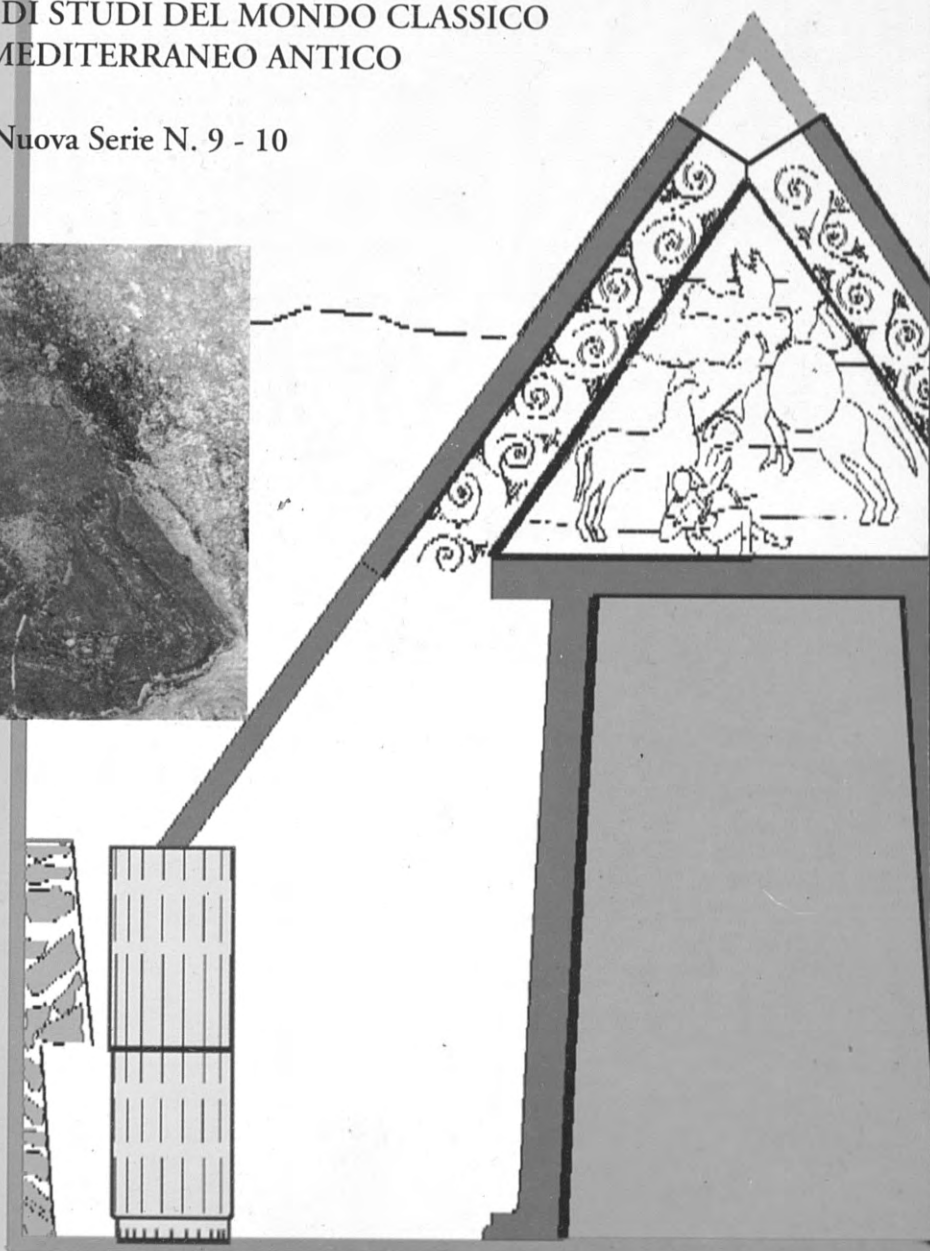


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 9 - 10



2002-2003 Napoli

Questo volume è dedicato a Marina Mazzei,
prematuramente scomparsa (2 agosto 2004),
Ci mancheranno, di lei, l'intelligenza rigorosa,
la tenace combattività spesa per la tutela del
patrimonio archeologico, la discrezione,
la luminosa presenza.
Di lei questo volume accoglie due
lavori, che della sua amicizia per la rivista
sono un estremo pegno.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»

ANNALI
DI ARCHEOLOGIA
E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 9 - 10

2002 - 2003 Napoli

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI L'ORIENTALE
ANNAI
DI ARCHEOLOGIA
E STORIA ANTICA
DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 9-10

ISSN 1127-7130

Finito di stampare nel mese di marzo 2005
dalle **Edizioni Lui**
Via G. Galilei, 38 Chiusi (Siena)
nello stabilimento Friulstampa, Majano

Comitato di Redazione

Giancarlo Bailo Modesti, Ida Baldassarre, Irene Bragantini, Luciano Camilli,
Giuseppe Camodeca, Bruno d'Agostino, Anna Maria D'Onofrio, Luigi Gallo,
Patrizia Gastaldi, Emanuele Greco, Fabrizio Pesando, Giulia Sacco

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

NORME REDAZIONALI DI AIONArchStAnt

I contributi vanno redatti in due copie; per i testi scritti al computer si richiede l'invio del dischetto, specificando l'ambiente (Macintosh, IBM) e il programma di scrittura adoperato. Dei testi va inoltre redatto un breve riassunto (max. 1 cartella).

Documentazione fotografica: le fotografie, in bianco e nero, devono possibilmente derivare da riprese di originali, e non di altre pubblicazioni; non si accettano fotografie a colori e diapositive. Unitamente alle foto deve pervenire una garanzia di autorizzazione alla pubblicazione, firmata dall'autore sotto la propria responsabilità.

Documentazione grafica: la giustezza delle tavole della rivista è max. cm. 17x24; pertanto l'impaginato va organizzato su multipli di queste misure, curando che le eventuali indicazioni in lettere e numeri e il tratto del disegno siano tali da poter sostenere la riduzione. Il materiale per le tavole deve essere completo di didascalie.

Le documentazioni fornite dagli autori saranno loro restituite dopo l'uso.

Gli autori riceveranno n. 30 estratti del proprio contributo.

Gli estratti eccedenti tale numero sono a pagamento.

Gli autori dovranno sottoscrivere una dichiarazione di rinuncia ai diritti di autore a favore dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Le abbreviazioni bibliografiche utilizzate sono quelle dell'*American Journal of Archaeology*, integrate da quelle dell'*Année Philologique*.

Degli autori si cita la sola iniziale puntata del nome proprio e il cognome, con la sola iniziale maiuscola; nel caso di più autori per un medesimo testo i loro nomi vanno separati mediante trattini. Nel caso del curatore di un'opera, al cognome seguirà: (a cura di). Tra il cognome dell'autore e il titolo dell'opera va sempre posta una virgola.

I titoli delle riviste, dei libri, degli atti dei convegni, vanno in corsivo (sottolineati nel dattiloscritto).

I titoli di articoli contenuti nelle opere sopra citate vanno indicati tra virgolette singole, come pure la locuzione 'Atti', quella 'catalogo della mostra...' e le voci di lessici, enciclopedie, ecc.; vanno poi seguiti da: in. I titoli di appendici o articoli a più mani sono seguiti da: *apud*.

Nel caso in cui un volume faccia parte di una collana, il titolo di quest'ultima va indicato tra parentesi.

Al titolo del volume segue una virgola e poi l'indicazione del luogo – in lingua originale – e dell'anno di edizione.

Al titolo della rivista seguono il numero dell'annata – sempre in numeri arabi – e l'anno, separati da una virgola; nel caso la rivista abbia più serie, questa indicazione va posta tra parentesi dopo quella del numero dell'annata.

Eventuali annotazioni sull'edizione o su traduzioni del testo vanno dopo tutta la citazione, tra parentesi tonde.

Se la stessa citazione compare nel testo più di una volta, si utilizza un'abbreviazione costituita dal cognome dell'autore seguito dalla data di edizione dell'opera, salvo che per i testi altrimenti abbreviati, secondo l'uso corrente nella letteratura archeologica (p. es., per il Trendall, *LCS*, *RVAP* ecc.).

L'elenco delle abbreviazioni supplementari va dattiloscritto a parte.

Le parole straniere, salvo i nomi dei vasi, vanno in corsivo.

I sostantivi in lingua inglese vanno citati con lettera minuscola, ad eccezione degli etnici.

L'uso delle virgolette singole è riservato unicamente alle citazioni bibliografiche; per le citazioni da testi vanno adoperati i caporali; in tutti gli altri casi si utilizzano gli apici.

Abbreviazioni

Altezza: h.; ad esempio: ad es.; bibliografia: bibl.; catalogo: cat.; centimetri: cm.; circa: ca.; citato: cit.; colonna/e: col./coll.; confronta o vedi: cfr.; *et alii*: *et al.*; diametro: diam.; fascicolo: fasc.; figura/e: fig./figg.; frammento/i: fr./frr.; inventario: inv.; larghezza: largh.; lunghezza: lungh.; metri: m.; numero/i: n./nn.; pagina/e: p./pp.; professore/professoressa: prof.; ristampa: rist.; secolo: sec.; seguente/i: s./ss.; serie: S.; sotto voce/i: s.v./s.vv.; supplemento: suppl.; tavola/e: tav./tavv.; tomba: T.; traduzione italiana: trad. it.

Non si abbreviano: *idem*, *eadem*, *ibidem*; in corso di stampa; nord, sud, est, ovest; nota/e; non vidi.

INDICE

MATTEO D'ACUNTO, Il tempio di Apollo a Dreros: il culto e la "cucina del Sacrificio"	p. 9
GILDA BARTOLONI, Una cappella funeraria al centro del pianoro di Piazza d'Armi - Veio	» 63
VINCENZO BELLELLI, Gli Argonauti all'imbarco	» 79
HELMUT RIX, Etrusco <i>kanna</i> "canapa"	» 95
RAFFAELLA BONAUDO, Trasmissioni iconografiche e costruzioni immaginarie: riformulazione di modelli attici su alcune stele felsinee	» 103
VIRGINIA IBELLI, Temi e programma figurativo della ceramica campana a figure nere	» 115
ELDA SCOPPETTA, Note preliminari sulla fase di età classica della porta nord delle fortificazioni di Cuma	» 141
MARINA MAZZEI, L'ipogeo della <i>Nike</i> di Arpi. Nota preliminare	» 153
LUCA CERCHIAI, Pitanatai Peripoloi	» 159
MARIA ELENA GORRINI, Eroi salutarì della Grecia continentale tra istanze politiche ed universali	» 163
ROSA DE BONIS, Un vecchio scavo nell'abitato di Paestum: problemi metodologici ed interpretativi	» 197
FABRIZIO PESANDO, Le "Terme Repubblicane" di Pompei: cronologia e funzione	» 221
LAËTTITIA CAVASSA, Lucius "outricide" sur une lampe de Cumes?	» 245
EPIGRAPHICA	
LAURA DEL VERME, GIULIA SACCO, Cuma: Frammenti ceramici iscritti dagli scavi dell' <i>Orientale</i>	» 251

TULLIA RITTI, Antonino Pio, "padrone della terra e del mare". Una nuova iscrizione onoraria da Hierapolis di Frigia	» 271
GIUSEPPE CAMODECA, Studi liternini. Le iscrizioni nel <i>CIL</i> e Liternum colonia imperiale	» 283
ANTONELLA DE CARLO, Dediche imperiali da Liternum: a Traiano, <i>restitutor Italiae</i> , del 113-116 e a Caracalla del 211-212	» 293
ANNALISA TORTORIELLO, Dedicata da Liternum al Cesare Salonino del 258-260	» 307

RASSEGNE E RECENSIONI

MARIA CHIARA MONACO in risposta alla recensione di A.M. D'Onofrio: <i>Ergasteria. Impianti artigianali ceramici ad Atene ed in Attica dal Protogeometrico alle soglie dell'Ellenismo</i> , Roma 2000, in <i>AIONArchStAnt</i> , n.s. 8, 2001, pp. 214-223	» 315
NICOLA LANERI, rec. a Mike Pearson - Michael Shanks, <i>Theatre/Archaeology</i> , London 2001	» 319
ANNA MARIA D'ONOFRIO, rec. a I. Morris, <i>Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age Greece</i> , Oxford 2000	» 323
BRUNO D'AGOSTINO, rec. a S. Huber, <i>Eretria XIV Fouilles et Recherches, l'Aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros</i> , Lausanne 2003	» 330
BRUNO D'AGOSTINO, rec. a Eva Simantoni-Bournia, <i>La céramique grecque à reliefs - Ateliers insulaires du VIII^e au VI^e siècle avant J.-C.</i> , École Pratique des Hautes Études - III - Hautes Études du Monde Gréco-Romain 32, Genève 2004	» 333
MARINA MAZZEI, rec. a F. Colivicchi, <i>La necropoli di Ancona (IV-I sec. a.C.). Una comunità italica fra ellenismo e romanizzazione</i> , 'Quaderni di Ostraka', Napoli 2002	» 338
Riassunti degli articoli	» 340

IL TEMPIO DI APOLLO A DREROS: IL CULTO E LA "CUCINA DEL SACRIFICIO"

MATTEO D'ACUNTO

In epoca geometrica e protoarcaica il fenomeno della genesi del tempio poliadico, come monumento simbolo della *polis* che si va strutturando, è stato analizzato di recente dal punto di vista archeologico nel lavoro di A. Mazarakis Ainian¹. Egli, partendo dall'analisi dei singoli siti e pur riconoscendo le variabili del fenomeno, arriva alla formulazione di un modello interpretativo generale, ancorato al contesto storico-politico-sociale. Secondo tale modello, quale edificio più eminente e rappresentativo all'interno del singolo abitato il tempio poliadico si sostituisce alla residenza basileica nel contesto politico che vede la trasformazione dei regimi basileici del *Dark Age* nelle oligarchie delle *poleis* nascenti di epoca geometrica.

In questo momento critico, nella specifica tradizione architettonica templare di Creta, si pone il tempio di Dreros, scavato da Spyridon Marinatos nel 1935, e da lui accuratamente pubblicato e già lucidamente analizzato². Il piccolo abitato di Dreros si sviluppava sulle pendici e sulla sella tra le due colline in località Hagios Antonios, nella Creta

centro-orientale, nel tratto settentrionale, a nord-est della moderna cittadina di Neapolis³. Il tempio è costruito attorno alla fine dell'VIII sec. a.C. in posizione adiacente alla sella, in associazione con un'agorà a gradini (fig. 1).

Il presente contributo⁴ propone un'analisi della funzione ancora "ibrida" del tempio: da una parte, già nella sua accezione "classica" di *naòs* delle "immagini di culto", da un'altra, ancora come "recinto" che ospita all'interno del vano di culto le diverse fasi della "cucina del sacrificio".

1. La struttura

La proposta di restituzione architettonica del tempio avanzata da Marinatos prevedeva una struttura ad *oikos* semplice con porta di accesso al centro della facciata, la quale è preceduta da un portico con una coppia di colonne su ciascun lato (figg. 3-4)⁵. Tale restituzione, concepita tenendo presente nel dettaglio i modellini dell'Heraion di Argos e di Perachora⁶, si fondava chiaramente sul presupposto che il tempio di Dreros andasse considerato all'interno

¹ Mazarakis Ainian 1997; cf. poi A. Mazarakis Ainian, *Ἱερός και αρχαιολογία*, Αθήνα 2000, pp. 63-118, con bibliografia relativa ad altri contributi dello stesso autore su siti e temi specifici.

² I principali contributi sul tempio sono: Marinatos 1936; Drerup 1969, pp. 5-7; Beyer 1976, pp. 13-20 e 39-42; Mazarakis Ainian 1997, pp. 216-218, dove è riportata un'ampia bibliografia. Per i dati di scavo ed il rinvenimento degli *sphyrilata* cfr. S. Marinatos, 'Ἀνασκαφαὶ ἐν Κρήτῃ', in *Prakt* 1935, pp. 196-220, spec. 203-212; *idem*, 'Le temple et les statuettes archaïques en bronze de Dréros (Crète)', in *CRAI* 1935, pp. 478-484; Ch. Picard, 'Note additionnelle à "Temple et statuettes archaïques de Dréros"', *ibidem*, pp. 484-489; *idem*, 'Le temple de Dréros (Crète orientale) et sa triade archaïque', in *RA* 7, 1936, 1, pp. 116-117; E. Pierce Blegen, 'News Items from Athens', in *AJA* 40, 1936, pp. 262-270, spec. 267-270.

³ Sul sito di Dreros v. spec. Xanthoudidis 1918; *ICI*, IX, p. 83; Marinatos 1936, pp. 214-219; Demargne-van Effenterre 1937a;

Kirsten 1940; van Effenterre 1948, pp. 15-66 (pubblicazione della necropoli alle pendici settentrionali della collina orientale); *GffC*, pp. 93-96; H. van Effenterre, 'Dreros', in J.W. Myers-E.E. Myers-G. Cadogan (a cura di), *The Aerial Atlas of Ancient Crete*, London 1992, pp. 86-90; Nowicki 2000, p. 73.

⁴ Esso è stato presentato, in forma preliminare, al convegno *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, organizzato dall'École française de Rome tra l'11 ed il 13 dicembre del 2003; una versione in francese abbreviata è in corso di pubblicazione per gli atti. Un ringraziamento particolare va ai proff. I. Baldassarre e B. d'Agostino per i preziosi consigli; ringrazio anche la prof.^{ssa} A. D'Onofrio, ed i dott. A. Carfora, M. Cultraro e F. Guizzi per le utili indicazioni.

⁵ Marinatos 1936, pp. 244-253, tav. 31 (con alcune modifiche rispetto a tav. 26).

⁶ Rispettivamente: Atene, Museo Nazionale 15131 (Schattner 1990, n. 1, pp. 22-26, figg. 1-2, tav. 1); Atene, Museo Nazionale 16684 (Schattner 1990, n. 6, pp. 33-35, fig. 6, tav. 4).

EROI SALUTARI DELLA GRECIA CONTINENTALE TRA ISTANZE POLITICHE ED UNIVERSALI*

MARIA ELENA GORRINI

Se la ricca, quanto controversa documentazione relativa al dio Asclepio ed al suo statuto teologico-culturale è stata e continua ad essere lungamente sviscerata¹, di contro ben poca attenzione è stata dedicata all'altra metà del *pantheon* salutare greco, ai cosiddetti eroi salutari, nonostante il panorama di grande interesse che le fonti lasciano intravedere e nonostante già Nock e Nilsson invitassero ad occuparsene recensendo il libro degli Edelstein alla fine degli anni Quaranta². Infatti, sebbene lo studio degli eroi sia tornato negli ultimi anni di grande attualità, agli eroi salutari, e specificamente a quelli dell'Attica, è stato dedicato un unico articolo da parte della Verbanck-Piérard³, dopo che il Kutsch nel 1913⁴ aveva raccolto le allora possibili testimonianze su questa categoria eroica nella regione in questione. A

distanza di quasi un secolo, non si tratta di ripetere lo studio del Kutsch, che raccoglieva fonti letterarie ed epigrafiche, come prevedeva l'impostazione filologica della storia delle religioni dell'epoca, né di aggiornarlo, quanto piuttosto di provare a impostare il problema su basi metodologiche differenti.

Si parta dalla definizione dell'oggetto dell'indagine, l'eroe salutare.

Snodgrass ha scritto: «Qu'est-ce que la société grecque exigeait consciemment de ses héros? Au premier abord la réponse sera: très peu de chose. Il n'était pas indispensable qu'ils aient mené une vie d'héros, ou même qu'ils aient existé. Comme de nombreux exemples l'indiquent, lorsqu'un héros n'existait pas, il fallait l'inventer»⁵. Alcuni anni

* Questo contributo rappresenta una parte dei risultati della tesi di Dottorato – I ciclo, Nuova Serie – discussa dalla scrivente presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Vorrei ringraziare i proff. I. Baldassarre, B. d'Agostino, E. Greco e A. Roselli, che mi hanno costantemente seguito e aiutato nel lavoro. Ringrazio inoltre i proff. F. Cordano e M. Harari, con i quali è stato di estrema utilità confrontarsi nel corso dell'elaborazione e, non ultimo, Elena Calandra, sempre disponibile allo scambio di idee. Eventuali errori e imprecisioni sono da attribuirsi solo alla scrivente.

¹ Tra i primi lavori riguardo al culto di Asclepio va ricordata la monografia, opera della Walton (A. Walton, *The Cult of Asclepios*, Ithaca, New York, 1894), seguita dalla imponente *summa* degli Edelstein 1945. Accanto ai lavori generali (per i quali si annovera l'atteso volume di J. Riethmüller, di prossima pubblicazione), si devono menzionare le pubblicazioni di scavo di singoli santuari di Asclepio: Epidauro (Kavvadias 1900, Burford 1969, Tomlinson 1983, attualmente in corso di pubblicazione da parte di Lambrinoudakis e del suo team), Atene (Beschi 1967/8 a e b, Martin-Métzger 1976, in corso di studio da parte di A. Mantis), Pergamo (C. Habicht, *Altortümer von Pergamon*, 8, 3, *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969), Coe (M. Segre, *Iscrizioni di Cos*, Roma 1993; R. Herzog-P. Schatzmann, *Kos. Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen und Forschungen I. Asklepieion*, Berlin 1932); Corinto (Roebuck 1951, M. Lang, *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion*, Princeton, N.J. 1977), Tricca (J. Ziehen, 'Über

die Lage des Asklepiosheiligtums von Trikka', in *AM* 1892, pp. 195-197, P. Kastriotis, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Θεσσαλίᾳ. Τό ἐν Τρίκκῃ Ἀσκληπιεῖον*, Atene 1903); e ancora studi sui rilievi votivi (U. Hausmann, *Kunst und Heilium. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Berlin 1948), sui votivi anatomici (F.T. Van Straten, 'Gifts for the Gods', in H.S. Versnel (a cura di), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, pp. 65-151, Forsén 1996), sull'iconografia di Asclepio e dei suoi figli (Holtzmann 1984; Droste 2001), ma anche sulle epigrafi (Aleshire 1989, Aleshire 1991 – inventari ateniesi –, Clinton 1994 – ancora sull'iscrizione del monumento di Telemaco e, più in generale, sull'ingresso del dio a Atene –, LiDonnici 1995 – sugli *iamata* –, P. Perlman, *City and Sanctuary in Ancient Greece. The theorodokia in the Peloponnese*, Göttingen 2000 – sulle liste di *theorodokoi* –, M. Girone, *Iamata*, Bari 1998) e sul particolare rito dell'incubazione (Deubner 1899; Hamilton 1906; E. Roos, 'De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem deporto', in *OpAth* III, pp. 55-97; Y. Ustinova, 'Mythical residents of subterranean chambers', in *Kernos* 2002, pp. 267-288).

² Nilsson: in *AJP* 58, 1947, pp. 215-219; Nock: in *CP* 45, 1949, pp. 45-50.

³ Verbanck-Piérard 2000. Essi trovano spazio anche nella più ampia trattazione di Kearns 1989.

⁴ Kutsch 1913.

⁵ A. Snodgrass, 'Les origines du culte des héros dans la Grèce antique', in G. Gnoli-J.P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts*

dopo, Emily Kearns ha ripreso: «The hero is as diverse and multi-faceted as the society of which he is a part»⁶. Riporto le due definizioni perché esse includono tre degli elementi su cui andiamo a focalizzare la nostra attenzione: la possibilità di invenzione «a tavolino» di un eroe (Snodgrass), da un lato, la ricchezza «funzionale» della figura eroica, e l'imprescindibile collocazione di un culto eroico nel suo contesto, ossia all'interno della città e della società che lo accolgono e lo promuovono (Kearns), dall'altro.

Per quanto riguarda il primo punto, si è detto come ci si sia proposti di focalizzare l'attenzione su una categoria «eroica» particolare, quella degli eroi salutari. L'esigenza di tipo classificatorio nell'affrontare lo studio del culto eroico partì già con Farnell⁷ e Foucart⁸, i cui lavori sono stati forse i più influenti sino alla fine del secolo XX. Significativamente tuttavia, già il Farnell rinunciava a trovare una collocazione all'interno delle sue categorie per tre figure mitiche da lui giudicate come inclassificabili, Asclepio, i Dioscuri ed Eracle. Ebbene, tutte e tre le figure «inclassificabili» rientrano nella nostra indagine, pur non esaurendosi in essa. Difatti, il terzo grande lavoro che ha cercato di fare ordine nella amplissima categoria eroica fu quello di Angelo Brelich⁹, che, consapevole di quanto fittizie e strette fossero le griglie funzionali tese a separare i

differenti eroi (come eroi guerrieri, eroi atleti, eroi della mantica, eroi della iatrica, ecc.), cercò piuttosto di dimostrare la ricchezza di funzioni connaturate a queste figure e nel mito e nel culto. Egli riconfermava «la mancata emancipazione dall'errore di prendere sul serio la distinzione tra categorie o tipi di esseri sovrumani, quasi fossero realtà obiettiva e non (eventualmente) frutto di riflessione secondaria nelle culture interessate e (ad ogni modo) mere astrazioni semplificatrici», e metteva in guardia «dal dogma della connessione necessaria tra mito e culto»¹⁰. Brelich fu l'ultimo a cercare un approccio di ordine tipologico, seppure per scardinarlo dimostrandone l'inefficacia, e cercando invece di tracciare una «morfologia integrale»¹¹ dei culti eroici.

Dopo Brelich, vennero sviluppati altri tipi di approcci allo studio della religione greca e della sua «appendice» eroica: lo studio di tipo ritualistico (teso ad osservare le modalità culturali componenti il culto)¹², quello territoriale¹³ e quello politico, specialmente alla luce del rapporto colonizzazione-culto eroico e fondazione della *polis*¹⁴, approcci, questi ultimi due, che hanno posto al centro del dibattito l'importante aspetto politico dell'eroe all'interno del tessuto sociale. La ricerca contemporanea continua a muoversi lungo questi tre percorsi, come è possibile rendersi conto leggendo, e.g., gli Atti del seminario *Ancient Greek*

ques, espace sacré et naissance de la cité', in *AntCl* 49, 1980, pp. 5-22; Jost 1985; Kearns 1989; I. Morris, 'Tomb Cult and Greek Renaissance', in *Antiquity* 62, 1988, pp. 750-761; A. Verbanck-Piérard, 'Héros attiques au jour le jour: le calendrier des dèmes', in V. Pirenne-Delforge (a cura di), *Le Panthéon des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège 1998 (*Kernos* Suppl. 8), pp. 109-127; Zunino 1997; J.M. Whitley, 'Early States and Hero-Cults. A Reappraisal', in *JHS* 108, 1988, pp. 173-182. Cfr. anche il contributo di M. Piérart, 'Héros fondateurs. Héros civilisateurs. La rivalité entre Argos et Athènes vue par Pausanias', in *Kernos* Suppl. 10 (2000), pp. 409-434.

¹⁴ Malkin 1987; I. Malkin, *Myth and Territory in Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994; Scheer 1993; E. Greco-D. Theodorescu, *Poseidonia-Paestum II. L'Agora*, Collection de l'École Française de Rome 42, Roma 1983, specialmente pp. 28-33 e pp. 74-79; A.M. Ardovino, *I culti di Paestum antica e del suo territorio*, Salerno 1986; F. Longo, 'Poseidonia', in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 365-384, con bibl.; Sourvinou-Inwood 1990, pp. 295-322; *Eadem*, 'Further aspects of polis religion', in *AnnArchStorAnt* 10, 1988, pp. 259-274; S.G. Cole, 'Civic cult and civic identity', in M.H. Hansen (a cura di), *Sources for the Ancient Greek City State*, Copenhagen 1995, pp. 292-325; W. Burkert, 'Greek poleis and civic cults: some further thoughts', in M. H. Hansen-K. Raufaub (a cura di), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, pp. 201-210.

*Hero Cults*¹⁵ o l'eccellente volume di *Kernos* che contiene quelli di un convegno tenutosi nel 1999 a Valladolid, in cui sono scesi in campo diversi studiosi a cercare di definire cosa sia e come si onori un eroe¹⁶.

Sembrerebbe a questo punto che un'indagine che si limiti a presentare una categoria eroica ristretta, quella salutare, faccia un balzo all'indietro di almeno ottant'anni, ed ignori quanto è apparso lampante in altri studi: che cioè nessuna figura religiosa è imbrigliabile in categorie funzionali («le mere astrazioni semplificatrici» di Brelich), e, di converso, che la protezione della salute è universalmente riconosciuta come una delle principali preoccupazioni dell'animo umano così che nessuna delle divinità possa dirsi esclusa (votivi anatomici, che di tutti gli *ex-voto* sono quelli che meglio esplicitano il ricorso al sacro per problemi salutari, sono stati ritrovati in santuari dedicati a Zeus, ad Afrodite, alle Ninfe...¹⁷).

Per ciò che concerne il primo punto, pur ammettendo la tutta moderna ed inevitabilmente limitata natura della categorizzazione funzionale di figure sovranaturali, è forse proponibile che ci si concentri su una funzione (quella medica) che è attribuita a figure presentate dalle fonti letterarie come eroiche. In secondo luogo, proprio l'universalità della dimensione salutare ha reso necessaria la riduzione del campo di indagine: un lavoro sul *pantheon* salutare della Grecia significherebbe inevitabilmente una trattazione enciclopedica di tutte le divinità e di tutti gli eroi, in considerazione del fatto che la dimensione salutare è componente necessaria di ognuna delle figure sovranaturali. Invece, la limitazione della trattazione a quelle figure che hanno una valenza salutare *specificata* o, piuttosto, *specialistica*, e non genericamente sote-

rica-salvifica, e che sono *letterariamente* considerate come eroi permette di indagare questa dimensione da un punto di vista metodologicamente aggiornato alle ricerche attuali.

Nel tentativo di esaminare questo aspetto della religione greca si è scelto di approfondire l'analisi degli eroi salutari alla luce delle loro relazioni con Asclepio nelle diverse aree, nel tentativo di rilevare somiglianze e differenze nei modi, nei tempi e nei luoghi di culto con la divinità principe della salute. A quasi un secolo dalle prime ricerche in questo campo, entità e varietà dei ritrovamenti sono ormai tali da rendere irrinunciabile una sistematizzazione del materiale, ove si voglia affrontare in modo fondato l'analisi di questo fenomeno. Per fare ciò, si è scelto di considerare la totalità della documentazione disponibile: fonti letterarie, epigrafiche, numismatiche, ma anche e soprattutto dati archeologici (santuari, da studiarsi nelle loro linee strutturali, con i loro corredi di *ex-voto* e oggetti mobili). D'altra parte, ineludibili sono i limiti intrinseci di un tale approccio laddove si consideri lo stato della documentazione, lacunoso per qualità e quantità di dati. Così l'analisi dei vari luoghi di culto ha dovuto essere spesso condotta sulla base di modeste evidenze che a ben poco sarebbero valse se non fossero state completate da quelle di altre realtà meglio conservate, leggibili o semplicemente note. Pur nella consapevolezza di questi limiti, la sistematizzazione delle conoscenze secondo una logica interpretativa coerente resta il punto di partenza per giungere alla formulazione della ricerca¹⁸.

Sono stati recensiti 187 siti compresi nella Grecia continentale¹⁹, dei quali 119 documentano culti tributati ad Asclepio, e solamente 68 ad altri eroi

Acarnania ed Epiro, è imputata a ragioni differenti. Essendo il soggetto del nostro studio i rapporti tra Asclepio e gli altri eroi salutari, per codificarli in termini di precedenza, seniorità, contemporaneità, e delinearli nei termini di somiglianza e differenza nelle diverse regioni, non ci è sembrato funzionale al tema includere tre aree quali l'Etolia, l'Acarnania e l'Epiro, in cui non abbiamo attestazioni di eroi salutari a *latere* di Asclepio, il quale, peraltro, fa il suo ingresso nel *pantheon* delle tre regioni solamente alla fine del III sec. a.C., quando ormai il *credo* epidaurio si è diffuso ed ha raggiunto, se possiamo dire, il suo canone. Il fatto di non disporre di attestazioni relativamente a queste regioni non significa naturalmente che ivi non fossero praticati culti eroici di tipo salutare: significa semplicemente che la documentazione in merito non ci è giunta. La decisione di escludere le isole risponde invece a considerazioni di carattere

¹⁵ R. Hägg (a cura di), *Ancient Greek Hero Cult*, 'Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Cult', organised by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999.

¹⁶ Cfr. Pirenne-Delforge-E. Suarez de la Torre (a cura di), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Actes du colloque de Valladolid, 26-29 maggio 1999, Liège 2000. Si veda, da ultimo, anche K. Stratiki, 'Les héros grecs dans la Périégèse de Pausanias', in *BAssBudé* 2003, pp. 92-112.

¹⁷ Cfr., ad es., Forsén 1996.

¹⁸ Relativamente alla metodologia seguita, che ha comportato la creazione di un *Database* organizzato per siti, si rimanda alla futura pubblicazione della tesi ed all'analisi dettagliata del metodo seguito.

¹⁹ L'esclusione delle isole, così come delle regioni di Etolia,

dans les sociétés anciennes, Cambridge 1982, pp. 107-119, qui p. 107.

⁶ Kearns 1989, p. 137.

⁷ L.R. Farnell, *Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

⁸ M.P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Paris 1922. Tralascio il dibattito tra Rhode (*Psyche*, 1893) e H. Usener (*Götternamen*, Frankfurt 1897), che si dividevano nel riconoscere l'origine umana (Rhode) o divina (Usener) del culto eroico, perché riassunto e commentato magistralmente da Brelich 1958 (pp. 12-14).

⁹ Brelich 1958.

¹⁰ Brelich 1958, p. 71.

¹¹ Brelich 1958, p. 19.

¹² Specialmente interessanti sono i contributi della Ekroth e della Verbanck-Piérard, per le quali cfr. *Kernos* Suppl. 10 (2000), pp. 263-280 e pp. 281-332. Cfr. anche Ekroth 2002. Varrà anche la pena citare uno studio del rituale da cui si deve comunque partire, A.D. Nock, 'The Cults of Heroes', in *HTR* 37, 1944, pp. 141-174.

¹³ Cfr., tra i molti, C. Antonaccio, 'Placing the Past: the Bronze Age in the Cultic Topography of Early Greece', in S.E. Alcock-R. Osborne (a cura di), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, pp. 79-104; C. Bérard, *Topographie et urbanisme de l'Étrurie archaïque: l'Héron*, Bern 1978; F. Bohringer, 'Mégare: traditions mythi-

salutari. All'interno di questa seconda categoria eroica sono stati individuati alcuni filoni privilegiati da seguire: l'aspetto più propriamente culturale che dovrebbe contraddistinguere queste figure, quello topografico e quello, infine, politico.

Per ciò che concerne il culto, sono emersi alcuni dati comuni. Il rituale sacrificale concordemente praticato in tutti i casi esaminati prevede il consumo delle carni degli animali sacrificati, che altrettanto uniformemente vengono bruciati su altari che rientrano nella tipologia dei *bomoi*²⁰. Le *leges sacrae* epidauriche, ateniesi e oropie, le descrizioni di Pausania e di Filostrato, il ritrovamento archeologico di strutture interpretabili come *hestiatoria* concordano nel prescrivere un tipo di sacrificio la cui destinazione ultima consiste proprio nel banchetto per gli uomini che vi prendono parte. Assai comune è la pratica della *prothysia*, del sacrificio preliminare, con o senza spargimento di sangue a seconda che si scelga di sacrificare una vittima o si decida piuttosto di dedicare al dio frutti o dolci sulle *trapezai*, o di bruciargli semplici aromi. Il sacrificio preliminare ha lo scopo di propiziarsi le divinità *en-* o *syn-* *temenioi* al dio principale: queste di norma sono divinità precedenti il culto di quest'ultima nella città in cui orbita il santuario, o sono a lei strettamente connesse in termini mitici e/o culturali. Il rito della *prothysia* trova ancora una volta il momento della canonizzazione a Epidauro, dove si sceglie, già nel V sec. a.C., di risparmiare un'area per collocarvi arule, poste al di sopra di un'unica base ad est dell'edificio E, quasi ad angolo retto col più recente altare di Asclepio, dedicate a dei e ad eroi cui spettava questo tipo di rito.

Le divinità menzionate ad Epidauro sono, nell'ordine della serie proposto da Peek²¹, Macaone²², Podalirio²³, Danae²⁴, Artemide Nomidia²⁵, Agatho

pratico; la messe dei dati per alcune di esse, quali Coo, è tale da richiedere una trattazione a sé. Inoltre, le isole dove emerge un più antico culto di Asclepio rientrano nell'orbita di Atene (così per Paro, o Delo), o Sparta (Tera), o Corinto (Corfù), o Epidauro medesima (Egina), pertanto riflettono quanto codificato nelle rispettive aree di riferimento, con un apporto particolare minimo. Infine, nei casi di Coo e del Dodecaneso, la trattazione avrebbe reso necessario includere anche l'altra metà del Mediterraneo, l'Asia minore, portandoci inevitabilmente lontano dalla 'genes' dei culti eroici di tipo salutare greci, per affrontare invece l'apporto tematico di altre culture, quali il mondo licio, o cario, di enorme interesse, ma di altrettanto enorme ampiezza.

²⁰ Ekroth 2002, p. 259 ss.

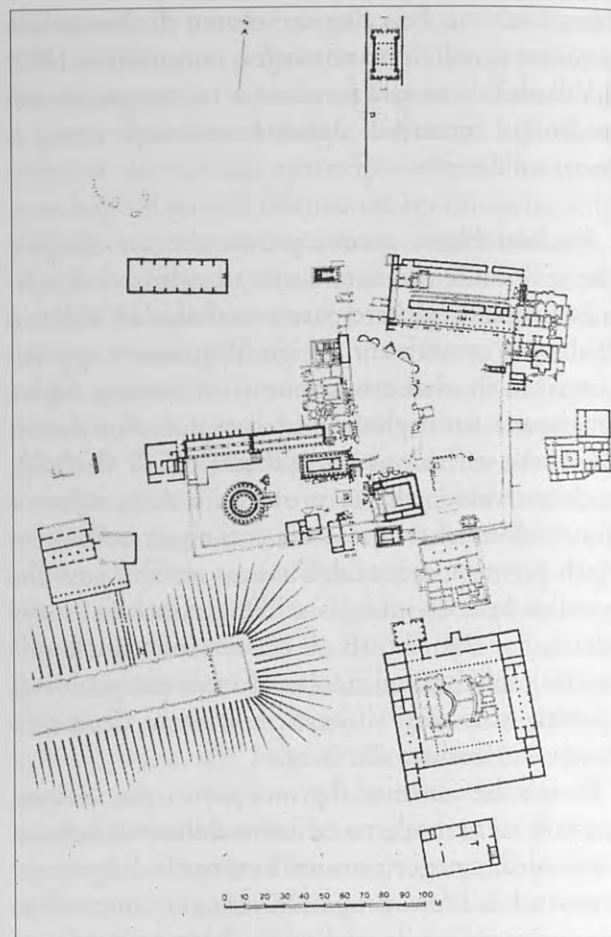


Fig. 1. Pianta del santuario di Asclepio a Epidauro: in evidenza l'area delle arule (rielaborazione da Kavvadias 1900).

Daimon e Agathe Tyche²⁶, Iatròs²⁷, Ammone²⁸, Poseidone, la Gran Madre, Tyche-Nemesi²⁹, Pan ed Eracle³⁰. A queste divinità veniva tributata la *prothysia*, il sacrificio preliminare a quello di Asclepio, secondo una procedura evidentemente già codificata al momento della fondazione del culto. La fronte di questi altarini era la faccia nord, su cui erano incisi nomi e simboli, più o meno facilmente interpretabili, delle divinità³¹ (fig. 1).

²¹ Peek 1972.

²² Rupp 1975, p. 233, n. 105.

²³ Rupp 1975, pp. 220-1, n. 99.

²⁴ Peek 1972, pp. 24-5, n. 29: reca il simbolo di Zeus *Soter* 'falsch gesetzt'.

²⁵ Peek 1972, p. 25, n. 30. Un'Artemide *Nemysia* è attestata a Dyme (Str. 8, 342, 11).

²⁶ Rupp 1975, p. 149, n. 52.

²⁷ Rupp 1975, p. 235, n. 106.

²⁸ Rupp 1975, p. 185, n. 79.

²⁹ Rupp 1975, pp. 224-116, n. 10.

³⁰ Rupp 1975, p. 236.

³¹ C. Blinkenberg, 'Epidaurische Weihgeschenke', in *AM* 24, 1899, pp. 294-309.

Le divinità menzionate quali destinatarie di *prothysia*, dobbiamo immaginare, erano quelle riconosciute come connesse alla salute nella città di Epidauro prima dell'arrivo di Asclepio, o comunque a cui veniva riconosciuta una certa importanza culturale, che continueranno a mantenere nei secoli a venire. Infatti, come rilevato dalla Petropoulou³², gli altri due casi di *prothysia* documentati da *leges sacrae*, ossia quelli del Pireo e di Pergamo, indicano divinità diverse da quelle epidauriche, a evidenziare come istanze locali dovevano in ultima analisi sovrintendere ai processi di introduzione e di integrazione del dio Asclepio nei vari contesti.

La *prothysia* è documentata con altrettanta chiarezza a Oropòs³³, nel santuario di Apollo Maleata ad Epidauro³⁴, seppure solo letterariamente nella descrizione del Periegeta, a Livadià per Trofonio³⁵. Varrà forse la pena menzionare le cosiddette *agorai* degli dei, quali Camiro e Cirene, perché, sebbene l'assenza di scavi sistematici non autorizzi a riconoscere in esse santuari, né tantomeno santuari salutarì, si deve comunque rilevare come i raggruppamenti di arule negli spazi in questione

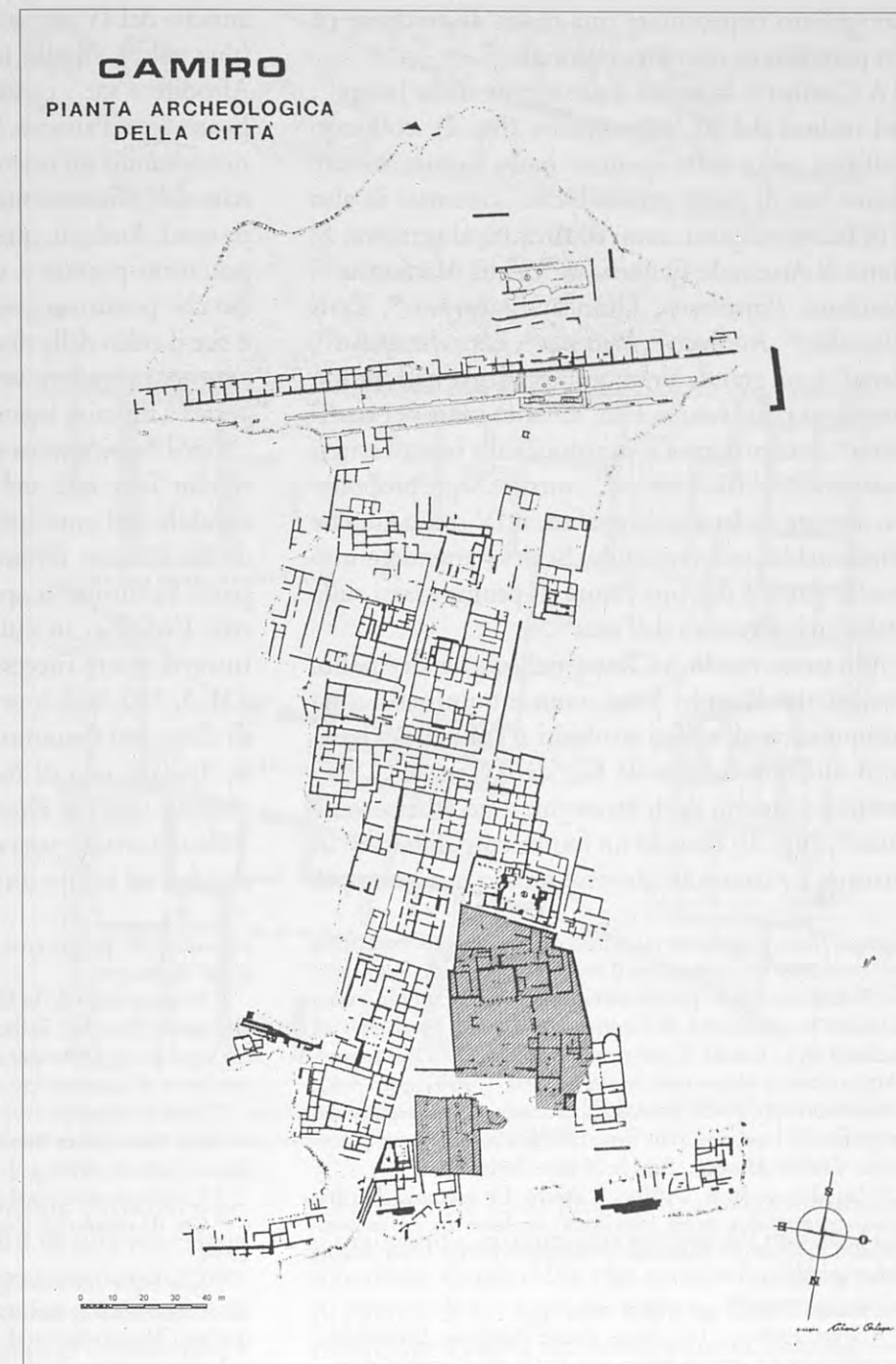


Fig. 2. Pianta della città di Camiro: in evidenza l'area dell'agorà degli dei (rielaborazione da Di Vita 1988).

³² La Petropoulou (Petropoulou 1984, pp. 79-124) interpreta le due *leges sacrae* come pertinenti ad un momento di riorganizzazione non della festa penteterica in onore di Asclepio, come aveva supposto Kavvadias, ma del sacrificio annuale che commemora la nascita di Asclepio ad Epidauro.

³³ Paus. 1, 34, 3. I *symboloi theoi* onorati accanto al titolare erano raggruppati per 'famiglie': Eracle, Zeus e Apollo Peana; eroi e eroine; Estia, Ermes, Anfiarao, Anfiloco; Afrodite, Panacea, Iaso, Igea e Atena *Paionia*; Pan, ninfe, Acheloo e Cefiso.

³⁴ Rupp 1975: altari dedicati a Zeus *Epikleros* (p. 144, n. 37), Mnemosine (p. 146, n. 49), Lino (p. 147, n. 50), Poseidone

(p. 155, n. 57), Zeus *Moirages* (p. 157, n. 59), Dioniso (p. 158, n. 60), Demetra (p. 159, n. 61), Latona (p. 162, n. 64), Cefiso (p. 165, n. 67), tutti di IV sec. a.C.

³⁵ Paus. 9, 39-40: colui che voleva consultare l'oracolo doveva obbligatoriamente seguire un percorso rituale ben preciso. Egli veniva segregato per alcuni giorni in un apposito edificio dedicato ad Agatho Daimon e ad Agathe Tyche. Seguiva una preparazione rituale di cui facevano parte bagni nel fiume Ercina, digiuni o astensioni da determinati cibi. Numerosi sacrifici si dovevano compiere in onore di Trofonio, dei suoi figli, di Apollo, Crono, Zeus *Basileus*, Era *Henioche* e Demetra

potrebbero rispecchiare una realtà di *prothysia* ed un percorso di tipo processionale.

A Camiro³⁶, indagata a suo tempo dallo Jacopi³⁷, nel recinto del cd. *hierothyteion* (fig. 2), collocato nell'area sacra della spianata bassa furono trovate «nove basi di pietra porosa locale, sagomate in alto e in basso», recanti nomi di divinità al genitivo. Si tratta di Artemide *Epimelidios*³⁸, Zeus *Machaneus*³⁹, Posidone *Phytalmios*, Dioniso *Epikarpios*⁴⁰, Zeus *Drouthios*⁴¹, Anfiloco⁴², *Presbytis*⁴³, Zeus *Astrapaio*⁴⁴, Estia⁴⁵ e, sul grande altare appoggiati al quale furono rinvenuti i due *kouroi*, Elio, divinità rodia per eccellenza⁴⁶. Jacopi datava le iscrizioni sulla base di criteri paleografici al III-II sec. a.C., mentre Segre proponeva, sempre su base paleografica, il IV sec. a.C., che sembrerebbe più verisimile. Si deve attendere uno studio globale del sito prima di pronunciarsi sulla realtà architettonica dell'area⁴⁷.

Allo stesso modo, a Cirene, nel *temenos* di Apollo, a ovest dei Propilei greci, concentrate nella zona compresa tra gli edifici attribuiti al culto di Asclepio ed il luogo dove verso la fine del IV sec. a.C. sarà eretto il Donario degli Strateghi, sono emerse varie arule⁴⁸, (fig. 3), oltre ad un frammento di bacino in marmo. Le iscrizioni che esse recano non sono più

Europa. Il sacrificio finale era quello determinante, e consisteva nell'immolare un ariete sopra il *bothros* di Agamede. Ad Atene, nell'Asklepion delle pendici meridionali dell'acropoli, è stata avanzata la possibilità di riconoscere divinità *symboloi* ad Asclepio da L. Beschi, 'Culti stranieri e fondazioni private nell'Attica classica: alcuni casi', in *ASAtene* 80, 1, 2002, pp. 13-42, specialmente pp. 26-28. Esse sarebbero, secondo un documento epigrafico di I sec. a.C., che forse riflette una situazione precedente, Hermes, Afrodite, Pan, le Ninfe e Iside.

³⁶ Da ultimo cfr. A. Di Vita, 'Camiro. Un esempio di urbanistica scenografica di età ellenistica', in *Akten des 13. Internationalen Kongress für Klassische Archäologie*, Berlin 1988, Mainz 1990, p. 482 ss.

³⁷ Jacopi 1936/7, pp. 386-8.

³⁸ Segre 1934, p. 145, legge invece *Apollonos Epimelidiou*, divinità nota a Camiro: *Macr. Sat.* 1, 17, 45. L'epiteto di Epimelidios si attribuiva alle ninfe, in quanto custodi delle greggi: Jacopi 1936-7, p. 387.

³⁹ Zeus *Machaneus* è attestato in Beozia, a Tanagra, a Delfi, a Argo, a Coa; a Megalopoli sono documentati culti di Atena e Afrodite *Machanitis*; e Zeus *Machaonios* era venerato a Perge: *IG* VII 548; Bousquet, in *BCH* 83, 1959, pp. 146-9; A.B. Cook, *Zeus*, III, Cambridge 1914-1940, pp. 566-7; Scheer 1993, p. 192, nota 237.

⁴⁰ Poseidone *Phytalmios* così come Dioniso *Epikarpios* sono divinità legate ai cicli naturali.

⁴¹ *Drouthios* è messo in rapporto alla colonizzazione argiva dallo Jacopi 1936-7.

⁴² Attestato anche nell'altare oropio. Segre esitava nell'attribuire un'origine argiva o asiatica al culto del figlio di Anfiarao. Mancano troppi dati per seguire con precisione il

antiche del IV sec. a.C., e menzionano Estia, Zeus (due volte), Apollo (due volte), Apollo e Afrodite, Afrodite e *κν. . . ντα. . . ωπυρος*, Cureta, . . . *χρεσι*, Ecate, Igea, Panacea, Eracle e Ares. Parisi Presicce ha riconosciuto un orientamento che sembra determinato dall'allineamento lungo la via sacra proveniente da nord. Anche in questo caso, solo ulteriori indagini potranno portare a conclusioni veramente sicure; ciò che possiamo asserire con una qualche certezza è che il culto della divinità venerata in quell'area del *temenos* prevedeva verosimilmente riti di *prothysia*, votati a divinità legate alle tradizioni cirenaiche.

Già il Segre⁴⁹ aveva suggerito l'immediato confronto con Tera, ove, nel *temenos* di Apollo *Karneios*⁵⁰, databile agli anni intorno al 600 a.C.⁵¹, all'interno di un edificio rettangolare di cui però manca la parte E, furono scoperte nel 1896 iscrizioni rupestri. L'edificio in cui sono inglobate sembrerebbe tuttavia essere successivo alle stesse. Si tratta di *IG* XII, 3, 350-363: le prime quattro riportano il nome di Zeus, poi seguono due col nome di *Koures*, una di *Apollon*, una di *Boreios*, una di *Deuteros*, una di *Athana*, una dei *Dioskouroi*, una di *Chiron*, una di *Damia Lochaia*, una mutila in cui è possibile leggere *-das*, ed infine un *Polieus*. Su base paleografica,

cammino di questo eroe, e mi sembra preferibile non sciogliere le riserve.

⁴³ *Presbytis*, secondo lo Jacopi, potrebbe essere qualche divinità veneranda (Era, Ate, Estia, Ecate, Rea, *Physis*, Gea o *Nyx*), mentre Segre propendeva per un "qualche vecchio dio, di carattere marino o di carattere ctonio o agricolo"; Segre 1934, p. 147.

⁴⁴ Zeus *Astrapaio* è ovviamente legato al fulmine ed è attestato anche a Antandros e Atene: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1896, p. 149, n. 39 k.

⁴⁵ Estia è presente anche a Oropòs, nel grande altare.

⁴⁶ Cfr. da ultimo H. Zusemek, *Rhodos und Helios*, Frankfurt 1994.

⁴⁷ Già Segre revocava in dubbio l'identificazione del luogo come *hierothyteion*, mentre ammetteva senz'altro la realtà sacra dell'area. Vorrei rilevare altresì come la presenza di fonti d'acqua, e il ritrovamento di almeno due *labra* frammentari possano autorizzare – sebbene in modo assai precario – a riconoscerli un'area legata alla dimensione della *sanatio*.

⁴⁸ C. Parisi Presicce, 'Nuovi altari nel santuario di Apollo a Cirene. Indagini preparatorie per la ricostruzione grafica delle fasi architettoniche dell'area sacra', in *Giornata lincea sulla archeologia cirenaica*, Roma, 3 novembre 1987. (Roma 1990), pp. 121-155; Idem, 'Cirene. Gli altari del santuario di Apollo', in *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du colloque*, Lyon 4-7 juin 1988, (Lyon 1991), pp. 159-165; Idem 1991.

⁴⁹ Segre 1934.

⁵⁰ Per la topografia dettagliata di Tera, l'opera di riferimento resta sempre Von Gaertringen 1899, p. 185 ss.

⁵¹ Per il tempio di Apollon *Karneios* cfr. Von Gaertringen 1899, p. 151 ss.

Hiller von Gaertringen⁵² le datava al VII sec. a.C. Tra le divinità venerare, i Dioscuri, Damia e Lochaia⁵³ sono senza dubbio culti che la dorica Tera importò dalla madrepatria⁵⁴, e che possono essere messi in rapporto anche a poteri salutar. Deutero è divinità nota solo a Tera, e secondo von Gaertringen⁵⁵ spiegabile come uno dei dieci Dattili cretesi, Atena non pone particolari problemi, mentre difficile è stabilire se *Boreios* sia in realtà il vento Borea o una generica divinità del nord. L'antichità delle iscrizioni, insieme alla peculiarità dell'essere incise su roccia, suggerirono a Segre che si trattasse di dediche private.

Infine, ad Argo, nel santuario di Apollo sulla Deiras, purtroppo però reimpiegati in un muro bizantino, si sono trovati alcuni piccoli *bomoi*, col nome della divinità al genitivo: Zeus *Panoptas*⁵⁶, Afrodite⁵⁷, Demetra *Pylaia*⁵⁸, e altri frammentari.

Per concludere, i raggruppamenti di altarini dedicati a differenti divinità, lungi dal rispondere a ottiche di devozione privata, sembrerebbero piuttosto il risultato di una necessaria riorganizzazione rituale, che passa attraverso percorsi strutturati scanditi da sacrifici preliminari, di culti connessi all'origine della *polis* di riferimento, e ristrutturati in occasione di una risistemazione dell'area sacra o dell'introduzione di un nuovo culto.

Pertanto, il percorso rituale all'interno di un santuario salutare iniziava con abluzioni, pre-sacrifici e annesso pagamento della tassa preliminare⁵⁹, per passare

⁵² Von Gaertringen 1899, *ad loca*.

⁵³ Una Artemis *Lochia* è però nota dall'iscrizione di Xenocrateia, dal santuario del Cefiso di Atene: *IG* II² 4547. Cfr. Larson 2001, p. 131 ss.; Beschi 2002.

⁵⁴ O. Kern, in *RE* IV, s.v. *Damia*.

⁵⁵ F. Hiller von Gaertringen, 'Theräische Studien', in *ArchEph* 1937, pp. 48-60.

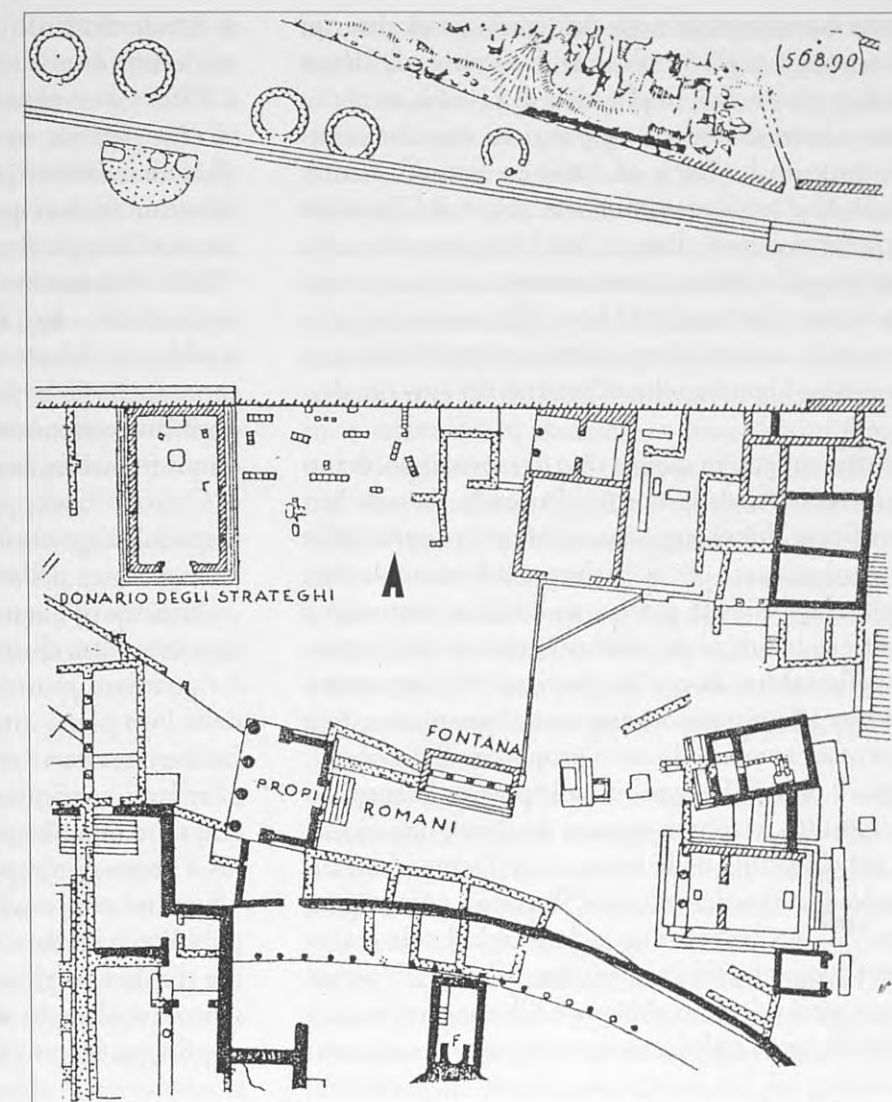


Fig. 3. Pianta del santuario di Apollo a Cirene: in evidenza l'area di rinvenimento delle arule (rielaborazione da Ensoli Vittozzi 1994).

poi al sacrificio vero e proprio. Il tutto era funzionale al momento caratterizzante la visita del malato: l'incubazione. Questo rito, che consisteva nel dormire all'interno di un apposito edificio, l'*enkoimeterion*, aveva come scopo il ricevere in sogno la visita del dio, il quale avrebbe guarito il dormiente, o, in alternativa, gli avrebbe indicato la via da seguire per raggiungere la guarigione. Il malato restava nel santuario per il tempo necessario a compiere le prescrizioni mediche ordinate e, al momento di andarsene, lasciava un *ex-voto* e/o del denaro in ringraziamento⁶⁰. L'incuba-

⁵⁶ Rupp 1975, p. 110, n. 35, fine IV-inizi III sec. a.C.

⁵⁷ Rupp 1975, p. 111, n. 36, fine IV-inizi III sec. a.C.

⁵⁸ Rupp 1975, p. 112, n. 37, fine IV-inizi III sec. a.C.

⁵⁹ Sulle tasse e sui *thesauroi* cfr., da ultimo, M. Melfi, 'Il vano del *thesauros* nel santuario di Asclepio a Lebena', *ASAtene* 1998-2000, 239 ss.

⁶⁰ Questo rituale si coglie con chiarezza nei maggiori santuari

zione è praticata sia negli Asklepia sia in altri tipi di santuari: negli Amphiarai di Oropòs, di Tebe e di Ramnunte, nel Trophonion di Livadià, anche se con valenze differenti⁶¹; apparizioni oniriche caratterizzano anche Eracle ad Atene e a Tespie⁶², mentre più dubbie sono le testimonianze argive del *Pythaeon* e quelle trezenie⁶³. Resta il fatto che, proprio per la necessità di edifici appositamente creati per il rito, così come di personale addetto alla cura dei pazienti, non tutti i santuari di eroi salutari sembrerebbero aver compreso l'incubazione all'interno del loro rituale.

I riti praticati in questo tipo di santuari potevano però scostarsi dalla norma. Partendo da una ben certificata dimensione curotrofica⁶⁴ propria delle divinità salutari, che si estrinseca dal punto di vista archeologico nella pratica di dedicare statuette e statue di bambini da parte dei genitori nei santuari della salute, alcuni santuari salutari sembrano portare alle estreme conseguenze questo aspetto e diventare scenario di veri e propri riti di passaggio: sono i casi di Trezene, in cui, presso il santuario di Ippolito, ciascuna ragazza dedicava una ciocca di capelli prima delle nozze, o di Titane, dove un medesimo rituale, racconta Pausania, coinvolgeva Igea⁶⁵. Una testimonianza letteraria lascia conoscere come gli efebi compissero riti annuali presso il santuario di Zeus *Akraios* e Chirone sul monte Pelio⁶⁶. Agoni oplitici trovavano posto nei santuari

di Asclepio e degli altri eroi salutari, quali Anfiarao e Trofonio. Si stenta invece a leggerlo nella sua complessità in santuari di scala minore. Cfr. sui sogni in relazione al culto di Asclepio: C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968; S.M. Oberhelman, 'Dreams in Graeco-Roman medicine', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 37, 1, Berlin 1993, pp. 121-156; Miller 1994.

⁶¹ Incubazione nell'Amphiarai di Oropòs: Paus. 1, 34, 1-5; di Tebe: Pi. P 8, 38-60; di Ramnunte: Petrakos 1999a, p. 308; nel Trophonion di Livadià: Paus. 9, 39-40.

⁶² Ad Atene: Artemid. 2, 37; *Vita Soph.* 12; Hsch. s.v. *Menytes*; Cic. *div.* 1, 25, 54; Pl., *NH* 35, 71; a Tespie: IG VII 1829; P. Roesch, *Studien zum alten Geschichte III*, Roma 1956, pp. 771-3.

⁶³ Testimonianza su una possibile pratica incubatoria nel santuario di Apollo *Pythaeus* ad Argo: Vollgraff, 'Inscriptions d'Argos', in *BCH* 33, 1909, pp. 450-5. Dubbia iscrizione trezenia: SEG 36.351; Salowey 1995, E 16.

⁶⁴ Leventi 2000.

⁶⁵ Trezene: Paus. 2, 32, 1-4; Titane: Paus. 2, 11, 5. Per il rito della dedica dei capelli cfr. M. Melfi, 'Il complesso del Pythion Asklepion a Paro', in *ASAtene* 80, 2002, pp. 327-355, che ha ben enfatizzato il fatto che il taglio dei capelli deve essere interpretato come atto pubblico in connessione con fenomeni di passaggio nell'età adulta.

di Eracle di Acrifnio⁶⁷, giochi atletici in onore del medesimo eroe venivano celebrati a Tebe⁶⁸, mentre a Filache si svolgevano in onore di Protesilao⁶⁹ e all'*Hyperteletas* in onore di Apollo⁷⁰. Ad Atene, gli efebi dovevano partecipare a culti pubblici bene determinati, tra i quali va annoverato quello di Anfiarao a Oropòs, come testimonia l'iscrizione IG II² 1006⁷¹. Nonostante l'idea di una corrispondenza tra fatti culturali e fatti mitici sia meno ovvia di quanto sembri, va rilevato tuttavia, sulle orme di Brelich, come anche gli eroi, e specialmente gli eroi salutari, dovevano trascorrere un periodo all'interno di una scuola iniziatica, la più celebre delle quali fu quella di Chirone⁷², per apprendere l'arte della medicina e le specialità agonistiche, ma anche quanto occorreva nella guerra e nella vita civile.

L'insieme di queste testimonianze sembra indirizzare verso altro che non la semplice cura della salute, e riguardare piuttosto la cura dei giovani prima della loro piena integrazione nel tessuto sociale⁷³. Inoltre, in alcune aree solamente, Asclepio, Eracle e Trofonio sovrintendono ad atti di affrancamento, sia probabilmente perché i loro santuari costituivano il luogo più importante della città, dove a tutti i cittadini era possibile prendere visione degli atti pubblici, ivi redatti e custoditi, sia perché il costume di liberare gli schiavi sotto l'egida di divinità salutari o salvifiche diventa piuttosto comune in età ellenistica. Questo fenomeno si verifica a Coronea

⁶⁷ Heraclides, in Ps. Dicaearch. 2, 8 (*Geogr. min.* ed. Müller 1, 107). Per un commento al passo cfr. F. Pfister, *Die Reisebilder des Herakleides*, Wien 1951, pp. 208-214, che tuttavia legge Zeus *Akraios*.

⁶⁸ IG VII 2712, epoca giulio-claudia.

⁶⁹ Pi. I. 3/4, 55 ss.

⁷⁰ Pi. I. 1, 58 ss. et *scholia*.

⁷¹ La presenza di agoni è inferibile dalle dediche di statuette di efebi: Kalligas 1980, pp. 10-30.

⁷² IG II² 1006, trovata nell'Agora di Atene presso la chiesa (ora distrutta) della Panaghia Pyrgiotissa, all'angolo sud-ovest della stoa di Attalo. C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines jusqu'à 31 a.C.*, Paris 1962, p. 253: «U. Koehler en concluait que les Athéniens conservaient toujours l'espoir de reprendre la ville; de toute façon, il apparaît par là que Athènes était alors en excellents termes avec Oropos, puisque là les éphèbes athéniens étaient autorisés à s'y rendre». Habicht 2000, pp. 271-2. Da ultimo cfr. S.V. Tracy, 'Ephebic Inscriptions from Athens: addenda and corrigenda', in *Hesperia* 57, 1988, pp. 249-251.

⁷³ Brelich 1958, p. 128 ss.

⁷⁴ F. Graf, 'Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepia' - in: *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres 20-25 août 1990, Genève 1992, pp. 159-199.

per Eracle *Charops*⁷⁴, a Livadià per Trofonio⁷⁵ e in alcuni siti della Beozia, della Locride, della Focide, della Macedonia e della Tessaglia per Asclepio⁷⁶. Un caso particolarissimo è costituito da Epidauro in cui, a partire dal III sec. a.C., numerosissime iscrizioni di manumissione vengono redatte sui sedili dello stadio⁷⁷. Infine, nella sola Anfipoli, Asclepio è la divinità garante di una serie di atti di vendita⁷⁸. Anche attraverso la pratica degli agoni celebrati per gli eroi salutari, come gli *Amphiarai*, i *Trophonia*, i *Protesilaia*, gli *Asklepia* di Epidauro, Messene, Atene, gli *Herakleia tebani*, i *Melampodia* di Ego-stena, ogni città si presentava attraverso il proprio eroe salutare al resto del mondo greco.

In tutti questi casi inizia ad emergere come, a *latere* della cura dei corpi dei fedeli, in questi santuari fossero presenti altri aspetti più propriamente politici, nel senso di legati alla *polis* o alle *poleis* di riferimento.

Per ciò che concerne le offerte votive, interessa rilevare come Asclepio e gli eroi salutari sembrano accomunati dalla stessa tipologia di offerte. Fermo restando come ai pellegrini fosse in sostanza concesso di dedicare in questi santuari ciò che meglio loro aggradasse⁷⁹, le categorie di votivi più comuni sono costituite da *ex-voto* anatomici, rilievi, statue e statuette, terrecotte, vasi ceramici, oggetti di bronzo, armi, strumenti medici, lucerne, e altri oggetti più singolari. Va premessa una seconda osservazione: le offerte votive *visibili* non sono che una parte, e spesso purtroppo minima, della totalità della documentazione. Ogni volta che si esaminano le offerte di un santuario, e di un santuario salutare in particolare, si deve ricordare come il numero dei votivi offerti dai fedeli creava con buona frequenza la necessità di decongestionare l'interno del tempio dai numerosi

⁷⁴ Darmézin 1999, pp. 87-101 (nn. 122-135); N. Papachatzis, 'Ο Βοιωτικός Χάρων Ἡρακλῆς', in *ArchEph* 1981, pp. 38-51.

⁷⁵ IG VII 3080, 3081, 3083; Darmézin 1999, nn. 10-13, nn. 27-30.

⁷⁶ Manumissioni in nome di Asclepio in Beozia: a Tespie (Darmézin 1999, nn. 136-139; IG VII 1781); a Cheronea (Darmézin 1999, pp. 73-76, nn. 103, 104, 105, 106, 107, 108); a Orcomeno (Darmézin 1999, pp. 83-84, nn. 118, 119, De Ridder 1895, pp. 164-5, n. 3). In Focide: a Stiride (Darmézin 1999, nn. 147-151); a Elateia (Darmézin 1999, nn. 154-159; IG IX, 1, 121, 123); a Eraclea Trachinia (Mc Davitt 1970, n. 2 p. 6). In Tessaglia: a Larissa (SEG 29. 532); a Pizio (Arvanitopoulos, in *ArchEph* 1924, pp. 166-168, n. 404); a Gonnoi (IG IX, 2, 1040). In Locride: ad Anfissa (IG IX, 1, 3, 752-755); a Naupatto (IG IX, 1, 3, 612; 613; 614; 615; 616;

ex-voto, che venivano pertanto fusi e riconvertiti in un altro votivo prezioso, sotto il controllo di uno o più funzionari. La pratica delle *kathaireseis* deve essere quindi considerata un importante fenomeno post-deposizionale che interviene a modificare l'aspetto delle dediche⁸⁰. Per nostra fortuna, lo zelo dei funzionari incaricati del processo (accompagnato da un'esigenza di trasparenza nei confronti del pubblico e, ugualmente, degli altri diffidenti funzionari del santuario) ha fatto sì che a ogni *kathairesis* venissero redatti inventari dei beni contenuti in quel momento, e talora questi documenti sono arrivati fino a noi. È dagli inventari, ad esempio, che apprendiamo dell'esistenza di vasi metallici e dei *typoi*, lamine metalliche lavorate a sbalzo raffiguranti il fedele o parti del corpo del fedele, di cui pochissimi sono quelli conservatici nella loro integrità, o di altri oggetti curiosi, quali i sandali d'oro del tempio di Asclepio *Soter* a Demetriade⁸¹, o la prua di nave - evidentemente di dimensioni ridotte - un *akrostolion*, dal santuario di *heros iatròs* ateniese⁸².

I *typoi*, insieme alle prime due categorie, i votivi anatomici ed i rilievi, sono quelli che meglio illuminano la specificità salutare del santuario, raffigurando o le parti del corpo per le quali si richiedeva la grazia, o presentando invece i gruppi familiari, o il semplice individuo, che si poneva sotto la protezione del dio. Queste categorie sono le più comuni: ma se i *typoi* ed i votivi anatomici si incontrano senza distinzione in tutte le regioni prese in considerazione, per i rilievi va rammentato come, essendo opera di botteghe specializzate, il maggiore *corpus* provenga da Atene e abbia una forte battuta d'arresto col decreto del Falereo⁸³; si è pure constatato come spesso venissero da lì esportati anche in altre aree del mondo greco. Un discorso a parte meriterebbero i *Totenmahlreliefs*⁸⁴, così come i caratteristici rilievi aniconici per Eracle⁸⁵.

617; 618; 619; 620; 621; 622; 623; 631; 632; 633; 634). In Macedonia: a Veria (SEG 20. 787).

⁷⁷ W. Peek, *Inchriften aus dem Asklepion von Epidauros*, in *AbhLeip* 60, 1969, pp. 79-94.

⁷⁸ M. Hatzopoulos, *Actes de vente d'Amphipolis*, Atene 1991.

⁷⁹ Cfr. Lupu 2003.

⁸⁰ Sulle *kathaireseis* cfr. T. Linders, 'The melting down of discarded metal offers in Greek sanctuaries', in *ScAnt* 3-4, 1989-90, pp. 281-85.

⁸¹ IG IX, 2, 1126.

⁸² IG II² 839.

⁸³ C.A. Lawton, *Attic Document Reliefs*, Oxford 1995, p. 22.

⁸⁴ R. Thönges-Stringaris, 'Das griechische Totenmahlrelief', in *AM* 80, 1965, pp. 1-99.

⁸⁵ Tagalidou 1993.

La maggior parte delle statue e statuette ritrovate o menzionate dalle epigrafi dei santuari raffigurano, naturalmente, la o le figure titolari del santuario stesso o, in seconda istanza, i fedeli che ponevano sé medesimi sotto la protezione del dio o che il santuario decideva di onorare per loro particolari meriti. Un'importante parte, poi, consta di statuette raffiguranti efebi o, più sovente, fanciulli, che venivano in questo modo posti sotto la protezione delle divinità salutari che avevano spiccata funzione curotrofica⁸⁶: così accade negli Asklepieia di Epidauro⁸⁷, di Atene⁸⁸, di Gonnoi⁸⁹, di Mikrothebai⁹⁰, di Tespie⁹¹, di Cheronea⁹², di Delfi⁹³; nel *Polemokrateion* di Eua⁹⁴, ad Hagios Floros, nel santuario del dio Pamiso⁹⁵, e a Ramnunte⁹⁶ e a Oropòs⁹⁷, negli *Amphiaraiia*. Le terrecotte, uno tra i votivi più poveri e comuni, ritornano nella stragrande maggioranza dei santuari salutari, e si possono dividere per grandi categorie: raffigurazioni della divinità o delle divinità venerate⁹⁸, di adoranti⁹⁹ e di animali¹⁰⁰. Va però detto come, tranne in pochi casi¹⁰¹, manchi una edizione appropriata delle stesse così che non si può applicare

⁸⁶ Leventi 2000.

⁸⁷ A Epidauro: IG IV², 200, 202, 203, 204, 205, 209, 239, 241, 242, 264, 318, 322. Vorster 1983, cat. nn. 12, 13, 44, 122, 156; Raftopoulou 2000, pp. 12-13 (n. 4), pp. 27-28 (n. 14), pp. 61-64 (n. 36), pp. 76-78 (n. 44).

⁸⁸ Da Atene: Vorster 1983, cat. n. 123; Raftopoulou 2000, pp. 54-56, n. 31, e probabilmente Raftopoulou 2000, pp. 17-21 (nn. 8-10).

⁸⁹ A Gonnoi: G. Arvanitou-Metallinou, 'Γλυπτά από τὸ ἱερό τοῦ Ἀσκληπιοῦ στοὺς Γόννους τῆς Λάρισσας', in AAA 15, 1982, pp. 244-254; Vorster 1983, pp. 48-52 e p. 84.

⁹⁰ Mikrothebai: Theocharis, in *ArchDelt.* 16, 1960, chr. p. 183.

⁹¹ Tespie: undici statuette di fanciulli in atto di stringere un'oca. J. De Ridder, 'Fouilles de Thespies et de l'hiéron des Muse de l'Hélicon. Monuments figurés', in BCH 1922, pp. 217-306, in particolare nn. 13-23, pp. 225-231.

⁹² Cheronea: statuette di giovane fanciullo in marmo (BCH 1952, p. 224).

⁹³ Delfi: una statua di marmo raffigurante un fanciullo con l'oca (Inv. Museo Delfi 4755, in Picard 1991, p. 110, fig. 68), trovato nel 1984 ai piedi del muro poligonale, e due statuette di pietra, raffiguranti rispettivamente un fanciullo nudo (Inv. Museo Delfi 1366, in Picard 1991, pp. 120-1) e un secondo, di cui solo il torso è preservato (Inv. Museo Delfi 324, in Picard 1991, p. 121 e fig. 75).

⁹⁴ Polemokrateion: statua di marmo di fanciullo, nudo (marmo pentelico), rotto in due parti. Terzo quarto del IV sec. a.C. (Phaklaris 1990, p. 187, n. 1, fig. 95b).

⁹⁵ Hagios Floros: K. Rhomaios, 'Ποταμός Πάμισσος, θεὸς ἐπὶ κῆρος', in Πρακτικά του Β' Τοπικού Συνεδρίου Μεσσηνιακῶν Σπουδῶν, (Kyparissia, 27-29 novembre 1982), Atene 1984, pp. 33-43.

⁹⁶ Ramnunte: statuette di bimbo nudo (IV sec. a.C.) che afferra con la mano sinistra un'oca (Petrakos 1999a, n. 224, pp. 315-6).

nessun tentativo di analisi al di là della grossolana suddivisione tipologica.

Per ciò che riguarda la ceramica, i dati archeologici in proposito non sono né omogenei né esaustivi, essendo stata pratica diffusa dell'archeologia fino ad anni tutto sommato recenti distruggere la documentazione "povera", ossia i vasi ceramici non figurati, provenienti dagli scavi. Si è pertanto cercato di focalizzare l'attenzione sulle forme funzionali alla comprensione del rito, lasciando da parte qualsiasi altro tentativo di indagine di botteghe o di artisti, ed è così emerso come i votivi ceramici più comuni siano i vasi potori e/o per libagione, sia in dimensione reale sia miniaturizzati. A parte vanno considerati i grandi *perirrhanteria*, spesso di marmo, diffusissimi proprio in funzione del loro utilizzo per riti di abluzione e di purificazione¹⁰². Epidauro è il sito che ne ha prodotti il maggior numero di esemplari¹⁰³, ma ne sono stati recuperati pure a Corinto, a Phoiniki, a Trezene, ad Eua¹⁰⁴, a Orcomeno di Beozia¹⁰⁵, all'Amyneion di Atene¹⁰⁶. Le lucerne, presenti all'*Amyneion*, al *Pankrateion*, nel santuario del Maleata, a Oropòs,

⁹⁷ Oropòs: la testa di un efebo (Petrakos 1968, n. 12, p. 120), tre statue di marmo di bimbi (Petrakos 1968, n. 6, p. 118, n. 13 - con oca - e n. 14, pp. 120-1).

⁹⁸ A titolo di esempio, si ricordano a Messene, dall'Asklepieion, due serie di *pinakes* che rappresentano una divinità matura, barbata, seduta su un *klismòs*: nella prima serie regge nella ds. una patera mentre uno o più offerenti giungono da sin. (Themelis 2000, p. 21); nella seconda serie è raffigurato nell'atto di reggere un bastone nella sin, mentre nella ds. tiene uno *skyphos* verso cui si dirige un serpente (Themelis 2000, p. 20).

⁹⁹ Ad esempio, dall'Herakleion di Orcomeno di Beozia De Ridder ricorda un frammento di testina barbata (De Ridder 1895, n. 41, p. 174) e numerose statuette femminili (fr. di una testa in terracotta di grandi dimensioni, coronata da diadema, De Ridder 1895, n. 32, p. 172; fr. di statuette vestite di chitone ed *himation*, *ibidem*, n. 34, p. 172); fr. pertinenti a dieci teste di statuette, coronate da diadema, *polos* o velo, *ibidem*, nn. 35-40; nn. 44-47, pp. 173-5).

¹⁰⁰ Dalla grotta di Farsalo, in Tessaglia, Levi rammenta il ritrovamento di statue di colombe, riferibili forse a un culto di Afrodite. (Levi 1923/4, p. 33 ss.)

¹⁰¹ E. Peppas-Papaioannou, *Πήλινα ειδώλια από τὸ ἱερό τοῦ Απόλλωνα Μαλεάτα Επιδαυρίας*, Diss. Atene 1995, pubblica le terrecotte di Epidauro.

¹⁰² A proposito di questi oggetti cfr. il recente studio di E. Poupaki, 'Αἰθνα λουτήρια, περιρραντήρια καὶ καρδοποί τις κλασικῆς αρχαιοτήτος', in *Archaiognosia* 11, 2001/2002, pp. 273-306.

¹⁰³ Pimpl 1997, pp. 106-110 e nn. 189-235, pp. 203-210.

¹⁰⁴ A Corinto: Roebuck 1951, pp. 96-98; A Phoiniki: un *perirrhanterion* frammentario dedicato ad Apollo (Kalligas 1980, p. 18); a Trezene: Pimpl 1997, n. 410; a Eua: frammento dal labbro di un *perirrhanterion* di terracotta, con resti di iscrizione JEPO[(Phaklaris 1990, p. 190, n. 10, dis. 110).

¹⁰⁵ Pimpl 1997, nn. 325-326, p. 228.

¹⁰⁶ Pimpl 1997, n. 114, p. 189 e n. 437.

a Corinto, all'Eleusinion di Sparta, al santuario del Pamiso, al Pelio, a Farsalo e a Feneo, a Tegea, certificano unicamente come in questi santuari si svolgessero riti notturni¹⁰⁷.

Per la categoria includente le offerte bronzee, a maggior ragione vanno applicate le riserve già espresse per la ceramica: pochissimi sono i documenti pervenuti¹⁰⁸ o di cui apprendiamo l'esistenza dagli inventari¹⁰⁹.

Anche se a prima vista può sembrare sorprendente, le armi sono un votivo che ritorna con discreta frequenza nei santuari salutari, soprattutto per le fasi più arcaiche. Depositi di armi sono stati individuati nei santuari di Apollo a Longa¹¹⁰, all'*Hyperteleatas*¹¹¹, ad Epidauro¹¹², Tyros e Kosmas¹¹³; negli Asklepieia dell'acropoli di Gortina¹¹⁴, di Corinto¹¹⁵, nell'*Amphiarion* di Oropòs¹¹⁶, nell'Eleusinion di Sparta¹¹⁷, nell'*Herakleion* di Orcomeno¹¹⁸, e nel santuario di Chirone del Pelio¹¹⁹. Si tratta soprattutto di cuspidi di lancia o punte di frecce, talora riportanti un'iscrizione di dedica alla divinità. Va notato comunque che le armi sono dediche precipue di Apollo¹²⁰, e solo in misura minore delle altre divinità salutari, pur considerando prudentemente quanto incida

¹⁰⁷ Lucerne ad Alifira (Orlandos 1968, p. 181 ss.).

¹⁰⁸ Orcomeno di Beozia; Oropòs di Beozia, Corinto, Epidauro Maleata e santuario della vallata; Asopo; Phoiniki; H. Floros; Basilikò; Longa; Pelion; Farsalo.

¹⁰⁹ Sugli inventari come fonte di informazioni sui votivi dei santuari cfr. Aleshire 1989; Petrakos 1997; S. Dow, 'The Cult of the Hero Doctor', in *BASP* 22, 1985, pp. 33-47.

¹¹⁰ Armi e utensili di ferro rappresentano il secondo più importante gruppo di offerte. Alcune punte di lancia furono trovate, due delle quali iscritte (Versakis 1916, p. 88, n. 11, fig. 24 e p. 90, n. 15, fig. 28).

¹¹¹ Una punta di freccia ed una punta di lancia (Kalligas 1980, p. 20).

¹¹² Una ruota di piombo e tre di bronzo, forse parti di un'originaria rappresentazione di carro miniaturistico, e soprattutto numerose armi, quali punte di lancia e lame di ferro, insieme a vari oggetti di armatura, quali frammenti di bande di scudi, bossi di scudi e rosette che potrebbero essere state usate quali *appliques* per scudi o altri equipaggiamenti, che connotano il santuario in senso guerriero (V. Lambrinoudakis, 'Stadtkult und Geschichte der Stadt Epidauros', in *Archaiognosia* 1, 1980, pp. 39-63, specialmente p. 50 ss.).

¹¹³ Phaklaris 1990, pp. 173-177 (Apollo *Tyritas*); pp. 178-182 (Apollo *Maleatas*).

¹¹⁴ A nord-est del tempio è stato scoperto un deposito votivo costituito essenzialmente di punte di lancia e di frecce in ferro, raggruppate per gruppi di cinque o sei (BCH 1947/8, pp. 105-112).

¹¹⁵ Pugnale di ferro (Roebuck 1951, M2 p. 147).

¹¹⁶ Punta di frecce (Petrakos 1968, p. 127, n. 45).

¹¹⁷ Punta di lancia fot. Stibbe 1993, n. 59, non in catalogo.

¹¹⁸ Armi: tre punte di lancia in ferro, con immanicatura a

la casualità dei ritrovamenti. La dedica delle armi permette di sottolineare ulteriormente una dimensione lontana da quella salutare che compare in alcuni santuari.

Altri isolate testimonianze documentano astragali ad Alifira¹²¹, corone di piombo nel santuario dell'acropoli di Gortina¹²², entrambi a Sparta¹²³, corone e tenie bronzee a Phoiniki¹²⁴, e ami di bronzo e aghi per reti a Longa¹²⁵, spiegabili sulla base della prossimità con l'elemento marino.

Alla luce di quanto esposto, si può rilevare come le offerte votive non mutino a seconda dell'eroe salutare cui sono tributate ma piuttosto in considerazione dell'area geografica in cui è praticato il culto, e, all'interno di questa, in relazione - naturalmente - all'epoca: poca meraviglia nell'osservare come i grandi vasi bronzee, votivi caratteristici dell'età arcaica per Apollo nel Peloponneso, siano presenti ad Epidauro solo fino alla metà del V sec. a.C., per venir poi sostituiti da altro genere di oggetti. Questa conclusione è meno banale di quanto sembri, perché permette di porre un primo forte accento sulla dimensione locale di questi eroi.

cannone (De Ridder, n. 764).

¹¹⁹ A. Arvanitopoulos, 'Ἀνασκαφαὶ καὶ ἔρευναι ἐν Θεσσαλίᾳ κατὰ τὸ ἔτος 1911', in *Prakt* 1911, pp. 305-315, in particolare p. 309: nelle trincee di sondaggio fu messa in luce la punta di ferro di una piccola lancia, quasi certamente votiva. Nell'edificio A vennero ritrovati una freccia di ferro, il manico cilindrico di un coltello o parte di una lancia. Nell'edificio B furono trovati la punta di una lancia di ferro, il manico di un coltello di ferro. Presso il muro G fu recuperata una freccia di ferro.

¹²⁰ Cfr. M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia*, Stockholm 1992, (SkrAth 8°, 12).

¹²¹ Tra i piedi della tavola d'offerte furono recuperati un astragalo e alcune monete (Orlandos 1968, p. 181 ss.).

¹²² Corone dentate in piombo (BCH 1947/8, pp. 105-112).

¹²³ Corone di piombo (Stibbe 1993, n. 58 p. 94), pesi da telaio (Stibbe 1993, n. 61 p. 96), astragali (Stibbe 1993, p. 96). Sulle corone cfr. anche G. Bagnasco Gianni, 'L'harpax come corona di luce', in *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, Milano 1999, pp. 123-142.

¹²⁴ Alcune corone di ferro e tenie bronzee dedicate da sacerdoti e da *pyrphoroi*. (Foard-Dengate 1988, p. 164).

¹²⁵ Ami di bronzo e aghi per reti (Versakis 1916, p. 92, fig. 32 e p. 95, figg. 40.1, 2, 5, 7, 9, 10), spiegabili sulla base della prossimità con l'elemento marino, un piccone di ferro ed un'ascia di ferro compaiono tra le altre offerte (Versakis 1916, pp. 98-99). Doni probabilmente dedicati da donne includono due bracciali di bronzo (Versakis 1916, p. 93, figg. 35-6), ornati con teste di serpenti, una testa di spillone (Versakis 1916, p. 93, n. 28), alcune spirali di bronzo e anelli (Versakis 1916, p. 90, fig. 38 e fig. 27), due pesi da telaio di argilla (Versakis 1916, p. 101, fig. 50).

Si può constatare, alla luce del rituale votato a queste figure, come manchi loro qualsiasi caratteristica specificamente eroica, e siano a tutti gli effetti *des dieux comme les autres*, che conservano però, dell'aspetto eroico, l'essere strettamente legati a un'area territoriale ristretta, in cui estrinsecano i loro poteri e su cui estendono la loro protezione¹²⁶. Prima di sintetizzare i risultati dello studio contestuale di questi eroi nel loro territorio in senso diacronico, vale a dire trattare di macrotopografia dei culti salutari in relazione ad Asclepio nelle diverse regioni, occorre soffermarsi brevemente sulla genesi e lo sviluppo architettonico dei singoli santuari, partendo dal lavoro della Armpis¹²⁷.

All'origine di un santuario salutare, potremmo dire, è il modello di Epidauro, che ne codifica gli elementi base: sacello, altare, hestiatorion, cioè un edificio funzionale alla comunione dei fedeli col dio¹²⁸ (fig. 4). Quarto elemento fondamentale è la presenza di acqua, necessaria ai riti di abluzione e di purificazione, sia essa di pozzo, fiume, canale o fonte¹²⁹, di norma posta in vicinanza con un edificio per l'incubazione¹³⁰. Il primo apprestamento di Epidauro, datato attorno alla metà del VI sec. a.C., costituisce il più antico esempio rimasto di

¹²⁶ Se possiedono anche una leggenda mitologica, essa enfatizza il loro essere figli di almeno un genitore mortale.

¹²⁷ E.A. Armpis, 'Building Types Found in the Sanctuaries of Asclepios in the Peloponnese and Attica: Dining Halls', in *Archaiognosia* 9, 1998, pp. 339-352.

¹²⁸ Su questo edificio si sono susseguite diverse ipotesi, a partire dallo scopritore, Kavvadias 1900, fino alla Burford 1969, a Tomlinson 1983 e a LiDonnici 1995. A mio avviso, l'importanza di questa struttura è fuor di dubbio in quanto conteneva le strutture più antiche del santuario e da lì venivano le più antiche dediche, ad Apollo e ad Asclepio. Inoltre, anche quando il santuario si ampliò su scala monumentale nel corso del IV sec. a.C. essa fu sempre risparmiata (Tomlinson 1983, p. 73). La struttura si apriva a ovest con un muro la cui soglia è ancora *in situ*, e proseguiva con una sala pavimentata in blocchi di *poros*, poggianti su uno strato di terra mista a ceneri e frammenti ceramici attici a f.r. che attestano un'attività sacrificale nella seconda metà del VI sec. a.C. Due ulteriori prove del suo essere struttura sacra verrebbero dal ritrovamento di una base di un altare (c), giusto in fronte, e di un *perirrhanterion*, a destra dell'ingresso, funzionale alle abluzioni (Robert 1933). Dopo la primissima fase datata attorno alla seconda metà o alla fine del VI sec. a.C., l'edificio E conosce un rimaneggiamento. Ad una seconda fase apparterebbero così le gallerie sui tre lati, identificate come i primitivi *enkoimeteria*, divisi in due parti, come avviene altrove (Atene e Oropòs) per rispettare la divisione dei sessi. Riguardo alla data dell'impianto, sembrerebbe logico pensare che le strutture ospitate nell'edificio fossero i necessari predecessori del più grande impianto di IV sec. a.C., e pertanto

santuario salutare, che si struttura attorno ad un altare di ceneri e a un sacello¹³¹, da un lato, e a un pozzo unito a un primitivo *enkoimeterion*, dall'altro, secondo Lambrinoudakis. Già all'inizio del V sec. a.C. il nucleo altare-sacello viene racchiuso in un cortile delimitato lungo i lati est e nord da due portici, mentre il sacello viene provvisto di un canale per l'acqua: si tratta di una prima codificazione di quegli elementi che ritorneranno costantemente nei secoli a venire. Purtroppo non possediamo altri esempi per un'epoca così antica, e la prima diffusione dei culti salutari, attorno al terzo quarto del V sec. a.C., sembra già ricalcare quanto codificato ad Epidauro. Si possono così distinguere sul terreno sacello, altare, *enkoimeterion* e fonte, collegati tra loro da percorsi cultuali. Cito ad esempio il santuario di Amino delle pendici ovest dell'Areopago¹³², o l'Asklepieion di Corinto¹³³. La fase più rilevante della canonizzazione delle strutture del santuario salutare è quella della monumentalizzazione delle stesse, che avviene per lo più attorno agli anni '80-'70 del IV sec. a.C. o comunque nel corso del IV sec. a.C. Il sacello diventa tempio, e si arricchisce di statue che prima non sembravano essere necessarie, l'altare assume talvolta proporzioni grandiose, l'*enkoimeterion* da *oikos* diventa porticato, o doppio

debbero essere datate in un momento non meglio precisabile del V sec. a.C. Sempre nel corso del V sec. a.C. si costruisce sul pozzo originario un edificio rettangolare, est-ovest, i cui resti (in grossi blocchi di *poros*) si trovano sotto i muri romani chiamati tradizionalmente bagno di Antonino. Robert 1933; Martin-Métzger 1976, G. Roux, *L'architecture de l'Argolide aux IV^e et III^e siècles av. J.C.*, Paris 1961.

¹²⁹ La primissima fase dell'Asklepieion epidauro compendeva, naturalmente, installazioni idrauliche. Il primo apprestamento sembrerebbe essere stato un pozzo collocato all'angolo sud-est della *stoà-abaton* (R. Martin-H. Metzger, 'Chronique des fouilles: Épidauré', in *BCH* 66/67, 1942/43, pp. 327-334), cui erano probabilmente pertinenti anche i tratti di muro rinvenuti al di sotto dell'edificio di IV sec. a.C. (AA.VV. - Committee for the Preservation of the Epidauros Monuments -, *Η στοά του αβάτου στο Ασκληπιείο της Επιδάουρου*, Atene 1987, pp. 11-14). Il pozzo è stato datato dai frammenti ceramici dello strato in cui si trovava alla seconda metà del VI sec. a.C.: è contemporaneo quindi all'apprestamento nord-ovest dell'edificio est.

¹³⁰ Lambrinoudakis 2002, *passim*.

¹³¹ Lambrinoudakis 2002 ammette l'incertezza interpretativa tra sacello ed *hestiatorion*.

¹³² Cfr. M.E. Gorrini, 'Eroi salutari dell'Attica', in *ASAtene* 2001 (2003), pp. 299-315. Manca comunque l'*enkoimeterion*, non sempre presente in tutti i santuari salutari, implicando un'organizzazione, anche liturgica e del personale, piuttosto complessa.

¹³³ Roebuck 1951, p. 23 ss.

porticato. Il percorso di trasformazione architettonica si segue assai bene ad Epidauro, nel santuario della vallata¹³⁴, ma anche a Tegea, Atene, Gortina d'Arcadia¹³⁵, sebbene quest'ultimo sia leggermente più tardo, per il culto di Asclepio, o ad Oropòs per Anfiarao¹³⁶. La monumentalizzazione delle strutture non si realizza per tutti i santuari degli eroi salutari, né per tutti i santuari di Asclepio. Cercheremo fra poco di individuare le cause possibili del mancato

sviluppo in senso monumentale di alcuni santuari. Quello che invece vorremmo sottolineare in questo punto è che la monumentalizzazione delle strutture base non rappresenta la conclusione dell'evolversi dei santuari salutari. Alcuni di essi tra la fine del IV e il III sec. a.C. vedranno il sorgere di edifici non di immediato collegamento con i percorsi cultuali quotidiani, ma di due differenti ordini: le strutture funzionali alle celebrazioni delle feste del dio, quali stadi e teatri, e quelle che dovettero in qualche modo assolvere funzioni ricettive dei parenti dei pazienti e del pubblico che interveniva in queste occasioni, quali ostelli e bagni¹³⁷. A esemplificare l'ultima evoluzione strutturale dei santuari salutari di scala maggiore basta citare ancora Epidauro, Oropòs, Gortina e Corinto¹³⁸.

Non abbiamo, se non nel dubbio caso di Gerenia di Messenia¹³⁹, evidenze archeologiche a testimonianza della presenza effettiva delle tombe degli eroi nei santuari salutari. Esse dovevano essere presenti in pochissimi casi: a Gerenia di Messenia per Macaone, a Trezene per Ippolito¹⁴⁰, a Tebe per Ettore¹⁴¹ e ad Anfipoli per Reso¹⁴², ed in ogni caso

¹³⁴ Burford 1969, p. 53 ss.

¹³⁵ Tegea: Ch. Dugas, J. Bergmanns, M. Clemmensen, *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IV^e siècle*, Paris 1924; N.J. Norman, 'Asklepios and Hygieia and the Cult Statue at Tegea', in *AJA* 90, 1986, pp. 425-30. Atene: Aleshire 1989, Aleshire 1991; Verbanck-Piérard 2000, p. 309; Beschi 1967/8a. Gortina: Jost 1985, pp. 206-7; R. Martin, 'Les enceintes de Gortys d'Arcadie', in *BCH* 71-2, 1947-8, pp. 81-147.

¹³⁶ Petrakos 1968, pp. 99-106.

¹³⁷ Melfi 2003, *passim*.

¹³⁸ Melfi 2003, *passim*.

¹³⁹ Paus. 3, 26, 9. Su una tomba micenea a Gerenia (attuale Kampos di Messenia), in cui è forse possibile leggere un col-

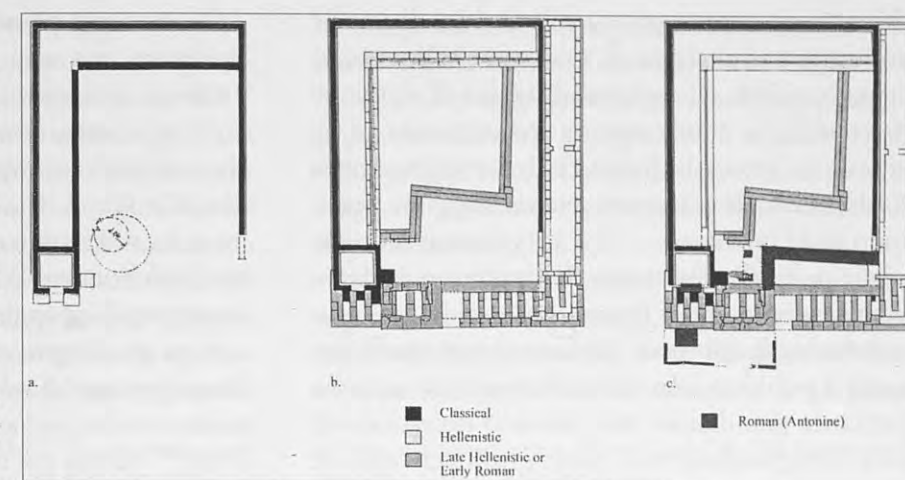


Fig. 4. Pianta dell'edificio E di Epidauro (Da Lambrinoudakis 2002).

non sembrano costituire la regola. Come si è già anticipato *supra*, si cerca in tutti i modi possibili di allontanare l'idea che questi eroi siano di fatto morti, anzi si rimediano *éscamotages* teologici, quali la morte come condizione necessaria per divenire dèi a tutti gli effetti. Per ciò che concerne Asclepio, inoltre, un recente studio ha osservato come «while most heroes were identified with the place of their death, Asklepios' mythology is ambiguous and often even silent about the location of his death and burial. The effect of this ambiguity and silence is that no one place could claim Asklepios as exclusively their own»¹⁴³, fatto che contribuisce a rendere il dio una figura transregionale.

Riassumendo, si può seguire un processo evolutivo nei santuari salutari che, dopo un iniziale momento di codificazione degli edifici base del culto, fatto che avviene esclusivamente ad Epidauro in data così alta (VI sec. a.C.)¹⁴⁴, passano attraverso la distinzione delle singole strutture architettoniche, per arrivare a una successiva monumentalizzazione e, in taluni casi, a un finale accrescimento degli edifici base.

legamento con il centro culturale di Macaone, cfr. M.J. Boyd, *Middle Helladic and Early Mycenaean mortuary Practices in the Southern and Western Peloponnese*, Bar 1009, Oxford 2002, pp. 166-7.

¹⁴⁰ Paus. 2, 32, 1-4.

¹⁴¹ Paus. 9, 18, 5.

¹⁴² Marsyas FGrH135 F7 = Schol. E. *Rh.* 347. Ad Anfipoli Reso funzionerebbe però da eroe fondatore, piuttosto che da eroe salutare. Cfr. W. Leaf, 'Rhesos of Thrace', in *JHS* 1915, pp. 1-22; Malkin 1987, pp. 81-4.

¹⁴³ Wickkiser 2003, p. 97.

¹⁴⁴ Ovviamente secondo la documentazione in nostro possesso.

Non tutti i santuari si evolvono in direzione monumentale, tuttavia. È evidente che la monumentalizzazione e l'aggiunta di edifici di ricezione altro non sia se non la risposta architettonica ad un successo decretato dai fedeli, che intervengono nella vita del santuario in numero sempre maggiore, suscitando così l'interesse – ed il conseguente intervento – delle *poleis* di riferimento. È altrettanto evidente come i santuari che si fermano allo stadio pre-monumentale, di converso, debbano essere quelli per i quali il pubblico non abbia decretato un successo altrettanto grandioso e non abbiano necessitato di opere di ingrandimento o, pure, quelli per i quali le *poleis* di riferimento non divennero mai sufficientemente visibili così da poter rendere visibili a loro volta i propri santuari¹⁴⁵. Queste affermazioni non bastano però a spiegare perché si decida di monumentalizzare Oropòs e non, ad esempio, Ramnunte. Di conseguenza: cosa rende un modello vincente su altri? Certamente la frequentazione da parte di un grande numero di fedeli che si traduce, occorre rammentare, in grande liquidità a disposizione, che arriva sotto forma di *ex-voto* e di moneta corrente custodita nei *thesauroi*, altro elemento costante nei santuari salutari. Ancora una volta, però, la disponibilità economica è condizione necessaria ma non sufficiente a promuovere un culto.

Bisogna pertanto operare un *distinguo* tra i molteplici culti di Asclepio praticati nelle diverse regioni e i culti riservati ad altri eroi. È infatti evidente che il modello vincente per eccellenza è proprio quello del santuario di Asclepio a Epidauro, cui cercheranno di conformarsi gli altri.

A questo punto si provi a pensare in termini di macrotopografia: vi sono aree in cui Asclepio domina signore incontrastato ed altre in cui viene accolto a stento, in posizione subordinata rispetto ad altri eroi salutari. Anche all'interno del culto di Asclepio, poi, esistono centri di primo piano e centri che rimangono in ombra.

¹⁴⁵ Cfr. A. Schachter, 'Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries', in *Le sanctuaire grec*, pp. 1-57. Si deve inoltre tenere presente come il mancato sviluppo o addirittura la rovina di alcuni santuari sia imputabile ad eventi naturali, quali terremoti, o all'esaurimento delle risorse idriche.

¹⁴⁶ Sulle tradizioni letterarie delle singole regioni cfr. Solimano 1976.

¹⁴⁷ Melfi 2003, *passim*.

¹⁴⁸ Burford 1969.

¹⁴⁹ Hom. *Il.* 4, 193-194; Pi. *P.* 3. Cfr. commento di Edelstein

Il santuario principe del dio è naturalmente Epidauro, ma esso per affermare la propria supremazia teologica e, di conseguenza, economica, dovette combattere altre istanze regionalistiche che volevano appropriarsi delle origini mitiche del dio, allo scopo di consolidarne il culto nelle loro terre. Le versioni in opposizione ad Epidauro sono quelle elaborate in Messenia, Arcadia e Tessaglia¹⁴⁶. Attraverso l'appoggio dell'oracolo delfico, che non avviene *ex abrupto*, ma si inserisce piuttosto in un lungo percorso di relazioni e di reciproci favori (che passano anche per l'accoglimento del culto di Apollo Pizio)¹⁴⁷ partito già nel corso del VI sec. a.C., Epidauro vede sancita la legittimità delle sue pretese di essere l'unica patria del dio, e negli stessi anni intraprende un progetto colossale di ristrutturazione su scala monumentale del santuario¹⁴⁸.

Forse, nei casi arcadi e messeni, la mancanza del riconoscimento delfico comportò un indebolimento della visibilità sul piano internazionale che si tradusse anche in una diminuzione, agli occhi dei fedeli, degli effettivi poteri curativi di Asclepio nelle due regioni, o comunque in una minore risonanza di fama. Per quanto riguarda la Tessaglia il discorso è invece differente, e non del tutto risolvibile allo stato attuale delle conoscenze. Forte è la discrasia tra le fonti letterarie, Omero e Pindaro in particolare modo¹⁴⁹, che situano saldamente Asclepio e la sua mitologia nel territorio di Tricca, là dove avrebbe avuto sede il più antico santuario del dio, ed il dato archeologico ed epigrafico, che non permette in alcun modo di confortare la tradizione letteraria¹⁵⁰. I documenti a nostra disposizione sono assai precari, e come tali vanno considerati, ma rimane singolare l'assenza in tutta la regione tessala, e non soltanto a Tricca, di documenti relativi ad un culto di Asclepio prima della metà del IV sec. a.C.

Se alcune regioni scelgono di opporsi strenuamente all'Asclepio di Epidauro, ve ne sono altre che attuano una politica più scaltra di accettazione immediata del modello, nella speranza, forse, di

1945, pp. 2-10; 17-22; 67-76.

¹⁵⁰ I documenti più antichi constano di due monete, rispettivamente di Larissa (fine V sec. a.C.) e di Tricca (400-344 a.C.): A. Moustaka, *Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen*, Würzburg 1983, n. 184, p. 138 e Holtzmann 1984, p. 866. I santuari (Gonnoi, Scopelo, Tricca, Larissa) e le testimonianze epigrafiche (Chiretie, Tebe di Friotide, Chierio, Mopsion, Falanna, Falara, Demetriade, Farsalo, Fere, Pitio, Scotussa, Elassona, Carditsa, Crannone) si collocano a partire dalla metà del IV sec. a.C.

poterne trarre vantaggi, economici *in primis*, presso i fedeli. Da Epidauro, che conosce una prima sistemazione culturale attorno al terzo quarto del V sec. a.C., il culto si diffonde nelle città della vicina penisola dell'Akte, Trezene e Alice in prima istanza¹⁵¹, e, attraverso la mediazione di Egina, arriva ad Atene¹⁵². Nel Peloponneso la colonizzazione epidauria raggiunge negli stessi anni Corinto, Sicione e Mantinea¹⁵³. In tutti questi luoghi Asclepio, riconosciuto senza alcuna esitazione come epidauro, esporta il modello vincente del suo santuario,

¹⁵¹ Seguendo Beschi 1967/8b, pp. 515-7, Trezene sembra aver svolto funzione di tramite tra Epidauro ed Atene, in virtù delle relazioni privilegiate con entrambe, pertanto si deve pensare ad un'introduzione del culto di Asclepio già nel corso dell'ultimo quarto del V sec. a.C., e ad una successiva sistemazione in chiave monumentale del complesso di edifici a lui legati, alla fine del IV sec. a.C. Di diverso parere M.F. Billot, 'Apollon Pythéen et l'Argolide archaïque: histoire et mythes', in *Archaiognosia* 6, 1989-90, pp. 35-98, e specialmente pp. 75-76, che pensa invece all'epoca di Mnasea di Argo, luogotenente macedone: Hdt. 8, 137-138; Th. 2, 99, 3 e 5, 80, 2. Mi sembra si possa attribuire a quest'epoca la costruzione del tempio monumentale, ma non l'introduzione del culto di Asclepio, in virtù della prossimità politica e geografica tra Trezene e Epidauro. Ad Alice: *IG IV*², 1, 122. XXXIII, manca ogni supporto archeologico.

¹⁵² Wickkiser 2003, pp. 112-136, con bibl.

¹⁵³ Corinto: la prima fase dell'apprestamento santuarioale (*early temenos*) è dedicata esclusivamente ad Asclepio, a giudicare dai materiali votivi e dalle iscrizioni, che sono stati ad esso associati, e consiste in un piccolo sacello, verosimilmente ipetrale, con un *oikos* a est di diverso orientamento, accompagnato da *bomos* e *trapeza*, insieme alle tracce dei sostegni per una sorta di baldacchino posto a protezione della statua di culto e da canalizzazioni di drenaggio. Essa è stata datata tra la fine del V e la fine del IV sec. a.C. Cfr. Roebuck 1951, pp. 9-15.

A Sicione: Paus. 2, 10, 2-3 esplicita una fondazione diretta del santuario di Asclepio a Sicione da parte di Epidauro, che utilizza un privato individuo, perlopiù donna, Nicagora, per introdurre il dio su un carro trascinato da due mule sotto forma di serpente. Il principale problema cronologico è dato dalla definizione della paternità della statua sicionia, crisoelefantina, opera di Calamide: ciò comporta la necessità di aprire una breve parentesi sulla cronologia di questo scultore, su cui gli studiosi di storia della scultura non hanno ancora trovato un accordo. Edelstein (1945, p. 244, nota 7; della stessa opinione J. Marcadé, 'Sur un type d'Asclépios imberbe attesté à Argos', in *Rayonnement grec, Hommages à C. Delvoye*, Bruxelles 1982, pp. 237-246, p. 239, nota 15 e recentemente P. Moreno, in *Künstlerlexikon der Antike*, Band 1, Monaco-Lipsia 2001, s.v. *Kalamis* (II), 384) proponeva di identificare l'autore in Calamide il Giovane, che verosimilmente avrebbe creato la statua attorno al 400 a.C., e non in Calamide il Vecchio, per il fatto che una datazione di un santuario filiazione di Epidauro attorno al 450 a.C. ca. parrebbe inaccettabile, tanto più che difficilmente Epidauro avrebbe accolto con favore che una sua filiale avesse una statua di culto opera di un celebre scultore nel momento in cui essa stessa ne era priva. Altri, come il Corso (Corso 2004) rifiutano la scissione in due della personalità artistica, e collocano la creazione della statua del dio a Sicione attorno agli anni '50-'30 del V sec. a.C., supponendo un iniziale culto

che viene adattato, senza essere stravolto, alle realtà locali. Ad Atene verrà così enfatizzato il ruolo di Igea¹⁵⁴, a Trezene Asclepio si va ad impostare nei pressi del santuario di Ippolito¹⁵⁵, a Sicione il dio viene raffigurato da Calamide con una statua in cui regge un attributo caratteristico delle ninfe della regione stessa¹⁵⁶ (fig. 5).

In merito a questa "prima colonizzazione", va rimarcato un dato importante. In almeno tre casi, vale a dire ad Alice, Sicione ed Atene, l'ingresso del dio in città avviene attraverso la mediazione di un privato

privato, praticato attorno alla statua che sarebbe stata custodita nella casa di un qualche individuo.

A Mantinea Paus. 8, 9, 1, ricorda che il tempio di Asclepio ospitava statue opera di Alcamente. Le indicazioni del Periegeta sono estremamente utili ai fini di determinare la cronologia del monumento: l'attività di Alcamente, la cui nascita è collocata dalle fonti antiche attorno al 470 a.C., si può circoscrivere nella seconda metà del V sec. a.C. (L. Capuis, *Alcámenes: Fonti storiche e archeologiche*, Firenze 1968, *passim*). La sua attività fu preminentemente rivolta alla statuaria destinata al culto, e specialmente ad Atene. La commissione all'artista dell'opera destinata allo scenario arcade "due generazioni prima di quella di Prassitele" potrebbe forse ricondursi al momento appena successivo alla pace di Nicia, tra il 420 e il 419 a.C., quando Atene stipula con Mantinea, Argo e l'Elide una alleanza difensiva in funzione antispertana. Alcamente, scultore ateniese o comunque operante principalmente in area ateniese, sarà sembrato lo scultore ideale a suggellare un'alleanza politica sul piano artistico e religioso. A. Corso, *Prassitele. Tomo I*, Roma 1988, p. 233 nota 1047.

¹⁵⁴ Melfi 2003, *passim*.

¹⁵⁵ Beschi 1967/8a; G. Welter, *Troizen und Kalaureia*, Berlin 1941.

¹⁵⁶ La particolarità della statua del dio consiste nell'essere raffigurata senza barba come a Fliunte, Gortina, Megalopoli, Telpusa, Trezene, e con una pigna in mano. Edelstein leggeva il frutto del pino come simbolo convenzionale di fertilità e di vitalità, non inadeguato per il dio che ridonava salute (Edelstein II, 1945, p. 226, nota 4). A me sembra di dover rimarcare come numerose pigne in terracotta siano state recuperate nella caverna delle ninfe a Pitsà, (Orlandos, in *EAA VI*, 1965, s.v. *Pitsà*) e pertanto potremmo forse spingerci a supporre che la pigna fosse frutto legato alla fertilità già prima dell'introduzione del culto di Asclepio nel territorio sicionio. Calamide, di conseguenza, potrebbe avere adattato al gusto locale la statua del dio. I documenti numismatici, di età imperiale (F. Imhoof-Blumer - P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias*, Chicago 1964² (ed. a cura di A.N. Oikonomidis), p. 30, n. 9, figg. H XIII-XIV), non consentono di riconoscere la statua di Calamide: essi raffigurano infatti un Asclepio stante, con il consueto attributo del bastone nella mano destra, mentre Igea veste un lungo chitone, ed un serpente, passandole da dietro il collo, si dirige verso l'oggetto, verosimilmente una patera, che ella doveva reggere con la mano destra. Per quanto riguarda l'essere "senza barba" di Asclepio, è vero che la scelta potrebbe rispondere ad un più generale cambiamento di gusto, che vede nel IV sec. a.C. un generale ringiovanimento delle statue delle divinità, ma occorre osservare che altri esempli di statue di Asclepio giovanile vengono da luoghi interessati dalla primissima colonizzazione epidauria, quali Tegea, Gortina, Trezene, Fliunte.



Fig. 5. Mappa della prima colonizzazione epidauria. Legenda: 1. Epidauro, 2. Trezene, 3. Alice, 4. Egina, 5. Corinto, 6. Sicione, 7. Mantinea, 8. Atene.

individuo, e soltanto in un secondo momento la *polis* accoglie il culto a livello ufficiale, monumentalizzando gli edifici ad esso funzionali. Queste fondazioni private hanno tutte la stessa trama: un fedele va ad Epidauro, e riporta a casa propria, di norma sotto forma di serpente, il dio Asclepio. Così fanno Nicagora a Sicione, un anonimo cittadino di Alice, Telemaco ad Atene, Q. Ogulnio a Roma¹⁵⁷. Talora è il dio ad andare dai diretti interessati, come nei casi di Falisio a Naupatto, o di Archia a Pergamo,

si devono attendere gli anni '80-'70 del IV sec. a.C., in concomitanza con quanto accade per Epidauro.

Il percorso di proselitismo dell'Asclepio di Epidauro continua inarrestabile nel corso del IV e del III sec. a.C., spingendosi fino alla Laconia, all'Elide e all'Acaia, dove arriva nel IV sec.¹⁵⁸. È sempre di IV sec. a.C. la sua penetrazione in Macedonia e Tessaglia¹⁵⁹, mentre occorre aspettare il III sec. perché faccia il suo ingresso nella Focide, nella Locride, e nella Beozia¹⁶⁰. L'unica eccezione in queste ultime

culto, o addirittura di un santuario, dedicato ad Asclepio in quell'epoca. La dimensione culturale di Asclepio a Olimpia, al di là della dedica di Micito, un non eleo, resta evanescente fino all'epoca romana, cui si possono riferire due testimonianze epigrafiche (IVO 57; IVO 288). Dal punto di vista cronologico, l'impianto del culto di Asclepio in Acaia sembrerebbe partire in IV sec. a.C., nei casi di Patrasso (agli inizi del secolo), di Egira e di Oleno, e verosimilmente di Pellene, mentre la fondazione dell'Asklepieion di Egio è collocata da Osanna ai primi decenni del II sec. a.C., in un contesto politico che vede l'annessione di Messene nella Lega Achea, e l'apogeo della città di Egio come leader della Lega stessa. Per le singole città cfr. M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Perugia 1996.

¹⁵⁹ Sulla Macedonia cfr. E. Boutiras, 'Η λατρεία του Ασκληπίου στην αρχαία Μακεδονία', in *Archaiia Makedonia V*, (5th Symposium in Thessaloniki, 1989), Salonico 1993, pp. 251-265. Sulla Tessaglia cfr. *supra*, nota 150.

¹⁶⁰ Focide: Accanto a Delfi, il culto di Asclepio in Focide è

¹⁵⁷ Gebhard 2001, pp. 451-476.

¹⁵⁸ Per la Laconia cfr. S. Wide, *Lakonische Kulte*, Lipsien 1903, p. 189 ss. Bultrighini 1993, pp. 49-117; Elide: il culto di Asclepio non sembra incontrare alcun favore in Elide: tre sono le attestazioni, purtroppo solo letterarie, in nostro possesso, ad opera di Pausania e Strabone. Si tratta di: 1) Cillene (Str. 8, 354; Paus. 6, 26, 5). Strabone ricorda Cillene come *kome metria*, ma con una statua di Asclepio in avorio opera di Colote. È in dubbio se si tratti di Colote il Giovane o il Vecchio. Sul problema cfr. Edelstein 1945, p. 245; P. Mingazzini, 'Il tavolo crisoelefantino di Kolotes ad Olimpia', in *AM* 77, 1962, pp. 293-305; A. Linfert, 'Quellenprobleme: zu Alkamenes und Kolotes', in *RA* 12, 1988, pp. 33-39; Corso 1988, ad Pl. *NH* 35, 4, 2; 2) l'Asklepieion di Demaineto (Paus. 6, 21, 4) e di dediche votive ad Asclepio nel santuario di Zeus ad Olimpia. Su quest'ultimo, e sulla dedica ad Asclepio effettuata da Micito di Reggio (Paus. 5, 1, 26; *SEG* 28. 431), cfr. Wickkiser 2003, p. 57, che comunque resta scettica sull'evidenza di un

regioni della Grecia centrale è rappresentata da Delfi: Asclepio entra nel santuario già agli inizi del IV sec. a.C., collocandosi nei pressi del luogo più antico, riservato al culto delle Muse¹⁶¹. Operiamo ancora una distinzione tra il culto dell'Asclepio delfico, mediato, come si è visto, da Epidauro, e mediatore, successivamente, di rapporti col *genos* degli Asclepiadi di Coo¹⁶², ed il resto della Focide, che sembrerebbe allinearsi piuttosto alla situazione della Tessaglia, della Beozia, e, come abbiamo visto, della Locride, in cui Asclepio è soprattutto dio civico, che sovrintende alle *manumissiones*. Anche cronologicamente si conferma la separazione tra gli inizi del IV sec. a.C., data dell'introduzione del culto di Asclepio a Delfi, e il III e il II sec. a.C., quando invece il culto del dio della salute si diffonde per tutto il resto della Grecia centrale (fig. 6).

Per ciò che concerne i culti degli altri eroi salutarì, la limitatezza dei dati a disposizione, specialmente di quelli archeologici, ha consentito raramente di individuare i realia sul terreno di un culto salutare non tributato a Asclepio.

attestato a Titorea (Paus. 10, 32, 12), Panopeo (Paus. 10, 4, 4), Drimea (*IG IX*, 1, 231), Stiride (*IG IX*, 1, 34, 35-36, 37-39; 41-42, 46); Elatea (Paus. 10, 34, 6) e Eraclea Trachinia. (G. Daux, 'Sosthenis', in *BCH* 58, 1934, p. 157, n. 1; Mc Davitt 1970, n. 2 p. 6). Il culto è esclusivamente attestato da epigrafi o da Pausania. In Locride, il culto di Asclepio è unicamente attestato nei siti di Anfissa, Naupatto e Bouttòs. Di questi ultimi, il più importante è senz'altro l'Asklepieion di Naupatto, per il quale disponiamo del racconto di fondazione tramandatoci da Pausania (Paus. 10, 38, 9-13). L'Asklepieion di Naupatto sarebbe stato fondato da un privato, Falisio. A questi che minacciava di diventare cieco, il dio Asclepio inviò la poetessa tegeate Anite, a cui a sua volta era apparso in sogno, con alcune tavolette. Falisio, rotti i sigilli e resosi conto del fatto che poteva leggere quanto riportato sulle tavolette, ringraziò il dio attraverso la costruzione del tempio e ricompensò la poetessa con mille stateri. Anite deve essere vissuta al tempo di Cefisodoto il Giovane, attorno agli inizi del III



Fig. 6. Mappa della seconda colonizzazione epidauria. Legenda: 1. Argo, 2. Fliunte, 3. Titane, 4. Tegea, 5. Megalopoli, 6. Gortina, 7. Epidauro Limera, 8. Boiai, 9. Asopo, 10. Gizio, 11. Las, 12. Talame, 13. Leuttra, 14. Messene, 15. Patrai, 16. Cillene, 17. Egira, 18. Megara, 19. Delfi, 20. Larissa, 21. Gonnoi, 22. Tricca.

Fermo restando ciò, cercando di seguire la nascita e lo svolgersi dei culti salutarì riservati a figure minori, è stato interessante analizzare il tipo di rapporti intercorrenti tra questi eroi ed Asclepio, partendo innanzitutto dai membri della famiglia del dio, i figli Macaone e Podalirio, le figlie ed i nipoti.

Macaone e Podalirio sembrerebbero gli unici della famiglia a detenere una qualche realtà mitologica¹⁶³,

sec. a.C., datazione peraltro confermata dalle iscrizioni (*IG IX*, 1, 3, 612-623). Come giustamente rimarcato da Lerat (L. Lerat, *Les Locriens de l'Est. Vol. II. Histoire, Institutions, Prosopographie*, Paris 1952, p. 155) sembra assai verosimile che la storia della fondazione dimostri due fatti: la dipendenza del culto da Epidauro e la sua data di introduzione piuttosto tarda. Cfr. anche Nutton 2004, *passim*.

¹⁶¹ P. Amandry, 'Chronique des fouilles (Delphes)', in *BCH* 64/5, 1940-1, pp. 253-266.

¹⁶² Sulle relazioni tra Delfi e gli Asclepiadi cfr. H. Pomtow, 'Hippokrates und die Asklepiaden in Delphi', in *Klio* 15, 1918, 303 ss.; J. Bousquet, 'Inscriptions de Delphes', in *BCH* 80, 1956, pp. 547-597 e, da ultimo, P. Sánchez, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au II^e siècle de notre ère*, Frankfurt 2001, *passim*.

¹⁶³ Paus. 2, 264 ss.; Hom. *Il.* 4, 192-207; Hom. *Il.* 2, 729-33; Hom. *Il.* 11, 502-15; Hom. *Il.* 11, 607-15; *Scholia* ad *Iliadem* 11, 515.

e a essere connotati in senso eroico: le fonti letterarie li indicano sempre con chiarezza come figli di Asclepio, combattenti per l'esercito greco a Troia. Macaone possiederebbe una tomba a Gerenia, erettagli da Nestore¹⁶⁴, ed un santuario, chiamato *Rhodon*, dove era venerato o da solo o con Asclepio, secondo Strabone¹⁶⁵. Podalirio invece avrebbe avuto un sepolcro in Daunia¹⁶⁶. Entrambi, infine, avevano un cenotafio a Tricca. Ad Atene non sembrerebbero godere di particolare considerazione: l'unica fonte che nomina le loro statue nell'Asklepieion ateniese è Pausania¹⁶⁷. Inoltre, dall'Attica non viene alcuna iscrizione di dedica¹⁶⁸, ma essi compaiono solo sui rilievi votivi in due casi e in inni e peani tardi¹⁶⁹. Tutt'altra importanza sembrerebbero invece rivestire altrove in Grecia, dove un numero elevato di Asklepieia li vede come fondatori o padri dei fondatori. Tra i due fratelli, Macaone, il cui nome è in rapporto a μάχη, battaglia, e a μάχαιρα, il coltello che egli utilizza nelle sue operazioni chirurgiche, è oggetto di culto particolare in Peloponneso, nelle regioni di Messenia e Argolide. Molti degli Asklepieia peloponnesiaci sono attribuiti a suoi discendenti: così a Titane troviamo Alessanore, figlio di Macaone, e Evamerione¹⁷⁰; ad Argo Sfiro¹⁷¹, figlio di Macaone e fratello di Alessanore; ad Eua Polemocrate¹⁷², figlio di Macaone; a Fare in Messenia Gorgaso e Nicomaco, il cui santuario sarebbe stato fondato da Istmo figlio di Glaucio¹⁷³. Macaone, infine, è onorato a Gerenia¹⁷⁴, dove

¹⁶⁴ Paus. 3, 26, 9; Paus. 4, 3, 2.

¹⁶⁵ Str. 8, 360.

¹⁶⁶ Tim., in *Tz.*, ad *Lyc.* v.1050; *Lyc.*, vv. 1047-1065.

¹⁶⁷ Paus. 1, 21, 4.

¹⁶⁸ A parte la *lex sacra* del Pireo.

¹⁶⁹ Didascalie sui monumenti: *IG II² 4416*; *IG II² 4353*; Inni: *IG II² 4509* e *4473*.

¹⁷⁰ Paus. 2, 11, 5-7.

¹⁷¹ Presente anche nell'Asklepieion di Atene col suo attributo, il martello, nel rilievo Svoronos 1353.

¹⁷² Paus. 2, 38, 6.

¹⁷³ Paus. 4, 30.

¹⁷⁴ Paus. 3, 26, 9; 4, 3, 2.

¹⁷⁵ Paus. 4, 31, 10.

¹⁷⁶ *SEG* 24. 321, 500 a.C., Basiliko, Messenia: graffiti su ceramica trovati negli scavi di una struttura identificata come fortezza (ma permangono dubbi in proposito: N.S. Valmin, 'Ein Messenisches Kastell und die Arkadische Grenzfrage', in *Skrifter Ut. Svenska Inst. Rom.*, 5.1, 1941, pp. 58-76; Y. Pikoulas, 'Τὸ φυλακτικὸν στὸ βασιλικὸ καὶ ἡ σημασία του γὰρ τὴν ἱστορικὴ τοπογραφία τῆς περιοχῆς', in *Peloponnesiaka* 15, 1982-4, pp. 177-184; N. Luraghi, 'Becoming Messenian', in *JHS* 122, 2002, pp. 45-69).

Glaucio per primo gli avrebbe fatto un sacrificio. A Messene c'erano statue di Asclepio e dei suoi figli¹⁷⁵. Dalla Messenia proviene la più antica iscrizione di dedica a Macaone¹⁷⁶; altre iscrizioni provengono da Prasie¹⁷⁷, in Laconia, e da Erea, in Arcadia¹⁷⁸. Polemocrate, Alessanore, Sfiro, sono nomi parlanti legati alla sfera guerresca. I loro nomi, minacciosamente rievocanti la guerra, e la loro ascendenza da Macaone sembrerebbero suggerire un aperto rimando a una sfera altra che non la salute. La loro labilissima essenza mitologica (l'unico a nominarli è il Periegeta¹⁷⁹ e l'assenza di qualsiasi rappresentazione che li riguardi¹⁸⁰ suggeriscono di intenderli come tarde e artificiose creazioni argive funzionali a collegare il dio Asclepio alla loro *polis*, e a utilizzarlo come garante di possesso di avamposti territoriali, quali Eua, in Cinuria, o Titane, in Sicionia, la cui pertinenza ad Argo era da sempre non pacifica. La definizione dei confini argivi con la Cinuria e con la Sicionia rappresenta una pagina di storia che occupa almeno tre secoli, dal VI al III sec. a.C., densa di colpi di mano, di rivendicazioni e, comunque, di continua tensione.

Nei luoghi intorno ai quali si sviluppa un culto più specifico, ovvero la Messenia, e in particolare Gerenia, *polis* eleuterolacone abitata da Messeni, Macaone elargisce i doni della sua sapienza medica per il tramite importante che è la sua tomba, che lo qualifica come eroe epicorio del luogo specifico¹⁸¹. La Solimano¹⁸² e la Zunino¹⁸³ hanno dimostrato che

¹⁷⁷ *IG V*, 929.

¹⁷⁸ *SEG* 11. 1136, I sec. a.C.

¹⁷⁹ È pur vero come il fatto che in molti casi si tratta di personaggi senza rilievo mitico può essere dovuto anche alla mancanza di documentazione: bisogna, infatti, ricordare che proprio in questi casi si tratta per lo più di tradizioni strettamente locali che non sempre trovano facile accesso alla letteratura; resta il fatto che i guaritori effettivamente antecedenti Asclepio, come Chirone, dispongono di miti ben articolati.

¹⁸⁰ Su Sfiro cfr. L. Beschi, 'Rilievi votivi attici ricomposti', in *ASAtene* 47/8, 1969-70, pp. 85-132. Più in generale sugli Asklepiadi cfr. Droste 2001.

¹⁸¹ Brelich 1958, p. 80.

¹⁸² Il fatto, rilevato dalla Solimano 1976, p. 12, nota 22, che il nome *ma-ka-wo* sia attestato su una delle tavolette micenee di Pilo, PY Jn 658,3 a mio avviso non è probante: infatti l'antropónimo miceneo indica uno dei bronzieri, ma non il capoficina, cui il palazzo decide di affidare 5 mine di bronzo per la lavorazione. Non possiamo stabilire in alcun modo che il Macaone eroe messenio (la cui etimologia greca è in rapporto a *machaira*, coltello, a indicare lo strumento da lui utilizzato in quanto chirurgo) abbia un qualche rapporto col bronziero di Pilo.

¹⁸³ Zunino 1997, pp. 257-8; pp. 282-4.

Macaone è eroe di antica memoria che non a caso riceve un culto attorno alla sua tomba¹⁸⁴. Anche Pausania¹⁸⁵ considera Macaone e Podalirio messenici, figli di Asclepio, nati dalla messenica Arsinoe figlia di Leucippo. Questa genealogia messenica, piuttosto tarda¹⁸⁶, presuppone come *conditio sine qua non* l'accoglimento di Asclepio in quanto padre di Macaone, sul cui culto viene a sovrapporsi.

Per quanto concerne le figlie di Asclepio (Igea, la salute, Panacea, colei che, tutto risana, Aigle, la splendida, la luminosa¹⁸⁷, Iaso, personificazione della guarigione¹⁸⁸, e Akeso, in rapporto ad *akesis*, cura), la documentazione è assai più labile. Riassumendo lo *status* della ricerca, tre sono le principali teorie che riguardano la loro origine: secondo Usener¹⁸⁹ esse avrebbero avuto origini indipendenti le une dalle altre; secondo Edelstein¹⁹⁰ ciascuna delle figlie sarebbe nata in connessione con divinità diverse per poi confluire nella sfera del dio medico, mentre secondo Thrämer¹⁹¹, si tratterebbe di figure divine adorate fin dall'inizio come assistenti del dio.

Non c'è dissenso nel considerare le cinque figlie di Asclepio la personificazione di formazione razionalistica di due concetti astratti legati alla medicina,

¹⁸⁴ In un santuario dove Asclepio riceveva l'epiteto di *Triikkaiois* e che era la copia di quello della tessalica Tricca, Str. 8, 374.

¹⁸⁵ Paus. 4, 3, 2.

¹⁸⁶ Solimano 1976, pp. 69-72.

¹⁸⁷ In rapporto al sole: cfr. Scholia ad *Od.* 17, 208.

¹⁸⁸ In rapporto pure ad Anfiarao: Ar. Fr. 21 Kock; Hsch. s.v. *Iaso*.

¹⁸⁹ H. Usener, *Götternamen*³, Frankfurt 1948, p. 169. Con lui Blumenthal, s.v. *Panakeia*, in *RE* XVIII, 3, (1949), coll. 445-446.

¹⁹⁰ Edelstein 1945, vol. II, p. 88 ss.

¹⁹¹ E. Thraemer, s.v. *Panakeia*, in Roscher, *ML* III, 1, (1897-1902), coll. 1482-1491.

¹⁹² Parisi Presicce 1991, pp. 147-166.

¹⁹³ Nell'albero genealogico della famiglia di Asclepio riportato da Ermippo (Hermippus, in Schol. ad Ar. *Pl.*, 701; Ar. *Pl.* 702; in una pittura di Socrate, *Pl. NH* 35, 137); sull'altare dell'Asklepieion di Coe (Herod., 4, 5), sull'altare oropio (Paus. 1, 34, 3); nella legge sacra del Pireo, invece, degli inizi del IV sec. a.C. sono nominate le tre sorelle con l'eccezione di Aigle. Fondamentale è poi la presenza delle sole Igea e Panacea nel giuramento ippocratico, *Jusi.* 4, 628 Littré. Cfr. Parisi Presicce 1991, p. 158.

¹⁹⁴ Parisi Presicce (1991, p. 159) suppone la nascita delle due sorelle che affiancano Panacea nella sfera divina della guarigione come dovuta a un processo di diversificazione, da cui è scaturita prima una diade e poi una triade. Infatti, escludendo le testimonianze citate in cui Panacea compare da sola, la dea è affiancata inizialmente da Iaso, e solo a partire dalla legge sacra del Pireo di inizi IV sec. a.C. compaiono tutte e tre le sorelle. Resta il

la Salute e la Guarigione¹⁹². Alla tutela della prima sono rivolte Igea e Aigle, per la seconda si prodigano Panacea, Iaso, e Akeso. Tra loro Igea e Panacea sembrano aver preceduto le altre, come risulta da diversi documenti¹⁹³, in cui le due dee sono le sole ad affiancare Apollo e Asclepio¹⁹⁴. Molte sono le incertezze relative al/ai loro luogo/luoghi di origine: anche in questo caso, occorre distinguere tra Igea, Panacea e le sorelle; Igea¹⁹⁵ e Panacea¹⁹⁶, allo stato attuale della documentazione, sembrerebbero le uniche a possedere una propria identità autonoma e indipendente da Asclepio¹⁹⁷.

Anziché tentare ipotesi sulle locali origini delle eroine sorelle, problema a mio avviso irrisolvibile allo stato attuale delle conoscenze, si provi a esaminare nello specifico la situazione attica, e ateniese in particolare. Lì, infatti, qualunque fosse la loro origine, Igea, Aigle, Akeso, Iaso e Panacea si aggregano attorno ad Asclepio, a formare una compatta famiglia per una divinità nuova che aveva quindi bisogno di intensificare e di estendere il più possibile il suo potere. Attraverso figlie-assistenti dai nomi eloquenti, il cui scopo era di assicurare e palesare ai fedeli quali fossero le aree in cui si esercitavano i poteri del padre, il clero asclepiadeo

fatto che sembrerebbe trattarsi, in ultima analisi, di creazioni autoschediastiche legate alla più tarda evoluzione di Asclepio: manca qualsiasi notazione mitologica che le caratterizzi, e la loro iconografia è ugualmente povera.

¹⁹⁵ Per Igea due restano le tesi principali, la prima, sulla scia di Thraemer (*ML* s.v. *Hygiea*), la considera antica creazione epidauria, rilevando la presenza del culto della dea in alcuni santuari peloponnesiaci (a Olimpia, Paus. 5, 26, 2-3; a Titane, Paus. 2, 11, 6; a Tegea, Paus. 8, 47, 1; a Gortina, Paus. 8, 28, 1), la seconda che la fa discendere dal culto attico di Atena Igea (L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I, Oxford 1896, p. 318). Ad Atene non ci sono tracce di culto di Igea anteriori al V sec. a.C., ma ve ne sono di Atena Igea (per la bibliografia cfr. da ultimo J.M. Hurwit, *The Athenian Acropolis*, Cambridge 1999, p. 199). A Epidauro, le prime testimonianze concernenti un culto di Igea datano all'inizio del IV sec. a.C., mentre le altre attestazioni che sottolineerebbero l'antichità del culto della dea sono esclusivamente ad opera di Pausania.

¹⁹⁶ Parisi Presicce propone Cirene come la località di origine di Panacea per una serie di considerazioni archeologiche ed epigrafiche: Parisi Presicce 1991, p. 159 ss.

¹⁹⁷ Diverse sono state le ipotesi proposte per individuare un luogo di origine: L. Robert, 'Hippocrate et le clergé d'Asclépios à Cos', in *CRAI* 1939, p. 96, proponeva Coe sulla base di un'iscrizione da Calimna ritenuta in un primo tempo arcaica; Edelstein 1945, p. 87, pensava ad Epidauro, ma le testimonianze sono tutte tarde; M. Gamberale, 'Sull'origine di Panacea', in *PP* 26, 1971, pp. 436-8, scartava Atene sulla base di considerazioni filologiche relative allo stemma della famiglia di Asclepio creato da Ermippo, ma non proponeva alcuna ipotesi alternativa.

realizzò quindi una complessa e perfetta operazione di razionalizzazione del mito, sapientemente creando *ex-novo* una divinità dai molti aspetti e dalle molte promesse. Questa creazione fu una collazione abile di figure connesse da sempre ad Asclepio (Podalirio e Macaone) con figure di nuova o recente invenzione (Panacea, Akeso, Iaso, Aigle) e di risemantizzazione di altre ancora (Igea): a fare ciò certo non i fedeli, ma un clero interessato al successo di tale operazione. Infatti le epigrafi, pur tenendo presente la casualità e la frammentarietà dei ritrovamenti, mostrano come i fedeli dell'Attica accolgano con freddezza i familiari di Asclepio, che trovano posto esclusivamente in peana, costruiti *ad hoc* a suggellare la collazione. Dobbiamo però rilevare la contraddittorietà della documentazione epigrafica ed iconografica: se infatti solo cinque sono le attestazioni epigrafiche degli Asclepiadi in Attica, più di un centinaio sono i rilievi che li rappresentano, e per la maggior parte anonimi. La discrasia può trovare spiegazione nel fatto che la scrittura rappresenta un mezzo devozionale più colto, oltre che più costoso, mentre l'acquisto in botteghe artigianali di rilievi anonimi già pronti poteva incontrare maggiore successo di pubblico.

Alcuni membri della famiglia si schierano al fianco del dio allo scopo di rafforzarne i poteri e la credibilità: così è per i figli, Macaone, Podalirio, che iniziano a comparire nelle epigrafi e sui rilievi a Epidauro già nel V sec. a.C.¹⁹⁸, e da lì ripercorrono insieme al padre i processi di prima colonizzazione, inizialmente nelle città dell'Akte, e da lì in Attica, Corinzia e Sicionia. Se nelle regioni suddette i figli di Asclepio ne enfatizzano il potere, in altre aree cercano invece di sostituirsi al padre ponendolo in secondo piano: è questo il caso dei nipoti del dio per il tramite di Macaone, Sfiromaco, Polemocrate e Alessanore, Nicomaco e Gorgaso, creati rispetti-

vamente dal clero argivo e messenico allo scopo di distanziarsi, e di distanziare i loro Asklepieia, dal modello epidaurio.

Se gli Asclepiadi e le Asclepiadi giocano un ruolo ambiguo nei loro rapporti con il padre, altre figure si pongono in polemica esplicita col dio: Anfiarao e Trofonio¹⁹⁹, così come gli eroi atleti²⁰⁰, osteggiano apertamente Asclepio, che difatti non compare mai, né su dediche né su rilievi, all'interno dei loro santuari, che pure ricalcano formalmente e strutturalmente il modello epidaurio²⁰¹.

La Beozia rappresenta l'area forse più significativa in termini di opposizione ad Asclepio, che nella regione entra tardi, e a fatica, proprio perché altre figure posseggono le sue medesime prerogative. Il suo mancato accoglimento in Beozia in data alta non si deve ricondurre unicamente ad una ridondanza di figure culturali omologhe. L'accettazione o meno di un eroe ha spesso forti ragioni politiche: i santuari di Anfiarao, in questo caso specifico, svolsero un ruolo di primo piano nella definizione del controverso confine attico-beotico.

La prima menzione di un culto di Anfiarao in Beozia si riferirebbe alla metà del VI sec. a.C.: Erodoto²⁰² racconta della consultazione di Creso al santuario di Anfiarao, a cui fa seguito la dedica di offerte conservate nel tempio di Apollo *Ismenios* a Tebe²⁰³. Sempre Erodoto narra che, tra gli oracoli consultati da Mys, compariva l'*Amphiaraion* tebano. Il passo è importante in quanto spiega come ai Tebani non fosse lecito consultarlo, perché essi, posti di fronte alla scelta tra avere Anfiarao come alleato o come indovino, lo preferirono in veste di alleato²⁰⁴, e rivela inoltre l'ambiguità della figura di Anfiarao presso i Tebani: «a one-time enemy who has now become identified with Theban soil as a chthonian hero and protector, but is still felt as an

¹⁹⁸ Sugli Asclepiadi cfr. Droste 2001.

¹⁹⁹ Bonnechère 1990, pp. 53-65; P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée*, Leiden 2003, pp. 116-128.

²⁰⁰ Sugli eroi atleti cfr. J. Fontenrose, 'The Hero as Athlete', in *CSCA* 1, 1968, pp. 73-104; F. Bohringer, 'Cultes d'athlètes en Grèce classique. Propos politiques, discours mythiques', in *REA* 81, 1979, pp. 5-18; B. Currie, 'Euthymos of Locri: a case study in heroization in the classical period', in *JHS* 2002, pp. 24-44.

²⁰¹ Non sappiamo nulla dei santuari degli eroi atleti, ma quello su cui siamo più informati, Teogene, dispone di un *thesauròs*, dispositivo per la raccolta dei voti comunissimo nei santuari salutari (Gorrini-Melfi 2002).

²⁰² Hdt. 1, 46; Hdt. 1, 49; 1, 52.

²⁰³ Probabilmente provenivano dal santuario tebano di Oropòs, cui erano stati inviati. Di questo santuario, di carattere oracolare, Erodoto parla in 8, 134, a proposito di Mys, inviato di Mardonio.

²⁰⁴ Hdt. 8, 134: Καὶ δὴ καὶ ἐς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπικέτο τοῦτο μὲν τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο (ἔστι δὲ κατὰ περ ἐν Ὀλυμπίῃ ἐμπύροισι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι). τοῦτο δὲ ξεινόν τινα καὶ οὐ Θηβαῖον χρήμασι πείσας κατεκοίμησε ἐς Ἀμφιάρεω. Θηβαίων δὲ οὐδενὶ ἔξεστι μαντεύεσθαι αὐτόθι διὰ τὸδε: ἐκέλευσέ σφας ὁ Ἀμφιάρεως διὰ χρηστηρίων ποιούμενος ὁκόπερα βούλονται ἐλέσθαι τούτων ἐωντῶ ἢ ἄτε μάντι χρᾶσθαι ἢ ἄτε συμμάχῳ τοῦ ἐτέρου ἀπεχομένους οἱ δὲ σύμμαχόν μιν εἶλοντο εἶναι· διὰ τοῦτο μὲν οὐκ ἔξεστι Θηβαίων οὐδενὶ αὐτόθι ἐγκατακοιμηθῆναι.

alien presence who is not fully incorporated into the city's cultic framework and whose shrine conspicuously stands some distance outside the city walls²⁰⁵». Permangono dubbi sulla veridicità dei racconti erodotei sulla consultazione di Creso e Mys: tanto Crahay²⁰⁶ quanto Asheri²⁰⁷ evidenziano come la lista delle sedi consultate dal sovrano lidio per mettere alla prova gli oracoli sul tema della guerra contro la Persia sia, in realtà, una lista che vale per l'epoca di Erodoto. A mio avviso la concorde ammissione delle fonti antiche circa l'esistenza di un oracolo di Anfiarao a Tebe, insieme alla descrizione del medesimo chiaramente distinta da quella di Oropòs lascerebbe pochi dubbi sull'effettiva realtà di un originario culto tebano²⁰⁸, possibilmente ancora attivo almeno nel corso delle guerre persiane, che viene spostato, in un momento che andiamo immediatamente a studiare, su indicazione oracolare²⁰⁹.

Strabone²¹⁰ afferma che il culto di Anfiarao fu trasferito ad Oropòs dalla sua localizzazione originaria sulla base di un oracolo. Il centro oropio sarebbe quindi da considerare una filiazione di quello precedentemente sito nel territorio di Tebe, a Cnopia. Le vicende mitiche di Anfiarao hanno forti connotazioni tebane, ed a Tebe la tradizione letteraria più antica²¹¹ collocava l'inghiottimento dell'eroe nel suolo, presupposto della sua divinizzazione ad Oropòs, dove sarebbe invece avvenuta la riemersione. Tre sono le possibili localizzazioni

²⁰⁵ Hubbard 1992, p. 104.

²⁰⁶ R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, pp. 195 e 292: scettico su Creso, favorevole a Mys.

²⁰⁷ D. Asheri, nel commento a Hdt. 6, 134, per l'edizione Valla.

²⁰⁸ Cfr. Hubbard 1992, specialmente p. 101 ss.

²⁰⁹ Bearzot 1987.

²¹⁰ Str. 9, 2, 10.

²¹¹ A., *Th.*, 587-588; Pi. N. 10, 8-9.

²¹² Paus. 9, 19, 4. A. Keramopoulos, 'Γενική καταστάσις ἐπὶ Πανσάνιου', in *ArchDelt* 3, 1917, pp. 261-266, aveva identificato il sito con qualche rovina a sud di Tebe, ma Symeonoglou 1985a, p. 108 gli preferisce un sito non scavato a sud della Cadmea, l'area occupata oggi dalla chiesa di Hagios Nikolaos, vicino altresì al tempio di Apollo Ismenio, sulla base del fatto che Knopia era il nome di quest'area. Symeonoglou (Symeonoglou 1985b, pp. 155-158) riferisce i ritrovamenti di Keramopoulos al santuario congiunto di Demetra Potnia e di Dioniso *Aigobolos* (Paus. 9, 8, 1). A mio avviso è più convincente l'interpretazione di Symeonoglou, sulla base del fatto che i materiali, tra cui *skyphoi* e terracotte raffiguranti animali quali porcellini e colombe, teste maschili e femminili, figurine maschili e femminili, sembrerebbero pertinenti a un santuario di Demetra.

²¹³ Paus. 9, 8, 3.

dell'originario santuario tebano di Anfiarao, avanzate nella storia degli studi: una zona a sud di Tebe, chiamato Cnopia²¹²; Harma beotica, villaggio sito nel territorio di Tanagra, sulla strada tra Tebe e Calcide²¹³, e la stessa Oropòs²¹⁴, come propendono coloro i quali rifiutano di leggere una scissione originaria del culto.

La Bearzot²¹⁵ riconosce in Tebe la più antica tra queste localizzazioni²¹⁶, rilevando come Harma possa rappresentare verosimilmente una tradizione tanagrina nata sulla base del toponimo²¹⁷. Tra l'altro Strabone²¹⁸ sostiene che la prima sede del culto di Anfiarao fosse Cnopia, che sarebbe il luogo in cui il suo carro era stato inghiottito dalla terra, che la Bearzot identifica proprio col sobborgo a sud di Tebe, e che questo culto fu spostato su indicazione oracolare presso la fonte di Oropòs²¹⁹, dove la tradizione locale tarda situò la riemersione dell'eroe²²⁰.

Il secondo problema è cercare di determinare quando avvenne lo spostamento del culto a Oropòs.

Già il Frazer²²¹, sulla base del fatto che, da un lato, gli scavi del Leonardos non avevano trovato reperti antecedenti al V sec. a.C., e, dall'altro, Erodoto sembra non conoscere neppure un centro di culto di Anfiarao ad Oropòs²²², aveva supposto una data fra il 431 e il 412/11 a.C. I reperti, di scavo, così come sono stati pubblicati da parte di Petrakos²²³, hanno confermato che il santuario di

²¹⁴ Paus. 1, 34, 2. Così anche Schachter 1981, pp. 19-26. Ma non ci sono evidenze archeologiche prima della fine V-inizi IV sec. a.C. Anche Duerrbach, Karidas, Nilsson, Wilamowitz pensano che il culto non sia mai stato spostato (referenze in Schachter 1981, p. 22, nota 2a). *Contra*, Bonnechère 1990, pp. 53-65.

²¹⁵ Bearzot 1987, p. 90.

²¹⁶ Hom. *Od.* 15, 247; A. *Th.* 587-8; Pi. N. 10, 8-9.

²¹⁷ Str. 9, 2, 11; Pi. O. 6, 14; S. Fr. 958 Pearson; E. *Supp.* 925-7. Bearzot 1987, p. 90.

²¹⁸ Str. 9, 2, 10; 9, 1, 22.

²¹⁹ Ogni volta che si nomina Oropòs si intenda il santuario di Anfiarao: qualora si intendesse invece la città, ora identificata con Skala Oropou, si specificherebbe "la polis di Oropòs". Per Skala Oropou e i problemi dei due porti, si veda A. Mazarakis, 'Oropòs in the Early Iron Age', in B. d'Agostino-M. Bats (a cura di), 'Atti' del Convegno Internazionale, *L'Eubea e la presenza euboica in Calcideica e in Occidente*, Napoli 1996.

²²⁰ Così L. Beschi-D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia, 1. L'Attica*, Milano 1982, p. 397. Anche Farnell, Petrakos, Kutsch pensano a uno spostamento del santuario.

²²¹ J.C. Frazer, *Pausanias's description of Greece*, II, London 1898, p. 473.

²²² Bearzot 1987, p. 92.

²²³ Petrakos 1997, pp. 487-511.

Oropòs non possa essere anteriore alla fine del V sec. a.C. Il *terminus post quem* dello spostamento, rileva la Bearzot²²⁴, è costituito dallo scoppio della guerra del Peloponneso, per la difficoltà di collocare l'iniziativa tebana in un periodo di sicuro ed indiscusso dominio ateniese. Il *terminus ante quem* è pensabile nel 414 a.C., quando l'*Amphiaraos* di Aristofane, in cui si descrive il culto di Anfiarao come già stabilito, viene rappresentato ad Atene, fatto che rivelerebbe l'attualità dell'argomento e la volontà ateniese di rispondervi in qualche modo: la Bearzot colloca così lo spostamento tra il 421 e il 415²²⁵, «negli anni di precario equilibrio successivi alla conclusione della pace di Nicia». Petrakos²²⁶ arrivava alle medesime conclusioni della Bearzot.

Il dato epigrafico conferma a sua volta queste conclusioni: non sono state recuperate iscrizioni databili nel V secolo a.C.²²⁷; la più antica, datata alla fine del V sec. a.C., è una dedica incisa sul cosiddetto rilievo dell'*apobates*, ma lo stato di conservazione non consente ulteriori precisazioni²²⁸.

A questo punto resta da stabilire il perché della scelta tebana di muoverlo a Oropòs. Riprendendo quanto enunciato dalla Bearzot, l'iniziativa potrebbe essere collegata alla contemporanea rivendicazione tebana dell'Oropia, in cui l'esportazione del culto di Anfiarao si inserirebbe come una finissima mossa di colonizzazione culturale, e, naturalmente, culturale. L'iniziativa tebana ebbe un certo successo: Oropòs fu sottratta all'influenza ateniese per tutto il primo quarto del IV sec. a.C. e revocò altamente in dubbio il diritto ateniese al controllo della zona di confine. Il santuario oropio rappresenta molto bene

un tentativo di definizione di confini da parte di una *polis*, Tebe in questo caso, di un territorio che non è ancora arrivata a possedere di diritto, ma che di fatto ambirebbe ad occupare, secondo un modello di "colonizzazione religiosa" che si riscontra altrove, anche e soprattutto in Magna Grecia²²⁹.

Proprio negli anni della fondazione beotica dell'*Amphiaraion* di Oropòs Atene sceglie di ristrutturare un santuario di uno dei suoi demi, Ramnunte, e di dedicarlo ad Anfiarao, che prende il posto di un precedente Aristomaco, collocato sul confine attico-beotico, da sempre controverso²³⁰. È evidente come la fondazione tebana, terribilmente vicina al confine, fosse tanto più fastidiosa in quanto permetteva ai Tebani di avanzare nuove rivendicazioni sulla legittimità del loro possesso dell'Oropia. Con Ramnunte, il culto di Anfiarao entra ad Atene²³¹, e forse ad Acarne e al Pireo²³². Resta il fatto che il santuario ramnusio rappresenta a tutt'oggi il più antico momento dell'introduzione di Anfiarao in Attica, e abbiamo avanzato la proposta di non considerare casuale la scelta del luogo. Ramnunte sta sulla linea di confine attico-beotica: la decisione ateniese di impiantare nella fortezza il culto di Anfiarao assumerebbe così un forte valore ideologico di rimarcare la validità delle proprie pretese sull'Oropia, e rappresenterebbe la prima mossa di avanzamento verso il territorio nemico, che si trasforma poi in esplicito attacco e conquista.

Se l'esempio delle relazioni tra Asclepio e Anfiarao è paradigmatico di un utilizzo politico di culti salutari, le dinamiche intercorrenti tra il dio ed altri eroi sono più sfumati: l'Enea tessalo²³³ mutua

²²⁴ Bearzot 1987, p. 94.

²²⁵ Così anche A. Petropoulou, 'The eparchè documents of Oropus', in *GRBS* 22, 1981, pp. 39-63.

²²⁶ Petrakos 1968, p. 17 ss.

²²⁷ Le due più antiche, quella di Alekhsomenos e quella di Strobichos (Petrakos 1997, nn. 333 e 334) sono state trasportate nel santuario solo in un secondo momento, anche se l'erma di Strobichos dà da pensare: Hubbard 1992, p. 105, nota 78. Resta comunque da escludere una possibile fondazione ateniese del culto.

²²⁸ Petrakos 1997, n. 335 e n. 336. Petrakos 1968, fig. 39 ... εως ἑγγύην: questo il testo.

²²⁹ I. Malkin, 'Territorial Domination and the Greek Sanctuary', in P. Hellström and B. Alroth (a cura di), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Acta Universitatis Upsaliensis, Boreas 24, 'Atti' of the Uppsala Symposium 1993, Uppsala 1996, pp. 75-81: "The gods were left to defend their dangerous, distant plots, at least at the initial stages of settlement. That is why they were extra-urban".

²³⁰ Su Ramnunte e sul santuario di Anfiarao cfr. Petrakos 1999a e 1999b.

²³¹ Pausania (1, 8, 2) segnala la presenza di una statua di Anfiarao nell'Agora, dopo le statue degli eroi eponimi e prima di quelle di Irene di Cefisodoto, di Licurgo, di Callia e di Demostene. Kutsch (Kutsch 1913, p. 40) supponeva che l'ordine delle statue fosse cronologico, pertanto, se la statua di Irene si data al 375 a.C., verosimilmente quella di Anfiarao, che la precede nella descrizione di Pausania, dovrebbe datarsi nel brevissimo arco di tempo compreso tra questo e la presa di Oropòs da parte ateniese, nel 377 a.C.

²³² Eleusi: *IG II* 1672; D. Whitehead, 'Notes on Athenian Demarchs', in *ZPE* 47, 1982, pp. 37-42; Pireo: *IG II* 338; *IG II* 1282.

²³³ Da Mopsion: *IG IX*, 1064; *SEG* 16, 381; *SEG* 17, 299, datate rispettivamente al II-I sec. a.C., al 21-20 a.C. e al I sec. d.C. Le prime due sono incise su tavole con raffigurazione di una figura maschile barbata, volta a sinistra di tre quarti, con un bastone attorno al quale è attorcigliato un serpente. L'iscrizione

l'iconografia e i funzionari cultuali dell'Asclepio epidaurio, ma non possiamo aggiungere altro in assenza di maggiori informazioni a disposizione, Eracle parrebbe alleato di Asclepio²³⁴, nel senso che sovente leggende di fondazione lo vedono collegato in più luoghi al dio della salute, e spesso è venerato quale *symbolos theos* nei di lui santuari, mentre per Reso, Tiresia o Protesilao²³⁵ la situazione documentaria è disperante e non permette di chiarire i termini dei rapporti di potere.

Dal punto di vista cronologico – ed è l'altro importante risultato dell'indagine –, non sembra vi siano dati archeologici od epigrafici che confermino una datazione dei culti tributati agli eroi salutari "altri" prima di Asclepio, che, anzi, sembra invece dare il via alla nascita²³⁶ di una serie di figure di guaritori locali, molti dei quali si adeguano al modello, perlomeno iconografico, del dio della medicina *par excellence*, e talvolta adottano le strategie funzionali alla guarigione praticate nei suoi santuari, di cui replicano pure le strutture architettoniche, come accade ad esempio ad Anfiarao, che assume un'iconografia asclepiadea e la fa assumere pure al figlio Anfilocco, o ad Enea in Tessaglia, o ad Aristeo a Cirene²³⁷.

Gli unici predecessori certi di Asclepio sono le Ninfe, talvolta associate ad Acheloo, Apollo e Chirone²³⁸, figure che ricevono un culto in un'epoca precedente alla comparsa del dio della salute, fatto

che non contraddice la documentazione archeologica né la tradizione mitica. Le Ninfe sono figure antichissime della mitologia greca, le cui attestazioni cultuali sono altrettanto antiche: basti ricordare la grotta della baia di Polis a Itaca, o la grotta Saftulis di Pitsa, in Sicionia, celebre per i *pinakes* di legno dipinti²³⁹. Esse sembrano però piuttosto connesse all'aspetto "generativo", anziché salutare in genere²⁴⁰.

Chirone poi, figlio e sposo di una ninfa, è considerato mitologicamente il maestro di Asclepio, ed è oggetto di culto in Magnesia, a Tera e a Poseidonia già a partire da epoca alta (VII-VI sec. a.C.)²⁴¹. Di particolare interesse, poi, è stato l'esame della trasformazione di taluni culti di Apollo in culti di Asclepio, e specificamente nelle aree della Cinuria, della Laconia e, naturalmente, del santuario del Cinorzio²⁴². Questo esame ha fatto emergere come i santuari di Apollo che si trasformano in Asklepieia, o che comunque accolgono Asclepio al loro interno, siano caratterizzati dalle dediche delle armi e degli strumenti medici: il *Korythos* e l'*Hyperteleatas*; nel caso del Cinorzio, particolarmente interessante è stato osservare come la tipologia e la cronologia delle dediche lascino ammettere che *Maleatas* potesse essere l'antica divinità del monte, salutare e guerriera al contempo, su cui poi si sarebbe imposto Apollo Pizio, prima di essere trionfalmente recuperato dal carne di Isillo, che sancisce il suo ingresso nel culto epidaurio²⁴³.

Aineias non pone dubbi sul soggetto raffigurato: già Franke (P. Franke, 'Drei neue Inschriften aus Thessalien', in *AA* 1956, pp. 183-192) pensava ad un'assimilazione di Enea con Asclepio, sulla base dell'iconografia, secondo un procedimento documentato per altri eroi salutari: Le dediche sono fatte da *symphrouroi* e dall'*archiphrouros*, figure note anche a Epidauro, dove la Jeffery (L. Jeffery, 'Two inscriptions from Iria', in *ArchDelt* 21 A, 1966, pp. 18-21) e la Petropoulou (Petropoulou 1984, pp. 108-9) hanno supposto da intendersi come non esclusive di un campo semantico legato alla vita militare, quanto piuttosto come custodi del luogo sacro.

²³⁴ Sull'Eracle salutare in Peloponneso cfr. Salowey 1995; in Attica S. Woodford, 'Cults of Heracles in Attica', in *Studies presented to George M.A. Hanfmann*, Cambridge Massachusetts 1971, pp. 211-225; in Beozia Tagalidou 1993.

²³⁵ Su Tiresia: Paus. 9, 16, 1; Symeonoglou 1985b, pp. 155-158; A. Schachter 'Tilphossa: the Site and its Cult', in *CahEtAnc* 24, 1990, pp. 333-340. Su Reso P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris 1910, p. 18; M.T. Guaitoli, 'Il culto incrociato di due eroi. Reso e Diomede. Cavalli, regalità e sacrificio', in *Ocnus* 3, 1995, 77-86, pp. 77-86; Malkin 1987, pp. 81-4. Su Protesilao: F. Canciani, in *LIMC Suppl.* (1994), s.v. *Protesilao*, p. 555; J. Babelon, 'Protésilas a Scioné', in *RN* 1951, pp. 1-11; T. Mantero, *Ricerche sull'Heroikos di Filostrato*,

Genova 1966, *passim*.

²³⁶ Naturalmente l'assenza di documenti può essere spiegata come lacuna documentaria: resta il fatto che lo scorcio del V sec. a.C. rappresenta comunque un momento di rinascita e revitalizzazione di culti salutari.

²³⁷ Su Anfilocco e Anfiarao cfr. Gorrini-Melfi 2002, pp. 247-265; su Enea tessalo cfr. *supra*, nota 233 e E. Mastrokostas, 'Inscriptions de Locride et de Thessalie', in *REA* 66, 1964, pp. 291-319, qui p. 316, nota 1. Parisi Presicce 1991, p. 166, nota 84, rileva una trasformazione iconografica di Aristeo in un secondo Asclepio a Cirene; anche Trofonio subisce lo stesso procedimento, secondo la testimonianza di Pausania.

²³⁸ Come aveva già sottolineato la Guarducci: M. Guarducci, 'I predecessori di Asclepio', in *Studi e materiali di storia delle religioni* 8, 1932, pp. 215-229.

²³⁹ Orlandos, in *EAA* VI, 1965, s.v. *Pitsa*.

²⁴⁰ Larson 2001, *passim*.

²⁴¹ Su Chirone cfr. M.E. Gorrini, 'Healing heroes in Thessaly: Cheiron the Centaur', 2004 *c.d.s.* in the 'Proceedings of the 1st International Thessalian Congress, held in Volos in February 2003'.

²⁴² Foard-Dengate 1988.

²⁴³ Sul carne di Isillo cfr. naturalmente U. von Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros*, *Phil. Untersuch.* IX, Berlin 1886; Melfi 2003, *passim*; P. Sinéux, 'Le péan d'Isyllos.

L'ultimo eroe che pure riceve culto in età arcaica è Eracle che, però, non è divinità specialistica della salute, quanto piuttosto l'*Alexikakos*, colui che tiene lontano il male, anziché curarlo²⁴⁴. Di conseguenza, sembra di poter concludere come la macroscopica distinzione tra pre – e post – Asclepio risieda nel fatto che, prima, esistevano divinità che possedevano, fra i loro poteri, anche l'abilità di guarire, ma che non erano esclusivamente salutari, specializzate nella cura dei corpi dei fedeli, e che questo possa essere messo in relazione al contemporaneo sorgere della medicina ippocratica²⁴⁵.

Altre figure, quali Anfiarao o Trofonio o Enea, se pure ricevettero un culto nel VI sec. a.C., subirono un processo di "asclepizzazione" allo scorcio del V sec. a.C., mutuando aspetto e modalità d'azione del dio Asclepio, nel tentativo di diminuirne il potere e nella speranza di replicarne il successo. Nello specifico caso beotico, l'operazione di allontanamento del nuovo dio funzionò: si è già osservato come la regione scelga di accogliere Asclepio solo tardi, e in pochi centri. Un'analoga operazione si è potuta leggere ad Olimpia, che sceglie di promuovere i culti degli eroi-guaritori: il meglio documentato tra essi, Teogene, mutua a sua volta le pratiche di pagamento per i suoi malati da Asclepio²⁴⁶.

Si provi ora a riflettere sul perché di questo tipo di scelte "regionali" e, talvolta, "locali". Questo può significare che dietro i culti degli eroi giocassero un peso rilevante le *poleis* cui essi facevano riferimento, nonostante sia invalsa nella storia degli studi una certa generale considerazione del culto di Asclepio, e più in generale di tutte le figure connesse alla salute, come squisitamente

Forme et finalités d'un chant religieux', in *Kernos* 12, 1999, pp. 153-164 e M.T. Molinos Tejada-M. Garcia Tejeiro, 'Éthique, politique et religion à Épidaure', in *Kernos* 15, 2002, pp. 235-246.

²⁴⁴ Salowey 1995 per il Peloponneso.

²⁴⁵ Nutton 2004; M.E. Gorrini, 'The Hippocratic Impact on healing Cults: the Archaeological Evidence in Attica', *c.d.s* nei 'Proceedings of the 11th International Hippocratic Symposium, held in Newcastle upon Tyne in August 2002'.

²⁴⁶ Su Teogene: G. Maddoli - V. Saladino - M. Nafissi, *Pausania. Guida della Grecia Libro V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995, p. 250; F. Boehringer, 'Cultes d'athlètes en Grèce classique', in *REA* 1979, pp. 1-18; F. Chamoux, 'Le monument de Théagènes', in *Thasiaca*, *BCH Suppl.* V, 1979, pp. 143-53; M. Launey, 'L'athlète Théagène et le héros gámos d'Héraklès Thasien', in *RA* 1941, 22-45; R. Martin, 'Un nouveau règlement du culte thasien', in *BCH* 64-65, 1940-1,

individuale, in quanto al servizio dei bisogni dei singoli²⁴⁷. Non tutti gli studiosi sono d'accordo su questo punto: Burkert, a esempio, ha scritto: "La funzione sociale della religione greca è così evidente, che sembra essere in dubbio piuttosto la dimensione propriamente religiosa. La comunità è sempre definita come partecipazione a un culto; l'esclusione dal sacro (*hieron eirghesthai*) significa bando politico, civile ed economico. La *polis* esige il controllo religioso". Con Burkert si sono schierate la Sourvinou-Inwood²⁴⁸ e la Jost²⁴⁹. Naturalmente non si può operare una grossolana *reductio ad unum* di ogni culto, senza curarsi della dimensione temporale in cui esso si sviluppa, della dimensione spaziale, sia in termini latenti di regione, sia in quelli più ristretti di spazio occupato in relazione alla *polis* di riferimento, o, infine, della dimensione sociale, relativa ai frequentanti ed alle magistrature connesse con il santuario in cui il culto era praticato.

Nel caso in esame, i culti propriamente votati alla salute nascono nel V sec. a.C., con alcune premesse nella seconda metà del VI a.C., e con un "secolo d'oro" che è il IV sec. a.C. A proposito di questi due secoli, Musti ha scritto: «Il privato non manifesta la sua forza solo nel IV secolo; esso ha una sua larghissima possibilità di espressione già nel V. Molte volte si legge che il IV secolo rappresenta l'esplosione del conflitto tra la città e l'individuo, il momento in cui fiorisce l'individualismo. Socrate, personaggio simbolico, identificherebbe ed esprimerebbe questo conflitto in maniera drammatica. Ma bisogna fare una premessa essenziale, che era ben chiara alla coscienza degli antichi: va distinto, in certa misura, tra privato e individuale.

pp. 163-200; O. Masson, 'Théogènes, athlète et héros thasien', in *REG* 1994, pp. 694-697; L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953; L. Moretti, *Olympionikai*, Roma 1957; O. Picard, 'Les oboles de Théogènes', in *Mélanges Picard* 5, Paris 1990, pp. 315-323; J. Pouilloux, 'Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos', in *Études Thasiennes* III, Paris 1954; J. Pouilloux, 'Theagenes de Thasos... quarante ans après', in *BCH* 118, 1994, pp. 199-206; J. Pouilloux-C. Dunant, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos II*, in *EtThas* V, 1958; F. Salviat, 'Le monument de Théogènes sur l'agora de Thasos', in *BCH* 80, 1956, pp. 147-160.

²⁴⁷ Aleshire 1989, p. 7; R. Garland, *Introducing new gods*, London 1992, p. 130; R. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford 1996, pp. 180-181. Altre referenze bibliografiche in Wickkiser 2003, p. 116, nota 40.

²⁴⁸ Sourvinou-Inwood 1990, pp. 295-322.

²⁴⁹ Jost 1998.

I due termini non coincidono completamente: si potrebbe dire che il privato è una individualità strutturata; anche il privato è un rapporto, fra individui e fra gruppi di individui. Un singolo animale ha una vita individuale; ma non sarebbe facile parlare della vita privata di un animale senza suscitare il riso; il privato è l'individuale come si esplica all'interno di una società e delle sue strutture²⁵⁰. Il percorso di questi culti eroici salutari nel seno della *polis* o delle *poleis* che li accolgono tocca e attraversa le categorie di politico e privato. Piuttosto che tentare di ridefinire per via teorica questi due poli²⁵¹, si proverà ad evidenziare la dialettica che tra essi intercorre attraverso l'esame del momento dell'introduzione e del successivo sviluppo dei culti all'interno della città, la scelta del luogo in cui vanno ad installarsi e la scelta, infine, dei ministri che dovevano officiarli.

Si è già detto come un elemento ricorrente nelle fondazioni di santuari salutari sia la supposta origine privata degli stessi²⁵². Tuttavia, gli individui per i quali possediamo maggiori informazioni sono sì "privati", ma dotati di grandi risorse economiche, e, soprattutto, collegati a famiglie influenti così da ricoprire incarichi politici di una certa importanza. Si tratta, in sostanza, di un privato perfettamente integrato nei meccanismi pubblici, come emerge molto bene a proposito dell'accoglimento del culto di Asclepio ad Atene.

Il primo luogo di culto di Asclepio in Attica fu verosimilmente il santuario collocato a Zea²⁵³, tra gli arsenali di Pacha Limani e accanto all'attuale

²⁵⁰ D. Musti, *Storia greca*, Roma 1990, pp. 473-4.

²⁵¹ Che una distinzione tra culto pubblico e privato fosse chiara anche agli effettivi praticanti dei culti stessi si evince, ad esempio, da una legge sacra per il culto di Asclepio a Eritre, Graf 1985, pp. 251-253. Datata tra il 380 e il 360 a.C., *LSAM* 24; IE 205.

²⁵² Per un'analisi del *foundation pattern* di alcuni culti, quali quello di Asclepio, della Magna Mater e di Serapide, cfr. Gebhard 2001.

²⁵³ Travlòs 1988, p. 342; Dragatsis 1885, pp. 86-87; I. Dragatsis, 'Ἀρχαιολογικά εὐρήματα τοῦ Πειραιῶς', in *ArchDelt* 1888, pp. 132-136. Beschi 1982, pp. 40-41, rileva che il dio arriva a Atene via mare da Epidauro, e fa prima una tappa a Egina e poi al Pireo (Ar. V., 122-3; *Pl.*, 620-770).

²⁵⁴ Beschi 1967/8a, pp. 381-437; Beschi 1982, pp. 31-43. Più scettica la Aleshire 1989, pp. 35-36: «no direct connection between this sanctuary and that on the South Slope as known (except for the single word *Zeothén* in SEG 25. 226. 9-10)». Tuttavia a me pare convincente l'esegesi del rilievo di

teatro del Pireo, come ha dimostrato Beschi in più di una sede²⁵⁴, e solo in un secondo momento il dio, ὄνελθὼν Ζεόθεν²⁵⁵, avrebbe ricevuto un tempio e un culto sull'Acropoli, e neppure senza difficoltà. Venne infatti prima alloggiato nell'Eleusinion (cfr. *infra*), in attesa che si concludesse la prima redazione del tempio di Asclepio sulle pendici meridionali dell'Acropoli ateniese, iniziato nel 420/19 a.C., e terminato, stando all'iscrizione di Telemaco, nel 412/11 a.C.²⁵⁶. Il tempio di Zea deve quindi darsi tra il 430/29 a.C., data dell'attacco fallito a Epidauro ma anche data della pestilenza ateniese, e il momento della fondazione *en asty* a opera di Telemaco, dieci anni dopo²⁵⁷.

Del tempio del Pireo non conosciamo l'aspetto architettonico²⁵⁸, ma possediamo l'importante legge sacra *IG* II² 4962, che, datata da Kirchner agli inizi del IV sec. a.C., recentemente collocata dalla Aleshire attorno al 360-50 a.C. per ragioni prosopografiche (cfr. *infra*).

La legge indica che Asclepio divide il suo tempio con *synnaoi theoi* (Maleata, Apollo e Hermes, Iaso, Akeso e Panacea, i cani e i *kynegetai*, Elio, Mnemosine). Quelli che venivano ad implorare i favori del dio dovevano prima donare *prothymata* in forma di *popana* ai *synnaoi*, poi sacrificare un maiale ad Asclepio. Innanzitutto occorre rilevare come, nel primo impianto attico dedicato al dio salutare, trovino spazio le tre figlie, Iaso, Akeso e Panacea, mentre assenti sono Igea e Aigle. Igea è probabilmente assente per il fatto che il suo culto in Attica non sembra provenire da Epidauro, mentre l'assenza di Aigle è spiegabile col fatto che è creazione esclusivamente ateniese nel ruolo di

Telemaco operata da Beschi, che vedrebbe ulteriori segnali di collegamento tra Zea e Atene: la nave e i cani raffigurati sul rilievo.

²⁵⁵ *IG* II² 4960 a, l. 2.

²⁵⁶ *IG* II² 4961, 4960 a, 4960 b.

²⁵⁷ G. Nenci, 'Un'allusione al culto di Asclepio in Atene nella Pace di Aristofane, v. 914 ss.', pp. 343-347, in *Perennitas. Studi in onore di Brelich*, Roma 1980: Nenci suppone che l'anno di ingresso sia il 421 a.C. sulla base della commedia aristofanea. Clinton 1994 pensa pure a un anno prima dell'introduzione del dio in città.

²⁵⁸ Resti dell'Asklepieion furono trovati alla fine del XIX sec. sul lato sud-est di Zea (Dragatsis 1885, pp. 86-91), si parla di un tempio, ma niente venne mai pubblicato (Wolters, in *AM* 17, 1892, p. 10). Sul complesso vedi K.V. von Eickstedt, *Beiträge zur Topographie des antiken Piräus*, Atene 1991, pp. 114 e 187. Più dubbio il poter riferire all'edificio in questione anche un *horos* pubblicato nel 1884 da Dragatsis, in *ArchEph* 1884, p. 220.

giovannissima figlia del dio, e non compare prima del peana eritreo del 380/60 a.C.²⁵⁹. Non sorprende invece la presenza di Maleata, di Apollo e di Ermes, che compaiono pure sull'altare di Oropòs. Ermes in particolare è dio della frontiera in tutte le sue manifestazioni, da quella tra *poleis* a quella, per eccellenza, tra la vita e la morte, accompagnatore di viaggi, passaggi e trapassi, protettore di categorie dall'identità ambigua, poste per vari motivi "ai margini" della società (pastori, stranieri, ladri)²⁶⁰, è perciò evidente che si presti particolarmente bene al patrocinio di una transizione fondamentale, quale è quella tra sonno e veglia, e tra malattia e salute, che riguardava da vicino i frequentatori del santuario. Elio è menzionato talvolta nei testi relativi alle incubazioni e agli oracoli²⁶¹, e si è visto essere associato sovente al momento della *prothysia*, Mnemosine potrebbe avere funzione di garante, in quanto depositaria della memoria, dell'eterna gratitudine per la guarigione ottenuta²⁶², ma potrebbe pure aiutare i fedeli a ricordare i sogni-terapie. Per quanto concerne i *kynegetai*, numerose sono state le ipotesi²⁶³ generate dall'iscrizione. La Mainoldi²⁶⁴ ha

²⁵⁹ S.L. Bonifas, *Le paian: Hymns for Asklepios*, Diss. University of Texas at Austin, 1993, p. 29.

²⁶⁰ La bibliografia è molto vasta; segnalo tra gli altri, senza pretesa di esaustività: M. Sartre, 'Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques', in *Ktema*, 4, 1979, pp. 213-224, pp. 221-223 per il *pantheon* delle frontiere; J.P. Vernant, 'Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci', in *Idem, Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970 (trad. it. di Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, Paris 1965), pp. 85-123; per Ermes come il dio mobile del "fuori" in contrapposizione a Estia, dea inamovibile del focolare domestico; L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978; per Ermes come dio dei margini e degli emarginati; A.F. Garvie, 'The opening of the *Choephori*', in *BICS*, pp. 79-91 e B. Rückert, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen. Untersuchungen zur Funktion der griechischen Herme als Grenzmal, Inschriftenträger und Kultbild des Hermes*, Regensburg 1998, pp. 168-176 per le valenze ctonie; P. Zanker, *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*, Bonn 1965, in particolare pp. 115-120, e G. Siebert, 'Une image dans l'image: le pilier hermaïque dans la peinture des vases grecs', in *L'image et la production du sacré, Actes du Colloque de Strasbourg*, 1988 (1991), pp. 103-120, per gli aspetti della personalità del dio che sembrano trovare eco nella ceramografia.

²⁶¹ S. Eitrem, 'Varia', in *SymbOslo* 26, 1948, p. 173 s.

²⁶² Mnemosine è presente pure nella *Lex Sacra von der Hallenstrasse*, dall'Asklepieion di Pergamo, l. 10 e l.28, in cui si dice che a lei e a Tyche spetta un sacrificio consistente in tre *popana enneomphala* (cf. M. Woerle, 'Die Lex Sacra von der Hallenstrasse', in C. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969, pp. 168-190). Il Woerle fa notare il ruolo fondamentale svolto da Mnemosine nei rituali che prevedevano l'incubazione,

approfonditamente indagato la figura del cane nella Grecia antica, e ha trovato molteplici esempi di cani presenti accanto a varie divinità²⁶⁵. Insieme ai cani, talora compaiono i *Kynegetai*, come in questo caso, in cui la Mainoldi riconosce come «probable» che «ces chiens et ces meneurs de chiens soient en rapport avec le monde des enfers»²⁶⁶. Non solo: sempre la studiosa ricorda la leggenda di Asclepio allevato da una capra e sorvegliato da un cane²⁶⁷, e la statua cultuale dell'Asklepieion di Epidauro, opera di Trasimede di Paro, in cui il dio era raffigurato seduto con un cane al fianco²⁶⁸. Ad Atene, un'importante testimonianza di Eliano ricorda che, sull'Acropoli, un cane era di guardia dentro il tempio²⁶⁹. A questo punto, il legame speciale che unisce Asclepio ai cani sembrerebbe muoversi su più piani: quello mitologico della leggenda epidauria, quello reale del possibile utilizzo di cani per le guarigioni all'interno del tempio, e quello ctonio che vede il cane sovente presente o a contatto con il mondo dell'aldilà. E i *kynegetai*? A me sembra importante sottolineare la singolare assenza dei figli di Asclepio, Podalirio e Macaone, nella *lex sacra* di Zea, mentre

pertanto è attestata a Epidauro (*IG IV² 303*), e a Livadià, dove svolge un ruolo determinante nell'oracolo di Trofonio (Paus. 9, 39, 8). La sua importante presenza all'interno della *lex sacra* del Pireo prova ulteriormente l'esistenza di una forma di consultazione in cui l'epifania onirica ha parte fondamentale.

²⁶³ U.v. Wilamowitz-Möllendorf, *Herkles*, Darmstadt 1895, III, p. 194. supponeva che i cani e i cacciatori fossero demoni infernali, rappresentati sovente come cani o lanciatori di cani; M. Guarducci, *Epigrafi greca IV*, Roma 1978, p. 16 pensava invece a interpretazioni in chiave burlesca di demoni della fecondità ricordati dal comico Platone come facenti parte della cerchia di Afrodite; J.M. Edmonds, *The fragments of Attic Comedy I*, Leiden 1957, fr. 174 e la D. Gourevitch, 'Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires', in *MEFRA* 80, 1968, pp. 247-81 invece pensavano a reali cani e ai rispettivi custodi, in quanto i cani sarebbero stati allevati nei santuari quali strumenti terapeutici; E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951, pp. 114 e 128, seguito da Solimano 1976, p. 80, vedono nei cani gli animali connessi al culto di Asclepio e nei cinegeti dei semplici "guidatori di cani", ovvero degli spiriti che dovrebbero guidare il cane risanatore al paziente; L.B. Lawler, 'Three cakes for the Dogs', in *Classical Bulletin* 30, 1954, pp. 25-8 supponeva un rituale antico che prevedeva la presenza di uomini mascherati da cani e da cinegeti.

²⁶⁴ Mainoldi 1984.

²⁶⁵ Mainoldi 1984, p. 69 ss.: cani sacri nel tempio di Efesto a Etna, cani sacri a Adrano in Sicilia, cani sacri nel tempio di Atena *Ilias* in Daunia. Zeus e Asclepio avrebbero poi avuto un cane come guardiano, da bambini.

²⁶⁶ Mainoldi 1984, p. 51.

²⁶⁷ Paus. 2, 26, 4.

²⁶⁸ Paus. 2, 27, 2.

²⁶⁹ Ael., *NA* 8, 12.

sono attestati epigraficamente e da rilievi sia nel santuario epidaurio sia in quello delle pendici sud dell'Acropoli, ossia nei santuari rispettivamente di origine e di derivazione di quello di Zea. Considerando che in alcuni rilievi²⁷⁰ e nelle statue da Dion²⁷¹ i cani affiancano Macaone e Podalirio, io avanzerei l'ipotesi che a loro si riferisca il termine di *kynegetai* della *lex sacra*.

Un'ultima notazione, relativa a Eutidemo Eleusinio (PA 5533), primo (?) sacerdote dell'Asklepieion del Pireo, per il quale promulga la *lex sacra* appena esaminata. Accanto a questa legge che ratifica le modalità del culto egli è anche attivo in una proposta relativa al finanziamento dei sacrifici e della costruzione del tempio di Asclepio con i proventi delle cave di pietra del Pireo²⁷², che dovevano essere di proprietà della *polis* ateniese, ma la cui destinazione è sacrale, sul modello di quanto accade a Eleusi²⁷³. I rapporti tra Eleusi e l'Asklepieion del Pireo non passano esclusivamente da Eutidemo e dalle cave: un secondo sacerdote di Asclepio è eleusinio, Formione figlio di Edilo; un Asklepieion sorgeva anche a Eleusi²⁷⁴; il nipote di Eutidemo I, Eutidemo II, fu demarco di Eleusi attorno al 300 a.C., paredro del *basileus* e onorato come *epimeletes* da parte dei *Kerykes*²⁷⁵. Non solo: in un atto di vendita di beni confiscati del 342 a.C. ca.²⁷⁶, si vende per 3705 dracme e due oboli la casa del cittadino Meissidemo di Mirrinunte, che ha fatto sventuratamente da garante per alcuni appaltatori

²⁷⁰ Svoronos n. 1426, n. 1372; rilievo di Telemaco lati A e B.

²⁷¹ Droste 2001, pp. 278-292.

²⁷² Sulle cave di pietra del Pireo, che fornivano il materiale detto *aktites lithos*, e si addensavano specialmente nella zona di Munichia, cfr. *ArchDelt* 28, 1978, pp. 46-8, e Ampolo 1982.

²⁷³ S.N. Koumanoudis-D. Gofas, 'Deux décrets inédits d'Eleusis', in *REG* 91, 1978, pp. 289-306.

²⁷⁴ Clinton 1974, p. 29: inferisce che il culto di Asclepio a Eleusi derivasse da una famiglia di ierofanti.

²⁷⁵ Aleshire 1991, pp. 245-6. PA 5534.

²⁷⁶ *Hesperia* 5, 1936, p. 393, ss. n. 10. Cfr. Osborne 1985.

²⁷⁷ Ampolo 1982, pp. 251-260, specialmente nota 23.

²⁷⁸ Per 3705 drch. e 2 oboli, ossia l'esatto equivalente dei debiti contratti da Meissidemo: Osborne 1985, p. 4, parla di *some sort of collusion*.

²⁷⁹ Su Telemaco figlio di Teangelo, uomo di una qualche importanza nell'Atene del 330-20 a.C. cfr. R. Osborne, 'Beans mean...', *LCM* 8, 1983, p. 111. In *IG II² 360* egli è uno degli uomini a proporre di onorare Eracleide di Salamina per la sua assistenza nel dare grano a Atene; in *IG II² 3207*, propone onori per un uomo probabilmente da identificarsi con Licurgo; e infine il decreto in questione, *Hesperia* 5 (1936), p. 402, n. 10, in cui si procura la *synoikia*.

²⁸⁰ Al di là di Eutidemo II, che abbiamo già menzionato,

insolventi che avevano preso in appalto le cave del Pireo. È assai interessante osservare con Ampolo²⁷⁷ come le cave del Pireo siano date in appalto al migliore offerente, un meteco, cui fa da mallevadore un cittadino. Colui che compera²⁷⁸ la casa sequestrata al povero garante è, curiosamente, Telemaco figlio di Teangelo, del demo di Acarne²⁷⁹, quindi il nipote del Telemaco fondatore dell'Asklepieion *en asty*: che sia una mossa per intromettersi negli affari del Pireo, e controllarne da vicino il culto di Asclepio? La casa di Meissidemo si trovava infatti sia presso le cave sia presso l'Asklepieion. A quel punto, dieci anni dopo, non ci stupiamo di incontrare il figlio di Eutidemo, Moirocle, prendere in appalto le cave di Eleusi, e finanziare il santuario locale di Eracle. I figli di Moirocle ricopriranno cariche religiose e politiche importanti per oltre un secolo²⁸⁰. Quindi, il primo sacerdote di cui si ha notizia per l'Asklepieion di Zea è un privato cittadino, ma influente per mezzi e relazioni personali, come si può evincere dalla successiva storia della sua famiglia. Siamo così di fronte ad un caso di evergetismo con possibili risvolti di interesse nella gestione degli appalti delle cave²⁸¹.

Dopo l'ingresso a Zea, Asclepio giunse ad Atene durante la celebrazione dei Grandi Misteri del 420/19 a.C. e lui pure vi fu iniziato²⁸². Come la Lawton²⁸³ afferma, dieci rilievi certi e quattro possibili raffiguranti Asclepio, Igea o entrambi provengo-

suo fratello Callippo (PA 8059) comandò le truppe ateniesi contro i Galati alle Termopili nel 279/8 a.C., fu *synedros*, e si occupò di missioni diplomatiche. J. Ch. Threpsiades, 'A decree in honor of Euthydemos of Eleusis', in *Hesperia* 8, 1939, p. 176. C. Ampolo, 'Tra finanza e politica. Carriera e affari del signor Moirokles', in *RivFil* 109, 1981, pp. 187-204, p. 203, nota 2.

²⁸¹ Ampolo analizza molto bene il complesso e macchinoso macchinario degli appalti pubblici, che presenta caratteristiche per noi "irrazionali", per il fatto che «il prius, ciò che interessava soprattutto, era ottenere una rendita per la città o per i santuari, per le feste, costruzioni ed altro». Il problema degli appalti orientati verso uno scopo quale quello di assicurare una rendita a istituzioni non private obbedisce a considerazioni di carattere etico analizzate da Aristotele: un'attività puramente crematistica sarebbe stata condannata dall'etica degli antichi. Su tutta la questione, cfr. Ampolo 1982, pp. 255-6.

²⁸² Aleshire 1989, p. 8 ss.

²⁸³ Carol Lawton, Art Department, Lawrence University, Appleton WI USA, sta studiando tutti i rilievi dell'agorà. Con estrema liberalità mi ha mostrato la mappa di distribuzione dei ritrovamenti dei rilievi, ma purtroppo la maggior parte di essi proviene da reimpieghi. Il lavoro uscirà nella serie *The Athenian Agora, Results of the Excavations*.

no dall'Eleusinion²⁸⁴, ove venne temporaneamente alloggiato Asclepio prima dell'erezione del tempio delle pendici sud dell'Acropoli. Non è nostra intenzione riprendere tutti i problemi connessi a questo santuario²⁸⁵, ma solamente esaminare i modi ed i mezzi di introduzione del culto di Asclepio e degli Asclepiadi.

Punto di partenza dell'analisi deve essere il documento di fondazione, ossia il rilievo di Telemaco con l'iscrizione²⁸⁶, per la cui interpretazione fondamentali restano gli studi di Beschi²⁸⁷ e Clinton²⁸⁸. Così l'iscrizione nei *loci* che ci interessano: «Telemaco per primo fondò lo *hieròn* e l'altare (*bomòs*) ad Asclepio e ad Igea, agli Asclepiadi e alle figlie di Asclepio, e... giunto da Zea durante la celebrazione dei Grandi Misteri fu alloggiato nell'Eleusinion, e da lì Telemaco avendo mandato a chiamare servi a sue proprie spese lo condusse qui su un carro, obbedendo all'oracolo; e insieme giunse Igea; e così fu fondato tutto lo *hieròn* al tempo dell'arcontato di Astifilo (420/19 a.C.) ...»²⁸⁹.

Innanzitutto è da notare con Clinton che «an imported cult, especially a cult accessible to the public, could not be set up without the permission of the Demos»²⁹⁰. Clinton evita di menzionare i termini «pubblico» e «privato» a proposito dell'introduzione del culto, ma osserva come, fin dal principio, il santuario doveva essere accessibile al pubblico, fatto che autorizza a classificarlo come «pubblico» nel senso di non riservato a un *genos* o a un gruppo di individui, che pure detengono fino al 360-50 a.C. il sacerdozio del culto²⁹¹. L'iscrizione frammentaria nomina infatti un oracolo (ll. 15-6), il che potrebbe significare che aveva usato un oracolo,

verosimilmente quello delfico²⁹², per convincere il *Demos* a concedergli l'autorizzazione a costruire. L'ingresso di Asclepio nel mezzo delle celebrazioni eleusine richiedeva, perlomeno, la collaborazione dei *clans* sacerdotali degli Eumolpidi e dei Cerici, da un lato, e del clero epidaurio, dall'altro. Dalla parte degli Eleusini, il leader dei Cerici, Callia III, figlio di Ipponico II, di Alopeco, può avere giocato un ruolo nelle negoziazioni²⁹³, in quanto prosseno degli Spartani e, quindi, probabilmente in buoni rapporti coi loro alleati, gli Epidauri. I Cerici avevano connessioni con aristocratiche famiglie epidaurie (IG IV², 82-86), e talora i loro membri svolsero funzioni sacerdotali nel santuario epidaurio. Clinton ha ricostruito un iniziale intervento «politico» di Atene, all'epoca stessa della fondazione del santuario *en asty*, nell'organizzazione delle feste *Epidauria*. Telemaco in tutto questo agire tra Cerici di Eleusi ed Epidauri resta sullo sfondo, fatto salvo il suo ricomparire nel rilievo di fondazione a ricordare *Τηλέμαχος ἰδρύσατο τὸ ἱερὸν καὶ τὸν βωμὸν τῷ Ἀσκληπιῶϊ... πρώτος*.

L'identità di questo individuo di Acarne resta abbastanza in ombra: evidentemente dotato di mezzi finanziari, doveva essere in qualche modo anche influente politicamente per riuscire a gestire, nel primo momento della fondazione del culto, una disputa coi Cerici, terminata con la sconfitta di questi ultimi, che si devono rassegnare a concedergli la fondazione del santuario sulle pendici meridionali. Suo figlio Teangelo è ricordato, se seguiamo la integrazione della Aleshire, quale sacerdote di Asclepio *en asty* nella prima metà del IV sec. a.C.²⁹⁴. Suo nipote, che porta come lui

²⁸⁶ SEG 25. 226.

²⁸⁷ Beschi 1967/8a, pp. 381-436.

²⁸⁸ Clinton 1994, pp. 17-34.

²⁸⁹ Beschi 1967/8a, pp. 400-428.

²⁹⁰ Clinton 1994, p. 28.

²⁹¹ I primi sacerdoti sembrerebbero essere stati Telemaco di Acarne e suo figlio Teangelo; sul problema cfr. Aleshire 1989, pp. 14-5.

²⁹² In questa sede basti ricordare come un piatto attico a f.t., attribuito al pittore di Meidias, recchi nel tondo la raffigurazione del piccolo Asclepio in braccio a una figura femminile definita dall'iscrizione come *Epidauros*, mentre due altre figure femminili, *Eudaimonia* e *Eu*[...] assistono. Un tripode tra il piccolo dio e *Eudaimonia*, che la Burn interpreta come prefigurazione della felicità a venire per la città ateniese, potrebbe alludere a Delfi. Sull'interpretazione del vaso, con le differenti proposte, cfr. da ultimo Verbanck-Piérard 2000, pp. 305-7.

²⁹³ APF pp. 262-3, PA 7826.

²⁹⁴ IG II² 4963.

il nome di Telemaco, come abbiamo già osservato, è il ricco personaggio che acquista la casa del garante al Pireo, connesso in qualche modo con le cave di Munichia e con l'Asklepieion, ed è il medesimo che i comici²⁹⁵ sbeffeggiavano per la *Τηλεμάχου καλουμένη χύτρα*. Sembrerebbe trattarsi di una famiglia ricca e influente, come nel caso di Eutidemo.

Un intervento simile si registra per il santuario di Asclepio del Ceramico. Il documento epigrafico più importante riferibile a questo culto è stato analizzato in dettaglio da Despinis²⁹⁶: si tratta della consacrazione, su ordine di un oracolo – verosimilmente quello delfico – della casa e del giardino di Demone figlio di Demomele di Paiania²⁹⁷, che viene nominato anche primo sacerdote di Asclepio al Ceramico. Egli, oltre a divenire sacerdote di Asclepio, era una personalità evidentemente rilevante dal punto di vista politico nell'Atene della metà del IV sec. a.C. Sembra infatti possibile ammettere la sua identità con il nipote di Demostene per parte di un cugino²⁹⁸. Suo padre, Demomele figlio di Demone I, era stato trierarca e aveva contribuito all'allestimento di tre navi²⁹⁹. Demone medesimo, come apprendiamo dalle fonti letterarie, era politico antimacedone di una qualche importanza tanto che Alessandro, nel 335, ne aveva chiesto la consegna; fu pure promotore nel 323 del decreto per il richiamo di Demostene dall'esilio³⁰⁰. Anche in questo caso, l'oracolo di fondazione designa la consacrazione della casa e del giardino³⁰¹ di un privato, ma di un privato inserito in modo assai pregnante nella vita pubblica. Come rilevato da Faraguna, doveva essere un uomo piuttosto ricco: il commediografo Timocle lo annovera tra quelli che avrebbero

beneficiato dell'oro di Arpalò e, nonostante sia definito povero, sembra che questa affermazione possa essere intesa solo in senso ironico.

Dal punto di vista archeologico, pertinenti al santuario del Ceramico sono la base marmorea con iscrizione in nominativo menzionante Asclepio e Igea³⁰² ritrovata a sud-ovest del *Pompeion*, e datata al IV sec. a.C.³⁰³, un rilievo³⁰⁴ trovato nelle vicinanze della chiesa di Haghia Triada con Asclepio e Igea; e due statue di Asclepio³⁰⁵, entrambe copie di opere classiche. A questi ritrovamenti occorre poi aggiungere il frammento di un rilievo con scena d'offerta, con divinità maschile seduta e figura femminile in piedi³⁰⁶, e un frammento di plinto con un serpente, di epoca romana³⁰⁷. Infine, nell'area del Ceramico scorre il fiume Eridano, e sappiamo come l'acqua fosse elemento indispensabile per la creazione di un santuario salutare³⁰⁸.

Attraverso le fondazioni private del culto, ci sembra di aver colto un aspetto importante dei «fondatori», ossia i legami politici e le capacità finanziarie che garantiscono loro libertà di azione all'interno della *polis*, da un lato, e mediazioni con *ghene* influenti nel determinare l'accoglimento del culto del dio, dall'altro.

Altro è il caso, sempre all'interno dei culti di Asclepio, di fondatori del culto «mitici», talora nipoti di Asclepio o semidei, come Eracle tra Amicle e Terapne³⁰⁹, Alessanore nipote del dio a Titane, Sfiro ad Argo, Polemocrate ad Eua d'Argolide, Nicomaco e Gorgaso a Fare di Messenia, tutti responsabili dell'introduzione del culto del dio nelle loro città. In questi casi la fondazione «privata» mitica segna piuttosto la decisione presa da parte della città stessa di trovare un legame con

1931, pp. 25-28.

³⁰⁴ A. Pervanoglou, in *AZ* 22, 1864, n. 297.

³⁰⁵ *Prakt* 1874/5, p. 16; B. Kavvadias, *Κατάλογος Ἑθνικοῦ Μουσείου*, Atene 1890-92, n. 703 (statua maggiore del vero, di marmo pentelico, trovata nel 1837 presso la chiesa degli Haghiot Asomatoi), n. 704 (statua di dimensioni minori del vero, di marmo pentelico, trovata al Dipylon).

³⁰⁶ Riemann 1940, n. 110, pp. 84-5.

³⁰⁷ Riemann 1940, n. 137, p. 98.

³⁰⁸ Sono attestati anche dei bagni nella medesima area, di V sec., poi rifatti in IV sec. a.C.: E. Pierce Blegen, 'News Items from Athens', in *AJA* 40, 1936, pp. 547-49; cfr. anche R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, p. 184.

³⁰⁹ Paus. 3, 19, 7: tempio di Asclepio *Kotyleos*.

²⁹⁵ Eust. Ad Od. 1, p. 24, 17-19. Cfr. anche Fiehn, *REV A1* (1960), s.v. *Telemachos* (5), col. 358.

²⁹⁶ G.I. Despinis, 'Zum Basis-Fragment IG II² 4417 im Kerameikos', in *AM* 114, 1999, pp. 207-218.

²⁹⁷ APF 3597, IV.

²⁹⁸ APF 3597, IV, mantiene aperta la possibilità che sia *anepsios* o *anepsiadous* dell'oratore, a seconda della sua paternità.

²⁹⁹ IG II² 1609; 1611.

³⁰⁰ Plu. *Dem.* 23.4 e 27.6.

³⁰¹ Assicurando così al santuario una fonte di reddito cui provvedere alle spese del culto: M. Faraguna, *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, in *MemLinc* 2, 1992, pp. 167-445, qui p. 235.

³⁰² IG II² 4417.

³⁰³ A. Brückner, 'Zu Kulten im Kerameikos', in *AM* 56,

Epidauro o, al contrario, di prendere le distanze da esso. Ad esempio, nei casi dei nipoti di Asclepio per parte di Macaone in Argolide e Sicionia, l'analisi dei dati archeologici e storici ha condotto a ipotizzare una matrice argiva dei culti stessi, in forte opposizione a Epidauro e alla Laconia, andando a porre i santuari quali avamposti di confine in territori spesso di discussa proprietà, come la Tireatide. Il santuario di Polemocrate nipote di Asclepio per parte di Macaone a Eua, viene fondato verso la metà del IV sec. a.C. Un'iscrizione da Argo, datata nel 338 a.C.³¹⁰, cita il *Polemokrateion* come uno dei punti fermi del confine, rendendo evidente come il monumento doveva essere già esistente e ben presente nella topografia culturale della regione, contesa tra Spartani e Argivi fino a che Filippo II non la restituì a questi ultimi. Il fatto che Argo includa il *Polemokrateion* nei suoi confini, e lo usi per delimitarli mi sembra autorizzi a supporre un'influenza argiva nella fondazione del santuario stesso, il quale rientra perfettamente nello schema argivo degli Asklepieia, fondati dai figli di Macaone, come Alessanore a Titane e Sfiro ad Argo³¹¹. Polemocrate, a sua volta figlio di Macaone, si inserisce bene nel gruppo di nipoti dal nome guerriero.

Per quanto riguarda altri culti salutari, il momento della fondazione, quando è rimarcato, è spesso rigidamente denotato come voluto dalla *polis*: così a Tebe avviene l'introduzione del culto di Ettore³¹², così ad Anfipoli quella di Reso³¹³, poiché in entrambi i casi un oracolo è chiamato in causa per decidere dell'introduzione del culto attraverso il trasferimento delle ossa. Lo stesso accade a Delfi e ad Olimpia, che sanciscono l'introduzione del culto degli eroi atleti nelle rispettive città di provenienza.

Discorso totalmente diverso richiedono invece culti "rurali", quali quelli delle Ninfe o dei fiumi,

in cui è testimoniata la fondazione "privata", opera di individui sovente illetterati o quasi. Straordinari sono gli esempi di Archedamo da Tera³¹⁴ o di Pantale da Farsalo³¹⁵, per citare i due casi più noti, e del *Dyskolos* di Menandro³¹⁶. In questa commedia, ambientata nei pressi dell'antro di Pan e delle Ninfe di File in Attica, si osserva come Cnemone si lamenti della vicinanza della grotta delle Ninfe alla sua proprietà perché ciò comporta il passaggio di numerosi fedeli che possono disturbarlo. In questi casi, ma in questi soli, sembrerebbe possibile postulare una forte dimensione individualistica alla base dell'introduzione e della continuità di pratiche culturali, proprio perché i luoghi occupati dai sacelli delle divinità campestri e fluviali spesso sono extra-urbani, situati specialmente in grotte sui monti, di difficile accesso se non a pastori e a contadini, non sotto diretto controllo politico.

Questo permette di passare ad un altro punto di riflessione, ossia i luoghi del privato e del politico.

Le Ninfe occupano quasi sempre uno spazio liminale, spazio di nessuno³¹⁷, se non dei pastori che per primo lo scoprono. La devozione in questi luoghi di culto raramente supera la dimensione locale, come si evince dalle dediche. Quando non è così, come nel caso dell'Antro Coricio a Delfi³¹⁸, è a causa di un'interferenza con altre strutture santuariali maggiori, nel caso menzionato con il vicino santuario di Apollo. La stessa dimensione liminale, che ha come controcanto la valenza locale del culto, si riscontra per Reso³¹⁹ praticato sulla catena del Rodope, o per il fiume Pamiso in Messenia, sempre venerati su monti o nei pressi immediati di fiumi capricciosi, quindi necessariamente in spazi non utilizzati per le attività produttive o insediative e, inoltre, non integrati per il mezzo di percorsi processionali alla città.

Una dimensione completamente differente è quella in cui si colloca la maggioranza degli

³¹⁰ SEG 36.336.

³¹¹ Edelstein 1945, p. 21.

³¹² Lyc. 1207, *scholia ad Lyc.* 1194.

³¹³ Polyaen. 6, 53.

³¹⁴ Su Archedamo cfr., da ultimo R. Connor, 'Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece', in *CLAnt* 7, 1988, pp. 155-189. Sulla grotta delle Ninfe a Vari indispensabile punto di partenza resta Travlos 1988, pp. 446-465.

³¹⁵ Levi 1923/4.

³¹⁶ Men., *Dys.* (ed. W. Blake, New York 1966), 444 ss.

³¹⁷ La terra non produttiva in Attica era chiamata *koinà* (SEG 24.151), nonostante appartenesse in senso tecnico ai demi: S. Isager-J.E. Skysgaard, *Ancient Greek Agriculture*, London 1992, p. 129.

³¹⁸ Cfr. *BCH* Suppl. VII, 1981, e *BCH* Suppl. IX, 1984.

³¹⁹ Il culto di Reso è poi talmente estraneo alle regole determinate dalla *polis* che persino il momento del sacrificio risulta spontaneo, non mediato da figure umane: gli animali si porrebbero da soli all'altare, spinti dal desiderio di venire sacrificati all'eroe. Si può parlare davvero di culto non integrato nel sistema. Philostr., *Her.*, 17, 3-6.

Asklepieia, che semmai, e sono i più, sono posti in luoghi centrali, fortemente ideologizzati: sull'Acropoli di Atene, in posizioni di importanza nelle città della Tessaglia e della Macedonia, presso le *agorai* o le vie di grande rilievo, come accade a Sparta e ad Argo. Altri santuari salutari vanno ad occupare luoghi strategici di confine: è il caso dei santuari di Melampo a Orcomeno d'Arcadia, dei figli di Macaone in Argolide e in Sicionia, o di Anfiraio in Attica e Beozia; altri stanno sulle *agorai*, come a Messene³²⁰. La localizzazione di un culto non dipende (o, perlomeno, non sempre dipende) da fattori casuali, bensì da principi dell'organizzazione sacrale dello spazio³²¹: non è un gioco di parole dire che la presenza stessa dei culti eroici di tipo salutare nel centro della città o in luoghi strategici esprime e statuisce la loro importanza centrale e strategica.

Il carattere centrale di questi culti viene sottolineato quando al fatto puramente spaziale si aggiunge – in accordo con esso e per ragioni parallele – un fatto politico, che si estrinseca nelle modalità amministrative dei culti stessi. Un santuario è pubblico, ha scritto la Jost³²², quando è aperto a tutti i cittadini, e quando dipende dalla comunità civica, nel senso che il personale addetto è reclutato all'interno della comunità intera, e che l'amministrazione e la gestione delle feste spettano a magistrati designati dalla città. Nei santuari salutari era lecito accedere a tutti i cittadini, senza esclusione di sesso, età o *genos*; anzi, in taluni casi, si osserva come la provenienza stessa dei frequentanti non sia ristretta alla città cui il santuario fa capo ma sia sovraregionale; inoltre, i magistrati sacerdotali erano reclutati all'interno del corpo civico tutto e, in alcune aree, arrivavano a svolgere incarichi prettamente civici come quello di eponimi³²³. Va però sottolineato come, per alcuni casi, quali quello di Asclepio ad Atene, si assista a un momento iniziale in cui il culto sembrerebbe "privato", perlomeno nell'aspetto del reclutamento

sacerdotale, limitato alle famiglie del fondatore, e diventi "politico" solamente alla metà del IV sec. a.C., quando i sacerdoti sono magistrati della *polis* scelti tra la totalità dei cittadini. Probabilmente il successo incontrato dal culto fece sì che la *polis* dimostrasse un interesse specifico nel suo controllo giacché, per citare ancora la Jost, «...les faits de cultes réputés privés échappent rarement à toute intervention de la collectivité, ils ont rarement un caractère individuel, encore moins un caractère personnel, et – à cet égard – la distinction qu'il est usuel d'opérer entre privé et public est donc ténue»³²⁴.

Alla luce di queste considerazioni, è emerso piuttosto chiaramente come i culti eroici di tipo salutare siano indissolubilmente legati alla città ed ai gruppi da cui questa è costituita. Non per questo possono esser definiti culti di stato, nel senso che noi diamo oggi a questa espressione, ma possono meritare l'appellativo di politici. Si deve quindi riconsiderare l'etichetta aprioristica di culti per "poveri"³²⁵, di culti incapaci, insomma, di trascendere la dimensione tutta privata dei malati che vanno a pregare per il recupero della loro salute. Una considerazione del genere appartiene ad una società largamente laicizzata come la nostra, abituata all'opposizione sacro/secolare; la religione in Grecia investe invece tutta la vita personale e collettiva, ne scandisce le attività, le magistrature, ne occupa gli spazi, è solidamente intrecciata con la vita sociale e politica. Certamente la dialettica tra la dimensione politica e privata è ben più complessa di questo tentativo di sintesi: abbiamo cercato di porre i culti in esame in un contesto regionale specifico perché la dimensione del culto non può prescindere la storia della *polis* in cui si impianta. Mettere in rilievo gli aspetti politici non significa però negare che esistessero all'interno di questi culti elementi squisitamente individuali, incentrati attorno alla causa della visita ai santuari, la cura del corpo dei fedeli. Al privato cittadino,

³²⁰ F. Graf, 'Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia' - in: *Le sanctuaire grec. Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres 20-25 août 1990, Genève 1992, 159-199.

³²¹ Brelich 1958, p. 129 ss.; e naturalmente F. De Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société*, Paris 1984.

³²² Jost 1998, pp. 301-306.

³²³ Cfr. *supra*, nota 76.

³²⁴ Jost 1998, p. 303.

³²⁵ Come fa J.D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, North Carolina 1983. "Ricchi" e "poveri" non sono ovviamente categorie facilmente definibili, né maneggiabili con precisione in senso teorico nella società greca antica, Sulla definizione di ricchi e poveri nel mondo classico cfr. D. Lanza-M. Vegetti, 'L'ideologia della città', in M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano 1977, pp. 259-288.

alla madre angosciata per la salute dell'infante, al malato di vene varicose, alle donne con difficoltà di procreazione, a tutti questi individui era liberamente consentito di recarsi al tempio o al sacello del dio, di pregare ed, eventualmente, di lasciare un *ex-voto*. E proprio in questo rapporto squisitamente individuale che viene ad instaurarsi tra fedele ed eroe salutare sta la forza dei culti salutari. Detto rapporto si svolgeva sì all'interno di prescrizioni rituali ben precise, in uno spazio sacro gestito da un clero che sovente assolveva ruoli di magistrati delle *poleis*, ma il momento privilegiato dell'esperienza culturale era l'epifania onirica. Per provocata che fosse da droghe sapientemente somministrate, o inscenata dalle astute macchinazioni del clero, la dimensione onirica instaura un rapporto diretto tra fedele ed eroe salutare, che si impenna su un aspetto assolutamente personale, la salute del corpo del fedele, che garantirà a questi culti un successo tale da valicare i confini temporali del mondo classico per arrivare, mutati nel nome ma non nella sostanza, all'interno del Cristianesimo.

Abbreviazioni bibliografiche supplementari:

- Aleshire 1989 = S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The people, their dedications, and the inventories*, Amsterdam 1989.
- Aleshire 1991 = S.B. Aleshire, *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*, Amsterdam 1991.
- Ampolo 1982 = C. Ampolo, 'Le cave di pietra dell'Attica. Problemi giuridici ed economici', in *Opus* 1, 1982, pp. 251-260.
- APF = J.K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B. C.*, Oxford 1971.
- Bearzot 1987 = C. Bearzot, 'Problemi del confine attico-beotico: la rivendicazione tebana di Oropòs', in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, Milano 1987, pp. 80-100.
- Beschi 1967/8a = L. Beschi, 'Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion ateniese', in *ASAtene* 45-46, 1967-68, pp. 381-436.

- Beschi 1967/8b = L. Beschi, 'Contributi di topografia ateniese', in *ASAtene* 45-46, 1967-68, pp. 511-536.
- Beschi 1982 = L. Beschi, 'Il rilievo di Telemachos ricompletato', in *AAA* 15, 1, 1982, pp. 31-43.
- Bonnechère 1990 = P. Bonnechère, 'Les oracles de Béotie', in *Kernos* 3, 1990, pp. 53-65.
- Brellich 1958 = A. Brellich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.
- Bultrighini 1993 = U. Bultrighini, 'Divinità della salute nella Creta ellenistico-romana', in *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 35, 1993, pp. 49-117.
- Burford 1969 = A. Burford, *The Greek temple builders at Epidauros. A social and economic study of building in the Asklepien Sanctuary, during the fourth and early third centuries B.C.*, Liverpool 1969.
- Clinton 1974 = K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974 (Transactions of the American Philosophical Society, 64, 3).
- Clinton 1994 = K. Clinton, 'The Epidauria and the Arrival of Asklepios in Athens', in R. Hägg (a cura di) *Ancient Greek Cult Practice from the epigraphical evidence*, in (ActaAth 8°), 13, Atene 1994, pp. 17-34.
- Corso 2004 = A. Corso, 'The story of a prodige, from Athens to Rome' in *NAC* 2004, pp. 137-155.
- Darmézin 1999 = L. Darmézin, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy-Parigi 1999.
- De Ridder 1895 = J. De Ridder, 'Fouilles d'Orchomène', in *BCH* 19, 1895, pp. 137-224.
- Deubner 1899 = L. Deubner, *De incubatione*, Giessen 1899.
- Dragatsis 1885 = I. Dragatsis, 'Πειραικά ὀρχαίτητες', in *ArchEph* 1885, pp. 86-87.
- Droste 2001 = M. Droste, *Die Asklepiaden. Untersuchungen zur Ikonographie und Bedeutung*, Aachen 2001.
- Edelstein 1945 = E.J. Edelstein - L. Edelstein, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore 1945.
- Ekroth 2002 = G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, *Kernos* Suppl. 12, Liège 2002.
- Foard-Dengate 1988 = C. Foard-Dengate, *The sanctuaries of Apollo in the Peloponnese*, Diss. University of Chicago, 1988.
- Forsén 1996 = B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen*, Helsinki 1996.
- Gebhard 2001 = E.R. Gebhard, 'The Gods in Transit: Narratives of Cult Transfer', in A. Collins - M. Mitchell (a cura di), *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy*, Tübingen 2001, pp. 451-476.

- Gorrini-Melfi 2002 = M.E. Gorrini - M. Melfi, 'L'archéologie des cultes guérisseurs: quelques observations', in *Kernos* 15, 2002, pp. 247-265.
- Graf 1985 = F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma 1985.
- Habicht 2000 = C. Habicht, *Athènes hellénistique*, Paris 2000.
- Hamilton 1906 = M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, tr. inglese di F. Philip, St. Andrews 1906.
- Holtzmann 1984 = B. Holtzmann, s.v. 'Asklepios', *LIMC* vol. II (1984), pp. 863-897.
- Hubbard 1992 = T.K. Hubbard, 'Cult Tradition in Pindar's Ninth Nemean', in *HSCP* 94, 1992, pp. 77-111.
- Jacopi 1936/7 = G. Jacopi, 'Epigraphica', in *Clara Rhodos* 1936/7, pp. 368-377.
- Jost 1985 = M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Jost 1998 = M. Jost, 'Sanctuaires publiques et sanctuaires privés', in F. De Polignac - P. Schmitt-Pantel (a cura di), *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques*, *Ktema* 23, Strasbourg 1998, pp. 301-305.
- Kalligas 1980 = P.G. Kalligas, 'Το ιερό του Απόλλωνα Υπερτελεάτα στην Λακονία', in *Lakonika Spoudai* 5, 1980, pp. 10-30.
- Kavvadias 1900 = P. Kavvadias, *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ*, Atene 1900.
- Kearns 1989 = E. Kearns, *The Heroes of Attica*, *BICS* Suppl. 57, London 1989.
- Kutsch 1913 = F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen*, Giessen 1913.
- Lambrinoudakis 2002 = V. Lambrinoudakis, 'The sanctuary of Apollo Maleatas and Asklepios in Epidauros', in Maria Stamatopoulou and Marina Yeroulanou (a cura di), *Studies in Classical Archaeology I: Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece*, BAR S 1031, London 2002, pp. 213-224.
- Larson 2001 = J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, cult, lore*, Oxford 2001.
- Leventi 2000 = I.K. Leventi, 'Οι θεότητες του κύκλου του Ασκληπείου ως κουροτρόφοι. Οι εικονογραφικές μαρτυρίες', in *Archaiognosia* 10, 1999-2000, pp. 87-102.
- Levi 1923/4 = D. Levi, 'L'antro delle Ninfe e di Pan a Pharsalos in Tessaglia', in *ASAtene* 6-7, 1923-4, pp. 27-42.
- LiDonnici 1995 = L.R. Li Donnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta 1995.
- Lupu 2003 = E. Lupu, 'Sacrifice at the Amphiarion and a Fragmentary Sacred Law from Oropòs', in *Hesperia* 72, 2003, 321-340.
- Mainoldi 1984 = C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Strasbourg 1984.
- Malkin 1987 = I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.
- Martin-Métzger 1976 = R. Martin - H. Metzger, *La religion grecque*, Paris 1976.
- Mc Davitt 1970 = A.S. McDevitt, *Inscriptions from Thessaly*, Hildesheim - New York 1970.
- Melfi 2003 = M. Melfi, *Gli Asclepieia nel mondo greco*, Tesi di dottorato, Messina 2003.
- Miller P.C. 1994 = P.C. Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the imagination of a culture*, Princeton 1994.
- Nutton 2004 = V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York 2004.
- Orlandos 1968 = A.K. Orlandos, 'Η Ἀρκαδική Ἀλφειρα καὶ τὰ μνημεῖα τῆς Ἀττικῆς', Atene 1968.
- Osborne 1985 = R. Osborne, *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985.
- Parisi Presicce 1991 = C. Parisi Presicce, 'Panakeia, Iatros e le altre divinità asclepiadi a Cirene', in *Africa Romana* 9, 1991, pp. 147-166.
- Peek 1972 = W. Peek, *Neue Inschriften aus Epidauros*, *AbhLeip* 63, 1971-72.
- Petrakos 1968 = B. Petrakos, 'Ο Ὁροπός καὶ τὸ ἱερόν τοῦ Ἀμφιαράου', Atene 1968.
- Petrakos 1997 = B. Petrakos, *Οἱ ἐπιγραφεὶς τοῦ Ὁροπού*, Atene 1997.
- Petrakos 1999a = B. Petrakos, 'Ὁ δῆμος τοῦ Ραμνούντος Ἡ τοπογραφία', Atene 1999.
- Petrakos 1999b = B. Petrakos, 'Ὁ δῆμος τοῦ Ραμνούντος. Οἱ ἐπιγραφεὶς', Atene 1999.
- Petropoulou 1984 = A. Petropoulou, *Studies in Greek Cult and Sacrificial Ritual*, Diss. University of Colorado, 1984.
- Phaklaris 1990 = P.V. Phaklaris, *Αρχαία Κυνούρια*, Atene 1990.
- Picard 1991 = O. Picard, *Guide de Delphes. Le Musée*, Atene 1991.
- Pimpl 1997 = H. Pimpl, *Perirrhanteria und Louteria*, Berlin 1997.
- Raftopoulou 2000 = E.G. Raftopoulou, *Figures enfantines du Musée National d'Athènes*, München 2000.
- Riemann 1940 = H. Riemann, *Die Skulpturen vom 5. Jh bis in Römische Zeit, Kerameikos II*, Berlin 1940.
- Robert 1933 = F. Robert, 'L'edifice E d'Épidaure et la topographie du hiéron d'Asklépios', in *BCH* 57, 1933, pp. 380-393.
- Roebuck 1951 = C. Roebuck, *Corinth XIV. The Asklepieion and the Lerna*, Princeton 1951.
- Rupp 1975 = D.W. Rupp, *Greek Altars of the Northeastern Peloponnese c. 750-725 B.C. to c. 300-275 B.C.*, Diss. Bryn Mawr College 1975.
- Salowey 1995 = C.A. Salowey, *The Peloponnesian Herakles*, Diss. Bryn Mawr College, 1995.

- Schachter 1981 = A. Schachter, *Cults of Boiotia*, BICS suppl. 38, 1 (1981).
- Scheer 1993 = T. Scheer, *Mytische Vorvaeter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverstaendnis kleinasiatische Staedte*, München 1993.
- Segre 1934 = M. Segre, 'L'agorà degli dei nel Camirese', in *Athenaeum* 12, 1934, pp. 144-150.
- Solimano 1976 = G. Solimano, Asclepio. *Le aree del mito*, Genova 1976.
- Sourvinou-Inwood 1990 = C. Sourvinou-Inwood, 'What is polis religion?', in O. Murray - S. Price (a cura di), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 295-322.
- Stibbe 1993 = C.M. Stibbe, 'Das Eleusinion am Fusse des Taygetos in Lakonien', in *BABesch* 68, 1993, pp. 71-105.
- Svoronos 1908 = I.N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum*, Atene 1908.
- Symeonoglou 1985a = S. Symeonoglou, *The topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton 1985.
- Symeonoglou 1985b = S. Symeonoglou, 'The oracles of Thebes', in P. Roesch e G. Argoud (a cura di), *La Béotie antique, Colloque International*, Lyon-Saint-Etienne 1983, Paris 1985, pp. 155-158.
- Tagalidou 1993 = E. Tagalidou, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit*, Jonsared 1993.
- Themelis 2000 = P. Themelis, *Ηρώες και ηρώα στη Μεσσήνη*, Atene 2000.
- Tomlinson 1983 = R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolis*, London 1983.
- Travlòs 1988 = J. Travlòs, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen 1988.
- Verbanck-Piérard 2000 = A. Verbanck-Piérard, 'Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres!', in V. Pirenne-Delforge - E. Suarez de la Torre (a cura di), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Actes du colloque de Valladolid, 26-29 maggio 1999, Liège 2000, *Kernos Suppl.* 10, pp. 281-332.
- Versakis 1916 = F. Versakis, 'Τὸ ἱερὸν τοῦ Κορύνθου Ἀπόλλωνος', in *ArchDelt* 1916, pp. 65-118.
- Von Gaertringen 1899 = F.H. von Gaertringen, *Thera I*, Berlin 1899.
- Vorster 1983 = C. Vorster, *Griechische Kinderstatuen*, Köln 1983.
- Wickkiser 2003 = B.L. Wickkiser, *The appeal of Asklepios and the Politics of Healing in the Graeco-Roman World*, Diss. University of Austin, Texas, 2003.
- Zunino 1997 = M. Zunino, *Hierà Messeniakà*, Udine 1997.

UN VECCHIO SCAVO NELL'ABITATO DI PAESTUM: PROBLEMI METODOLOGICI ED INTERPRETATIVI

ROSA DE BONIS

Questo articolo si propone di illustrare una possibile modalità di lettura ed interpretazione dei dati di un vecchio scavo per il quale non si dispone di sequenze stratigrafiche documentate.

Vengono qui riproposte le linee essenziali di un'analisi estremamente dettagliata del poco che rimaneva di quei lavori evidenziando in particolare quali elementi siano risultati significativi ai fini di una reinterpretazione dello scavo che ha portato ad una diversa lettura della microstoria dell'area.

La mia ricerca¹ fin dall'inizio si inseriva nella scia degli studi condotti sulle case di Paestum romana a cura dell'arch. Lemaire, della prof. Bragantini e del prof. Robert², proponendosi come oggetto la parte più settentrionale di un isolato che loro hanno studiato, quello che a partire dagli anni '80 è noto negli studi di topografia pestana come In n-2³. (figg. 1 e 2). In tale settore erano state già individuate e parzialmente delimitate le case F e G (fig. 2), quest'ultima ancora da scavare nella sua estremità settentrionale.

L'interesse nasceva dalla considerazione che, a differenza di tutti gli altri settori dell'abitato oggi visibili nel Parco Archeologico, messi in luce nel corso degli scavi estensivi degli anni '50 e il cui

studio resta tuttora molto problematico, tale settore era stato portato alla luce solo alla fine degli anni '70 e benché non fosse stato raggiunto il limite settentrionale dell'isolato, come era nel progetto iniziale, esso sembrava offrire la possibilità di un approccio su basi archeologiche alle strutture residenziali⁴ così da poter indicare il momento del loro abbandono ed eventualmente la possibile originaria destinazione dei vari ambienti, attraverso l'analisi dei reperti mobili provenienti dallo scavo⁵.

L'indagine era stata condotta con il metodo Wheeler impiantando una griglia di quadrati di 5 m. di lato di cui furono scavati i 4 m. centrali, con il risparmio di testimoni di m. 1 per 4 (fig. 3). Al momento dell'interruzione lo scavo era andato avanti per m. 85 circa in direzione nord ed erano stati smontati i testimoni relativi ai primi 42 quadrati. Gli altri testimoni furono smontati solo tra il 1979 e il 1981 con diversi interventi di emergenza che ponessero fine allo sgretolamento progressivo a cui andavano incontro.

Purtroppo, contrariamente alle aspettative iniziali, l'intera documentazione relativa allo scavo è risultata dispersa. Rimanevano di quel lavoro, a parte una breve relazione concentrata sulla descrizione

¹ Si tratta di un lavoro condotto nell'ambito del dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" confluito nella tesi dal titolo "Un vecchio scavo di due case a Paestum: ricostruzione delle fasi e analisi dei materiali". Colgo l'occasione per ringraziare la prof. Bragantini che ha seguito questa ricerca, l'arch. Lemaire (CNRS, Paris) per avermi messo a disposizione il suo lavoro, il prof. Greco mio tutor, la dott. Cipriani e il dott. Avagliano, rispettivamente direttrice e ispettore al Museo di Paestum.

² Una notizia preliminare di tale studio, attualmente in corso di pubblicazione, è in Lemaire-Robert-Bragantini 2000.

³ Si fa riferimento allo schema proposto da D. Theodorescu in *Poseidonia-Paestum II*, p. 173 e fig. 1.

⁴ Ricordiamo che su altri settori dell'abitato è possibile solo

uno studio "fisico" delle strutture, la cui tecnica costruttiva non permette illazioni di carattere cronologico (cfr. G. Lugli, *La tecnica edilizia romana*, Roma 1957, p. 463), mentre indizi in tal senso possono derivare da uno studio stilistico delle pavimentazioni, là dove sono conservate (cfr. Lemaire-Robert-Bragantini 2000, partic. pp. 164-170).

⁵ Sulla problematicità di tali identificazioni anche in situazioni apparentemente "felici" come a Pompei cfr. J. Berry, 'Household artefacts: towards a re-interpretation of Roman domestic space' in R. Laurence-A. Wallace-Hadrill (ed.), *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond*, Portsmouth 1997, pp. 183-195, ma anche J.-A. Dickmann, *Domus frequentata Anspruchsvolles Wohnen im pompejanischen Stadthaus*, München 1999, pp. 23 ss.

structure. A comparison with the black painted pottery from the main Campanian necropoleis of the classical age shows that the shapes of the vases are different, indicating that the pottery found in the *emplekton* of the avant-corps originally came from the town area.

M. MAZZEI, *L'ipogeo della Nike di Arpi. Nota preliminare.*

The author reports on the finding of an exceptional painted hypogeum at Arpi in September 2003. This monument first introduced the barrel vault of Macedonian hypogea among the traditional hut-shaped local tombs of the area. The tempera-painted pediment, showing Nike crowning a rider in front of another fallen rider, confirms something that the author had already guessed previously, viz., that tempera-painted vases with similar subjects had a first-rate pictorial tradition behind them, capable of reviving Greek models in the light of local culture.

L. CERCHIAI, *Pitanatai Peripoloi.*

The author strives to shed light on the meaning of the designation "Pitanatai", used for the Samnites both in historical works (Strabo, V, 4, 12) and on coins (Campanian silver oboli). Notably, he tries to show that the term derives from the same Tarentine propaganda characterizing the Samnites as *saunîtai*, i.e., "spearmen", an ethnonym celebrating a shared *aretè*, but also emphasizing the Samnites' comparative backwardness.

M.E. GORRINI, *Eroi salutari nella Grecia continentale fra istanze politiche ed universali.*

The article deals with healing cults, i.e., cults aimed at maintaining or, more often, recovering one's health. These cults were usually reserved to characters which literary tradition qualified as "heroes". The author, after reviewing the history of studies, focuses on three aspects. First of all, she re-examines the rites performed in healing sanctuaries, to ascertain whether one can still speak of heroes and practices connected to heroic cults. Then she

proceeds to analyze the relationship between the main healing god, Asclepius, and other healing gods (Amphiaraios, Amphilocus, etc.). She examines the regional distribution of the sanctuaries of these deities and their respective areas of influence, as well as the internal topography of their sanctuaries, to establish the chronological sequence of the cults, and observe similarities and differences. Finally, she devotes special attention to the political/private dualism characterizing health cults, often classified *a priori* as "poor" and, as such, devoid of political implications; in other words, confined to a totally private dimension, such as that of a mother who goes to pray for the health of her baby. The author was able to ascertain, instead - and this is possibly the most innovative aspect of her work - that this aspect goes hand in hand with a strong control by the *polis*.

R. DE BONIS, *Un vecchio scavo nell'abitato di Paestum: problemi metodologici ed interpretativi.*

The author illustrates a possible approach to the study of an excavation carried out a few decades ago in a sector of the town of Paestum, whose records, unfortunately, are almost completely lost. She conducts an extremely detailed analysis of the few surviving records, focusing especially on elements allowing a reinterpretation of this dig, which threw new light on the area's micro-history.

F. PESANDO, *Le "Terme Repubblicane" di Pompei: cronologia e funzione.*

Because of their poor preservation, the "Republican Thermae" of Pompeii, located near the Triangular Forum, have been long forgotten. Only some general studies on Roman thermae remember this building for the peculiarity and presumed antiquity of its *suspensurae*, believed to have been employed here long before their presumed invention by Sergius Orata. The author conducts a new study of this public bath, based not only on the excavation report, but also on direct observation made possible by recent work in the area conducted by the Excavation Office of Pompeii. On this occasion, for the first time the floors of the building were documented and the place's various building and

decorative phases analyzed. The building's history spans a rather long time range, from the second half of the second century BC - i.e., much earlier than was generally assumed previously - and the time of Caesar. The location chosen for these baths is significant. They were part of a complex erected in the Triangular Forum also including other buildings devoted to the athletic education of Pompeian citizens; more specifically, the Republican Thermae were the *balaneion* of the *Vereia Pumpaiiana* (Samnite Gymnasium).

L. CAVASSA, *Lucius "outricide" sur une lampe de Cumae?*

A late Roman lamp found at Cumae is graced with a medallion showing a hitherto unidentified scene: a drunken man armed with a dagger looks at two bloated objects, probably recognizable as wineskins, lying at his feet. This could be an episode from the story of Lucius. Before his transformation into a donkey, the drunken Lucius stabs some wineskins which he mistakes for bandits. He is subsequently dragged in front of a court of law and ridiculed in front of the whole town (Apuleius, *Metamorphoses* III, 1-12). If this interpretation is correct, this image belongs in a small series of scenes on lamps evoking the story of Lucius, which was popular in Hellenistic times. The most easily identifiable of these scenes is the mating of the donkey Lucius with a rich matron.

EPIGRAPHICA

G. SACCO, L. DEL VERME, *Cuma: Frammenti ceramici iscritti dagli scavi dell'Oriente.*

Some inscribed pottery sherds from the Greek period were unearthed in excavations conducted at Cumae from 1994 to 2002 by a team of the Università di Napoli "L'Orientale" (projects *Kyme I* and *II*). Most come from the northern stretch of the town walls, whereas a few were found in soundings outside and inside the walls. Several belong to Attic vases dated from the sixth century to the Hellenistic period, others to locally made vases. The inscriptions mostly consist of isolated

marks or letters - or groups of letters - classifiable as trademarks. Five are actual texts: the ending of a proper name in a form typical of the Western Euboic dialect; a shortened form of the name of Hera; an epic term designating choral dancing; part of the name of Alcestis, probably a caption to a figured scene showing the myth; and the beginning of an inscription left incomplete.

T. RITTI, *Antonino Pio, 'Padrone della terra e del mare'.*

The article deals with a previously unpublished statue base carrying an inscription in honor of Antoninus Pius. The text is especially interesting because it qualifies the emperor as '*ges kai thalasses despotes*'. This title seems to have been first included among the Imperial eulogia precisely under Antoninus Pius, although it was so far attested for this emperor only in two Microasiatic inscriptions of uncertain reading. The author re-examines both of these occurrences of the title, and proposes to add to them another epigraph, previously reconstructed differently. She then investigates the meaning of the title *despotes*, especially in opposition to that of *kyriqs*, through a study of the diffusion and significance of occurrences of these titles predating the time of Antoninus Pius. The rarity of inscriptions qualifying the emperor as *despotes* could explain why this term was hacked out in the Hierapolitan inscription: possibly, the epithet had not yet gained the official acceptance of the Roman government.

G. CAMODECA, *Studi liternini. Le iscrizioni nel CIL e Liternum colonia imperiale.*

The author examines two important aspects of the history of the ancient Scipionic colony of Liternum. First, he demonstrates that few of the CIL inscriptions attributed to Liternum actually come from this town. Secondly, he shows, on the evidence of two imperial inscriptions - especially a newly republished monumental dedication to Gordian III - that Liternum was an imperial (*Augusta*) colony, probably after 162 and before 238. Still, the author believes that this cannot be regarded as confirmation of the mention in