ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 2

1995 Napoli

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 2

1995 Napoli

Comitato di Redazione

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

Segretaria di redazione: Ilaria D'Ambrosio

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. 17 × 24; 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'Istituto Universitario 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, quest'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.

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.*; 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

M. Botto, Studi iconografici sulla gioielleria del *Latium vetus* di ispirazione orientale p. 1

B. d'Agostino, Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia » 7

M. d'Acunto, I cavalieri di Priniàs e il tempio A » 15

A. D'Onofrio, Santuari "rurali" e dinamiche insediative in Attica tra il Protogeometrico e l'Orientalizzante (1050-600 a.C.) » 57

G. Aversa, Gli arieti dei Pisistratidi: studio sulla sima dell'*Athenaion* tardoarcaico sull'acropoli di Atene » 89

Ludi Chazalon, L'arbre et le paysage dans la céramique attique archaïque à figures noires et à figures rouges » 103

Maria Chiara Monaco, *Syssitia*: ceramica da mensa dall'angolo nord-occidentale dell'*Agorà* ateniese » 133

Anne Jacquemin, Ordres des termes des dédicaces delphiques » 141

Effy Kassapoglou, Un lot de petits bronzes de l'édifice II d'Erétrie » 159

I. Bragantini, Problemi di pittura romana » 175

Attività di scavo

B. d'Agostino - F. Fratta, Gli scavi dell'I.U.O. a Cuma negli anni 1994-95 » 201

Recensioni

B. d'Agostino: M. Mazzei (a cura di), *Bovino - Studi per la storia della città antica - La collezione museale*, Martina Franca 1994 » 213

L. Cerchiai, Noterella su Medea, Dedalo e gli Argonauti » 215

Riassunti degli articoli » 219

de Ridder 1911 = A. de Ridder, *Collection De Clerq, Catalogue, VII, 2. Les pierres gravées*, Paris 1911.

Gubel 1991 = E. Gubel, 'Notes sur l'iconographie royale sigillaire', in 'Atti del 2° Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici', Roma 1991, pp. 913-22.

Gubel 1993 = E. Gubel, 'The Iconography of Inscribed Phoenician Glyptic', in B. Sass - Chr. Uehlingen (a cura di), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, Freiburg-Göttingen 1993, pp. 101-26.

Maxwell-Hyslop 1971 = K.R. Maxwell-Hysolp, *Western Asiatic Jewellery, c.a. 3000-612 B.C.*, London 1971.

Moscati 1979 = S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1979.

Moscati 1988 = S. Moscati, *I gioielli di Tharros*, Roma 1988.

Moscati 1995 = S. Moscati, *Luci sul Mediterraneo*, Roma 1995.

Nicolini 1990 = G. Nicolini, *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibèrique du VIIe au VIe siècle*, Paris 1990.

Ohnefalsch-Richter 1893 = M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, die Bibel und Homer*, I-II, Berlin 1893.

Oro Etruschi = M. Cristofani - M. Martelli (a cura di), *L'oro degli Etruschi*, Novara 1983.

Perrot-Chipiez 1885 = G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité, III. Phenicie-Chypre*, Paris 1885.

Pisano 1974 = G.Q. Pisano, *I gioielli fenici di Tharros nel Museo Nazionale di Cagliari*, Roma 1974.

Pisano 1985 = G. Pisano, 'Nuovi studi sull'oreficeria tharrense', in *RStFen* 13, 1985, pp. 189-210.

Pisano 1987 = G. Pisano, 'Jewellery', in R.D. Barnett - C. Mendleson (a cura di), *Tharros. A Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros, Sardinia*, London 1987, pp. 57-77.

Pisano 1990 = G. Pisano, 'I monili', in L. Perdigones Moreno - A. Muñoz Vicente - G. Pisano, *La necrópolis fenicio-púnica de Cadiz. Siglos VI-IV a. de C.* (Studia Punica 7), Roma 1990, pp. 79-85.

Quillard 1979 = B. Quillard, *Bijoux Carthaginois I. Le Collier*, Louvain-la-Neuve 1979.

Rocchetti 1992 = L. Rocchetti, 'Il Geometrico e l'Orientalizzante', in AA.VV., *L'Oro dei Greci*, Novara 1992.

Ronzevalle 1932 = S. Ronzevalle, 'Le prétendu char d'Astarte et son bétyle', in *Mélanges de l'Université St. Joseph* 16, 1932, pp. 51-63.

SCE I-III = E. Gjerstad *et al.*, *The Swedish Cyprus Expedition*, I-III, Stockholm 1934-1937.

SCE IV.2 = E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV.2, Stockholm 1948.

von Hase 1975 = F.-W. von Hase, 'Zur Problematik der frühesten Goldfunde in Mittelitalien', in *HBA* 3, 1975, p. 99 ss.

Yon 1971 = M. Yon, *Salamine de Chypre II. Le tombe T. I du XIè s. av. J.C.*, Paris 1971.

ERACLE E GERIONE: LA STRUTTURA DEL MITO E LA STORIA

Bruno d'Agostino

1. Herakles diventa predone

Alla fine del VII sec., la figura di Herakles subisce un profondo cambiamento, di cui gli antichi serbavano una chiara percezione. Secondo alcuni[1], l'innovazione si doveva a Stesicoro: questi per primo avrebbe rappresentato l'eroe con i suoi attributi specifici (arco, clava, *leontè*), in opposizione ad Omero ed Esiodo che lo presentavano in veste di eroe.

Ma l'innovazione avvenne certamente molto prima, come dimostrano le immagini: la più antica rappresentazione dell'eroe con la *leontè* si trova infatti su di un alabastron protocorinzio[2] databile dopo la metà del VII sec.; il carattere "ferino" è ancora più accentuato nel pettorale di Samo[3], dove l'eroe compare per la prima volta con la testa leonina indossata sul capo a guisa di elmo. Io sono convinto che l'eroe con l'arco si debba riconoscere su di un frammento di skyphos corinzio da Megara Hyblaea databile alla metà del VII sec.[4]: la figura, di cui avanzano solo l'arco e un braccio proteso, era inserita in una «eccezionale rappresentazione di carattere naturalistico» (Villard), nella quale ho proposto di riconoscere il giardino delle Esperidi. È quindi probabile che avesse piuttosto ragione Eratostene, quando faceva risalire l'innovazione a Peisandro di Camiro[5], attivo nel VII sec.

In ogni modo, l'immagine con clava, *leontè* ed arco rimase eccezionale, sia a Corinto che in Attica, fino al secondo quarto del VI sec.; ed anche in seguito, non soppiantò mai la precedente: esse rispecchiavano infatti due diverse concezioni dell'eroe, ben incardinate entrambe nell'immaginario greco.

Il senso dell'iconografia più antica è evidente: essa identifica in Herakles il paradigma dell'eroe aristocratico, e lo pone sullo stesso piano di Achille. Assai più complesso è il senso della nuova immagine. E tuttavia proprio Megakleides, l'autore che ne attribuisce la paternità a Stesicoro, chiarisce in che modo essa era percepita dall'osservatore greco: l'eroe era rappresentato "*en leistou schemati*", a guisa cioè di un ladrone.

Dietro questa definizione, a prima vista sconcertante, si riconosce l'archetipo dell'eroe culturale, presente nelle società più diverse, e analizzato di recente da W. Burkert[6]; questo personaggio ha la funzione di mediare tra natura e cultura: per poter compiere questa missione deve essere scaltro, e compiere uno o più atti di trasgressione della norma: per dirla col Burkert deve necessariamente regredire "a una violenza fondatrice".

All'interno del discorso di Burkert, a me interessa recuperare il significato storico del fenomeno: quest'aspetto della personalità di Herakles in Grecia diviene preponderante solo nel momento in cui si è ormai consolidata la *polis*. Nella comunità oplitica, l'eroe destinato a proteggere il mondo civilizzato da ciò che gli si oppone, è so-

[1] Sul mito di Gerione cfr. da ultimo W. Burkert, 'Le mythe de Géryon: perspectives préhistoriques et tradition rituelle', in B. Gentili - G. Paione (edd.), *Il mito greco*, 'Atti del 7° Conv. Intern. Urbino', 1973, pp. 273-283; Burkert 1979, pp. 78 ss. Sui rapporti tra la Gerioneide di Stesicoro e le arti figurative cfr. M. Robertson, in *CQ* 63, 1969, pp. 207 ss.; Brize 1980, pp. 25 s. Sul costume di Herakles, cfr. *LIMC* IV.2, p. 729. Sull'attribuzione a Stesicoro, da parte di Megakleides, della trasformazione nel modo di rappresentare Herakles, cfr. Athen. 12. 512 E-513A = PMGF, p. 220, n. 229.

[2] *LIMC* V.1, p. 82 (*s.v.* Herakles) = Brize 1980, tav. 1.1.

[3] Ph. Brize, 'Samos und Stesichoros', in *AM* 100, 1985, pp. 53-90; *LIMC* IV.1, p. 187, n. 8 (*s.v.* Geryoneus) = V.1, p. 76, n. 2476 (*s.v.* Herakles).

[4] Vallet-Villard 1964, p. 40, fig. 14, tav. 22: metà del VII sec. Cfr. B. d'Agostino, rec. a Vallet - Villard 1964, in *ArchCl* 17, 1965, p. 163.

[5] M. Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, F1; A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, ristampa Stuttgart 1971, IV, p. 122, n. 1465; Steph. Byz., *s.v.* Kamiros.

[6] Burkert 1989, p. 115: «Per la trasformazione della "natura" nella "cultura", si ha bisogno di un mediatore, sia che agisca con intelligenza ed astuzia, o con magia oppure con la forza bruta: il trickster, il mago-sciamano, l'eroe culturale».

spinto ai margini[7]: la sua capacità di domare i mostri nasce dalla sua irrituale capacità di usare le loro stesse armi[8].

Egli svolge dunque una funzione liminare all'interno dell'Ecumene e nel Cosmo: questa si esplica a favore della *polis*, nella tensione tra questa e la *eschatià* che la minaccia, ma anche nella pericolosa contiguità tra mondo conosciuto e mondo oltre l'*Okeanos*, e quindi tra mondo dei vivi e Aldilà. Queste premesse, certamente non nuove, servono a far percepire tutto il potenziale che questa figura straordinaria ha in relazione ai riti di passaggio, sia che si tratti della *paideia* nella *polis*, sia che invece si tratti dei culti misterici, primo fra tutti quello di Eleusi.

2. Herakles colonizzatore

Come è già stato ampiamente osservato, la funzione civilizzatrice dell'eroe si espleta non soltanto nella lotta contro i mostri, ma anche attraverso la colonizzazione. Si tratta di due attività complementari: liberare il territorio dai mostri significa porre i presupposti per la sua "civilizzazione", attraverso la fondazione di città e santuari. Questa azione, già impegnativa nel mondo degli uomini, diventa ancor più ardua quando si superino le *pylai*: quelle dell'Ade, da sempre esistenti, e quelle che segnano il confine del mondo civilizzato[9].

In questo caso, non si tratta di una *eschatià* abitata da mostri o da predoni, ma di un mondo strutturato e – a suo modo – divino, al quale occorre carpire, con la violenza e con l'inganno, ciò che è necessario all'uomo. Si capisce così il ruolo centrale della mandria: la sua presenza è condizione del lavoro umano e del sacrificio, che è ad un tempo pratica alimentare e sanzione del rapporto con gli dei: nel caso di Herakles, ma anche ad esempio nell'inno ad Hermes, la mandria si comporta come il veicolo e il segno di una società umana fondata sul *nomos*. Questa, per banale che sia, mi sembra la chiave di lettura dell'impresa di Herakles contro Gerione, e del suo viaggio, insieme alla mandria, attraverso l'Occidente.

La storia appare già ben definita in Esiodo[10], e poi nel poema di Stesicoro, del quale è conservata la trama in Apollodoro[11]: Gerione figlio di Chrysaor e di Callirhoe, mostro tricorpore, abita nell'isola di Erytheia, al di là dell'Oceano. Egli possiede una mandria di buoi custodita dal pastore Eurytion e da Orthos, cane con due teste figlio di Echidna e Tifone. Nell'ambito delle fatiche impostegli da Euristeo, Herakles attraversa l'Oceano nella coppa d'oro del sole ed arriva ad Erytheia; scoperto da Orthos, uccide il cane e quindi il pastore. Menoites, il pastore di Hades, che stava pascolando lì la mandria del suo signore, informa Gerione. Questi sorprende Herakles mentre gli ruba la mandria, lo affronta e ne viene ucciso. Segue il lungo viaggio di ritorno di Herakles con la mandria verso Tirinto e le stalle di Euristeo, durante il quale l'eroe compie un'opera di civilizzazione. Alla fine Euristeo sacrifica la mandria ad Hera.

Si tratta di una impresa fuori dalla norma, e in apparenza contraria all'etica: questa dimensione non sfugge a Pindaro[12] che si domanda: «Herakles non ha forse condotto fino al portico ciclopico di Euristeo i buoi di Gerione, senza averglieli nè richiesti nè pagati?». Ma ai suoi occhi l'aporia è solo apparente: l'affermazione del *nomos* è una necessità che giustifica l'estrema violenza.

3. Lo statuto della mandria

Per comprendere il significato di questa affermazione, occorre chiarire in primo luogo quale fosse lo statuto della mandria, e quale quello di Gerione. In effetti quella di Gerione è soltanto una delle mandrie "divine", che hanno la loro residenza fuori dell'Ecumene.

Erytheia, l'isola rosseggiante, è all'estremo Occidente, anzi coincide con l'estremo Occidente. Herakles ha la possibilità di raggiungerla usando il *chryseon depas* di Hyperion poiché essa si trova all'estremità occidentale del viaggio del Sole. Al di là dell'Oceano, al Sole non resta che immergersi nella «profondità della sacra, tenebrosa notte»[13]. Quando i compagni di Odisseo uccidono le sue vacche, è lì che egli minaccia di immergersi per far luce ai morti dell'Ade[14] se gli dei non li puniranno.

Anche la mandria del Sole si trova fuori dei confini dell'Ecumene: come osserva Vernant[15] l'isola del Sole, dove essa risiede, sembra collocata, come il paese degli Etiopi, all'estremo Oriente o all'estremo Occidente. All'estremo Occidente c'è anche Hades, con la sua mandria, e il suo mondo, che ha tanti tratti in comune con quello di Gerione: anzi, per Stesicoro, la mandria di Hades si trova nella stessa Erytheia: ciò spiega l'intervento di Menoites[16], il pastore di Hades, nella vicenda di Gerione. Del resto l'identità «du pays des Dieux, du pays des Morts, du pays des fruits merveilleux – et aussi, naturellement, de l'age d'or»[17] è stata già evidenziata magistralmente da L. Gernet.

Non doveva essere molto diverso da quello delle isole del Sole e di Gerione lo statuto dei monti della Pieria, dove secondo l'Inno ad Hermes, erano le stalle delle vacche immortali (*àmbrotoi*) degli dei beati, indomite, abituate a pascere in libertà[18]. I monti della Pieria, dimora delle Muse, pur essendo un luogo geograficamente definito, rientrano nel mondo degli dei, e sono perciò al di fuori dell'esperienza sensibile degli uomini.

Qual è il processo attraverso il quale queste mandrie vengono inserite nel mondo umano? Esso si evince dalla lettura di due testi in qualche modo complementari ed opposti: l'inno omerico ad Hermes, nel quale il processo è condotto a buon fine, e la vicenda dei compagni di Odisseo nell'isola del Sole, che ne rappresenta l'esito funesto. Proprio per la sua tragica conclusione, il racconto omerico contribuisce a chiarire per contrasto le ragioni che avevano assicurato il successo all'impresa di Hermes.

Il testo dell'inno omerico è ben noto: il neonato Hermes ruba cinquanta capi dalla mandria delle «vacche immortali degli dei beati», ne uccide due e istituisce di fatto il sacrificio ai 12 dei[19]: Apollo irato viene ammansito con il suono della lira e Hermes così conclude[20]: «io per parte mia, per il monte e per la pianura nutrice di cavalli, mi aggirerò tra i pascoli, o arciere, con le vacche abitatrici dei campi».

Il racconto è stato di recente riesaminato a fondo da W. Burkert e da J.P. Vernant[21], che ne hanno chiarito il senso profondo: «par son vol, – osserva Vernant – Hermès fait passer ces vaches du monde divin auquel elles appartenaient à celui des hommes où elles acquièrent le statut domestique», inserendole nel mondo del *nomos*. Prima del suo intervento la mandria, per la sua condizione divina, non ha bisogno di riprodursi; gli animali che la compongono sono quindi sessualmente indeterminati, ed è per questo – io credo – che vengono designati sempre al femminile. Il poeta chiarisce che solo grazie all'intervento di Hermes[22] «le vacche accoppiandosi coi tori partorirannno in abbondanza maschi e femmine alla rinfusa». Attraverso il suo gesto di rottura Hermes rende possibile il sacrificio, il consumo civilizzato delle carni. Un'azione del genere gli è consentita unicamente per la sua natura divina: questa gli permette di svolgere il ruolo di intermediario tra gli dei e gli uomini. Ciò spiega il diverso destino di Prometeo, che pure inaugura quel sacrificio che in seguito gli dei accetteranno dagli uomini.

Al contrario, per l'assenza di un demiurgo, ai compagni di Odisseo non è consentito di violare la mandria del Sole. Il loro tentativo di compiere l'uccisione in modo rituale si trasforma necessariamente in un sacrilegio. Come osserva P. Vidal-Naquet, ogni gesto che essi compiono è diverso da

[7] Si veda, sull'argomento, C. Jourdain-Annequin, *Hérakles aux portes du soir*, Paris 1989, che contiene molte idee importanti, anche se non sempre condivisibili.

[8] Su Eracle anti-oplita, cfr. Burkert 1989, p. 125: «Il successo si fa per regressione al più fondamentale, a una violenza fondatrice».

[9] L'immagine mitica del mondo nella Grecia arcaica è l'argomento (e il sottotitolo) del libro di A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, Paris 1986.

[10] Hes., *Th.* 287-294, 327, 979-983.

[11] I frammenti della Gerioneide sono raccolti in PMGF, pp. 154 ss. Sempre essenziale l'articolo di Page 1973. Il riassunto del poema è in Apollod, *Bibl.* 2, 5-10.

[12] Fr 49 Puech p. 312, n. 480.

[13] PMGF, pp. 160 s., S 17S. La traduzione è quella di Lerza 1982, pp. 66 s., SLG 17.

[14] Hom, *Odyss.* 12, v. 383.

[15] Vernant 1979, p. 239, nota 4.

[16] La notizia è in Apollodoro che segue Stesicoro, cfr. Page 1973, pp. 144 ss. Come osserva acutamente A. Mele, 'Aristodemo, Cuma e il Lazio', in *Etruria e Lazio arcaico*, Roma 1987, p. 173, nota 289, lo spostamento dell'ingresso dell'Ade ad Occidente è già avvenuta con Esiodo: «ai versi finali, con l'accenno a Latino, Agrio e i Tyrrheni corrisponde infatti nella Theogonia non più, come nell'Odissea, un ingresso nell'Ade a partire da Oriente e dalle sedi dell'Aurora, ma uno a partire dall'Occidente e dalle case della notte, il quale prelude alla dislocazione occidentale dell'ingresso dell'Averno, e quindi dell'isola di Circe».

[17] L. Gernet, 'La cité future', in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 145 ss.

[18] Cfr. F. Cassola (ed.), *Inni Omerici*, s.l. 1975: IV - A Ermes, vv. 71 s. (per *aulin* del v. 71, cfr. Hom., *Odyss.* 12, v. 265: *aulizomenai*, a proposito delle vacche del Sole), 103.

[19] Inno a Ermes, vv. 115-129.

[20] *Ibidem*, vv. 491-2: ἡμεῖς δ' αὖτ' ὄρεός τε καὶ ἱπποβότον πεδίοιο/βουσί νομούς, Ἐκάεργε, νομεύσομεν ἀγραύλοισιν.

[21] Vernant 1979, p. 241; W. Burkert, 'Sacrificio-sacrilegio: il "Trickster" fondatore', in C. Grottanelli - N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, pp. 163 ss.

[22] Inno a Ermes, v. 493. Ciò non toglie che, come mi fa osservare Stella Georgoudi (conversazione e lettera del 24-5-'94) i tori fossero presenti anche prima di questo momento (vv. 184 ss.).

quelli prescritti per il sacrificio[23]: l'orzo che si deve spargere davanti alla vittima è sostituito dalle foglie di quercia, il vino dall'acqua. La loro iniziativa li condanna fin dall'inizio a una morte inevitabile.

4. Il mondo di Gerione è strutturato

L'azione di Herakles è simile a quella di Hermes; perché le risorse divine, siano esse armenti o fuoco, vengano acquisite dai mortali, occorre un gesto di rottura. Anche l'eroe, nel portare via la mandria di Gerione, la fa passare nel mondo domestico, del lavoro e del sacrificio. Ma egli non si limita a prelevare, come Hermes, cinquanta capi; porta via l'intera mandria. Egli commette così un vero e proprio gesto di destrutturazione, che trova la sua naturale conclusione nell'uccisione di Gerione e dei suoi. Ma questa lettura è possibile solo se prima si dimostra che quello di Gerione è un mondo strutturato.

Sarebbe errato assimilare Gerione a uno dei tanti mostri che l'eroe affronta nella sua carriera di civilizzatore. Figlio di Chrysaor, discendente quindi della Gorgone Medusa, egli è di natura divina: solo così si spiega perché Stesicoro lo descrivesse alato[24], secondo una tradizione che trova un riflesso iconografico solo nell'ambiente euboico di Occidente; Gerione è inoltre dotato di un eloquio simile a quello di un eroe omerico, ma questo è un tratto che accomuna molti eroi stesicorei.

Nello scontro è Herakles ad essere vestito come un predone. Gerione appare invece in veste di oplita: anzi, egli somiglia ad una schiera di opliti: non è un caso che la sua più antica rappresentazione nella ceramica corinzia, quella su di una pisside del Protocorinzio Medio abbia suscitato spesso incertezze di lettura[25]. Per prevalere su di lui, Herakles deve privarlo della sua armatura, e perciò lo assale, come un predone, alle spalle facendogli cadere con un colpo di pietra l'elmo dal capo: solo così potrà trapassargli il capo con una freccia.

Al di là dell'Oceano, e delle *Pylai* che egli stesso ha posto, Herakles si sente svincolato da ogni regola, cosa che non gli accade ad esempio quando combatte contro le Amazzoni. E tuttavia questo comportamento dell'eroe nei confronti di Gerione non fu mai universalmente accettato: nel repertorio della ceramica attica continua ad emergere, saltuariamente, ad opera delle stesse botteghe, la rappresentazione di Herakles come eroe aristocratico, che affronta Gerione con la spada. Questo imbarazzo non si avverte nelle altre imprese che oppongono l'eroe ai mostri, ed è una prova ulteriore del particolare status di Gerione. Anche per questa via egli appare come il sovrano di un mondo simile all'Ade, e che tende ad essere confuso con esso. Il segno più importante del carattere strutturato di questi due mondi è dato – ormai lo sappiamo – dalla presenza della mandria. La sua asportazione da Erytheia si configura perciò come un vero e proprio atto di destrutturazione, che non può non concludersi con la morte di Gerione e dei suoi.

5. La mandria e la colonizzazione

Il cammino della mandria segna l'opera civilizzatrice di Herakles; il suo passaggio coincide con la vittoria della cultura, come dimostra l'episodio della gigantomachia flegrea, nel quale si adombra la colonizzazione euboica di Cuma; l'arrivo della mandria coincide con la fondazione di città e di culti. Alla base di ciascuno di questi atti sta tuttavia un gesto di rottura, la necessità – più o meno giustificata dal racconto – di distruggere la situazione preesistente: è questo un tratto caratteristico, nel quale si riconosce come l'impronta di questa tradizione.

Questo aspetto si coglie chiaramente in due passi relativi alla fondazione di Locri e di Crotone[26]. In entrambi i casi l'avversario di Herakles è un tal Latinos o Lakinos e quindi il racconto sembra connesso in qualche modo con la tradizione relativa all'impresa di Herakles a Roma.

Rispetto all'impresa di Gerione, i ruoli e il significato delle azioni risultano invertiti: ora è l'eroe a subire il furto della mandria ad opera di Latinos o Lakinos, e – per colpire il ladro – finisce con l'uccidere un innocente: Lokros o Kroton. L'atto di fondazione assume così il carattere di un gesto riparatore: in onore di Lokros, Herakles ordina di costruire la città di Locri presso la tomba; in onore di Kroton impone la fondazione del santuario di Hera a Capo Lacinio.

I due racconti sembrano varianti di un'unica tradizione: sia Lokros che Kroton sono infatti detti figli di Phaiakos (il Feace) re di Skeria e fratelli di Alkinoos. Si tratta di una tradizione euboica: infatti la fondazione di Scheria ad opera di Nausitoo, padre di Alcinoo, è una metafora della prima colonizzazione (Eretriese) di Corcyra[27]. Sempre in ambito euboico trova più facile collocazione l'immagine di Herakles fondatore di un santuario di Hera, anzi del santuario di Hera per eccellenza: quello di Capo Lacinio: infatti nella tradizione euboica Hera ed Herakles appaiono solidali, e il loro rapporto non è conflittuale, come nella tradizione peloponnesiaca.

Lasciando da parte per un momento l'avventura di Herakles a Roma, occorre ricordare che l'azione civilizzatrice del dio si estende oltre Tirinto, fino in Scizia[28]: questo episodio contiene una *uariatio* che contribuisce a chiarire il modello generale. Anche qui il mito conserva alla mandria di Gerione la funzione di elemento strutturante, ma in questo ambiente la *hippotrophia* prende il posto dell'economia tradizionale: il furto non riguarda perciò i buoi, bensì le cavalle. Inseguendo queste l'eroe incontra la *mixoparthenos* alla quale fa generare Scythes, capostipite e re degli Sciti[29].

6. Herakles a Roma

Anche a Roma l'arrivo di Herakles con la mandria riflette lo schema tradizionale del tentato furto e dell'uccisione dell'antagonista, alla quale segue l'istituzione del culto dell'Ara Maxima nel foro Boario[30].

La tradizione è stratificata, e sembra difficile datarne i singoli strati. Schematizzando si può dire che innanzitutto Herakles bonifica la zona relativa al foro Boario liberandola da Caco, un essere che in realtà si identifica con il luogo. Questa azione è espressa in un racconto mitico speculare a quello di Gerione: anche Caco è un essere tricefalo: ce lo dice l'etrusco Properzio[31], competente in materia antiquaria; Dionigi lo definisce un *leistes tis epichorios*[32] ma conosce anche una tradizione diversa che ne fa il capo di un'armata barbarica. In un passo purtroppo corrotto di Festo sembra che Caco fosse il capo degli Aborigeni, che li aveva condotti nel Lazio. Questa tradizione viene attribuita da Festo ad un *Historiae Cumanae compositor*[33]: sarebbe quindi da ricondurre all'ambiente euboico, come le storie di Crotone e di Locri già ricordate. Il collegamento con gli Aborigeni fa si che Caco sia messo in relazione con Fauno ed Evandro, entrambi rappresentati ora come amici, ora come nemici di Herakles[34]; secondo la vulgata Caco è

[23] P. Vidal-Naquet, 'Valeurs religieuses et mystiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée', in *Le chasseur noir*, Paris 1981, p. 55.

[24] Su Gerione cfr. *LIMC*, *s.v.* Geryoneus; la presenza delle ali in Stesicoro è attestata da PMGF, p. 175, S87. Come è noto, le uniche rappresentazioni di Gerione alato si trovano su due anfore calcidesi: *LIMC*, *s.v.* Geryoneus, nn. 15, 16.

[25] *LIMC*, *s.v.* Geryoneus, n. 11.

[26] Locri: Conone, *Narr.* 3; Crotone: Schol. ad Theocrit. IV. 32.

[27] Hom., *Odyss.* VII, vv. 58-63; cfr. sull'argomento, e sul rapporto tra Hera ed Herakles in ambiente euboico: N. Valenza Mele, 'Eracle euboico a Cuma - La gigantomachia e la via Heraclea', in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 1 (Cahiers du Centre J. Bérard 5), Napoli 1979, pp. 19-51 (pp. 29 ss., 36 ss.). Sembra di cogliere, in questa tradizione, in maniera implicita, una polemica euboica contro Corinto e Siracusa. Il sincronismo tra fondazioni euboiche in Italia e colonizzazione euboica di Corcyra si contrappone a quello tradizionale, tra colonizzazione corinzia di Corcyra e fondazione di Siracusa; esso riafferma a chiare lettere la priorità euboica nella colonizzazione.

[28] Hdt., IV. 8.

[29] Un furto di cavalle, quelle di Diomede, viene subìto da Herakles ad opera di Sisifo (cfr. Prob. in Verg., *Georg.* 3 267 f, cfr. Sutton 1977): è difficile dire fino a che punto l'episodio scitico risulti dalla contaminazione con quest'altra fatica: ma al fine del funzionamento del mito, il problema è secondario.

[30] Su Herakles e Roma è ancora fondamentale il ricchissimo libro di J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926; sui culti e la topografia del Foro Boario, cfr. ora F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma 1988. La bibliografia su Caco è vastissima: si veda di recente Sutton 1977, pp. 391-393; J.P. Small, 'Greek Models and Etruscan Legends: Cacu and Vibennae', in *Bronzes hellenistiques et romains*, Lausanne 1979; *eadem*, 'Cacu Imprisoned', in *Mythologie greco-romaine, mythologies périphériques*, 1981, pp. 29-35; *eadem*, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton 1982. Sono utili le voci nel *LIMC*: Cacus 1 (E. Mavleev) e Cacus 2 (J. Arce). La rappresentazione più antica di Caco in area tirrenica deve probabilmente riconoscersi nella seconda pisside della Pania: Brize 1980, p. 50 GER 75; cfr. B. d'Agostino, 'Noterelle iconografiche. A proposito di Eracle nell'Etruria arcaica', in *AION ArchStAnt* 13, 1991, pp. 125-129.

[31] Prop., 4. 7. 9-10, cfr. Plu., *Rom.* I. 2. Se deve accettarsi l'interpretazione di Recaranus come (T)recaranus (cfr. da ultimo Burkert 1979, pp. 85 ss.) ritengo che la testimonianza di Properzio consenta di riconoscervi Caco. Credo che l'identificazione di quest'ultimo con Eracle sia il frutto di un errore di trasmissione nelle fonti antiche, le quali del resto non nascondevano le loro perplessità sulla versione tràdita: cfr. G. d'Anna (ed.), *Origo Populi Romani*, s.l. 1992, p. 6. Sulle rappresentazioni di mostri tricefali in ambiente etrusco-italico, cfr. A.M. Adam, 'Monstres et divinités tricéphales dans l'Italie primitive', in *MEFRA* 98, 1985, pp. 577-609.

[32] D.H., I. 40; l'altra versione è in D.H., I. 42.

[33] Festo, p. 266 *s.v.* Romani. Probabilmente si tratta della medesima tradizione rispecchiata confusamente in uno dei due racconti di Dionigi relativi a Caco: D.H., I. 41 ss.

[34] Ostilità nei confronti di Herakles, da parte di Evandro: Serv., *Aen.* VIII. 269: *Hercules primum ab Evandro non su-*

un pastore infedele di Evandro[35] che provvede subito a riparare il torto subito dall'ospite.

In prima istanza è dunque il tentativo di furto a legittimare la destrutturazione del luogo, e la sua ristrutturazione attraverso l'istituzione del culto e del sacrificio dell'Ara Maxima. Ma, attraverso la figura di Fauno, la tradizione sull'eroe culturale si incontra con una tradizione diversa, relativa al problema dell'ospitalità e del rapporto con lo straniero. Come vedremo, le due tradizioni si incontrano nella problematica relativa alla condanna del sacrificio umano e alla istituzione del sacrificio giusto.

7. Herakles e la riforma dei Saturnalia

In un parallelo tra l'avventura di Herakles con Busiride e quella con Fauno, Plutarco[36] riporta un racconto di Derkyllos, autore del primo Ellenismo: Fauno soleva celebrare sacrifici umani, e tra questi il più odioso: il sacrificio dell'ospite. All'arrivo di Herakles, egli si accinge a sacrificarlo a suo padre Hermes, ma ne viene ucciso. Io mi domando se la menzione di Hermes come destinatario del sacrificio non sia legata, per un gioco di associazione di idee, all'altra tradizione, relativa al furto della mandria: Hermes è infatti il dio che giovinetto rubò la mandria di Apollo con lo stesso espediente attribuito a Caco. Nell'immaginario tirrenico le due imprese dovevano evocarsi a vicenda: ciò spiega forse la rappresentazione del furto di Hermes su una hydria ceretana[37]. Secondo altre fonti il sacrificio era invece diretto a Saturno[38], e questo particolare conduce a una rapida conclusione.

Più che altrove, a Roma Herakles appare non soltanto come colui che introduce il sacrificio giusto, ma ancor più come colui che pone fine al sacrificio ingiusto, che ha come vittima l'uomo. Il tema è adombrato già nel racconto di Derkyllos, e nell'accostamento di Fauno a Busiride, operato da Plutarco; esso è espresso poi in maniera esplicita nella tradizione, tramandata da Macrobio, che vede nel-

sceptum; da parte di Fauno, cfr. il brano di Derkyllos citato alla nota 36. Fauno ed Evandro appaiono come alleati di Herakles in D.H., I. 41.

[35] Cfr. Cassius Hemina, in *Origo Populi Romani*, VI. I.

[36] Derkyllos, *ap.* Plu., *Parallela Graeca et Romana* (ed. Loeb, Moralia IV), 38: parallelo tra Busiride e Fauno.

[37] J.M. Hemelrijk, *Caeretan Hydriae*, Mainz am Rhein 1984, pp. 10 ss., tavv. 29-31.

[38] Serv., *Aen.* VIII, v. 345 e Lactant., *Fals. rel.* I. 22. 9.

[39] Macrob., *Saturn.* I. 31.

[40] Krauskopf 1974; T. Fischer Hansen, 'Yet another Human Sacrifice', in *Festschrift Krarup*, 1976, pp. 20 ss., che

l'eroe il riformatore dei Saturnalia[39], il quale pone fine all'uso barbarico del sacrificio umano.

Sul versante tirrenico, doveva esistere un profondo legame tra l'impresa di Gerione e la tematica del sacrificio; lo dimostra, a livello d'immagini, una delle opere più significative della produzione etrusco-corinzia, il cd. cratere dei Gobbi da Cerveteri. Su questa *crux* dell'iconografia etrusca si sono già cimentati illustri studiosi[40]: se si prescinde da poche immagini, sarebbe certo impresa disperata cercare di dare un nome ad ogni figura. Quello che si può recuperare, è il programma ed il senso che attraverso quelle immagini si voleva esprimere.

Le uniche figure chiaramente riconoscibili sono quelle di Herakles e Gerione e di Pholos nel fregio principale: inoltre, nel grande essere alato, la Martelli suggerisce di riconoscere uno degli Stinfalidi. A queste è associata, nel medesimo fregio, la rappresentazione di un sacrificio contro la norma, che ha come vittima una donna. Questa viene condotta verso un altare a gradini sul quale siede un essere con forme di capro, secondo uno schema non senza confronti nell'iconografia etrusca arcaica[41]. A questa scena, su un altare simile, si oppone, nel fregio minore, situato sulla spalla, la preparazione di un sacrificio secondo la norma: una figura conduce verso l'altare un bue, mentre alle sue spalle, nella lacuna, era forse rappresentato Herakles[42].

Molti nomi si affacciano alla memoria, per designare le figure anonime: tutti quelli che affollano la aggrovigliata tradizione sul passaggio di Herakles a Roma. Ma, a rigore, nulla ci assicura che questa sia l'ambientazione delle scene, che aveva in mente il pittore vulcente. Quello di cui possiamo essere certi, è che le immagini compendiano in maniera emblematica i caratteri etici dell'Ercole tirrenico: la funzione civilizzatrice, la polemica contro il sacrificio empio, l'istituzione del sacrificio pio. Anche l'accostamento della centauromachia del Pholoe alla Gerioneide è un tratto caro al mondo occidentale. Esso viene istituito da Stesi-

propone di riconoscere nella scena di sacrificio umano Neottolemo che sacrifica Polissena sulla tomba altare di Achille; Brize 1980, p. 50 GER 76, tav. 9.1 = p. 53 PHOL 44; M. Martelli, in *La ceramica degli Etruschi*, Novara 1987, pp. 289 ss., nota 85. Cfr. da ultimo M. Menichetti, *Archeologia del potere*, Milano 1994, pp. 70 ss.

[41] Cfr. l'elenco in Krauskopf 1974, p. 73, nota 159; F. Prayon, 'Todesdämonen und die Troilossage in der frühetruskischen Kunst', in *RM* 84, 1977, pp. 181 ss.

[42] Sulla rappresentazione di Herakles che sacrifica a un altare cfr. F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg 1973, pp. 176-177, nn. 1-7(A) e 1 (B).

coro[43], innovando la tradizione che, come informa Apollodoro, la collegava invece all'impresa del cinghiale di Erimanto. Come osserva il Kirk[44] esiste una sorta di intima relazione tra l'eroe e i centauri: anche l'impresa del Pholoe è all'insegna dell'arbitrio: l'eroe è attaccato dai centauri perché beve il loro vino, li stana, li insegue e finisce per provocare la morte dei due più saggi tra loro: Chirone e Pholos.

L'accostamento tra le due imprese sembra ritornare in due vasi destinati a circolare in ambiente tirrenico: un'oinochoe pontica che reca sulla spalla la centauromachia del Pholoe e nel fregio inferiore una mandria, e un'anfora tirrenica recante al diritto Herakles e i Centauri (senza Pholos) e al rovescio forse Eurytion e la mandria di Gerione[45].

Dall'analisi fin qui svolta, l'avventura presso Gerione si rivela nella sua esemplarità, come un modello strutturale: esso mostra come l'eroe culturale riesce a varcare l'Oceano seguendo la parabola del Sole, e ad impadronirsi per gli uomini delle radici stesse della cultura.

Nonostante sia possibile trovare al mito radici profonde fin nel mondo sumero, come ha fatto anche di recente il Burkert, tuttavia esso diviene importante in Grecia solo in un momento storico determinato: la definizione del costume di Herakles, delle sue armi, dei suoi comportamenti, presuppone la città e il *nomos*. Come suggerisce Pindaro, soltanto il *nomos* giustifica l'azione dell'eroe culturale, la sua collocazione ai margini tra l'umano e il divino, tra la polis e *l'eschatià*, tra l'ecumene e ciò che lo trascende.

Le ragioni del mito sono concluse in sé; ciò non toglie che esso abbia poi funzionato come supporto ordinatore per particolari esperienze storiche. Così il ritorno di Herakles con la mandria di Gerione dall'estremo Occidente serve a render conto della colonizzazione euboica ma, mentre ciò avviene, la vicenda conserva il suo carattere mitico, e infatti il percorso è inverso rispetto a quello storicamente determinato. Del mito rimane anche l'esigenza che ogni atto di fondazione s'identifichi con una rottura: una eco di questa tradizione si scorge ancora nell'oracolo di Flegonte di Tralles, quando si dice che Cuma deve essere fondata con la violenza[46].

Nasce il problema della identificazione di Erytheia, che in origine è solo oltre i confini dell'Ecumene: già per Stesicoro essa è fissata in Spagna[47] «presso la corrente del fiume Tartesso/ immensa che nasce da suolo argentifero» e ormai Erodoto la identifica con Cadice[48]. La conoscenza dall'estremo Occidente, acquisita con le navigazioni fenicie, samie e focee, carica di significati l'impresa: e in questo modo nel tempo essa si trasforma, da parabola mitica in racconto.

Abbreviazioni supplementari:

Brize 1980 = Ph. Brize, *Die Geryoneis des Stesichoros und die frühe griechische Kunst*, Wurzburg 1980.

Burkert 1979 = W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

Burkert 1989 = W. Burkert, 'Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente', in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin (edd.), *Heraclès - D'une rive à l'autre de la Méditerranée - Bilan et Perspectives*, 'Actes Table Ronde, Rome 1989', Bruxelles-Rome 1992.

Krauskopf 1974 = I. Krauskopf, *Der Thebanische Sagenkreis in der Etruskischen Kunst*, Mainz am Rhein 1974.

Lerza 1982 = P. Lerza, *Stesicoro*, Genova 1982.

Page 1973 = D. Page, 'Stesichorus: the Geryoneis', in *JHS* 93, 1973, pp. 138-154.

PMGF = M. Davis (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, 1, 1991.

Sutton 1977 = D. Sutton, 'The Greek Origin of the Cacus Myth', in *CQ* n.s. 27, 1977, pp. 391-393.

Vallet-Villard 1964 = G. Vallet - F. Villard, *Mégara Hyblaea 2. La céramique archaïque*, Paris 1964.

Vernant 1979 = J.P. Vernant, 'Manger aux pays du Soleil', in M. Detienne - J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.

[43] Sulla presenza di Pholos nella Gerioneide stesicorea, cfr. Page 1973, p. 145; PMGF, pp. 162 s., S20-S21; Brize 1980, p. 57.

[44] G.S. Kirk, 'Methodological Reflexions on the Myths of Herakles', in *Il Mito Greco*, Roma 1977, p. 287.

[45] Oinochoe pontica: Brize 1980, pp. 55 s.: PHOL.9 = GER.80; *LIMC* V.1 (Herakles-Hercle) p. 277; L. Banti, in *StEtr* 34, 1966, p. 372, nota 3, fig. 1b, pl. 73; L. Hannestad, *The Followers of the Paris Painter*, Copenhagen 1976, p. 57, nota 26; cfr. G. Vallet, *Rhégion et Zancle*, Paris 1958, p. 265, nota 6; Anfora tirrenica: Brize 1980, GER 68.

[46] Cfr. L. Breglia Pulci Doria, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Napoli 1983: il testo è a p. 11, B v. 54.

[47] PMGF, n. 154. La traduzione italiana è quella di Lerza 1982, SLG 7; il passo di Erodoto è Hdt., IV. 8.

[48] Hdt., IV. 8.

M. Botto, *Studi iconografici sulla gioielleria del* Latium vetus *di ispirazione orientale.*

The author's research has focused on the assimilation of iconographies of Near Eastern origin on the part of the indigenous communities of Tyrrhenian Italy during the 8th and 7th century B.C. Special attention has been devoted to the astral motif of the lunar crescent associated to the sun-disk, which appeared in southern Mesopotamia in the course of the 3rd millennium. In the iconography attested in this area, the lunar crescent is placed under the solar disk, with its points directed upwards. During the 2nd millennium, the motif reached Anatolia and the Syrian-Palestinian area. In the latter region, and especially along the coasts of Phoenicia, it became very popular in the course of the 1st millennium, especially in its variant, also of Mesopotamian origin, in which the lunar crescent, with points directed downwards, surmounts the solar disk. Levantine goldsmiths are responsible for the diffusion of this "variant" in Greece and the Aegean, where it appears as early as the 9th century B.C. In the Italian Peninsula, the lunar crescent surmounting the solar disk is well attested in 8th and 7th century B.C. jewellery. The motif is mainly associated with a characteristic class of disk-shaped pendants, also derived from the Levantine world, worn by individuals during their lifetime, but which also accompanied the deceased into his grave. The diffusion of the iconography of the lunar crescent surmounting the solar disk is connected to the earliest Phoenician frequenting of the coast of Tyrrhenian Italy. Judging from the finds, it would seem that this motif had a mainly apotropaic function.

B. d'Agostino, *Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia.*

The paradigm of Herakles as cultural hero is formulated in his labor against Geryon: the passage of the herd, that the hero transfers from the divine to the domestic world, to the world of labor and sacrifice, allows the introduction of *nomos* and the foundation of cities. This tradition, closely connected to Euboean colonization, implies an image of Herakles as defender and propagator of the cult of Hera.

As early as the Archaic age, this tradition reached Rome, where it generated the specular myth of Herakles and Cacus. From this perspective, one can grasp the meaning of the image of Herakles as he who puts an end to human sacrifice and founds the cult of the *Ara Maxima.*

M. d'Acunto, *I cavalieri di Priniàs e il tempio A.*

The author re-examines the question of the reconstruction of temple A at Priniàs, and attempts a cultural analysis of its abundant sculptural decoration, aimed at the understanding of the global conception of the building. He considers the monument, which the frieze with horse-riders imbues with specific political significance, in the context of Cretan aristocratic society in the 7th century B.C., and interprets it as the "poliadic" temple of Priniàs, thus emphasizing the close relationship between the evolution of the sacred sphere and the formative process of the *polis.*

A. D'Onofrio, *Santuari "rurali" e dinamiche insediative in Attica tra il Protogeometrico e l'Orientalizzante (1050-600 a.C.).*

The author draws a general picture of the Iron Age and 7th c. B.C. settlement pattern of the Attic region, based on an up-to-date list of the archaeological sites and a chronological table referring to the whole period. The geographical features of the region are also examined, being regarded as an important factor in the formation of the populated landscapes emerging from the mapping of the sites. The latter are classified according to their main function (cult and/or settlement) and chronology. The author then observes continuity and discontinuity in the general context of the settlement/cult indicators. Their clustering in a number of settlement areas indicates the main Attic local districts. This contextual approach highlights the connection of the many hilltop cult sites with the settlement area of their district, which they overlooked. In these open-air small sanctuaries (the Acropolis of Athens also falls under this category), the inhabitants of the Attic proto-demes celebrated sacrifices to Zeus. Once they were established, these cults went on until the end of the period under examination, apparently offering a constant point of reference to people living both in permanent settlements and in ephemeral dwellings. The communal framework of these high-altitude sanctuaries is thus the settlement area extending below them, and their social function needs to be studied with a renewed approach, taking into account the possibility of wide social participation in the cults. Finally, a count of the sites according to the chronological grid is a good way to test the hypothesis of a general fall in the number of sites in the 7th century B.C. The increase of the cult sites and a slight decrease in the number of settlement indicators, after the major Late Geometric take off, can be better understood in the context of the various settlement areas, where district central places seem to flourish.

The author sees Athens as one (the main and leading one, but first of all one among the others) of these

ISSN 0393-070x