοῦ Διόμου καὶ τοῦς μνήμο-/νας καὶ τὸν πυρφόρον καὶ τὸν κορ-/γωγὸν καὶ τὸν κήρυκα τὸν πάτριον καί/στεφανῶσαι ἕκαστον αὐτῶν θαλλοῦ/στεφάνῳ ὅτι [κ]αλῶς καὶ φιλοτίμως/συνεπεμελήθησαν τῆς πομπῆς τῶι Ἡ-/ρακλεῖ καὶ τῆς θυσίας. ἀναγράψαι δ-/ἐ τὸδε τὸ ψήφισμα ἐν στήλι λιθίν-/ῃ καὶ στήσαι ἐν τῶι ἱερῶι, εἰς δὲ τ-/ῆν ἀναγραφὴν τῆς στήλης δότω ὁ ἄρ-/χων Ἀδείμαντος : Δ : δραχμὰς ἐκ τῆς/κοινῆς προσόδου τῶν τοῦ θεοῦ χρη-/μάτων καὶ εἰς θυσίαν : ΔΓ : δραχμὰς./vacat. (sottolineato mio).

stata motivata dalla necessità di dare 'concretezza visiva' all'avvenuta divinizzazione dell'eroe, successiva alla sua morte e al matrimonio con l'allegoria della giovinezza, Hebe, che con lui era oggetto di culto all'interno del *temenos* del *proasteion*.

Il riconoscimento nell'archetipo Albertini-Pitti dell'*agalma* cultuale dell'*Herakleion* della valle dell'Ilisso è stato occasione di riflessione intorno non solo alla connessione del culto che vi si officiava con l'apoteosi di Herakles, ma anche al legame del santuario con l'altro importante *Herakleion* attico: quello di Maratona. Pur nella scarsità e nella discontinuità dei dati disponibili, è stato possibile individuare i riflessi di questo legame nell'esistenza della '*voie héracléenne*' e nell'importanza che essa ha avuto tanto in vicende mitiche, la saga degli Eraclidi, quanto in quelle storiche, i primi due ritorni di Pisistrato ad Atene e il trasferimento delle truppe di terra dopo la battaglia di Maratona del 490 a.C..

Sebbene dei riti che caratterizzavano gli *Herakleia* del *Kynosarges* nulla sia noto dalle fonti, le indagini archeologiche e storico-religiose hanno consentito di individuare alcune sue peculiarità: la caratterizzazione divina, olimpica, del culto, l'offerta di sacrifici cruenti, testimoniati anche dalla presenza di un bovino sul rilievo di *Aigirios* e *Panias*, oltrechè, forse, dalla menzione dello stesso animale in uno dei decreti dei *Mesogeioi*, e la relazione con gli *Herakleia* di Maratona. Non meno importanti per una corretta comprensione del culto di Herakles ad Atene sembrano essere i rapporti tra le tribù *Antiochis* e *Aigeis* e la '*voie héracléenne*' tra Maratona e il *Kynosarges*: tutto ciò sembra essere la sopravvivenza fossile di una divisione territoriale e gentilizia pre-clistenica, ma evidentemente in parte sopravvissuta alla riforma apparentemente caratterizzata, per quanto concerne l'assegnazione dei demi alle tribù, da una coerenza con buona verosimiglianza riconducibile a una realtà pregressa. All'antichità di questo 'distretto cultuale' sembra aver alluso anche Euripide quando, in *Herakleides*, ha fatto ringiovanire Iolao per intercessione di Herakles, all'altezza del tempio di Athena *Pallenis*, confermando implicitamente la connotazione dello *status* dell'Herakles di Maratona e di quello del *Kynosarges* come divino, condizione raggiunta grazie all'intercessione della dea poliade della città: Athena.

Elena Gagliano

HERACLES, THE YOUNG ATHENIAN. ON THE AGALMA OF KYNOSARGES AND THE GOD'S CULT BETWEEN PARALIA AND ASTY - This paper analyses the iconography of the god Heracles as a beardless young man, which in Athens began in the second half of the VI century BCE, and its introduction in a sacral context. The analysis of the earliest reliefs in which the figure of Heracles is shown as a beardless and naked *agalma* revealed that at the beginning (first half of IV cent. BCE) this 'sculptural type' probably concerned the *Herakleion* of *Kynosarges*, not the *temenos* of Heracles *Alexikakos*. In fact, the cult of Heracles at *Kynosarges* was a divine cult. This is suggested by the iconography as well as by epigraphical data and Pausania, who wrote about an altar consecrated to Hebe, the allegory of Youth and Heracles' *post mortem* wife, within the *Kynosarges*' *temenos*. The divine cult of Heracles, indeed, began in Attica in the *Herakleion* of Maratona that seems to be linked with the *Herakleion* of *Kynosarges* by a road, called by de Polignac '*voie héracléenne*', which apparently demonstrates the existence of an interesting network of relationships between the territorial districts of *paralia* and *asty*.

ΗΡΑΚΛΗΣ, Ο ΝΕΑΡΟΣ ΑΘΗΝΑΙΟΣ. ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΑΓΑΛΜΑ ΣΤΟ ΚΥΝΟΣΑΡΓΕΣ ΚΑΙ ΜΕ ΤΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΣΤΑ ΠΑΡΑΛΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΑΣΤΥ - Σε αυτό το άρθρο ερευνάται μία από τις αρχαιότερες μαρτυρίες της αγένειας εικονογραφίας του ήρωα - θεού Ηρακλή, που πιστοποιείται στην Αθήνα ξεκινώντας από το δεύτερο μισό του 6ου αι. π.Χ., σε σύνολο που αφορά ιερό. Η μελέτη των αναγλύφων που φέρουν την αρχαιότερη απεικόνιση ενός αγάλματος του Ηρακλή αγένειου και όρθιου, μας επέτρεψε να περιορίσουμε την πρώτη του παρουσία στο ιερό του θεού στο Κυνόσαργες (πρώτο μισό του 4ου αι. π.Χ.) και όχι σε εκείνο του Ηρακλή Αλεξίκακου. Η λατρεία του Ηρακλή στο Κυνόσαργες ήταν πράγματι λατρεία θεϊκού χαρακτήρα, όπως αποδεικνύουν από τη μια κάποια αρχαιολογικά στοιχεία και από την άλλη γραπτές μαρτυρίες, ανάμεσα στις οποίες εκείνη τη Πausανία που αναφέρει την ύπαρξη ενός βωμού της Ήβης, της αλληγορίας της Νεότητας, καθώς και μεταθανάτιας συζύγου του Ηρακλή, στο εσωτερικό του τεμένους στο Κυνόσαργες. Η θεϊκή λατρεία του Ηρακλή, εξάλλου, είχε εισαχθεί στην Αττική στο Ηράκλειον του Μαραθώνα, που φαίνεται ότι συνδεόταν με εκείνο στο Κυνόσαργες με μία οδό, που έχει ονομαστεί από τον de Polignac "*voie héracléenne*", σίγουρη αντανάκλαση ενός δικτύου συνδέσεων ανάμεσα σε τμήματα επικράτειας, και ανάμεσα στα παράλια και το άστυ.

BIBLIOGRAFIA

- ANGIOLILLO S. 1997, *Arte e cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi. 'O ἐπὶ Κρόνου βίος*, Bari.
- ANGIOLILLO S. 2009, 'Fece spargere la voce che Atena riportava in patria Pisistrato', S. Fortunelli - C. Masseria (a cura di), *Ceramica attica dai santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti del Congresso* (Perugia, 14-17 marzo 2007), Venosa, 89-102.
- BATINO S. 2003, 'Il ruolo di un *génos* nella definizione degli spazi sacri nella città e nel suo territorio', *ASAA* 81, 83-152.
- BEARZOT C. 2005, 'Né cittadini, né stranieri: *apeleutheroi* e *nothoi* in Atene', M.G. Angeli Bertinelli - A. Donati (a cura di), *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità. Atti del I incontro Internazionale di Storia Antica* (Genova, 22-24 maggio 2003), (SERTA ANTIQUA ET MEDIEVALIA 7), Roma, 77-92.
- BERGK T. 1840, *Aristophanis fragmenta*, Berlino.
- BERGQUIST B. 2005, 'Re-study of two Thasian Instances of ἐναυτεύειν', R. Hägg - B. Alroth (eds.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult* (Göteborg, 25-27 april 1997), Stockholm, 61-70.
- BERNABÒ-BREA L. - CAVALIER M. (a cura di) 1977, *Il castello di Lipari e il Museo Archeologico Gregoriano*, Palermo.
- BERRIOLA R. 2014, 'L'Apoteosi di Eracle nella ceramica figurata', L. Abbondanza - F. Coarelli - E. Lo Sardo (a cura di), *Apoteosi. Da uomini a dei. Il Mausoleo di Adriano. Catalogo della mostra di Castel Sant'Angelo, Roma*, Roma, 29-37.
- BERTAZZONI M. 2003, 'I nothoi e la polis: il ruolo del Cinosarge', *RIL* 137, 211-232.
- BILLOT M.-F. 1992, 'Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Questions de topographie', *BCH* 116, 119-156.
- BILLOT M.-F. 1993, 'Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des Ve et IVe siècles', M.O. Goulet-Cazé - R. Goulet (éd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, 69-116.
- BILLOT M.-F. 1994, 'Le Cynosarges. Histoire, mythes et archéologie', R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, 917-966.
- BIRCHLER-EMERY P. 2010, *L'iconographie de la vieillesse en Grèce archaïque. Une contribution à l'étude du grand âge dans l'Antiquité*, Genève.
- BLOK J. H. 2009, 'Pericles' citizenship law; a new perspective', *Historia* 58, 141-170.
- BLOK J. H. 2010, 'Deme accounts and the meaning of *hosios* money in fifth-century Athens', *Mnemosyne* 63, 61-93.
- BLOK J. H. - LAMBERT S.D. 2009, 'The Appointment of Priests in Attic *gene*', *ZPE* 169, 95-121.
- BOARDMAN J. 1972, 'Herakles, Peisistratos and Sons', *RA*, 57-72.
- BOARDMAN J. *et alii* 1988, 'Herakles', *LIMC* IV, Zürich und München, vol. 1, 728-838.
- BOARDMANN J. *et alii* 1990, 'Herakles', *LIMC* V, Zürich und München, vol. 1, 1-192.
- BULTRIGHINI I. 2014, 'From Coast to Coast: Epigraphic Evidence for Cult and Religion in Coastal Demes of Attica', J. Bodel - N. Dimitrova (eds.), *Ancient documents and their contexts: first North American Congress of Greek and Latin epigraphy* (2011), Leiden, 27-53.
- CALCANI G. 2009, *Skopas di Paros*, Roma.
- CAMP J.M. 1986, *The Athenian Agora: excavations in the heart of classical Athens*, London.
- CASSIO A.C. 1977, *Banchettanti (δαίταλῆς). I frammenti*, Pisa.
- CATENACCI C. 2012², *Il tiranno e l'eroe*, Milano.

- COMELLA A. 2002, *I rilievi votivi greci di periodo arcaico e classico*, Bari.
- COMSTOCK M. - VERMEULE C. 1976, *Sculpture in Stone. The Greek, Roman and Etruscan collections of the Museum of Fine Arts Boston*, Boston.
- DAEHNER J. M. - LAPATIN K. (a cura di) 2015, *Potere e Pathos. Bronzi del mondo ellenistico*, Firenze.
- DELIVORRIAS A. - LINFERT A. 1983, 'Scopadika II. La statue d'Hygie dans le temple d'Aléa à Tégée', *BCH* 107, 277-288.
- DE TOMMASO G. 2014, 'I santuari di Dioniso ad Atene', P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città greca. Gli spazi condivisi* (Urbino, 26-27 settembre 2012), (BIBLIOTECA DI QUADERNI URBINATI DI CULTURA CLASSICA 10), Pisa-Roma, 47-54.
- DETTMER H. 1869, *De Hercule Attico*, Bonn.
- DNO = S. Kansteiner et alii (Hrsg.), *Der Neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen*, Berlin 2014.
- EDELMANN M. 1999, *Menschen auf griechischen Weihreliefs*, München.
- EDGAR M.C.C. 1903, *Catalogue general des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Greek Sculpture*, Le Caire.
- EKROTH G. 2002 *The sacrificial ritual of Greek Hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods* (KERNOS SUPPL. 12), Liège.
- ELIOPOULOS TH. 2010, 'Athens: news from the Kynosarges site in Frielinghaus', H. J. Stroszeck (Hrsg.), *Neue Forschungen zu griechischen Städten und Heiligtümern. Festschrift für Burkhardt Wesenberg zum 65. Geburtstag*, 85-91.
- FEHR B. 2011, *Becoming Good Democrats and Wives. Civic Education and Female Socialization on the Parthenon Frieze*, (HEPHAISTOS), Wien/Zürich/Berlin/Münster.
- FOGELIN L. (ed.) 2008, *Religion, Archaeology, and the Material World*, Carbondale.
- FOUCART P.F. 1873, *Des associations religieuses chez les Grecs: thiasés, éranes, orgéons*, Paris.
- FRICKENHAUS A. 1911, 'Das Herakleion von Melite', *AM* 36, 113-144.
- FRITZSCHE F. 1831, *De Daetalensibus Aristophanis commentatio*, Lipsiae.
- GAWLINSKY L. 2011, *The Sacred law of Andania: a new text with commentary*, Berlin-New York.
- GAWLINSKY L. 2014, *The Athenian Agora. Museum Guide, Fifth edition*, Princeton.
- GAGLIANO E. 2013, *Il ringiovanimento iconografico delle divinità maschili nella scultura ateniese a tuttotondo*, Tesi di Dottorato, (Università degli studi di Pavia).
- GAGLIANO E. c.d.s., 'Quale Eracle sull'hydria di Berlino?', E. Panero (a cura di), *Il grande in piccolo* (Grinzane Cavour, 09 giugno 2012), La Morra.
- GORRINI M.E. 2015, *Eroi Salutari dell'Attica. Per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Roma.
- GRECO E. (a cura di) 2010, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.. Tomo 1. Acropoli- Areopago - Tra Acropoli e Pnice* (SATAA 1.1), Atene-Paestum.
- GRECO E. (a cura di) 2011, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.. Tomo 2. Colline sud-occidentali - Valle dell'Ilisso* (SATAA 1.2), Atene-Paestum.
- GRECO E. (a cura di) 2014a, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.. Tomo 3*. Quartieri a Nord e a Nord-Est dell'Acropoli* (SATAA 1.3*), Atene-Paestum.
- GRECO E. (a cura di) 2014b, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.. Tomo 4. Ceramico, Dipylon e Accademia* (SATAA 1.4), Atene-Paestum.
- HÄGG R. - ALROTH B. (eds.) 2005, *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian, Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult*, (Göteborg, 25-27 april 1997), Stockholm.
- HARRISON E.B. 2002, 'The aged Pelias in the Erechtheion frieze and the meaning of the three figure reliefs', A.J. Clark - J. Gaunt (eds.) *Essays in honour of D. von Bothmer*, Amsterdam, 137-146.

- HOPKINS H.T. (ed.) 1965, *Los Angeles County Museum of Art: Illustrated Handbook*, Bruder Hartmann.
- HOWARD S. 1978, *The Lansdowne Herakles*, Malibu.
- HUMPHREYS S.C. 2004, *The strangeness of gods*, Oxford.
- KALTSAS N. 2000, *Τα γλυπτά. Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο*, Αθήνα.
- KANSTEINER S. 2000, *Herakles. Die Darstellungen in der großplastik der Antike*, Wien.
- KANTA K. 1979, *Eleusis: myth, mysteries, history, museum*, Athens.
- KARANASTASI P. 2008, 'The diaries of W. Dörpfled from the excavations on the west slope of Acropolis and the Roman 'Baccheion'', S. Vlivos (ed.), *Athens during the Roman Period: Recent Discoveries, New Evidence* (Athens 19-21 Ottobre, 2006), (BENAKI MUSEUM SUPPL. 4), Atene 2008, 269-290.
- KAROZOS X.I. 1923, 'Από το Ηρακλείον του Κυνοσάργους', *AD* 8, 85-102.
- LALONDE G.V. 2006, 'IG I³ 1055 B and the boundary of Melite and Kollytos', *Hesperia* 75, 83-119.
- LAMBERT S.D. 1999, 'IG II² 2345, Thiasoi of Herakles and the Salaminioi again', *ZPE* 125, 93-130.
- LAMBERT S.D. 2000, 'The sacrificial calendar of the Marathonian Tetrapolis: a revised text', *ZPE* 130, 43-70.
- LAMBERT S.D. 2002, 'The sacrificial calendar of Athens', *ABSA* 97, 353-399.
- LAMBERT S.D. 2010, 'A polis and its priests: Athenian priesthoods before and after Pericles' citizenship law', *Historia* 59, 143-175.
- LAMBERT S.D. 2014, 'Notes on inscriptions of the Marathonian Tetrapolis', *AIO Papers* n. 1 (www.atticinscriptions.com).
- LAMBERT S.D. c.d.s., 'Another Look at the Sacrificial Calendar of the Marathonian Tetrapolis', J.H. Blok - F. van den Eijnde (eds.), *Proceedings of a conference on Feasting and Polis Institutions, held in Utrecht in January 2014*, c.d.s. (da www.academia.edu)
- LATTIMORE S. 1975, 'Two Statues of Herakles', *GettyMusJ* 2, 17-26.
- LAURENS A.F. 1987, 'Identification d'Hébé? Le nom, l'un et le multiple', C. Bérard - Ch. Bron - A. Pomari (éd.), *Images et sociétés en Grèce ancienne: l'iconographie comme méthode d'analyse* (Lausanne, 8-11 février 1984), Lausanne, 59-72.
- LAURENS A.F. 1996, 'Héraclès et Hébé dans la céramique grecque, ou les noces entre terre et ciel', C. Jourdain-Annequin - C. Bonnet (éd.), *Iie Rencontre héracléenne. Héraclès, les femmes et le féminin* (Grenoble, 22 - 23 octobre 1992), Bruxelles, 235-258.
- LAVELLE B.M. 2005, *Fame, money, and power: the rise of Peisistratos and "democratic" tyranny at Athens*, Ann Arbor.
- LAWTON C.-L. 1995, *Attic Document Reliefs*, Oxford.
- LESLIE SHEAR T.JR. 1973, 'The Athenian Agora: Excavations of 1971', *Hesperia* 42.2, 121-179.
- LINFERT A. 1966, *Von Polyklet zu Lysipp. Polyklets Schule und ihr Verhältnis zu Skopas von Paros*, Giessen.
- LTUA = E. Greco - E. Gagliano, 'Lexicon Topographicum Urbis Athenarum ad ἄστυ pertinens', E. Greco et alii, *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.. Tomo 5**. *Lexicon Topographicum Urbis Athenarum adiecto indice tomorum I-IV* (SATAA 1.5*-5**), Atene-Paestum 2015, 1661-2010.
- MADERNA C. 2007, 'Aristodikos und Kritios-Knabe. Von der Bedeutung des Stils in der griechischen Plastik', H. von Steuben et alii (Hrsg.), *MOYΣEION: Beiträge zur antiken Plastik: Festschrift für Peter Cornelis Bol*, Möhnesee, 173-185.
- MARCONI C. 2011, 'The birth of an image. The painting of a statue of Herakles and theories of representation in ancient Greek culture', *Res: Anthropology and Aesthetics* 59/60, 145-167.
- MATTHAIU A.P. 2008, 'Νέο θραῦσμα τῆς ἐπιγραφῆς IG II² 1195', A. P. Matthaiou - I. Polinskaya (eds.), *Μικρὸς ἱερομνήμων. Μελέτες εἰς μνήμην Michael H. Jameson*, Athina, 87-102.

- MCINERNEY J. 2010, *The cattle of the sun. Cows and culture in the world of the ancient Greeks*, Princeton.
- MERRITT B.D. 1936, 'The Inscriptions', *Hesperia* 3, 1-114.
- MICHAUD J.-P. 1974, 'Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1973', *BCH* 98.2, 579-722.
- MONACO M.C. 2002, *Ergasteria. Impianti artigianali ceramici ad Atene ed in Attica*, Roma.
- MORENO P. 1995, *Lisippo: l'arte e la fortuna*, Milano.
- MORENO P. 2001, *La bellezza classica. Guida al piacere dell'antico*, Torino.
- NISTA L. 1987, 'Torso virile al Museo Nazionale Romano', *Xenia* 13, 31-44.
- PALA E. 2012, *Acropoli di Atene. Un microcosmo della produzione e distribuzione della ceramica attica*, Roma.
- PALAGIA O. 1984, 'The Hope Herakles Reconsidered', *OJA* 3, 107-126.
- PAPACHATZIS N.D. 1980, *Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις, IV*, Athina.
- PAPAGGELI K. 2002, *Elefsis: the Archaeological Site and the Museum*, Athens.
- PAPAZARKADAS N. 2011, *Sacred and public land in Ancient Athens*, Oxford.
- PARKER R. 1996, *Athenian religion. A history*, Oxford.
- PARKER R. 2005, *Polytheism and society at Athens*, Oxford.
- PELLEGRINO M. 2015, *Aristofane, Frammenti. Testo, traduzione, commenti* (PROSOPA 8), Lecce-Brescia.
- PIRENNE-DELFORGE V. 2001, 'Les rites sacrificiels dans la Periegesis de Pausanias', D. Knoepfel - M. Piérard (éd.), *Editer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Genève, 109-134.
- PITTAKIS K.S. 1835, *L'ancienne Athènes*, Athènes.
- DE POLIGNAC F. 2013, 'Une «voie héracléenne» en Attique? Cultes, institutions et représentations d'un parcours stratégique', V. Azoulay et alii (éd.), *Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, Moeurs et Politique dans l'Antiquité Grecque et Romaine*, Paris, 307-316.
- PRIVITERA S. 2002, 'Plutarco, IG II² 1665 e la topografia del Cinosarge', *ASAA* 80, 51-65.
- REINACH S. 1917, 'Un Herakles de IV^e siècle', *RA* 6, 460-461.
- REINACH S. 1924, *Répertoire de la Statuaire Grecque et Romaine, vol V*, Paris.
- ROBINSON D.M. 1948, 'A new Heracles relief', *Hesperia* 17, 137-140.
- SANTI F. 2007, 'Eracle eroe delle Panatenee', *ArchClass* 58, 31-43.
- SANTI F. 2010, *I frontoni arcaici dell'Acropoli di Atene*, Roma.
- SCHWARZENBERG E. 1967, 'Der lysippischer Alexander', *BJ* 167, 59-118.
- SETTIS S. - ANGUISSOLA A. - GASPAROTTO D. (eds.) 2015, *Serial/Portable classic: the Greek canon and its mutations*, Milano.
- SIEWERT P. 1982, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes*, München.
- SMITH A.H. 1928, *An ancient Greek Statue of Herakles, from the Arundel and Hope Collections* (Spink & Son, Ltd., 1928), London.
- SPINK & SON 1919, *Spink & Son Ltd., An exhibition of Antique Sculpture, Vases and Bronzes, London, March 1919*, London.
- STAFFORD E. 2005, 'Héraklès: encore et toujours le problème du heros theos', *Kernos* 18, 391-406.
- STAFFORD E. 2010, 'Herakles between gods and heros', J. N. Bremmer - A. Erskine (eds.), *The gods of Ancient Greece. Identities and transformations*, Edinburgh, 228-244.

- STAFFORD E. 2012, *Herakles*, New York.
- STANTON G.R. 1994, 'The trittytes of Kleisthenes', *Chiron* 24, 161-207.
- STEWART A.F. 1977, *Skopas of Paros*, Park Ridge.
- STEWART A.F. 1982, *Skopas in Malibu: the head of Achilles from Tegea and other sculptures by Skopas in the J. Paul Getty Museum*, Malibu.
- TAGALIDOU E. 1993, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit*, Jonsered.
- TODISCO L. 1990, 'Eracle, la statua, l'artefice sul cratere apulo di New York MMA 50.11.4', *MEFRA* 102, 901-957.
- TODISCO L. 2012, *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia. II - Inquadramento*, Roma.
- TOSTI V. 2014, 'L'immagine di Apollo nella ceramica attica arcaica. Forme e significati', *Eidola* 11, 25-63.
- TROMBETTI C. 2013, *Il ginnasio greco. Genesi, topografia e culti dei luoghi della paideia*, Oxford.
- VAN DEN EIJNDE F. 2010, *Cult and society in early Athens. Archaeological and anthropological approaches to state formation and group participation in ancient Attica (1000-600 BCE)* PhD Dissertation, (Utrecht University).
- VANDERPOOL E., 1966, 'The Deme of Marathon and the Herakleion', *AJA* 70.4, 319-323.
- VAN STRATEN F.T. 1995, *Hierà kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden-New York-Köln.
- VERABANCK-PIÉRARD A. 1989, 'Le double culte d'Héraklès: légende ou réalité?', A.-F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux: le convive, le héros, le prophète*, Besançon-Paris, 43-65.
- VERABANCK-PIÉRARD A. 1992, 'Herakles at Feast in Attic Art: a Mythical or Cultic Iconography?', R. Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (KERNOS SUPPL. 1), Athens - Liège, 85-106.
- VERABANCK-PIÉRARD A. 1995, 'Héraclès l'Athénien', A. Verbanck-Piérard - D. Viviers (éd.), *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, 103-125.
- VERABANCK-PIÉRARD A. 1998, 'Héros attiques au jour le jour: les calendriers des demes', V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Pantheon des cites, des origines à la Periegesis de Pausanias* (KERNOS SUPPL. 8), Liège, 109-127.
- VERABANCK-PIÉRARD A. 2000, *Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres* (KERNOS SUPPL. 10), Liège.
- VERMEULE C.C. 1955, 'Notes on a New Edition of Michaelis: Ancient Marbles of Great Britain', *AJA* 59, 129-150.
- VERMEULE C.C. 1957, 'Herakles crowing himself: new Greek Statuary Types and their place in Hellenistic and Roman Art', *JHS* 77, 283-299.
- VERMEULE C.C. 1981, *Greek and Roman Sculpture in America: masterpieces in public collections in the United States and Canada*, Berkeley.
- VIERNEISEL-SCHLÖRB B. 1979, *Glyptotek München. Katalog der Skulpturen, Band II. Klassische Skulpturen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München.
- VIKELA E. 1994, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos* (MDAI[A] 16 BEIHEFT), Berlin.
- VIKELA E. 1997, 'Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas', *MDAI* 112, 167-246.
- VOLLKOMMER R. 1988, *Herakles in the Art of classical Greece*, Oxford.
- WAYWELL G. B. 1986, *The Lever and Hope Sculptures*, Berlin.
- WHITEHEAD D. 1986, *The Demes of Attica, 508 - ca. 250 B. C. A Political and Social Study*, Cambridge.

WILKINS J. (ed.) 1993, *Euripides' Heraclidae*, Oxford.

WORK A. 1940 *The Earlier Staters of Heraclea Lucaniae*, Oxford.

WYCHERLEY R.E. 1959, 'Two Athenian Shrines', *AJA* 63, 67-72.

Mentre questo intervento era in stampa, sono venuta a conoscenza della pubblicazione del libro di Benoit Dercy, *Le travail des peaux et du cuir dans le monde grec antique. Tentative d'une "archéologie du disparu" appliquée au cuir*, Paris 2015 e della nuova edizione tradotta e commentata delle commedie frammentarie di Aristofane a cura di Matteo Pellegrino (*Aristofane, Frammenti. Testo, traduzione, commenti*, Lecce-Brescia 2015), che non ho avuto modo di consultare.