

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI FIRENZE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITA' "G.PASQUALI"

DOTTORATO IN STORIA E CIVILTÀ DEL MONDO ANTICO

XXI CICLO-A.A. 2009/2010

L-Ant/02 L-Ant/07

RELIGIONE E RELIGIONI IN GRECIA ANTICA

MATERIALI DI RIFLESSIONE DAL CULTO DI ARTEMIDE IN ATTICA

VOLUME I TESTO

RELATORI:

SERENA BIANCHETTI

VINCENZO SALADINO

PRESENTATA DA:

DIANA GUARISCO

COORDINATORE:

PAOLO LIVERANI

INDICE

INTRODUZIONE	1-2
CAPITOLO I - ARTEMIDE <i>BRAURONIA</i>	3-292
SEZIONE I - LOCALIZZAZIONE	3-114
1 - BRAURON	3-77
1.1 Quadro delle fonti scritte	3-7
1.2 L'indagine archeologica	7-77
1.2 a Storia degli studi	8-11
1.2 b Gli scavi di Papadimitriou	11-2
1.2 c Edifici, strutture e reperti del santuario	12-51
Tempio	12-7
Terrazzamento del tempio: muro nord	17-8
Terrazzamento del tempio: muro ovest (piattaforma?)	18-20
Terrazza di Hagios Georgios	20-2
C.d. fonte sacra	22-3
Stoa	23-31
Fondamenta nel settore sud della corte	31-2
Complesso porticato nord	32-6
Ponte	36-8
C.d. piccolo tempio	38-41
C.d. casa sacra	42-3
Complesso della "grotta"	44-8
Fondamenta a est dello scavo	48-50
Casa a est del santuario	50-1
1.2 d Problemi di topografia	51-67
Localizzazione dell'altare	51-2
Lo scavo e il decreto di <i>exetasmos</i>	53-61
Statue di Artemide e loro collocazione	61-7
1.2 e I reperti del santuario di Brauron: stato degli studi	68-77
Scultura lapidea	68-70
Iscrizioni	70-1
Ceramica	71-3
Scultura fittile	73-6
Altre categorie di oggetti	76-7
2 - IL <i>BRAURONION</i> ATENIESE	77-105

2.1 Quadro delle fonti scritte	77-9
2.2 L'indagine archeologica	79-105
2.2 a Storia degli studi	79
2.2 b Gli scavi di Cavvadias e Kawerau	80
2.2 c Ricostruzioni e studi dell'assetto architettonico	81-6
La ricostruzione di Versakis	81
La ricostruzione di Stevens	81-2
Gli studi di Rhodes e Dobbins	82-3
La ricostruzione di Despinis	83-6
2.2 d Attribuzione di reperti	86-101
Scultura lapidea	86-95
Le <i>tabulae curatorum, Brauronii</i>	95-7
Frammenti di <i>krateriskoi</i> e altra ceramica	97-9
Scultura fittile	99-101
2.2 e Pausania e la ricostruzione del <i>Brauronion</i>	101-5
Identificazione dell' <i>agalma</i> di Prassitele	101-4
Il <i>Brauronion</i> e i monumenti menzionati da Pausania	104-5
2.2 f Bilancio critico	105
3- LOCALIZZAZIONI FUORI DALL'ATTICA	106-14
3.1 Stinfalo	106-12
3.1 a Quadro dei dati e storia degli studi	106-10
3.1 b Bilancio critico	110-2
3.2 Anfipoli	112-4
SEZIONE II - CRONOLOGIA	114-31
1 VIII-VII a.C.	114-5
2 VI a.C.	115-20
2 a Brauron	115-6
2 b <i>Brauronion</i>	116-20
2 c Festa dei <i>Brauronia</i>	120

3 V a.C.	120-5
3 a Brauron	120-4
3 b <i>Brauronion</i>	124-5
4 IV a.C.	125-8
4 a Brauron	125-7
4 b <i>Brauronion</i>	127
5 III a.C.	127-8
6 Età successive	128-31
6 a Brauron	128-31
6 b <i>Brauronion</i>	131
SEZIONE III - CULTO	131-93
1 FESTA DEI <i>BRAURONIA</i>	132-50
1 a Organizzazione	132
1 b Gli spazi	132-5
1 c Svolgimento	135-48
Sacrificio	135-7
Processione Atene-Brauron	137-9
Partecipazione delle <i>arktoi</i>	139-42
Partecipazione di <i>kanephoroi</i>	142-4
Poesia, danze, giochi	144-6
<i>Hieron kynegesion</i>	146-8
1 d Calendario	148-50
2 <i>L'ARKTEIA</i>	150-76
2 a Età delle <i>arktoi</i>	151-6
Il dato letterario	151-2
Il dato archeologico	152-6
2 b Numero delle <i>arktoi</i>	156-9
Il dato letterario	156-7
Il dato archeologico	157-8

2 c Spazi dell' <i>arkteia</i>	158-62
Il dato letterario	158
Il dato archeologico: <i>krateriskoi</i> in Attica	158-61
Il dato archeologico: strutture del santuario di Brauron	161-2
2 d Gesti rituali delle <i>arktoi</i>	162-9
Il dato letterario.....	162-3
Le raffigurazioni sui <i>krateriskoi</i>	163-7
<i>Krateriskoi</i> come oggetto rituale	168-9
Riti delle <i>arktoi</i> e strutture del santuario di Brauron	169
2 e Gli <i>aitia</i> dell' <i>arkteia</i>	170-4
Il dato letterario	170-2
Il dato archeologico	173-4
2 f Finalità dell' <i>arkteia</i>	174-6
Il dato letterario	174
Il dato archeologico	175-6
3 SANTUARIO DI BRAURON E VITA FEMMINILE.....	176-83
3 a Statue infantili	176-7
3 b Rilievi	177-8
3 c Oggetti pertinenti alla vita femminile	178
3 d Dedicazione di vesti	178-83
Le fonti	178
Significato culturale	179-80
Capi non finiti	181
'Ράκος	181-3
4 ALTRE FIGURE VENERATE A BRAURON	183-93
4 a Ifigenia	183-90
Il dato letterario	183-4
Il dato archeologico: le strutture	184-5
Il dato archeologico: raffigurazioni	185-8
Il dato epigrafico	188-9
4 b Dioniso	189-92
Il dato letterario	189
Il dato archeologico-epigrafico.....	189-92
4 c Apollo	192-3
Il dato epigrafico	192
Il dato archeologico	192-3

SEZIONE IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI193-230

1 L'ARKTEIA E IL SUO SIGNIFICATO	193-210
1 a Età delle <i>arktoi</i>	193-8
Fonti e studi	193-6
Bilancio critico	196-8
1 b Numero delle <i>arktoi</i>	198-201
Fonti e studi	198-200
Bilancio critico	200-1
1 c Durata dell' <i>arkteia</i>	201-2
Fonti e studi	201-2
Bilancio critico	202
1 d <i>Arkteia</i> : significato rituale	202-4
1 e <i>Arkteia</i> , <i>krokotos</i> e <i>Brauronia</i>	204-10
2 GLI SPAZI CULTURALI DI BRAURON: IFIGENIA	210-2
3 PERCORSI	212-30
3 a Brauron e il <i>Brauronion</i>	212-4
3 b Halai Araphenides	214-8
3 c Munichia	218-24
3 d Grotta di Pan	224
3 e Stinfalo e Anfipoli	224-6
3 f Cirene	226-8
3 g Tessaglia	229-30

TESTIMONIANZE SCRITTE

231-58

BIBLIOGRAFIA

259-92

CAPITOLO II - ARTEMIDE AGROTERA

293-395

SEZIONE I - LOCALIZZAZIONE

293-323

1 AGRAI	293-318
1.1 Quadro delle fonti scritte	293-4
1.2 L'indagine archeologica	294-318
1.2 a Storia degli studi	294-5
1.2 b Il c.d. tempietto dell'Iusso	295-313
Testimonianze di XVI-XIX sec.	295-8
Scavi	298-300
Ricostruzione della pianta del <i>naos</i> e del <i>temenos</i>	300-2
Ricostruzione del fregio	302-6
Ricostruzione della sima	306
Ricostruzione dell'alzato: colonne	306-7
Ricostruzione della decorazione: acroteri	307
Ricostruzione della statua di culto	308
Discussione sulla titolarità	308-10
"Tempietto dell'Iusso" e Artemide <i>Agrotera</i>	310-3
1.2 c Hagios Petros Stavromenos	313-5
1.2 d Altare dietro lo stadio e cappella del Profeta Elia	315-6
1.2 e Chiesa di Hagios Panteleimon	316
1.2 f Bilancio critico	316-8
2 PHYLE	318-20
3 MARATONA	320-3
SEZIONE II - CRONOLOGIA	323-8
1 Prima del V a.C.	323-5
2 V a.C.	325-6
3 IV a.C.	326-7
4 III a.C.	327
5 II-I a.C.	327

6 I-II d.C.	328
SEZIONE III - CULTO	328-50
1 LA FESTA ATENIESE PER ARTEMIDE <i>AGROTERA</i> ...	328-46
1 a Nome	329
1 b Data	329-30
1 c Spazi	330-1
1 d Svolgimento	331-40
<i>Pompe</i>	332
Sacrificio: numero delle vittime	333
Sacrificio: una testimonianza iconografica (?)	333-5
Sacrificio: organizzazione	335-6
Sacrificio: destinatari	336-7
Competizioni tra efebi	337-40
1 e Festa per Artemide <i>Agrotera</i> e memoria di Maratona	340-3
2 ALTRI ASPETTI DEL CULTO	343-50
2 a Caccia	344-5
2 b Integrazione dei giovani	345-6
2 c Nascita/crescita (?)	346-7
2 d Guerra	347-9
2 e Sacerdozio	349-50
SEZIONE IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI	350-70
1 L' <i>AGROTERA</i> E MARATONA: CALENDARIO	350-6
1 a Artemide <i>Agrotera</i> e i <i>Boedromia</i>	351-4
1 b Il 6 <i>Boedromion</i> nel calendario attico	354-6
1 c La festa per l' <i>Agrotera</i> e la campagna di Maratona.....	356
2 L' <i>AGROTERA</i> E MARATONA: SPAZIO E TEMPO	356-7

3 L'AGROTERA E MARATONA: INTERVENTI	357-9
4 L'AGROTERA E MARATONA: LA GUERRA	359-68
4 a Artemide <i>Agrotera</i> e la guerra ad Atene	359-60
4 b Artemide e la guerra ad Atene e nel mondo greco	360-8
Il dato letterario	360-2
Dati archeologici	362
Caccia e guerra	362-3
La "guerra di annientamento"	363-4
Tutela del territorio	364-5
Marginalità	365
Bilancio critico	365-8
5 L'AGROTERA E LA BRAURONIA	368-70
TESTIMONIANZE SCRITTE	371-9
BIBLIOGRAFIA	380-95
CAPITOLO III - ARTEMIDE ARISTOBOULE	396-457
SEZIONE I - LOCALIZZAZIONE	396-412
1 Quadro delle fonti scritte	396
2 L'indagine archeologica	397-412
2 a Storia degli studi	397-8
2 b Gli scavi del 1958	398-401
2 c Identificazione del complesso rinvenuto nel 1958	401-2
2 d Discussione sull'identificazione	402-4
2 e Il primo <i>hieron</i> di Artemide <i>Aristoboule</i> (?)	405
2 f Bilancio critico	405-12
<i>Hieron</i> di Artemide <i>Aristoboule</i> (?)	406-8
Attività di Temistocle (?)	408-10
Due santuari successivi (?)	410-2

SEZIONE II - CRONOLOGIA	412-4
1 Plutarco e lo scavo.....	412-4
1 a V a.C.	412-3
1 b IV a.c.	413-4
1 c Età successive	414
2 L'ipotesi di Munn e i resti scoperti da Thompson	414
SEZIONE III - CULTO	414-27
1 LE FONTI	415-21
1 a La testimonianza di Plutarco	415-6
1 b I reperti del 1958	416
1 c La dedica IG II ² 4658	416-21
2 RICOSTRUZIONE E INTERPRETAZIONE	421-7
2 a Conformità alle indicazioni di Plutarco	421
<i>Artemide Aristoboule e Artemide Boulaia</i>	421
<i>Aristoboule, Ariste, Agrotera</i>	421
2 b Oltre i testi di Plutarco	421-3
<i>Aristoboule e l'Aristoboule di Rodi</i>	421-2
<i>Aristoboule e Boulaia-Phosphoros</i>	422-3
<i>Aristoboule ed Eukleia</i>	423
2 c Bilancio critico	423-7
Parallelismo Atene-Rodi (?)	423-5
<i>Aristoboule-Boulaia-Phosphoros</i> (?)	425-6
<i>Aristoboule-Eukleia</i> (?)	426
<i>Artemide Aristoboule e la polis</i>	426-7
SEZIONE IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI	427-44
1 Temistocle e Artemide	428
2 Temistocle, l' <i>Aristoboule</i> e la politica	428-30
3 Temistocle, l' <i>Aristoboule</i> e la <i>Mounichia</i>	430

4	Temistocle e <i>Aristoboule</i> : una costruzione <i>a posteriori</i>	431-2
4 a	La ricostruzione di Amandry	431-2
4 b	La ricostruzione di Munn	432
5	Bilancio critico	432-44
5 a	Temistocle "devoto" di Artemide (?)	432-7
	Temistocle e Artemide <i>Selasphoros</i>	433-4
	Temistocle e Artemide <i>Proseoa</i>	434
	Temistocle e l'Artemide di Salamina	434-6
	Temistocle e Artemide <i>Mounichia</i>	436
	Temistocle e Artemide <i>Leukophryene</i>	437
5 b	Una propaganda artemidea?	438-40
5 c	Artemide <i>Aristoboule</i> e Artemide <i>Mounichia</i>	440-1
5 d	Inattendibilità storica della notizia di Plutarco	441-4
	TESTIMONIANZE SCRITTE	445-9
	BIBLIOGRAFIA	450-7
	CAPITOLO IV - ARTEMIDE <i>BOULAIA</i>	458-69
	SEZIONE I - LOCALIZZAZIONE	458-60
	1 Quadro delle fonti scritte	458-9
	2 L'indagine archeologica	459-60
	SEZIONE II - CRONOLOGIA	460
	SEZIONE III - CULTO	460-1
	SEZIONE IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI	461-4
	TESTIMONIANZE SCRITTE	465-6
	BIBLIOGRAFIA	466-9

CAPITOLO V - ARTEMIDE <i>AMARYSIA</i>	470-95
SEZIONE I - LOCALIZZAZIONE	470-8
1 ATHMONON	470-6
1.1 Quadro delle fonti scritte	470
1.2 L'indagine archeologica	470-6
1.2 a Reperti ricondotti al santuario	471-4
1.2 b Ipotesi sulla posizione del <i>temenos</i>	474-5
1.2 c Bilancio critico	475-6
2 ATENE, KYDATHENAION	476-8
SEZIONE II - CRONOLOGIA	478-9
SEZIONE III - CULTO	479-81
SEZIONE IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI	481-6
1 Artemide <i>Amarysia</i> tra Attica ed Eubea	481-2
2 Artemide <i>Amarysia</i> e Artemide <i>Kolainis</i>	483-4
3 L'Artemide di <i>Amarynthos</i> e l'Artemide Attica	484-6
4 Artemide <i>Amarysia</i> "di Athmonon"	486
TESTIMONIANZE SCRITTE	487-9
BIBLIOGRAFIA	490-5

AVVERTENZA

L'asterisco posti accanto alle citazioni di testi letterari (es. Plut. *Sol.* 10, 3*) o di testi epigrafici (es. IG II² 4658*) rimanda all'apparato di testimonianze scritte posto alla fine di ciascun capitolo.

INTRODUZIONE

Il presente lavoro intende fornire spunti di riflessione riguardo a uno dei caratteri peculiari del politeismo greco: la dialettica tra una dimensione strettamente locale dei culti e il riconoscimento anche da parte degli stessi Greci di un'identità religiosa comune, riconoscimento che si manifesta nell'aggregazione intorno ad alcuni centri di culto (Delfi, Olimpia ed Eleusi) e al momento del contatto con l'altro, come mostrano in modo esemplare le *Storie* di Erodoto. Diversi autori hanno scelto di parlare di *religioni* greche al plurale ed effettivamente soprattutto un approccio di tipo epigrafico ai fenomeni culturali porta in simile direzione. Altri preferiscono mantenere il singolare e parlare di *religione* greca.

Nell'ambito dell'orizzonte problematico così delineato si propongono all'attenzione alcuni aspetti del culto di Artemide in Attica. La scelta dell'Attica è dovuta alla particolare ricchezza della documentazione disponibile e la scelta del culto artemideo è stata dettata da due affermazioni di L. Kahil, la prima relativa alla possibilità di definire per esso un'identità regionale attica, la seconda relativa ad una corrispondenza e complementarità tra il ruolo di Artemide nella *chora* attica e il ruolo di Atena nella *polis* Atene.

Poiché le affermazioni di Kahil sono scaturite dai suoi studi sul culto di Artemide *Brauronia* è con l'analisi di esso che si apre il presente elaborato. Il legame tra il culto e riti finalizzati al rinnovo generazionale della comunità, la presenza di un *Braurionion* sull'acropoli quale manifestazione più tangibile del costante interesse della *polis* per il santuario della *chora* e la complessa rete di relazioni in cui è possibile iscrivere la realtà brauronia in Attica e fuori dall'Attica fanno del culto brauronio un caso di studio assai interessante nell'ambito del tema della ricerca.

Per il resto si privilegiano altri culti artemidei di carattere in qualche misura pubblico, cioè espressione della *polis* o dei demi, riservando eventualmente ad un'indagine futura le diversificate e spesso isolate informazioni relative alla cultualità privata.

Ci si occupa in modo particolare del culto di Artemide *Agrotera* che per quanto non caratterizzato da un'epiclesi di tipo locale è fortemente ancorato ad Atene e all'Attica dalla tradizione mitologica relativa alla prima caccia di Artemide dopo lo sbarco da Delo e soprattutto dalla connessione storica con la memoria della vittoria di Maratona, connessione che a sua volta si presenta con modalità del tutto peculiari rispetto ad altri casi paralleli.

Si passa poi al culto di Artemide *Aristoboule*, associato alla memoria della vittoria di Salamina al punto che la sua istituzione viene attribuita a colui che tale vittoria ha realizzato: Temistocle. Si suggerisce una nuova prospettiva per lo studio di tale culto: da un lato si cerca di mostrare che il ruolo della tradizione culturale personale e familiare risulta all'analisi della documentazione alquanto sfuggente, dall'altro si mostrano indizi che portano verso un coinvolgimento della *polis* e del demo nell'elaborazione di tale particolare aspetto della memoria di Salamina.

Successivamente, ma in rapporto con la lettura proposta per il culto di Artemide *Aristoboule*, si esamina una realtà che al momento si presenta come peculiare della ritualità civica ateniese: il culto di Artemide *Boulaia*. Di particolare interesse appare la relazione, di problematica definizione, con un altro culto talora ad esso associato nella ritualità: il culto di Artemide *Phosphoros* eziologicamente connesso con il ripristino della democrazia dopo la tirannide dei Trenta.

Infine si pone all'attenzione la scarsa documentazione relativa al culto di Artemide *Amarysia*, attestato nel demo attico di Athmonon ma caratterizzato da un'epiclesi che fa riferimento ad un centro culturale esterno all'Attica: il santuario artemideo di Amarynthos presso Eretria. Esso documenta una realtà speculare a quella documentata per il culto di Artemide *Brauronia* con cui si apre la trattazione, cioè la "importazione" e l'integrazione nella realtà religiosa attica di un culto non attico. Nella ricostruzione delle dinamiche dell'integrazione offre spunti particolarmente stimolanti un passo di una delle c.d. stele attiche dal quale risulta che nel demo ateniese di Kydathenaion esisteva un *hieron* in cui Artemide veniva designata contemporaneamente come *Amarysia* e di "Athmonon".

ARTEMIDE BRAURONIA

I - LOCALIZZAZIONE

Il culto di Artemide *Brauronia* in Attica è localizzato da testimonianze letterarie ed epigrafiche in un santuario situato a Brauron, costa orientale dell'Attica, circa 39 km a nord-est di Atene.

Il sito del santuario è stato identificato e indagato attraverso alcune campagne di scavo che hanno portato alla luce una struttura articolata in diversi edifici e aree nonché una gran quantità di reperti rappresentanti le più varie categorie. Lo studio del *temenos* si scontra con due gravi ostacoli. Gli scavi sono stati effettuati per un periodo piuttosto breve (1948-50 e 1955-62) e sono interrotti dal 1962, senza che, come generalmente ammesso, si siano portati alla luce tutti gli elementi del santuario. Inoltre, manca ancora una pubblicazione scientifica completa degli edifici e dei materiali rinvenuti. Ciò indubbiamente complica il lavoro interpretativo e genera il rischio di conclusioni arbitrarie. È comunque certo che quanto emerso dagli scavi e quanto trasmesso da alcune fonti scritte testimoniano una realtà culturale complessa, di cui Artemide non sembra l'unica protagonista-

Pausania testimonia l'esistenza di un edificio collegato ad Artemide *Brauronia* sull'acropoli di Atene, il c.d. *Braurionion*. L'area dell'edificio è stata riconosciuta e scavata, ma sussistono problemi di ricostruzione del suo aspetto, dato che quanto si è conservato è veramente esiguo. Gli studiosi hanno altresì formulato alcune proposte di attribuzione di oggetti votivi, elementi decorativi e statua di culto. È invece assai probabile che gli inventari di oggetti votivi rinvenuti sull'acropoli ateniese non siano relativi al *Braurionion* ma a Brauron.

Vanno infine ricordate le attestazioni della presenza dell'epiclesi *Brauronia* fuori dall'Attica, a Stinfalo e ad Anfipoli. Trattandosi in entrambi i casi di un unico documento, la contestualizzazione del culto in ciascuna delle due realtà risulta al momento impossibile.

1 - BRAURON

1. 1 - Quadro delle fonti scritte

Il culto di Artemide è collegato alla località di Brauron da numerosi testi scritti, letterari ed epigrafici.

La maggior parte dei testi letterari si limita a dare notizia dell'esistenza a Brauron di un santuario artemideo. Solo in taluni casi si aggiunge qualche notazione: in un frammento di Difilo si sottolinea la sacralità del luogo, mentre in alcuni testi lessicografici si istituisce un rapporto etimologico tra il nome del luogo, il nome di un eroe Brauron e l'epiclesi divina *Brauronia*. Infine, in un passo dei c.d. *Lexica Segueriana* viene affermato un posto speciale di Brauron nell'ambito del culto di Artemide¹.

Per il resto, le fonti letterarie sono assai poche di notizie relative al santuario, in particolare nessuna ne fornisce una descrizione.

¹ V. Athen. VI 222 a-b = Diph. fr. 29 ed. Kassel - Austin*; Strabo IX 1, 22*; Steph. Byz. s.v. Βραυρών*; Phot. s.v. Βραυρών*; Phot. s.v. Βραυρώνια*; Lex. Seg. s.v. Βραυρώνια p. 220 ed. Bekker*.

Un gruppo di testi relativo a un medesimo episodio (ratto di donne o ragazze ateniesi da parte dei Pelasgi) informa sul fatto che il santuario era sede di una festa a partecipazione femminile².

Pausania (con scetticismo) riporta la tradizione secondo cui a Brauron si trovava la statua portata da Oreste e Ifigenia dalla Tauride. In contesti diversi egli asserisce ora che lo *xoanon* era ancora nel santuario al suo tempo, ora che esso era stato asportato da Serse³. Della sottrazione della statua di Artemide da Brauron parla anche Plutarco, attribuendone la responsabilità non ai Persiani ma ai Tirreni di Lemno, contestualmente al rapimento delle donne. Egli peraltro non precisa se si tratti o meno dello *xoanon* taurico⁴.

La versione del lemma **Βραυρωνία** di Fozio* tramandata dal *codex Zavordensis* 95 fornisce un dato geografico e un dato storico: la contiguità tra il santuario e il fiume Erasino e l'allestimento del santuario da parte di Pisistrato.

Infine, uno scolio ad un verso degli *Uccelli* di Aristofane (Schol. Aristoph. *Aves* 872 a)* testimonia l'appartenenza di Brauron al demo di Philaidai. A proposito dell'epiclesi *Kolainis*, oggetto di un gioco di parole da parte del poeta, l'anonimo autore precisa che essa è data alla dea dagli abitanti di Myrrhinous, mentre gli abitanti del Pireo chiamano Artemide *Mounichia* e quelli di Philaidai *Brauronia*. Il contesto impedisce di seguire chi interpreta Philaidai come il nome del *genos* di Milziade e Cimone⁵. È probabile che il demo sia menzionato anche nella versione del mito di istituzione dell'*arkteia* riportata da *Souda* (s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους**)* se è corretto emendare il tradito **Φλαυιδῶν** in **Φιλαιδῶν**.

Rimane problematico stabilire se il *hieron kynegesion* menzionato da Libanio nel riassunto premesso ad un'orazione giudiziaria di Demostene (*Hypoth.* XXV 1)* sia un luogo o un momento rituale. Libanio infatti informa che la causa verteva sull'accusa di *hierosylia* mossa ad un certo Hierokles che era stato visto mentre trasportava alcune vesti su cui erano indicati in oro i nomi dei dedicanti. A sua difesa egli aveva affermato di avere ricevuto dalla sacerdotessa l'incarico di recarle al *hieron kynegesion*⁶.

Anche per quanto riguarda i testi epigrafici si può dire che la maggioranza attesta semplicemente l'esistenza del culto di Artemide a Brauron. Si tratta infatti, per la quasi totalità, di dediche alla divinità incise su diversi supporti e rinvenute nel corso degli scavi o nelle vicinanze del sito e di cataloghi di oggetti votivi dedicati alla divinità rinvenuti ad Atene e nel corso degli scavi del sito. Al momento sono state pubblicate solo alcune delle dediche e i cataloghi rinvenuti ad Atene. Questi ultimi sono di diverso tipo: si hanno liste di beni appartenenti ad Artemide *Brauronia* inclusi tra i beni appartenenti a diverse divinità e amministrati da magistrati ateniesi e liste di oggetti pertinenti alla sola Artemide *Brauronia*. Il nucleo più cospicuo di queste ultime è rappresentato dalle c.d. *tabulae curatorum*

² V. Her. VI 138* (ratto delle donne che celebravano la festa in onore di Artemide); Her. IV 141; Plut. *Mor.* 247 a (= *De mul. virt.* VIII); Plut. *Mor.* 296 b (= *Quaest. Gr.* 21); Zenob. III 85 (ratto di donne da Brauron); Schol. *Il.* A 594 (= Philoch. FGH III B 328 F 101* ratto di *kanephoroi* da Brauron); Schol. Luc. *Katapl.* 25 (= Philoch. III B 328 F 100*, ratto da Brauron di *arktoi* che celebravano i *Brauronia*).

³ *Xoanon* presente a Brauron: Paus. I 23, 7*; Paus. I 33,1*. *Xoanon* sottratto da Serse: Paus. III 16, 7-11*; Paus. VIII 46, 3*. Cfr. Eur. *Iph. Taur.* 1450-5* (statua taurica ad Halai Araphenides).

⁴ V. Plut. *Mor.* 247 d-e (= *De mul. virt.* VIII)*.

⁵ V. Erdas 2002, 133-4.

⁶ Interpretazione come luogo: es. Studniczka 1884, 29; Wernicke 1895, col. 1345 (tempio della *Brauronia*); Jessen 1897 col. 825 (*Brauronia*); Linders 1972, 13 (Brauron, ma con cautela); Tréheux 1988, 353 (*Brauronia*); Morizot 1993, nota 40, 39 (Brauron). Interpretazione come momento rituale es. Kontis 1967, 187-8 (con riferimento all'iconografia dei vasi rinvenuti a Brauron); Kahil 1977, 93 (con riferimento a *krateriskos* frammentario a figure rosse della collezione Cahn); Osborne 1985, 167-8; Scanlon 1990, 86-9 (identificazione con l'*arkteia*); Sourvinou-Inwood 1990 b, 6-7; Giuman 1999, 138-40.

Brauronii risalenti al IV a.C.; ad esse possono essere affiancate due liste frammentarie di beni della divinità risalenti al V a.C. (IG I³ 403 e IG I³ 404)⁷.

Talora in quest'ultimo tipo di liste si dà conto della posizione degli oggetti registrati facendo riferimento a edifici (*ἀρχαῖος νεώς*⁸, *παρθενών*⁹), parti di edifici (*παραστάς*¹⁰, muro¹¹, *προστώον*¹² 1517 A I 49-50 prima di 343/2 a.C.), statue (*ἔδος ἀρχαῖον*¹³; *ἔδος λίθινον*¹⁴; *ἔδος*¹⁵; *ἄγαλμα*¹⁶; *ἄγαλμα ὀρθόν*¹⁷; *ἄγαλμα ἐστηκός*¹⁸) e altri arredi, come una colonna su cui si trova una cerva¹⁹. Si tratta di riferimenti topografici assai essenziali e dunque oscuri per gli studiosi.

In passato essi venivano interpretati in funzione della topografia del *Brauronion*. Attualmente esistono invece buoni elementi per interpretare le indicazioni come pertinenti al santuario di Brauron e non al *Brauronion*.

I. Papadimitriou, direttore degli scavi del santuario di Brauron, segnala in più occasioni che frammenti di cataloghi ivi rinvenuti presentano testi identici ai cataloghi rinvenuti sull'acropoli di Atene²⁰. Secondo lo studioso le epigrafi di Brauron sono prototipi di quelle ateniesi e contengono liste di oggetti custoditi a Brauron ma destinati ad essere trasferiti sull'acropoli per motivi di sicurezza²¹.

J. Tréheux ritiene invece che gli inventari registrino tutti insieme sia gli oggetti che si trovavano a Brauron sia quelli che si trovavano nel *Brauronion* ateniese²².

⁷ Dediche: IG I³ 984 (base in *poros*); IG I³ 985 (su specchi); IG II² 4858 (= 4559); Daux 1959, 596+ fig. 29, 597 (base in *poros*); van Straten 1995, cat. R73, 292; cat. R75, 293 (epistilio di rilievi).

Cataloghi redatti da magistrati ateniesi comprendenti beni di Artemide *Brauronia*: IG I³ 369 (tavola dei *logistai* 426/5 - 423-2 a.C.); IG II² 1377-1403 (rendiconti dei tesoriери di Atena e degli altri dei 403/2 - 386/5 a.C.); 1412-1444 (rendiconti dei tesoriери di Atena 385/4 - 342/1) IG II² 1445-54 (rendiconti dei tesoriери degli altri dei 385/4-342/1 a.C.); IG II² 1455-92 (rendiconti dei tesoriери di Atena e degli altri dei dopo 341/0 a.C.); 1493-7 (rendiconti dei tesoriери di Atena e degli *epistatai* istituiti da Licurgo per provvedere ai vasi processionali e agli ornamenti delle canefore).

Cataloghi di beni di Artemide *Brauronia*: IG I³ 403; IG I³ 404.

Tabulae curatorum Brauronii: IG II² 1514+1523 (= Linders 1972 n. 1, 7-20); 1515 (= Linders 1972 n. 2, 22-3; 1516+1522 (= Linders 1972 n. 3, 24-8); 1517+1518+1519+1520 (= Linders 1972, n. 4, 29-46); 1521+1525 (= Linders 1972, n. 5, 47-8); 1524 (= Linders 1972 n. 6, 49-63); 1528; 1529; 1530; 1531 (esclusione di 1526-7, v. Linders 1972, 6); Woodward 1963, nn. 7-10, 169-81

V. anche: IG II² 333, ll.24-6 (decreto di Licurgo); IG II² 4594 (frammento non classificabile); SEG LIV 166 (decreto?); SEG XXXIII 167 (rendita di terreni sacri)

⁸ V. IG I³ 403 A I, 18; 21; 22 (416/5 a.C. circa); IG II² 1517 B I, l. 217 (dopo 342/1 a.C.); IG II² 1524 A II, 44-5 (353/2 a.C. passaggio di oggetti al *parthenon*)

⁹ V. IG I³ 403, l. 24; 28 (416/5 a.C.); IG II² 1517 A I, l. 3; ll. 39-40 (integrazione) (prima del 343/2 a.C.); IG II² 1524 II A, l. 46-7 (353/2 a.C. passaggio di oggetti dall'*archaios neos*); 52 (352/1 a.C.).

¹⁰ V. IG II² 1517 B I, l. 211 (dopo 343/2 a.C.); IG II² 1524 A III l. 118; 123 (335/4 a. C.).

¹¹ V. IG II² 1514, l. 23-4 (347/6 a.C.) = IG II² 1515, ll. 15-6 = IG II² 1516, l. 3; IG II² 1517 A I, l. 44 (prima di 343/2 a. C.)

¹² V. IG II² 1517 A I 49-50 (prima di 343/2 a.C.).

¹³ V. IG I³ 403 A, l.13 (416/5 a.C. circa); IG II² 1514, ll. 34-9 (345/4 a.C.) = IG II² 1515, 26-31 = IG II² 1516, 13-7 = IG II² 1517 B II, 140-3.

¹⁴ V. IG I³ 403 A, l.12; IG II² 1514, ll.26-8 (346/5 a.C.) = IG II² 1515, 18-20 = IG II² 1516, 6-7.

¹⁵ V. IG II² 1514, 22-3 (347/6 a.C.) = IG II² 1515, 14-5 = IG II² 1516, 2.

¹⁶ V. IG II² 1523 II, 27-9 (prima del 343/2 a.C.) = IG II² 1524 B II, ll. 202-4; IG II² 1524 B II, ll. 204-5; 205-6; 214-6; 224.

¹⁷ V. IG II² 1514, 41-2 (345/4 a.C.); IG II² 1522, 28-9 (336/5 a.C.)

¹⁸ V. IG II² 1524 B II, 207 (343/2 a.C.).

¹⁹ V. IG II² 1517 A I, ll. 45-6 (prima del 343/2 a.C.).

²⁰ V. Papadimitriou 1948, 90; Papadimitriou 1949, 84-5 (con testo, cfr. le note di Linders 1972, 20-1); Papadimitriou 1950, 187; Papadimitriou 1956 a, 75-6 (con rimando all'*editio minor* dell'*IG*).

²¹ V. Papadimitriou 1949, 84-5; Papadimitriou 1956 a, 76.

²² V. Tréheux 1964, nota 1, 6; Tréheux 1988, 353-4. V. anche Kontis 1967, 192.

All'ipotesi di Tréheux T. Linders obietta che in tutti gli inventari relativi a oggetti dislocati in località diverse, la localizzazione è sempre specificata. Il fatto che negli inventari della *Brauronia*, per quanto frammentari, non compaia traccia di simile precisazione, autorizza a pensare che gli oggetti si trovavano in una sola e medesima località, Brauron. Gli scavi hanno rivelato infatti che il *temenos* demotico aveva un'importanza di gran lunga maggiore del *Braurionion* ateniese²³. Quanto alla tesi di Papadimitriou, la studiosa osserva che le descrizioni si ripetono uguali in inventari databili ad anni diversi. Ciò significa che gli oggetti elencati non venivano affatto trasferiti. Gli inventari ateniesi sono da considerare semplicemente come copia di quelli esposti a Brauron. Ella rileva inoltre che l'attribuzione dei beni elencati al solo santuario di Brauron fornisce la soluzione ai dubbi provocati dall'anomalia procedurale presente nelle iscrizioni e notata già da alcuni studiosi. Infatti, se riferiti all'acropoli, i testi comportano la registrazione di oggetti depositati nei templi di Atena da parte degli *epistatai* di Artemide *Brauronia* e l'affidamento ai medesimi *epistatai* di oggetti depositati nel tempio antico di Atena da parte della sacerdotessa di Artemide. Riferendo i testi a Brauron il quadro diventa del tutto normale e lineare. A togliere ogni dubbio in proposito c'è il fatto che un edificio citato negli inventari, il *parthenon*, compare in un decreto rinvenuto a Brauron (a cui si accennerà tra breve) inserito in una lista di edifici del *temenos* che devono essere esaminati in vista di un restauro²⁴.

Alle osservazioni di Linders (generalmente accolte negli studi successivi²⁵) si può aggiungere che, stando a P.G. Themelis²⁶, un *archaios neos* e un *parthenon* sono menzionati come edifici di Brauron in un catalogo di beni rinvenuto a Brauron nel 1958, lungo circa 94 linee e datato all'anno dell'arconte Arimnestos (416/5 a.C.)²⁷.

In attesa della pubblicazione delle iscrizioni di Brauron la cautela è d'obbligo. Tuttavia anche solo le notazioni di carattere amministrativo di Linders rendono piuttosto difficile seguire studiosi come C. Calame nel continuare a trattare le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* come pertinenti all'acropoli²⁸. Si assume dunque che le sporadiche indicazioni topografiche in esse contenute vadano molto probabilmente ricondotte all'assetto del santuario di Brauron. Ad esse, come si è già cominciato a mostrare, vanno affiancate le indicazioni presenti in alcuni testi epigrafici rinvenuti a Brauron, almeno quelle che emergono dalle notizie sul loro contenuto e dalle parziali trascrizioni attualmente disponibili.

Dalle citazioni del testo di una stele ricomposta da due frammenti rinvenuta nel 1961 si ricava che nel *temenos* esistevano stanze chiuse arredate con letti e tavole, nonché stalle con un ingresso rivolto verso Atene²⁹.

Informazioni relative agli arredi si ottengono anche dalle sporadiche citazioni tratte da un catalogo di oggetti appartenenti al *temenos* datato alla fine del V a.C. e attualmente esposto al museo di Brauron (inv. 1184). Le citazioni sono relative alla descrizione di letti e cuscini e ai nomi di alcuni utensili³⁰. Stando a D. Peppas-Delmousou una rubrica contenente

²³ V. Linders 1972, 15-7. Importanza di Brauron: nota 3, 2.

²⁴ V. Linders 1972, 71-2; 73.

²⁵ V. es. Bald Romano 1980, 86; Hollinshead 1980, 45; Hollinshead 1985, 434; 435;

²⁶ V. Themelis 1986, 229-30.

²⁷ V. Papadimitriou 1958, 37. V. anche Daux 1959, 596.

²⁸ V. Calame 2002.

²⁹ V. Papadimitriou 1961, 23-4*. Cfr. Daux 1962, 671* BE 1963, 91; SEG XXXVII 35.

³⁰ V. Themelis 1986, 229 (gr.); 8 (it.); SEG XXXVII 34. V. fig. 3, Tav. CXV.

utensili simili si trova nella parte finale della già citata iscrizione datata all'arconte Arimnestos, preceduta dall'intestazione **νεωκορικὰ σκεύη**.³¹

Il documento scritto che fornisce più notizie sull'articolazione del santuario di Brauron (almeno in un certo periodo) è il già ricordato decreto rinvenuto nel corso della campagna del 1961. Esso contiene una lista di edifici in cui figurano tempio, *parthenon*, *oikoi*, *amphipoleion* dotato di un secondo piano, ginnasio, palestra, stalle (ll. 3-6). Segue un generico riferimento a "quante cose la città ha dedicato alla dea per la salvezza del popolo ateniese dopo averle costruite" (ll. 6-8), dunque la lista non comprende tutte le strutture del *temenos*. Sono ricordati altresì **θύρωματα** (ll. 10-11, "porte" oppure "edifici con porta"), tavole (l. 11), una statua (l. 17, **ἄγαλμα**)³². I problemi testuali, cronologici e interpretativi riguardanti l'epigrafe saranno presentati ampiamente in seguito³³. Per il momento basti osservare che ad un certo punto della sua storia il *temenos* di Brauron presenta un assetto assai articolato, indice di una culturalità complessa.

Infine, va ricordato che le testimonianze letterarie e (a quanto noto) anche quelle epigrafiche lasciano intravedere l'esistenza a Brauron di spazi sacri dedicati a figure sovraumane diverse da Artemide. I problemi specifici legati a ciascuna di queste figure saranno affrontati nella sezione relativa al culto. In questa sede ci si limita a presentare le fonti scritte.

Nel finale della *Ifigenia in Tauride* di Euripide (1462-7)* le parole di Atena anticipano che Ifigenia dopo essere stata sacerdotessa di Artemide a Brauron vi sarà sepolta e presso la sua tomba sarà oggetto di culto in quanto le si dedicheranno i lavori di tessitura lasciati nelle case dalle donne entrate in agonia durante il parto. La tomba di Ifigenia (definita però "cenotafio") è menzionata anche in un passo attribuito a Euforione da uno scoliasta di Aristofane (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*) e ripreso testualmente da Nonno (*Dion.* XIII 186).

In alcuni testi di tipo lessicografico si afferma che a Brauron si svolgevano *Dionysia*, caratterizzati da ebbrezza e licenza sessuale. In nessun caso vi è un collegamento esplicito con il *temenos* di Artemide. Solo nella *Souda* si rinvia alla voce *arktos* (cioè **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως**) in cui si tratta del rito dell'*arkteia* che si svolgeva in esso³⁴.

Un qualche ruolo di Apollo nel panorama culturale di Brauron sembra testimoniato da due documenti epigrafici in cui si menziona lo "argento sacro di Apollo". Si tratta del già ricordato inventario datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) e di un altro inventario conservato unicamente per circa 11 linee di testo e sormontato da un rilievo in cui sono raffigurati cinque personaggi barbuti di fronte ad Artemide stante, forse gli *epistatai* o i tesoriere degli altri dei³⁵.

1. 2 L'indagine archeologica

Il problema dell'identificazione del sito del santuario di Artemide *Brauronia* a Brauron si è intrecciato con quello dell'identificazione dell'antica località. A partire da J. Stuart e N. Revett si è stabilita una relazione tra Brauron e il toponimo moderno *Vraona* e sono state proposte alcune localizzazioni del *temenos* tra le quali quella di W.M. Leake (1841) è

³¹ V. Peppas-Delmousou 1988a, 336; SEG XXXVII 30.

³² V. Themelis 2002, 112-3 (= SEG LII 104)*. V. anche BE 1963, 91* e Tav. CXIV.

³³ V. *infra* 1.2 d, 53-61.

³⁴ V. Schol. Aristoph. *Pax* 874 e 876*; *Souda* s.v. **Βραυρωνίως***; Schol. Demosth. 54, 25*.

³⁵ Inventario del 416/5 a.C.: Papadimitriou 1958, 37; Daux 1959, 596; V. Peppas-Delmousou 1988a, 330-2; SEG XXXVII 30*. Frammento di inventario sormontato da rilievo: Papadimitriou 1961, 29 + **εικ.** 25, 26 (= fig. 1, Tav. CIII); Peppas-Delmousou 330 + fig. 2, 339. Identificazione dei personaggi: Linders 1972, nota 14, 35 (*epistatai*); Peppas-Delmousou 1988 a, 338-9 (tesorieri).

risultata la più corretta alla luce dell'identificazione dei resti del santuario grazie agli scavi diretti da Papadimitriou tra il 1948 e il 1962.

a) Storia degli studi

Le prime proposte di identificazione dell'antica località di Brauron sono basate sull'etimologia (o paretimologia) dei toponimi moderni.

J. Spon e G. Wheler individuano una continuità tra il toponimo *Vrana* (Vranà, presso Maratona) e Brauron, ricordando che il centro antico era celebre per il santuario artemideo³⁶.

L'opinione dei due viaggiatori è ripresa, a un secolo di distanza, da R. Chandler che propone un'assai pittoresca descrizione della zona, accoglie l'opinione di Spon e Wheler e ipotizza che uno dei tumuli visibili sul territorio possa essere il cenotafio di Ifigenia³⁷.

L'identificazione tra il toponimo moderno **Βραῶνα** e l'antica località di Brauron è proposta come ipotesi da Stuart e Revett nel commento alla mappa dell'Attica presentata nel terzo volume delle *Antiquities of Athens* pubblicato nel 1794. I due autori, tra l'altro, sottolineano la differenza topografica tra *Braona* e la *Brauna* ricordata da Spon e Wheler. Mentre la prima è vicina a Raphína - Araphen - Porto Raphti, la seconda è più vicina a Maratona³⁸.

E. Dodwell (1819) polemizza esplicitamente contro simile ipotesi osservando che a *Brauna* non sono presenti resti antichi, ma c'è solo una notevole affinità di nome tra *Brauna* e Brauron. A suo avviso Brauron va senz'altro identificato con *Brana* o *Urana* presso Maratona. Pur senza citarli, lo studioso riprende dunque la tesi di Spon e Wheler³⁹.

L'affermazione di Dodwell sulla mancanza di resti antichi a Vraona va comunque corretta alla luce del testo di W. Gell pubblicato nello stesso anno dell'opera di Dodwell, 1819. Gell infatti menziona due località (*metochi*) denominate *Braona*, di cui la prima ha nome *Palaio Braona*, e informa che presso la seconda (evidentemente Kato-Vraona) erano visibili il frammento di un'iscrizione dedicatoria arcaica scritta da destra verso sinistra e un'antica torre⁴⁰. Detta torre, peraltro, è menzionata anche da Dodwell, che la ritiene moderna.

Le informazioni di Gell sono utilizzate da F.H.C. Kruse nella propria trattazione della geografia della Grecia (1826) per dimostrare l'erroneità dell'identificazione di Brauron con Vranà⁴¹.

Da allora la relazione tra Brauron e Vraona è un dato acquisito, anche se si registrano posizioni diverse sulla localizzazione dell'antico centro.

Ad esempio, nel volume dedicato alla topografia dei demi attici pubblicato nel 1841 W.M. Leake propone di attribuire a Brauron i "considerevoli resti" di un antico abitato visibili sull'altura che sovrasta da nord-est la chiesa situata all'estremità della palude di *Livádhi* e che, a sua volta, appare costruita a partire da un tempio antico⁴².

³⁶ V. Spon - Wheler 1678, 312-3; Wheler 1682, 453. V. tavola ad apertura tomo (= fig. 1, Tav. I).

³⁷ V. Chandler 1776, 161-2.

³⁸ V. rispettivamente Stuart - Revett 1794, ix s.v. **ΒΡΑΩΝΑ**; xv s.v. **ΡΑΦΗΝΑ**

³⁹ V. Dodwell 1819, 529.

⁴⁰ V. Gell 1819, 76. Trascrizione e disegno dell'iscrizione con aggiunta di ulteriore frammento: Hussey 1995, 541 (Finlay - Leake 23/4/1837); Ross 1847, 225 (solo trascrizione); Milchhöfer 1887, n. 232, 291 (l'iscrizione è dichiarata perduta). Altri resti antichi visibili a Kato-Vraona: Milchhöfer 1887, n. 230, 291 (testa in marmo di ragazzo, in una casa privata); n. 231, 291 (*Ledarelief*).

⁴¹ V. Kruse 1826, 260.

⁴² V. Leake 1841, 72.

L. Ross nel suo studio sulla topografia di Brauron pubblicato a margine della pubblicazione della dissertazione *De Diana Brauronia* di H.E. Suchier identifica invece l'abitato della collina di Livadi con Halai Araphenides e lascia aperta la questione della localizzazione di Brauron, limitandosi ad affermare che il centro antico non va identificato né con Palaio-Braona né con Kato-Vraona⁴³.

C. Hanriot e C. Bursian (1862) ritengono che Brauron doveva trovarsi nei pressi del villaggio di *Merkuriú*, situato a circa 8 km (due ore di cammino a piedi) a sud di quello che viene identificato come sito dell'antico Halai Araphenides⁴⁴.

P. Kastromenos (1886) sostiene l'identificazione dell'antico centro di Brauron con Palaio-Braona, precisando che l'acropoli della città doveva trovarsi più a ovest, sull'altura di Agriletza⁴⁵.

Per quanto riguarda il sito del santuario di Artemide *Brauronia*, Spon e Wheler non formulano alcuna ipotesi.

Chandler, che, come si è detto, riprende da Spon e Wheler l'identificazione tra Brauron e Vranà, ipotizza che uno dei tumuli visibili nell'area possa essere il cenotafio di Ifigenia⁴⁶.

Né Dodwell, né Gell si soffermano sul santuario, mentre Kruse, dopo avere passato in rassegna tutte le fonti letterarie ad esso relative, conclude che si doveva trovare sul mare, in un punto compreso tra Brauron e Halai Araphenides.

Un'indicazione precisa sul punto è fornita da Hanriot, il quale ipotizza che il tempio della *Brauronia* si trovasse sulla sommità di un'altura prossima alla costa, denominata *Merkouriou*. A sostegno di simile tesi egli adduce la presenza sul sito di una cappella dedicata a Hagios Ioannes, santo che anche in altri luoghi "sostituisce" Artemide. Ricorda inoltre (rifacendosi in primo luogo al testo di Leake) che nelle vicinanze G. Finlay ha rinvenuto una dedica ad Artemide in alfabeto arcaico e sono visibili considerevoli resti. Non si sofferma però a descrivere questi ultimi⁴⁷. Un'ipotesi analoga è espressa da Kastromenos, che afferma la presenza di non meglio specificate "pietre antiche" e sottolinea la posizione dominante del sito⁴⁸.

Leake nella prima versione della sua opera sui demi attici, cioè il testo della conferenza tenuta a Londra nel 1828 (ed.1829), propone un campo di ricerca più ampio di quello prospettato da Kruse, in quanto, a suo avviso, il santuario va cercato sulla costa tra Porto Rafti e Maratona. Inoltre, egli ritiene che il tempio della *Brauronia* non vada distinto da quello della *Tauropolos*. Il passo di Strabone in cui viene stabilita simile distinzione (IX 1, 22) è corrotto e da altre fonti risulta che Halai Araphenides era il centro del culto ma era politicamente subordinato a Brauron. Tale subordinazione è, probabilmente, all'origine della doppia epiclesi di Artemide, *Tauropolos* e *Brauronia*⁴⁹.

L'identità dei due culti e l'inattendibilità del passo straboniano sono sostenute anche da altri autori, come D. Sourmelis (1854), Bursian e Kastromenos⁵⁰. In particolare Bursian, osservando l'assenza di resti antichi ad Halai Araphenides, ipotizza che gli abitanti si erano

⁴³ V. Ross 1847, 225-6.

⁴⁴ V. Bursian 1862, 349-50.

⁴⁵ V. Kastromenos 1886, 59-60.

⁴⁶ V. Chandler 1776, 161-2.

⁴⁷ V. Hanriot 1853, 205. Iscrizione: Hussey 1995, 541 (Finlay - Leake 23/4/1837); 585 (Leake - Finlay 2/11/1840); Leake 1841, 72, nota 1.

⁴⁸ V. Kastromenos 1886, 60.

⁴⁹ V. Leake 1829 155; 157-8. Ubicazione di Brauron presso l'Erasino: Leake 1829, Pl. II (= fig. 2, Tav. I).

⁵⁰ V. Sourmelis 1854, 73; Bursian 1862, 348-50; Kastromenos 1886, 57-9 (con esplicito riferimento a Leake).

spostati a Brauron e che da quel momento il santuario artemideo locale, in origine una sorta di succursale di quello di Halai Araphenides, aveva assunto un ruolo centrale, tanto che il culto, per così dire, ufficiale era dedicato ad Artemide *Brauronia*⁵¹.

Nel volume sui demi attici pubblicato da Leake nel 1841 la tesi è completamente diversa. Pur ribadendo il ruolo politicamente subordinato di Halai Araphenides rispetto a Brauron, lo studioso dà credito al testo straboniano in cui vengono distinti il santuario di Artemide *Brauronia* a Brauron e quello di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides e ipotizza che il tempio della *Brauronia* si trovava là dove c'è la chiesa di Hagios Georgios in cui Finlay aveva rinvenuto la dedica arcaica **Κλειδὸν Ἀρτέμιδι ἀνέθηκεν** e che, a detta di Leake, è stata costruita utilizzando le strutture di un tempio antico⁵². Il cambiamento di opinione rispetto a quanto comunicato nel 1828 è del resto preannunciato da Leake a Finlay in una lettera datata al 2/11/1840 in cui parla dell'opera di imminente pubblicazione⁵³. Del resto era stato il medesimo Finlay a informare Leake del ritrovamento dell'epigrafe in una lettera datata al 23/4/1837⁵⁴.

I resti visibili nella chiesa di Hagios Georgios a Livadi sono descritti con precisione da Ross nel già citato testo del 1847. Si tratta di quattro piccole colonne, due capitelli dorici in marmo dal diametro di 55 cm, altri frammenti antichi tra cui parte di una piccola figura femminile seduta con in grembo un animale che a suo avviso potrebbe essere un leone, un cane o forse anche un orso. Ross inoltre osserva che presso il retro della chiesa la roccia della collina è stata tagliata in modo da ospitare nicchie destinate all'esposizione di oggetti votivi. Lo studioso non fa menzione dell'iscrizione trascritta da Finlay e probabilmente vista anche da lui, che accompagnava Finlay nel viaggio. La statua è stata ritrovata in *situ* da Papadimitriou nel 1948 e, stando a quanto egli dichiara, da lì è stata trasportata a Markopoulo. Un ulteriore frammento della scultura, pertinente alla parte inferiore, è stato riconosciuto dal medesimo Papadimitriou in un reperto emerso nel 1960 in contesto non ben chiarito. A differenza di Leake, comunque, Ross identifica il sito della chiesa di Hagios Georgios con quello del tempio di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides e ritiene che l'identificazione del sito del tempio di Artemide *Brauronia* a Brauron (da lui considerato distinto, senza dubitare del passo straboniano) dovrà scaturire da nuove ricerche⁵⁵.

Le notizie di Leake e di Ross sulla chiesa di Hagios Georgios sono riprese da A. Milchhöfer nel testo di accompagnamento alla carta della zona pubblicata nelle *Karten von Attika* (Bl. VII e X, 1889)⁵⁶. Nella voce *Brauron* da lui curata per la *Realencyclopädie der classische Altertumswissenschaft* (1897) il medesimo autore accoglie l'identificazione con il tempio di Artemide *Brauronia* proposta da Leake⁵⁷.

Tutte le ipotesi finora presentate sono basate sulle fonti letterarie e sull'osservazione di resti sparsi e in contesti di reimpiego. Una lista di essi è pubblicata da Milchhöfer nel 1887. Tale lista include: una testa di giovane, un rilievo raffigurante Leda, l'iscrizione arcaica di Kato-Vraona, l'iscrizione arcaica di Hagios Georgios e tre iscrizioni funerarie⁵⁸.

⁵¹ V. Bursian 1862, 349-50.

⁵² V. Leake 1841, 22-4; 72.

⁵³ V. Hussey 1995, 585 (Leake - Finlay 2/11/1840).

⁵⁴ V. Hussey 1995, 541 (Finlay - Leake 23/4/1837).

⁵⁵ V. Ross 1847, 224-5; 226. Statuetta: Papadimitriou 1948, 84; Papadimitriou 1960, 28 + **εικ.** 39, 29 (= fig. 2, Tav. CXLV); Daux 1961, 639 + fig. 10, 643.

⁵⁶ V. Milchhöfer 1889, 7. Bl. VII = figg. 1-2, Tav. II. Bl. X = fig. 1, Tav. III).

⁵⁷ V. Milchhöfer 1897, col. 823.

⁵⁸ V. Milchhöfer 1887, n. 230, 291 (testa in marmo di ragazzo, casa privata a Kato-Vraona); n. 231, 291 (*Ledarelief*); n. 232, 291 (base con dedica in alfabeto arcaico **Φάνος ...ἀνέθηκεν** a Kato-Vraona poi perduta); n. 233, 291-2 (dedica

I primi scavi nell'area vengono condotti da B. Stais nel 1895 sulla collina di Chamolia e portano alla scoperta di tre tombe a camera micenee⁵⁹.

Nel 1948, in modo alquanto fortuito, vengono avviati scavi presso Hagios Georgios. Come ricorda il direttore Papadimitriou, l'operazione era partita in seguito alla richiesta da parte degli abitanti di Markopoulo (distante circa 8 km a sud-ovest) di costruire un recinto per la chiesa⁶⁰. Già dalla prima campagna i rinvenimenti (soprattutto epigrafici) indicano che l'area indagata è il sito del santuario di Artemide *Brauronia*⁶¹.

Alla luce di ciò, tra le ipotesi qui riportate, la più vicina alla verità risulta quella esposta da Leake nel 1841. Si discuterà in seguito la questione dell'eventuale sovrapposizione di Hagios Georgios su un edificio culturale antico.

Per quanto riguarda l'abitato di Brauron, sulla collina di Livadi, là dove Leake, sulla base dei resti visibili, aveva ipotizzato che si trovasse l'antico Brauron, è stato individuato un insediamento frequentato dalla fine del Neolitico fino alla tarda età del bronzo. Con tale centro potrebbero essere messe in relazione le sepolture rinvenute sulla collina di Chamolia⁶². Al momento non si è localizzato un abitato di epoca storica, né si è localizzato il demo Philaidai a cui Brauron apparteneva. Papadimitriou ritiene che esso poteva trovarsi in località Kipi, sulla collina situata a ovest della basilica paleocristiana di Brauron (distante circa 500 m dal limite occidentale del *temenos*). Soprattutto sul versante settentrionale sono visibili resti di muri e di edifici di età classica e post-classica⁶³. I. Travlos condivide simile ipotesi, ma non esclude una localizzazione presso la torre franca di Kato-Vraona dove ci sono tracce di un insediamento fortificato risalente al protoelladico⁶⁴. Sepolture di età classica sono state rinvenute sulla collina di Kapsala a ovest del santuario⁶⁵ e potrebbero essere messe in relazione con il demo. Nuove ricerche potrebbero fornire nuovi e decisivi elementi. Come osserva opportunamente H.R.Goette, gli studi più recenti hanno forse trascurato eccessivamente il comprensorio di Brauron e alcune emergenze individuate già nel XIX sec⁶⁶.

Un prospetto riassuntivo dei rinvenimenti avvenuti durante le campagne di scavo sia nel *temenos* sia all'esterno di esso è riportato da A.I. Antoniou in una tabella aggiornata al 1990⁶⁷. Qui di seguito ci si soffermerà esclusivamente sugli scavi relativi al santuario e su quanto è da essi emerso.

b) Gli scavi diretti da Papadimitriou

Come si è già ricordato, gli scavi in località Livadi diretti da Papadimitriou hanno preso avvio nell'inverno del 1948 in occasione di lavori per la costruzione di un muro di recinzione per la chiesa di Hagios Georgios. Soprattutto i ritrovamenti epigrafici hanno dato

ad Artemide da Livadi presso la chiesa di Hagios Georgios **Κλειδὸν Ἀρτέ[μυδι] ἀνέθηκεν**); nn. 234-6, 292 (iscrizioni funerarie).

⁵⁹ V. Stais 1895, coll. 196-9

⁶⁰ V. Papadimitriou 1948, 81 + **ειχ.** 2, 85 (= fig. 1, Tav. V).

⁶¹ V. Papadimitriou 1948, 84; 89-90.

⁶² V. Leake 1841, 72; Theocharis 1950, 188-93; Papadimitriou 1955 a, 119-20 + **π.** 38β e 39β; Papadimitriou 1955 b, 33-4; Papadimitriou 1956 a, 77-81 + **π.** 21-3; Papadimitriou 1956 b, 28-30; 30-1; *Ergon* 1999, 29-32; 2000, 34-7; 2001, 22-5. Sepolture di Chamolia: Stais 1895, coll. 196-9; Papadimitriou 1956 a, 81-7. Possibile relazione con l'insediamento di Livadi: Giuman 1999, 21.

⁶³ V. Papadimitriou 1956 a, 80. V. anche Antoniou 1990, 83.

⁶⁴ V. Travlos 1988, 56.

⁶⁵ V. Papadimitriou 1957 a, 45 + **π.** 11β e 12α-β; Papadimitriou 1957 b, 23-4 + **ειχ.** 20, 21; 21, 22

⁶⁶ V. Goette 2005, 34-6. Mappa del comprensorio di Brauron: Goette 2005, Abb. 10, 34 (= fig. 2, Tav. III).

⁶⁷ V. Antoniou 1990, 42-60.

la certezza che i resti emersi in tale occasione (il tempio, i muri di sostegno della terrazza del tempio, alcuni elementi architettonici e sculture) fossero pertinenti al santuario di Artemide *Brauronia*. Sono dunque stati avviati scavi più sistematici a partire dall'anno successivo, 1949. Dal 1951 al 1954 le campagne hanno subito una battuta di arresto a causa di impegni di Papadimitriou a Micene. Esse sono poi proseguite regolarmente fino al 1962, quando sono state bruscamente interrotte per la scomparsa di Papadimitriou avvenuta l'11 aprile del 1963. Da allora non sono più riprese. I risultati degli scavi sono stati oggetto di resoconti annuali curati dallo stesso Papadimitriou e pubblicati fino al 1959 sui *Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*. A partire dal 1955 resoconti annuali sullo stato dei lavori vengono pubblicati su *Τὸ Ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* a cura di A.K. Orlandos. Poiché essi sono evidentemente basati su informazioni e osservazioni di Papadimitriou essi verranno qui trattati e indicati come se fossero opera sua. Alle notizie che compaiono sulle due riviste greche si possono utilmente affiancare i *reports* di G. Daux per il *Bulletin de Correspondance Hellénique* in quanto talora forniscono elementi ulteriori rispetto ad esse. L'insieme di detti resoconti costituisce il punto di riferimento principale per la conoscenza del sito e dei suoi reperti in quanto, come si è già ricordato, i risultati degli scavi sono ancora per la maggior parte inediti.

Al momento dell'interruzione degli scavi oltre al tempio erano stati portati alla luce un edificio porticato a tre bracci (oggetto di un intervento di anastilosi), un complesso costituito da due propilei, un corridoio aperto e uno stretto portico, una serie di ambienti in parte ricavati all'interno di una "grotta" crollata già nell'antichità, una fonte sacra, un ponte e due muri di cui uno interpretabile come muro di sostegno di una terrazza, l'altro attribuibile a un edificio poi obliterato⁶⁸. Se ne riporta una descrizione dettagliata qui di seguito.

c) Edifici, strutture e reperti del santuario di Brauron

Tempio

Il tempio si trova nel settore sud-occidentale del *temenos* e sorge su una terrazza ricavata sul pendio settentrionale della collina di Livadi e sostenuta a nord e a ovest da un muro.

Pianta - Il perimetro del *naos* viene individuato già nel corso della campagna del 1948, ma la fisionomia dell'edificio viene meglio precisata l'anno successivo. Lo stato di conservazione complessivo non è buono: sul lato orientale e sul lato meridionale si conserva l'ordine inferiore del toicobate; sul lato occidentale è leggibile solo il taglio nella roccia destinato ad accogliere le strutture di fondazione, mentre il lato settentrionale è obliterato da una strada carreggiabile moderna. Le dimensioni fornite da Papadimitriou (m 19,90 x 10, 35 al toicobate) sono frutto di un calcolo basato sul ritrovamento di alcuni blocchi pertinenti alle fondamenta e sull'analogia con l'ampiezza del muro settentrionale della cella⁶⁹.

Anche della struttura interna del tempio non resta altro che il livello di fondazione. La cella, lunga m 8, 95 e larga 5, 60 si presenta divisa in tre ambienti, di cui quello centrale

⁶⁸ V. pianta generale Tav. IV. Pianta relative alle diverse fasi degli scavi: Papadimitriou 1949, *εἰκ.* 2, 76 (= Daux 1950, fig. 9, 299 = fig. 2, Tav. V); Papadimitriou 1958, *εἰκ.* 33, 31 (= Daux 1959, fig. 18, 591 = fig. 1, Tav. VI); Papadimitriou 1960, *εἰκ.* 36, 27 (= Daux 1961, fig. 12, 644 = fig. 2, Tav. VI); Papadimitriou 1962, *εἰκ.* 36, 29 (= Daux fig. 10, 706 = Tav. VII).

⁶⁹ V. Papadimitriou 1948, 86 (misure m 20, 30 x 10,80); Daux 1949, 527; Papadimitriou 1949, 75 + *εἰκ.* 1, 75 (= fig. 1, Tav. IX); 3, 77 (= fig. 2, Tav. IX); 4, 78 (= fig. 1, Tav. X); Daux, 298. Cfr. Travlos 1976, 205; 1988, 55 (m 19, 70 x 10, 40).

è largo m 2,80, i laterali 1,40. In un primo tempo Papadimitriou dichiara che non è possibile stabilire se gli elementi di divisione fossero colonne o muri, mentre Daux parla senz'altro di un doppio colonnato. In seguito anche Papadimitriou afferma che la cella era divisa da due file di colonne. Simile opinione è generalmente condivisa, anche se si registrano ipotesi diverse sul numero di colonne. Ad esempio, nelle piante disegnate da Travlos (spesso riprese dagli altri studiosi) la cella è divisa da due file di due colonne, mentre nella pianta del tempio inserita da N.D. Papachatzis nella pianta generale del santuario essa appare divisa tra due file di tre colonne⁷⁰.

La cella è preceduta sul lato orientale da un pronao profondo m 2,45 e largo m 8,10. Sul lato ovest c'è un ambiente chiuso separato dalla cella da un muro spesso (1,40m). Il vano è profondo circa m 3,45, quindi più profondo del pronao. Papadimitriou (seguito da Daux) definisce senz'altro tale ambiente come *adyton*, escludendo esplicitamente che si tratti di un *opisthodomos*. Si esamineranno in seguito le implicazioni del riconoscimento di un *adyton* nel tempio di Brauron sul piano della ricostruzione del rito⁷¹.

Elementi architettonici e decorazione - Nel corso degli scavi dell'area del tempio sono emersi alcuni elementi architettonici ad esso pertinenti, per lo più frammentari. Nel resoconto del 1948 sono menzionati frammenti di tegole e di altri elementi non meglio descritti. Nel 1949, presso il muro est, vengono ritrovati due frammenti di rocchetti di colonna di ordine dorico (mal conservati) che Papadimitriou attribuisce alla facciata del tempio. Nel 1950 i due rocchetti vengono effettivamente posizionati sul muro est del tempio, dove si trovano tuttora. Nello stesso anno, all'esterno dell'angolo sud-occidentale del c.d. piccolo tempio vengono rinvenuti altri frammenti architettonici, tra cui Papadimitriou segnala un capitello di anta e un triglifo intero, ma non ben conservato (cm 82 x 99,6 x 60 circa). Infine, nel 1961 a est del braccio orientale della *stoa* si ritrovano rocchetti di colonna insieme a frammenti di triglifi e di *geison*⁷². Il solo J.S. Boersma menziona metope in marmo, ma, come osserva M.B. Hollinshead, al momento mancano riscontri⁷³.

Oltre ai frammenti recuperati nel corso degli scavi potrebbero essere attribuiti al tempio anche i due capitelli dorici menzionati da Ross, anche se, come osserva giustamente Goette, la misura del diametro da lui indicata (cm 55) è assai vicina a quella del diametro dei capitelli della *stoa* (cm 54,6) e farebbe pertanto propendere per l'attribuzione a quest'ultima⁷⁴. Potrebbero essere altresì ricondotti al tempio i capitelli di colonna dorica rovesciati e riutilizzati come basi di colonne rinvenuti da E. Stikas nel 1951 nel corso degli scavi della basilica paleocristiana di Brauron⁷⁵. Infine, Ch. Bouras segnala un capitello, molto probabilmente pertinente al tempio, riutilizzato come base per una dedica e visibile presso l'estremità ovest del muro di terrazzamento del tempio⁷⁶.

Nel resoconto del 1949 Papadimitriou dichiara di considerare i frammenti architettonici rinvenuti insufficienti per ricostruire le caratteristiche architettoniche del

⁷⁰ V. Papadimitriou 1949, 75-6; Daux 1950, 298; Papadimitriou 1963, 113; Papachatzis 1974, *εικ.* 254, 427 (= fig. 2, Tav. XI) Travlos 1976, 205 + *εικ.* 7, 203 (= fig. 2, Tav. X) e 8, 204; Travlos 1988, 55 + Abb. 58, 61 (= fig. 1, Tav. XI).

⁷¹ V. *infra* III 2 d, 169 (*adyton* e mimesi dell'orsa); III 4 a, 184-5 (*adyton* e culto "ctonio" di Artemide-Ifigenia).

⁷² V. Papadimitriou 1948, 86; Papadimitriou 1949, 76 + *εικ.* 5, 78 (= fig. 1, Tav. XII); Daux 1950, 298; Papadimitriou 1950, *εικ.* 2, 174 (= fig. 2, Tav. XII); 175; Papadimitriou 1961, 20; Daux 1962, 671. Rocchetti di colonna: figg. 1-2, Tav. XIV. Resti architettonici: figg. 1-2, Tav. XV.

⁷³ V. Boersma 1970, cat. n. 42, 175; Hollinshead 1980, 291, nota 24.

⁷⁴ V. Ross 1847, 224-5; Goette 2005, 26, nota 8.

⁷⁵ V. Stikas 1951, 58-9. V. anche Daux 1949, 527 (resti antichi riutilizzati nella basilica paleocristiana).

⁷⁶ V. Bouras 1967, 148.

tempio; si può essere certi solo del fatto che esso era prostilo, e non periptero. Nel 1961 egli appare più ottimista, in quanto progetta addirittura un'anastilos. Tuttavia egli non giunge a proporre una ricostruzione della pianta dell'edificio. Travlos nel 1976 presenta una pianta con quattro colonne *in antis* sulla facciata mentre nel 1988 ne presenta una con solo due colonne. E.-L. Schwandner disegna addirittura una fronte con sei colonne⁷⁷. Quest'ultima possibilità viene accolta anche da J. Mylonopoulos e F. Bubenheimer, che invece escludono, per motivi statici, la pianta con solo due colonne *in antis*⁷⁸. Stanti le dimensioni piuttosto ridotte dell'edificio, appare comunque più probabile che le colonne della facciata fossero quattro.

Per quanto riguarda la decorazione scultorea del tempio, sono state proposte due attribuzioni relative a sculture frontali.

Il primo pezzo preso in considerazione è una testa di capra in marmo, a tutto tondo, non integra, rinvenuta nel 1959 all'esterno del muro di terrazzamento del tempio e attualmente esposta al museo archeologico di Brauron. Papadimitriou nel resoconto pubblicato sui *Praktika* ipotizza che si potesse trattare di un acroterio, mentre in quello pubblicato sull'*Ergon* pensa ad un gocciolatoio. Quest'ultimo parere è condiviso da Daux⁷⁹.

Il secondo pezzo è un torso femminile in marmo, di non grandi dimensioni, rinvenuto nel 1960 presso il muro di terrazzamento ovest del tempio e databile al IV a.C. Papadimitriou, senza meglio argomentare, identifica la figura come Artemide, anche se nella didascalia della fotografia la scultura è indicata come statua di Afrodite. Lo studioso (seguito da Daux) ritiene che si possa trattare di un acroterio del tempio⁸⁰. Su entrambe le proposte va registrato lo scetticismo di Themelis e di Hollinshead. In particolare, per quanto riguarda il presunto acroterio, Hollinshead riporta il parere di B.S. Ridgway secondo cui l'utilizzo di una statua della divinità venerata nel tempio come acroterio sarebbe alquanto inusuale⁸¹.

Cronologia - Quanto alla cronologia, c'è poca chiarezza, sia riguardo alla datazione dei resti riportati alla luce dagli scavi, sia riguardo all'individuazione delle diverse fasi dell'edificio.

Nel 1948 Papadimitriou propone di datare il tempio alla fine del VI a.C., sulla base dei frammenti architettonici allora emersi. Nel 1949, più prudentemente, lascia in sospeso la datazione in attesa del completamento dello scavo. Nel 1959, sulla base della tecnica costruttiva del muro, stabilisce che sia il muro di sostegno della terrazza, sia il tempio vadano collocati nella prima metà del V a.C., mentre nel 1963 propone una datazione del tempio intorno al 500 a.C. Tra gli altri studiosi si registrano posizioni discordanti. Ad esempio Bouras propende per una datazione intorno al 500 a.C. chiamando in causa come parallelo il tempio di Atena *Polias* dell'acropoli per l'uso di metope in marmo e triglifi in *poros*, senza peraltro fornire ulteriori informazioni sulle metope, mai menzionate da Papadimitriou. Autori come Boersma, Themelis, Travlos e Hollinshead propendono invece per una collocazione nella prima metà del V a.C. In particolare Hollinshead riporta

⁷⁷ V. Papadimitriou 1949, 76; Papadimitriou 1961, 20; cfr. Papadimitriou 1962, *εικ.* 36, 29 (= Tav. VII); Travlos 1976, 205 + *εικ.* 7, 203 (= fig. 2, Tav. X) e 8, 204; Travlos 1988, 55 + Abb. 58, 61 (= fig. 1, Tav. XI); Schwandner 1985, Abb. 71, 111, n. 4 (= fig. 1, Tav. XII).

⁷⁸ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 13, nota 37. Cfr. Abb. 1, 9 (=Papachatzis 1974, *εικ.* 254, 427 = fig. 2, Tav. XI).

⁷⁹ V. Papadimitriou 1959 a, 19; Papadimitriou 1959 b, 16; Daux 1960, 670. V. fig. 1, Tav. LXXXVI.

⁸⁰ V. Papadimitriou 1960, 24 + *εικ.* 34, 25 (= figg. 1-2, Tav. LXXXIII); Daux 1961, 639 + fig. 6, 641; Giومان 1999, 24 e 39, nota 37 (tipo Louvre-Efeso).

⁸¹ V. Themelis 1971, 16; Hollinshead 1980, 35 e 291, nota 22.

l'opinione di L.S. Meritt secondo cui la modanatura di un capitello di anta visibile dietro al tempio nel 1969 e plausibilmente attribuibile a tale edificio, è compatibile con una datazione del tempio nei primi decenni del V a.C. Ancora, M. Giuman pensa piuttosto ad una datazione all'età di Pisistrato, sulla base del lemma del *codex Zavordensis* di Fozio in cui viene esplicitamente attribuito a Pisistrato un intervento nell'allestimento del santuario. Simile opinione è condivisa da G. Despinis. Egli, oltre a ricordare il testo di Fozio, propone di datare alla metà del VI a.C. gli elementi architettonici in *poros* rinvenuti da Papadimitriou e attribuibili al tempio in quanto comparabili con quelli emersi sull'acropoli di Atene. Su quest'ultimo punto lo studioso si fa forte anche della consulenza di M. Korres⁸².

Vi sono validi elementi per ritenere che il tempio rinvenuto da Papadimitriou, qualunque sia la sua datazione, sorga sul sito occupato da un tempio più antico. Nel 1955, durante i lavori di pulitura condotti dopo la sospensione degli scavi, all'interno del vano centrale della cella Papadimitriou scopre un pavimento e i resti di un muro trasversale orientato nord-sud. Il muro dista m 4, 79 dal muro occidentale del pronao e si trova ad un livello assai più basso (anche se non è precisato di quanto) rispetto a quello dei muri esterni della cella. In corrispondenza del muro e del pavimento emergono cocci databili alla metà del VII a.C. misti ad alcuni databili all'ultima fase dell'età geometrica. Papadimitriou, pur dichiarando di non avere compiuto indagini più approfondite (fornendo le relative giustificazioni), è convinto di essersi imbattuto nei resti di un tempio o di un altare che in epoca precedente sorgeva nello stesso punto del tempio da lui portato alla luce. Con il medesimo antico luogo sacro egli mette in relazione anche un rinvenimento da lui effettuato nel 1949 presso l'angolo sud-orientale del tempio. All'epoca infatti si era imbattuto in alcuni blocchi di *poros* disposti in modo da formare una sorta di recinzione. Scavando in profondità lungo il lato sud del punto delimitato dai blocchi erano venuti alla luce cocci di età geometrica e piccoli oggetti votivi come anelli (in bronzo e dorati), gemme per anello, figurine fittili. Papadimitriou aveva identificato la struttura come *bothros* del più antico luogo di culto del *temenos*⁸³. Infine, nel 1956, durante scavi finalizzati alla ricerca dell'altare, Papadimitriou rinviene un muro da lui datato al IV a.C. Esso corre da nord-ovest a sud-est ed è costruito sopra un muro più antico. Quest'ultimo è attribuito dallo studioso al tempio più antico, facendo riferimento al ritrovamento del *bothros* avvenuto poco distante nel 1949⁸⁴.

Papadimitriou è altresì convinto che probabilmente il tempio arcaico di Brauron è stato distrutto o comunque danneggiato all'epoca dell'invasione dell'Attica da parte dei Persiani. Nel 1961 presso la fonte sacra situata in corrispondenza dell'angolo nord-ovest del tempio egli porta alla luce un ricco deposito di oggetti votivi di diverso tipo. Soprattutto sulla base della stratigrafia e del materiale ceramico lo studioso afferma che nessuno di essi è stato dedicato dopo il 480 a.C.: facendo riferimento alla testimonianza di Erodoto sulla devastazione dell'Attica (VIII 50, 1) e a quella di Pausania sul trasferimento della statua taurica da Brauron a Susa (III 7-8*; VIII 46, 3*) ne deduce una relazione tra il deposito e la

⁸² V. Papadimitriou 1948, 86; Papadimitriou 1949, 76-7; Daux 1950, 298-9; Papadimitriou 1959a, 20; 1959 b, 19; Daux 1960, 671; Papadimitriou 1963, 115; Boersma 1970, 51; cat. 42, 175; Themelis 1971, 15; Hollinshead 1980, 291, nota 26; Hollinshead 1985, 432, nota 63; Travlos 1988, 55; Giuman 1999, 22-3; Despinis 2004 a, 292-3. Pisistrato e Brauron: v. *infra* II 2 a, 115-6.

⁸³ V. Papadimitriou 1949, 79 + **ειξ**. 7, 80 (= fig. 1, Tav. XVI); **8α**, 80 (= fig. 1, Tav. CLVII); **8β**, 80 (= fig. 2, Tav. CLVII); **8γ**, 81 (= fig. 3, Tav. CLVII); 20, 89 (= fig. 1, Tav. CLIV); Daux 1950, 299-300; Papadimitriou 1955 a, 118 + **π**. 37**α-β** (= rispettivamente fig. 2, Tav. XVI e fig. 1, Tav. XVII); Papadimitriou 1955 b, 33 (inizio VI a.C.); Daux 1956, 247 (inizio VI a.C.)

⁸⁴ V. Papadimitriou 1956 b, 25. Cfr. Papadimitriou 1956 a, 75 (orientamento da nord-ovest a nord-est; muro più recente datato al IV a.C., muro più antico non posto in relazione con il tempio).

distruzione del tempio ad opera dei Persiani. Nel 1962 nell'area compresa tra il ponte e il muro ovest della terrazza del tempio emergono due muri destinati probabilmente a contenere le piene dell'Erasino. Papadimitriou afferma che essi sono stati costruiti utilizzando prevalentemente materiale proveniente dal tempio arcaico distrutto dai Persiani. Infine, come si è già ricordato, Bouras segnala un capitello proveniente (probabilmente) dal tempio reimpiegato come base votiva. Egli però non mette in relazione il reperto con l'invasione persiana⁸⁵.

Sulla relazione tra il tempio rinvenuto da Papadimitriou, il tempio arcaico e il tempio posteriore al 480 a.C. si registrano posizioni diverse e il problema si intreccia con quello della cronologia della ricostruzione e con quello della possibile esistenza di due templi nel *temenos*. Ad esempio, Themelis ritiene che il tempio rinvenuto da Papadimitriou sia stato costruito dopo l'invasione dei Persiani nella prima metà del V a.C. e che quello arcaico si trovava dove è stata poi costruita la chiesa di Hagios Georgios: i tagli nella roccia rendono infatti probabile la presenza di un edificio antico. Simile tesi è confutata da Despinis, il quale osserva che i tagli nella roccia sono più recenti delle strutture del tempio rinvenuto da Papadimitriou. A suo avviso dunque quest'ultimo è il tempio pre-persiano, mentre il tempio post-persiano è quello obliterato dalla chiesa. Anch'egli comunque, come Themelis, propende per collocare la costruzione del nuovo tempio nella prima metà del V a.C. chiamando in causa un collegamento con Cimone, che a Brauron aveva le proprie radici. Hollinshead ritiene che il tempio ricostruito dopo il 480 a.C., probabilmente tra il 475 e il 450 a.C., sia quello rinvenuto da Papadimitriou e attribuisce al tempio pre-persiano i resti di struttura sacra più antica scoperti dal medesimo nella cella nel 1955. Mylonopoulos e Bubenheimer pensano, come Hollinshead, che il tempio post-persiano sia stato costruito sullo stesso sito di quello precedente, ma identificano il tempio rinvenuto da Papadimitriou con quello pre-persiano e datano la ricostruzione al 425-400 a.C., in concomitanza con la costruzione della *stoa*. Quest'ultima datazione, proposta anche da altri autori, è ritenuta (con buone ragioni) del tutto improbabile da Despinis. Infatti l'ipotesi di un coinvolgimento di Cimone nella ricostruzione (o restauro) del tempio di Brauron dopo il saccheggio operato dai Persiani appare plausibile alla luce delle origini mitiche rivendicate dal *genos* di Cimone, i Philaidai. Quest'ultimo infatti poneva come proprio capostipite Philaios⁸⁶, quello dei due figli di Aiace che stando a Plutarco (*Sol.* 10, 3*), si era stabilito a Brauron ed era divenuto eponimo del demo di Philaidai in cui Brauron appunto si trovava (Schol. Aristoph. *Aves* 872 b)*. Non solo. Come è stato rilevato, la rivendicazione di tali origini mitiche e il legame tra i Philaidai e Brauron appaiono profondamente connesse con il racconto erodoteo della conquista di Lemno ad opera del filaide Milziade (VI 136-40) in cui essa, era presentata (per citare Erdas) "quasi" come una "risposta ad un'antica violazione del culto di Artemide a Brauron da parte dei Pelasgi" (Her. VI 138*). Tutto ciò non esclude che, eventualmente, in occasione della radicale ristrutturazione del santuario alla fine del V a.C. determinata dalla costruzione della *stoa*, sia stato effettuato un qualche intervento sul tempio⁸⁷.

Infine, M. Giuman osserva (correttamente) che il già ricordato torso in marmo di una statua di Artemide rinvenuto da Papadimitriou nel 1960 e da lui interpretato come probabile

⁸⁵ V. Papadimitriou 1961, 33-4; Papadimitriou 1962, 28; Bouras 1967, 148. Reperti presso la c.d. fonte sacra: *infra*, 22-3. Muri presso il ponte: *infra*, 37 + fig. 1, Tav. XXVI.

⁸⁶ V. Pherec. FGH I A 3 F 2 = Hellan. FGH I A 4 F 22; Her. VI 35.

⁸⁷ V. Themelis 1971, 15-6; Hollinshead 1980, 35-6; Themelis 1986 231 (= 9 tr. it.); Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 12-3 (per la datazione bassa v. anche: Antoniou 1990, 148; Brulotte 1994, 321); Despinis. 2004 a, 292; 294. Brauron e i Philaidai: Montepaone 1979 a, 353-5 (= Montepaone 1999, 22-5); Erdas 2002, 133-4.

acroterio del tempio, potrebbe rappresentare la testimonianza di rifacimenti che hanno interessato il tempio nel IV a.C., quindi prima del già citato decreto che prevedeva l'*exetasmós* degli edifici del santuario in vista di un restauro. Simile eventualità non va esclusa, tuttavia, come si è detto, sussiste qualche dubbio circa il fatto che la statua fosse realmente un acroterio⁸⁸.

Un contributo alla soluzione di problemi finora presentati potrà venire solo da uno studio attento dei reperti finalizzato a individuare quelli effettivamente attribuibili al tempio rinvenuto da Papadimitriou e a riconoscere, all'interno di essi, eventuali differenze cronologiche in modo da agevolare la ricostruzione della cronologia dell'edificio.

Terrazzamento del tempio

Come si è detto, il tempio sorge su una terrazza artificiale addossata al versante settentrionale della collina di Livadi.

Gli scavi hanno portato alla luce e indagato in tappe successive i muri di contenimento del lato settentrionale e del lato occidentale della terrazza.

Muro nord: struttura - Il muro sul lato nord è stato scavato per una lunghezza di m 27, 35. Papadimitriou dichiara di non avere potuto individuare il limite orientale perché parzialmente smantellato; tuttavia egli, per analogia con la situazione del settore occidentale, ritiene che il muro fosse lungo cento piedi attici (*hekatompēdon*) cioè m 29, 60⁸⁹. Esso è costituito da blocchi isodomici in *poros* esplorati fino ad una profondità di otto ordini a partire dall'alto. Risulta che almeno fino al quarto ordine la larghezza dei blocchi aumenta procedendo verso il basso (da cm 14, 5 a cm 20)⁹⁰. I tre ordini inferiori sono coperti di terreno misto a cenere contenente diversi frammenti di vasi, di figurine fittili e di altri piccoli oggetti votivi. Papadimitriou ne deduce che per la regolarizzazione del terreno sul lato settentrionale del tempio erano stati utilizzati i materiali di deposito provenienti da un altare più antico⁹¹.

Muro nord: reperti A poca distanza (circa cm 90) dall'estremità occidentale del muro è stata rinvenuta una fila di basi quadrangolari in *poros*. Esse presentano sulla superficie superiore una cavità destinata all'alloggiamento di stele o oggetti votivi⁹². Stando a Daux, all'interno di alcune di tali cavità si trovano tracce di piombo, all'interno delle altre si trovano tracce di legno⁹³. La serie di basi in *poros* prosegue lungo il muro esterno del braccio ovest della *stoa* fino a raggiungere l'ingresso ivi ricavato⁹⁴.

L'area del muro e delle basi si è dimostrata ricca di reperti, soprattutto sculture e iscrizioni.

Nel resoconto del 1948 Papadimitriou informa del ritrovamento di un certo numero di statuette votive in marmo, tra le quali ne menziona una, rappresentante Ecate tricorporea, a suo avviso arcaizzante⁹⁵. Egli si sofferma inoltre su un reperto che considera eccezionale per la sua qualità: un frammento di un rilievo di grandi dimensioni databile al 500-470 a.C.

⁸⁸ V. Giومان, 1999, 24. Cfr. *supra*, 14.

⁸⁹ V. Papadimitriou 1948, 84 + *εικ.* 3, 85 (= fig. 1, Tav. XVIII e fig. 1, Tav. XIX); Daux 1949, 527; Papadimitriou 1949, 77; 79 + *εικ.* 2, 76 (= fig. 2, Tav. V); Daux 1950, 299 + fig. 9, 299.

⁹⁰ V. Papadimitriou 1949, 77; Daux 1950, 299.

⁹¹ V. Papadimitriou 1950, 177.

⁹² V. Papadimitriou 1948, 85-6 + *εικ.* 3, 85 (= fig. 1, Tav. XVIII); Daux 1949, 527; Papadimitriou 1949, 77 + *εικ.* 2, 76 (= fig. 2, Tav. V); Daux 1950, 299 + fig. 9, 299; Papadimitriou 1950, 177.

⁹³ V. Daux 1949, 527.

⁹⁴ V. Bouras 1967, 141 + *σχεδ.* 69, 95 (= fig. 2, Tav. XVIII)

⁹⁵ V. Papadimitriou 1948, 89 + *εικ.* 6, 88 (v. fig. 1, Tav. LXXIV); Daux 1949, 527 + fig. 10, 527.

su cui è rappresentata una figura femminile, da lui interpretata come divinità o eroina. Daux ipotizza che esso provenga da un altare di forma circolare⁹⁶. Effettivamente il frammento viene inserito nella ricostruzione realizzata per il locale museo del già menzionato altare cilindrico su cui è rappresentato un corteo con Dioniso e altre figure divine (c.d. altare di Dioniso)⁹⁷. Infine, Papadimitriou ricorda il ritrovamento di alcune iscrizioni, a suo avviso databili al V e al IV a.C. Alcune di esse sono dediche, mentre altre, opistografe, sono inventari di oggetti votivi (vesti e gioielli) dello stesso tipo di quelli rinvenuti sull'acropoli di Atene. Citando Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7)* egli pone senz'altro simili cataloghi in relazione con il culto di Artemide-Ifigenia⁹⁸.

Nel resoconto del 1950 Papadimitriou informa del rinvenimento di numerose sculture: statuette, frammenti di rilievi e teste di statue. A titolo di esempio egli menziona un frammento di rilievo con testa femminile da lui datato alla metà del V a.C. circa e una testa a tutto tondo di bambina assegnata al IV a.C.⁹⁹. Egli inoltre inserisce le fotografie di altri reperti: una statuetta femminile vestita acefala; il torso di una figura maschile nuda con *himation* su una spalla; tre statue mutile, di cui due sicuramente maschili, una delle quali reca un piccolo *xoanon* femminile; un frammento di rilievo da lui datato all'inizio del V a.C. contenente la parte superiore della gamba di una figura maschile, nuda¹⁰⁰. Va segnalato che quest'ultimo è stato integrato nella ricostruzione del c.d. altare di Dioniso¹⁰¹.

Nel 1959, in occasione di scavi complementari nell'area a nord e a nord-ovest del muro di terrazzamento del tempio, vengono effettuati ulteriori ritrovamenti. Papadimitriou segnala la presenza di un abbondante numero di frammenti di epigrafi e di cataloghi opistografi di oggetti votivi, nonché di una stele opistografa in marmo quasi intatta, contenente circa 400 linee di testo. Egli menziona inoltre numerose teste di *arktoi*, un rilievo della fine del V a.C. su cui è rappresentata Artemide che accarezza una capra accompagnata dai suoi piccoli, la già ricordata testa caprina interpretata come possibile acroterio del tempio, molti cocci e figurine fittili, oggetti votivi in oro e in bronzo¹⁰². Nel resoconto inserisce la fotografia di tre esemplari di teste di *arktoi*¹⁰³ e del rilievo¹⁰⁴.

Muro ovest (piattaforma ?) - Il muro di contenimento del lato occidentale della terrazza del tempio si estende dal muro settentrionale verso sud oltre la chiesa di Hagios Georgios per una lunghezza totale di circa m 16,5 e ha una larghezza di m 8. Presso l'angolo sud si trova una scala che conduce alla terrazza di cui vengono messi in luce i due gradini inferiori. Il muro è formato da blocchi di *poros* quadrangolari ed è stato possibile ricostruirne una grande parte¹⁰⁵.

⁹⁶ V. Papadimitriou 1948, 89 + *εἰκ.* 7, 89 (= fig. 1, Tav. CV); Daux 1949, 527 + Pl. XXXI 2.

⁹⁷ V. Fuchs - Vikela 1985, 41-5 + Abb. 1, 43 n. 1 (= fig. 2, Tav. CVIII); Taf. 2, 2 (= fig. 2, Tav. CVI e fig. 2, Tav. CVII); 4, 2; 5, 4. Discussione sul c.d. altare di Dioniso: *infra* III 4 b, 190-2.

⁹⁸ V. Papadimitriou 1948, 88-9; Daux 1949, 527. Per gli inventari v. *supra* 1. 1, 4-6.

⁹⁹ V. Papadimitriou 1950, 177 + *εἰκ.* 8, 179 (= fig. 1, Tav. LXXVII) ed *εἰκ.* 6α, 178 (= fig. 1, Tav. LXXVI).

¹⁰⁰ V. rispettivamente Papadimitriou 1950, *εἰκ.* 9, 180 (= fig. 2, Tav. LXXVII e fig. 1, Tav. LXXVIII); 10, 181 (= fig. 2, Tav. LXXVIII e fig. 1, Tav. LXXIX); 11, 182 (= fig. 2, Tav. CV).

¹⁰¹ V. Fuchs - Vikela 1985, 41- 5 + Abb. 1, 43 n. 22 (= fig. 2, Tav. CVIII); Taf. 2, 1 (= fig. 2, Tav. 106 e fig. 1, Tav. CVII); 3, 1. Sul monumento v. *infra* III 4 b, 190.

¹⁰² V. Papadimitriou 1959 a, 19; Daux 1960, 669-70. Testa di capra: *supra*, 14 e fig. 1, Tav. LXXVI.

¹⁰³ V. Papadimitriou 1959 a, π. 12 β-δ (= fig. 2, Tav. LXXX); Papadimitriou 1959 b, *εἰκ.* 15-7, 16-7; Daux 1960, 669, + fig. 5-7, 664-6.

¹⁰⁴ V. Papadimitriou 1959 a, π. 13α (= fig. 1, Tav. XCIX); Papadimitriou 1959 b, *εἰκ.* 18, 17; Daux 1960, fig. 8, 667.

¹⁰⁵ V. Papadimitriou 1948, 86; Papadimitriou 1949, 77 + *εἰκ.* 2, 76 (= fig. 2, Tav. V); 6, 79 (= fig. 2, Tav. XIX; v. anche fig. 2, Tav. XX; fig. 1, Tav. XXI); Daux 1950, 299 + fig. 9, 299; Papadimitriou 1956 a, 75 + *εἰκ.* 1, 74 (= fig. 1, Tav. XX); Papadimitriou 1959 a, 19; Papadimitriou 1959 b, 15; Daux 1960, 669; Papadimitriou 1960, 24 + *εἰκ.* 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI); Daux 1961, 639. Misure: Themelis 2002, 104.

L'area intorno al muro ha restituito nel corso delle successive esplorazioni diversi reperti.

Nel resoconto del 1956 Papadimitriou informa del ritrovamento di un gran numero di frammenti di vasi a figure rosse del V a.C. e di alcune figurine fittili¹⁰⁶.

Nel 1959, presso il lato esterno del muro sud della scala viene ritrovata una massa di cocci e figurine fittili datati da Papadimitriou al V a.C. e, a suo dire, di ottima fattura. Le fotografie da lui riportate portano a condividere il giudizio: si tratta di frammenti di un vaso a figure rosse con figure femminili (secondo l'archeologo un *epinetron*)¹⁰⁷, di un frammento di piatto a figure rosse con due figure femminili, di cui una, in abbigliamento succinto regge uno strumento musicale¹⁰⁸ e di due sculture fittili mutile, rappresentanti, rispettivamente, un cavallo con cavaliere (?) e un bambino (?) abbracciato a una figura femminile¹⁰⁹. Papadimitriou ritiene che il luogo probabilmente era stato utilizzato come *bothros* o deposito per un edificio sacro soprastante¹¹⁰.

Ancora, nel 1960, viene portata alla luce la già ricordata statua mutila di Artemide datata da Papadimitriou al IV a.C. e da lui interpretata come acroterio del tempio¹¹¹.

Nel resoconto del medesimo anno, l'archeologo dà notizia del ritrovamento di numerosi reperti, soprattutto presso il muro ovest e il sentiero pavimentato che parte dall'ingresso aperto nel braccio ovest della *stoa*. Senza meglio precisare i rispettivi luoghi di rinvenimento, egli afferma che si tratta di cocci e figurine fittili del VI e del V a.C., di sculture (a tutto tondo e rilievi) e di frammenti scultorei che talora combaciano con frammenti rinvenuti nelle precedenti campagne di scavo. A titolo di esempio egli riporta la fotografia di tre statuette maschili e della parte inferiore di una statua rappresentante Cibele, che egli attribuisce alla medesima statuetta che secondo Ross si trovava all'interno di Hagios Georgios e che Papadimitriou afferma di avere ritrovato nel corso della prima campagna di scavi nel 1948¹¹². Va segnalato che la prima delle tre statuette (a partire da destra), con corpo maschile, sembra integrata con una testa rinvenuta presso gli ambienti del braccio nord della *stoa* nel 1958 e allora identificata come testa di *arktos*¹¹³.

Funzione del muro ovest - Nel resoconto del 1956 Papadimitriou ipotizza che il muro ovest, per la sua estensione, serviva a sostenere un'altra costruzione oltre al tempio, forse una *stoa* occidentale o un edificio di servizio¹¹⁴. Tuttavia egli interpreta comunque il muro ovest come **ἀνάλημμα**, muro di sostegno.

L'ipotesi che il muro servisse a sostenere una *stoa* è in un primo momento presa in considerazione da Themelis. In seguito egli si mostra più cauto, lasciando aperto il

¹⁰⁶ V. Papadimitriou 1956 a, 75.

¹⁰⁷ V. Papadimitriou 1959 a, π. 11α (= fig.1, Tav. CXX); Papadimitriou 1959 b, εἰκ. 12, 14; Daux 1960, fig. 2, 663. Cfr. Kahil 1963, cat. 57, 26 (*lekythos* a ghianda e individuazione di un personaggio maschile, forse Adone che assiste alla toeletta di Afrodite) + pl. 14, 4-5 (= fig. 4-5, Tav. CXXXV solo due frammenti invece dei tre riportati da Papadimitriou).

¹⁰⁸ V. Papadimitriou 1959 a, π. 12α (= fig. 1, Tav. CXXXIII); Papadimitriou 1959 b, εἰκ. 14, 16; Daux 1960, fig. 4, 664.

¹⁰⁹ V. Papadimitriou 1959 a, π. 11β (= fig. 3, Tav. CLIV); Papadimitriou 1959 b, εἰκ. 13, 15; Daux 1960, fig. 3, 664.

¹¹⁰ V. Papadimitriou 1959 a, 19; Papadimitriou 1959 b, 16; Daux 1960, 669.

¹¹¹ V. Papadimitriou 1960, 24 + εἰκ. 34, 25 (= fig. 1-2, Tav. LXXIII); Daux 1961, 639 + fig. 6, 641.

¹¹² V. Papadimitriou 1960, 26; 28 + rispettivamente εἰκ. 38, 29 ed εἰκ. 39, 29 (=fig. 1, Tav. LXXXIV e fig. 2, Tav. CXLV); Daux 1961, 639 + fig. 9 - 10, 643. Rinvenimento del frammento menzionato da Ross: Papadimitriou 1948, 84 e *supra* a, 10.

¹¹³ V. Papadimitriou 1960, εἰκ. 38, 29 (= fig. 1, Tav. LXXXIV) e Papadimitriou 1958, εἰκ. 39, 37 (= fig. 1, Tav. LXXX in alto al centro).

¹¹⁴ V. Papadimitriou 1956 a, 75.

problema della funzione della struttura¹¹⁵. Simile cautela è condivisa da altri e il muro viene designato con termini tipo "forte zoccolo" "piattaforma" e "terrazza". Giuman sembra comunque orientato al riconoscimento di un carattere autonomo alla struttura, in connessione con la fonte sacra. Anche Ekroth propone una simile connessione ipotizzando una contemporaneità tra la terrazza e i due interventi nell'area della fonte sacra: la regolarizzazione della roccia e la creazione del piccolo bacino artificiale. Ella ritiene possibile che la terrazza servisse per ospitare i visitatori che depositavano oggetti votivi nella fonte oppure per assistere a ciò che si svolgeva presso di essa, dato che probabilmente si trattava di una struttura articolata su più livelli e che all'estremità settentrionale sembra possibile riconoscere un blocco pertinente ad un'esda. Ella tuttavia non esclude che la terrazza ospitava oggetti votivi¹¹⁶.

Despinis sostiene l'autonomia della piattaforma illustrando un parallelo stringente riscontrabile nella pianta del santuario di Artemide *Delia* a Paro. Egli pensa che la presenza di un simile elemento a ovest di due templi di Artemide possa essere messa in relazione con il fatto che alcuni templi artemidei sono rivolti a occidente, cosa che ha probabilmente a che fare con il carattere lunare della divinità. D'altro canto, lo studioso non esclude un rapporto tra il dato architettonico e la ritualità dei santuari, meglio nota per Brauron che per Paros. Tuttavia, prudentemente, non giunge a conclusioni su questo punto. Egli si limita a rilevare che la scala situata all'angolo sud-occidentale del muro, al pari della scala rinvenuta da Papadimitriou presso l'angolo sud-orientale del tempio, dava accesso a un'area sacra sopraelevata rispetto a quella del tempio e da essa invisibile. In tale area egli ritiene, al pari di altri, che si trovava un secondo *naos*, obliterato dalla chiesa di Hagios Georgios¹¹⁷.

Cronologia - I muri vanno molto probabilmente datati ad un periodo compreso tra la fine del VI e l'inizio del V a.C.¹¹⁸ e sono quindi coevi al tempio.

Terrazza a sud-ovest del tempio (Hagios Georgios)

Descrizione - Nel 1948 Papadimitriou identifica l'esistenza lungo il fianco della collina di Livadi di un piano ricavato a un livello superiore a quello del tempio attraverso una regolarizzazione della roccia. Il piano è collegato al livello del tempio da una scala tagliata nella roccia e corrisponde alla terrazza attualmente occupata dalla chiesa di Hagios Georgios¹¹⁹.

Papadimitriou non fornisce descrizioni dettagliate dell'area in questione. Sulla pianta da lui riportata si distinguono comunque, alle spalle dell'abside, il taglio nella roccia squadrato e sicuramente artificiale già menzionato nella descrizione di Ross, nonché le cavità circolari e rettangolari molto probabilmente destinate ad accogliere oggetti votivi, parimenti ricordate da Ross¹²⁰. Una fotografia di questi ultimi elementi è fornita da Goette¹²¹. Egli rileva inoltre che all'interno della chiesa sono visibili alcune incisioni nella

¹¹⁵ V. Themelis 1986, *εἰς*. 2, n. 4 (= ed. it. p. 7, n. 4); Themelis 2002, 104.

¹¹⁶ V. Travlos 1988, 55 ("forte zoccolo"; Giuman 1999, 27 ("piattaforma"; Ekroth 2003, 105 ("terrazza", come anche Vikela 2008, 85). Blocco attribuibile a un'esda (?): Papadimitriou 1956 a, *εἰς*. 1, 74 (= fig. 1, Tav. XX). Interventi artificiali nella c.d. fonte sacra: Papadimitriou 1961, 30-1 e *infra*, 22.

¹¹⁷ V. Despinis 2004 a, 307-10. V. anche Vikela 2008, 85. Secondo *naos*: *infra*, 21-2 e *d*, 65.

¹¹⁸ V. Ekroth 2003, 105.

¹¹⁹ V. Papadimitriou 1948, 86 + *εἰς*. 4, 87 (= fig. 2, Tav. XXI). V. anche pianta Papadimitriou 1949, *εἰς*. 2, 76 (= fig. 2, Tav. V).

¹²⁰ V. Papadimitriou 1949, *εἰς*. 2, 76 e (meglio) Papadimitriou 1956 a, *εἰς*. 1, 74 (= fig. 1, Tav. XX). Cfr. Ross 1847, 225.

¹²¹ V. Goette 2005, Abb. 4-5, 28 (= fig. 2, Tav. XXII).

roccia (una quadrangolare e due, più piccole, circolari) che presentano un orientamento diverso da quello dell'edificio e coerente, invece, con quello del tempio¹²².

Papadimitriou non segnala la presenza di alcun reperto antico sulla terrazza. Del resto, essa non è stata interessata da saggi di scavo. Tuttavia, come si è ricordato poco fa, lo studioso attribuisce a tale area sacra un *bothros* (o un deposito) con cocci e figurine fittili databili al V a.C. rinvenuto nel 1959 presso la scala che si trova all'estremità meridionale della piattaforma a ovest del tempio¹²³.

Funzione - Nel resoconto del 1948, sulla base di quanto osservato, Papadimitriou ipotizza che sulla terrazza a sud-ovest del tempio sorgeva un edificio sacro. In tale occasione egli non si pronuncia sulla natura dell'edificio. Nell'articolo dedicato alla presentazione generale del sito egli è propenso a ritenere che si trattava di un altare¹²⁴.

Nella storia degli studi si registrano posizioni diverse: c'è chi lascia in sospeso l'individuazione della natura dell'edificio¹²⁵, chi mantiene la più grande prudenza sulla sua stessa esistenza¹²⁶ e chi ritiene che si trattava di un tempio¹²⁷. Va infine segnalata la proposta di I.D. Kontis, secondo cui la terrazza ospitava l'altare del tempio. Egli osserva che cocci, figurine fittili e cenere del tipo di quelli presenti a est del tempio e ricondotti da Papadimitriou all'area dell'altare sono presenti anche a ovest dell'edificio¹²⁸. Ci si soffermerà in seguito sui motivi che rendono la tesi di Kontis poco convincente¹²⁹. È più plausibile che si trattasse, eventualmente, di un altare diverso dall'altare del tempio di Artemide.

Al momento comunque, a fronte della scarsità di dati, è preferibile l'atteggiamento di chi non definisce la natura della struttura presente sulla terrazza.

Cronologia - Papadimitriou non dà nessuna indicazione sull'epoca in cui la terrazza a sud-ovest del tempio viene occupata.

Tra coloro che ritengono che essa ospitasse un tempio, sia Themelis che K. Eustratiou sono persuasi che si trattava di un tempio più antico di quello rinvenuto da Papadimitriou. Addirittura Eustratiou ipotizza che esso fosse ancora in legno. Quanto a Themelis, egli sostiene che si trattava del tempio pre-persiano di Artemide¹³⁰. Despiniis pensa invece che le tracce sulla roccia risalgano ad un'epoca successiva alla costruzione del tempio rinvenuto da Papadimitriou e ipotizza che il tempio sulla terrazza sia stato edificato dopo la distruzione del c.d. piccolo tempio, di cui riprende l'orientamento¹³¹.

Ekroth, che non si pronuncia sulla natura della struttura sulla terrazza, obietta ad Eustratiou la mancanza di reperti di VIII a.C. nell'area, pur riconoscendo che essa può essere semplicemente dovuta alla posizione esposta della terrazza¹³². Quanto alla tesi di Themelis, la medesima studiosa rileva che essa non dà conto delle tracce di edifici precedenti chiaramente individuate da Papadimitriou al di sotto del tempio da lui rinvenuto¹³³. Da parte sua, Ekroth colloca la creazione della terrazza tra il VI a.C. e il 450

¹²² V. Goette 2005, 27 + Abb. 1, 26 (= fig. 1, Tav. XXII) e 6, 28 (= fig. 1, Tav. XXIII).

¹²³ V. *supra* 19.

¹²⁴ V. rispettivamente Papadimitriou 1948, 86; Papadimitriou 1963, 113.

¹²⁵ V. es. Brulotte 1994, 327- 8; Ekroth 2003, 106; Goette 2005, 27 e 30-1.

¹²⁶ V. es. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996 nota 36, 13; Giuman 1999, 29.

¹²⁷ V. es. Themelis 1971, 15-6; Themelis 1986, 231 (gr.); 9 (it.); Eustratiou 1991, 79; Despiniis 2004 a, 293-5.

¹²⁸ V. Kontis 1967, 168-9; 204-5.

¹²⁹ V. *infra* d, 52 .

¹³⁰ V. Themelis 1971, 15-6; Themelis 1986, 231 (gr.); 9 (it.); Eustratiou 1991, 79.

¹³¹ V. Despiniis 2004 a, 294; 295

¹³² V. Ekroth 2003, nota 215, 103.

¹³³ V. Ekroth 2003, nota 228, 107.

a.C., periodo in cui riconosce un'intensa fase di monumentalizzazione del *temenos*, pur ammettendo che non vi sono indizi concreti¹³⁴.

Despinis non si sofferma a dimostrare la datazione delle tracce sulla roccia da lui proposta. In mancanza di elementi di discussione, sembra opportuno non prendere posizione sulla cronologia della struttura ospitata dalla terrazza a sud-ovest del tempio.

C.d. fonte sacra

La c.d. fonte sacra si trova presso l'angolo nord-occidentale della terrazza del tempio ed è stata esplorata in una sola campagna di scavo, cosa che forse deve indurre a cautela anche sulla denominazione stessa del sito.

Scavo e struttura - Nel 1961 vengono condotti scavi presso l'angolo nord-ovest della terrazza del tempio, a nord della fila di basi per oggetti votivi. Lo scopo è, da un lato, ampliare il deposito per le acque drenate dal terreno, dall'altro cercare ulteriori elementi architettonici del tempio. Lo scavo stratigrafico, spinto fino alla roccia (1, 20 dal piano su cui poggiano le basi) rivela che sul lato nord è stato effettuato un intervento di regolarizzazione, mentre sul lato ovest la profonda fossa formata dalla roccia è stata delimitata da una serie di blocchi in *poros* formando un piccolo lago. Papadimitriou ritiene che la struttura abbia a che fare con una fonte considerata sacra. Viene inoltre osservato che sulla roccia su cui poggia il lato ovest del tempio vi sono tagli di gradini irregolari, molto probabilmente destinati a collegare la parte posteriore del *naos* con la sorgente. Papadimitriou afferma comunque di non avere potuto acquisire un quadro chiaro del sito perché la ricchezza dei ritrovamenti ha impedito uno scavo completo¹³⁵. Nella successiva campagna, l'ultima, lo scavo non è stato approfondito. Gli unici dati relativi al luogo sacro provengono pertanto da quello che è stato, di fatto, un saggio preliminare.

I reperti - Nel resoconto Papadimitriou afferma che gli oggetti rinvenuti presso quella che egli identifica come fonte sacra ammontano a migliaia. Essi appartengono a diverse categorie: centinaia di figure fittili di varie dimensioni e di frammenti di vasi di buona fattura per lo più a figure nere, molte centinaia di ornamenti in oro e in bronzo, di anelli e di specchi, altrettanti tra gemme semipreziose, oggetti in osso, vasi e statuette in legno¹³⁶. Va segnalato che questi ultimi, trasportati all'epoca al Museo nazionale archeologico di Atene, secondo quanto comunica lo stesso Papadimitriou¹³⁷, sono in parte esposti nell'attuale allestimento del Museo archeologico di Brauron.

Dichiarando l'impossibilità di descrivere i vari ritrovamenti, Papadimitriou si limita a fornire alcune immagini illustrandole sommariamente. Egli riporta uno specchio in bronzo con manico lavorato (due sirene e due galli) e sulla superficie l'iscrizione arcaica di dedica a nome di *Hippylla*¹³⁸; un *kouros* fittile con tracce di decorazione dipinta (più recentemente identificato come *kore*)¹³⁹; tre sigilli con rappresentazione, rispettivamente, di un nero, di Eracle (forse in contesa con Apollo per il tripode delfico) e di una figura maschile alata in

¹³⁴ V. Ekroth 2003, 106.

¹³⁵ V. Papadimitriou 1961, 30-1 + *εἰς*. 38, 34 (= fig. 2, Tav. XXIII; v. anche Tavv. XXIV-VI); Daux 1962, 679.

¹³⁶ V. Papadimitriou 1961, 32.

¹³⁷ V. Papadimitriou 1961, 32.

¹³⁸ V. Papadimitriou 1961, 33 + *εἰς*. 28, 28 (= fig. 2, Tav. CXVII); Daux 1962, 679 (con nota 1: correzioni del testo dell'iscrizione riportato da Papadimitriou) + fig. 11, 676.

¹³⁹ V. Papadimitriou 1961, 33 + *εἰς*. 29, 29 (= fig. 2, Tav. CLIII); Daux 1962, 679 + fig. 12, 676. Cfr. Mitsopoulos-Leon 1997, 360 + Abb. 2, 363 (*kore*).

corsa interpretabile come Borea¹⁴⁰; un *pinax* fittile con tracce di colore su cui è raffigurata una figura che suona la cetra accompagnata da una cerva¹⁴¹; due vasetti di pasta vitrea policroma¹⁴²; un flauto in osso¹⁴³; un frammento di piatto a figure nere¹⁴⁴; un frammento di *kylix* a figure rosse¹⁴⁵. Papadimitriou inserisce nel resoconto anche la fotografia di una pisside e di una piccola *lekythos* in legno¹⁴⁶, senza però fornire alcuna descrizione dei pezzi.

Cronologia - Papadimitriou afferma che gli oggetti rinvenuti presso la c.d. fonte sacra sono databili al VII a.C., al VI a.C. e al primo ventennio del V a.C. Egli si dichiara sicuro del fatto che nessuno di essi risale a dopo il 480 a.C. Ne deduce che il luogo aveva una particolare sacralità, connessa al culto di Artemide, soprattutto prima tale data: infatti, come si è detto, egli è persuaso di una relazione tra il deposito e le devastazioni che probabilmente i Persiani operarono anche nel santuario di Brauron. Ai suoi occhi dunque i reperti rinvenuti presso la c.d. fonte sacra documentano il substrato più antico della cultualità del *temenos*¹⁴⁷. Simile lettura è generalmente accolta, tuttavia sarebbe forse più prudente trarre conclusioni solo dopo lo studio dei singoli reperti e il confronto con i diari di scavo per quanto riguarda la stratigrafia.

Stoa

Il settore settentrionale del *temenos* è dominato da un edificio porticato a tre bracci che si estende da nord verso sud. Per la sua forma esso è generalmente indicato come *stoa* a **Π**.

Lo scavo - L'esistenza di un edificio nella zona nord del santuario viene ipotizzata da Papadimitriou fin dal 1948 in seguito al ritrovamento di alcuni frammenti architettonici a nord del muro di sostegno settentrionale della terrazza del tempio. Tra di essi menziona un capitello dorico e un gocciolatoio fittile a protome leonina, entrambi databili alla fine del V o all'inizio del IV a.C. I primi scavi vengono effettuati nel corso della campagna del 1949 e del 1950. Vengono ritrovati tutti gli elementi architettonici e le basi delle colonne ancora *in situ*, molto probabilmente a causa delle particolari condizioni dell'edificio, sommerso da acqua e fango. Ciò rende possibile a Papadimitriou di presentare una prima descrizione e ricostruzione grafica del braccio settentrionale già nel 1950, quando lo scavo era ancora limitato all'angolo nord-orientale. I lavori nell'area non riprendono nel 1955 alla riapertura delle campagne di scavo a Brauron, ma solo nel 1958 quando si riescono a risolvere o almeno a contenere le difficoltà causate dall'acqua presente nel terreno. L'indagine archeologica della *stoa* prosegue negli anni successivi e dal 1961 viene affidata a Bouras e St. Triantis l'anastilosi dell'edificio. Al momento dell'interruzione delle operazioni di scavo

¹⁴⁰ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 30, 30 (= fig. 1, Tav. CLVIII); 31, 31 (= fig. 2, Tav. CLVIII); 32, 31 (= fig. 3, Tav. CLVIII); Daux 1962, 679 + fig. 13-5, 677.

¹⁴¹ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 33, 31 (= fig. 1, Tav. CXLIX); Daux 1962, 679 + fig. 16, 677. Identificazione della figura come Artemide: Themelis 1971, 78; Kahil 1984 a, cat. 716*, I 675; Mitsopoulos-Leon 1996, 366. Identificazione come Apollo: Lissi Caronna 1996, 173-6 (con discussione); Vlassopoulou 2003, cat. I O 137, 124.

¹⁴² V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 34, 32 (= fig. 2, Tav. CLX; v. anche fig. 3, Tav. CLX); Daux 1962, 679 + fig. 17, 678.

¹⁴³ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 35, 32 (= fig. 2, Tav. CLII; v. anche fig. 3, Tav. CLII); Daux 1962, 679 + fig. 18, 678.

¹⁴⁴ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 36, 33 (= fig. 7, Tav. CXXIII); Daux 1962, 679 + fig. 19, 678.

¹⁴⁵ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 37, 33 (= fig. 4, Tav. CXXVIII); Daux 1962, 679 + fig. 20, 678.

¹⁴⁶ V. Papadimitriou 1961, **εικ.** 26, 27 (= fig. 1, Tav. CLXI) e 27, 27 (= fig. 2, Tav. CLXI); Daux 1962, fig. 9-10, 676.

¹⁴⁷ V. Papadimitriou 1961, 31-2; 34; Papadimitriou 1963, 113, 115 + fig. p. 111. Deposito presso la c.d. fonte sacra e distruzione del tempio: v. *supra*, 15-6.

(1962) l'esplorazione dell'edificio e l'anastilosi erano completate¹⁴⁸. I dettagli di quest'ultima, insieme a una descrizione e a un'analisi architettonica dei diversi elementi della *stoa* vengono pubblicati da Bouras nel 1967. Nel 2001 è stato pubblicato un articolo a cura di un *team* di tecnici relativo ai problemi di conservazione del monumento e a possibili provvedimenti da mettere in atto¹⁴⁹.

Pianta e alzato - Il porticato è di ordine dorico. Le colonne, i triglifi e lo stilobate dei due bracci laterali sono in *poros*, mentre i capitelli, le metope e lo stilobate del braccio centrale sono in marmo. Il braccio centrale, quello settentrionale, è lungo circa m 49 ed è l'unico che presenta il colonnato completo, in quanto nei due bracci laterali la costruzione è stata arrestata alla prima colonna. Il braccio occidentale si estende fino al muro settentrionale di contenimento della terrazza del tempio ed è lungo m 49, 40. Il braccio orientale si estende fino a circa m 8 di distanza dalla c.d. casa sacra mentre il solo muro esterno prosegue verso sud ancora per qualche metro ed è lungo m 72, 50. Tra il muro meridionale e la c.d. casa sacra è stata rinvenuta una pavimentazione in fango e pietre, probabilmente pertinente alla strada di accesso al tempio per chi proveniva da est¹⁵⁰.

La *stoa* racchiude una corte delimitata a sud dal tempio e dal complesso di edifici situati a sud-est del medesimo. Complessivamente detta corte misura circa m 27 x 24.

I saggi di scavo condotti nello spazio della corte non hanno rilevato tracce di edifici o altre strutture, come ad esempio altari, fatta eccezione per un muro, di cui si parlerà tra breve¹⁵¹, pertinente ad una struttura più antica della *stoa*. Una trincea scavata nel 1958 ha rivelato unicamente, presso l'estremità meridionale, uno strato di fango misto a cenere contenente frammenti ceramici databili al V a.C. e frammenti di lamina d'oro¹⁵².

Sul braccio settentrionale e su quello occidentale si apre una serie di ambienti uguali tra loro, rispettivamente sei (δ - ι) e tre (α - γ). Il braccio orientale non presenta tracce di simili vani. Le camere hanno pianta quadrata e misurano m 6, 10 di lato. All'estremità ovest

¹⁴⁸ Rinvenimento del goccioloio: Papadimitriou 1948, 87-9 + *εἰκ.* 5, 87 (= fig. 1, XXVII; v. anche fig. 2, LII esposizione); Daux 1949, 527.

Prima fase degli scavi: Papadimitriou 1949, 83-4 + *εἰκ.* 2, 76 (=fig. 2, Tav. V); 12, 83; 13, 84; Daux 1950, 300 + fig. 9, 299; Papadimitriou 1950, 177- 87 + *εἰκ.* 12, 183 (= fig. 2, Tav. XXVII); 13, 183; 14, 184 (= fig. 1, Tav. XXVIII); 15, 185; 16, 186 (= fig. 2, Tav. XXVIII); Daux 1951, 110-1.

Seconda fase degli scavi: Papadimitriou 1958, 31-8 + *εἰκ.* 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI); 34, 32 (= fig. 1, Tav. XXIX); 35, 33 (= fig. 1, Tav. XCV); 36, 34 (= fig. 2, Tav. XCVII); 37, 35 (= fig. 1, Tav. XCVIII); 38, 36 (= fig. 2, Tav. LXXIX); 39, 37 (= fig. 1, Tav. LXXX); 40, 38 (= fig. 2, Tav. XLI); Daux 1959, 589; 594; 596 + fig. 18, 591; 19, 592 (= fig. 2, Tav. XXIX); 20, 592; 21-2, 593; 23-4, 594; 25-6, 595; 27, 596; Pl. XXXI; Papadimitriou 1959 a, 18; 19 + π . 10 α (= fig. 1, Tav. XXX); 10 β (= fig. 2, Tav. XL); 13 β ; Papadimitriou 1959 b, 13-5 + *εἰκ.* 11, 13; Daux 1960, 666 e 669 + fig. 1, 663; Papadimitriou 1960, 21-4; 25-8; 35-6 + *εἰκ.* 29, 22 (= fig. 2, Tav. XXX); 30, 22 (= fig. 2, Tav. LXXXI); 31,23 (= fig. 1, Tav. XLI); 32, 23 (= fig. 1, Tav. LXXXII); 33, 24 (= fig. 2, Tav. LXXXII); 35, 26 (= fig. 1, Tav. XLII); 36, 27 (= fig. 2, tav. VI); Daux 1961, 638 + fig. 1-5, 639-40; 7-8, 642; 12, 644; Papadimitriou 1961, 20-1 e 26-7 + *εἰκ.* 20, 21 (= fig. 1, Tav. XXXI); 21, 22 (= fig. 2, Tav. XLVIII); 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII); 23, 24 (= fig. 2, Tav. XCIX); π . 1 (= fig. 2, Tav. XXXIII); Daux 1962, 664; 671 + fig. 1-5, 670-3; 7, 675; Papadimitriou 1962, 37-9 + *εἰκ.* 49-50 (= Tav. XXXIV); Daux 1963, 712; 715 + fig. 22, 712; Bouras 1967. Mappa dello scavo completo della *stoa*: Bouras 1967, $\sigma\chi$. 12 (= fig. 1, Tav. XXXV) e 15 (= fig. 2, Tav. XXXV dettaglio portico nord). Progetto originario: Bouras 1967, $\sigma\chi$. 4, 20 (= fig. 2, Tav. XXXII). Stato della realizzazione: Bouras 1967, $\sigma\chi$. 5, 21 (= fig. 1, Tav. XXXIII). Condizioni attuali della *stoa*: Tavv. XXXVI-XXXVIII.

¹⁴⁹ V. Lampropoulos - Katou - Sapountzakis 2001.

¹⁵⁰ Misure: Boersma 1970, n. 90, 214. Cfr. Hollinshead 1980, 37-8 (nord: m 29, 7; ovest: circa m 24; est: circa m 48) Giunan 1999, 41 nota 67 (nord: m 38; ovest m. 28; est m. 65). Estensione dell'ala ovest: Papadimitriou 1958, 33; 38 + *εἰκ.* 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI) . Estensione dell'ala est e strada: Papadimitriou 1961, 20-1 + *εἰκ.* 22, 23 (= fig. 1, XXXII); 1962, *εἰκ.* 36, 29 (= Tav. VII). V anche Bouras 1967, 17-8.

¹⁵¹ V. *infra*, 31-2.

¹⁵² Forma della corte: Papadimitriou 1958, 33 + *εἰκ.* 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI); Daux 1959, 589 + fig 18, 591. Saggio: Papadimitriou 1958, 33-4; Daux 1959, 589 (datazione dei cocci al IV a.C.)

del portico nord e all'estremità sud del portico ovest si trova una camera più stretta delle altre (m 6, 10 x 4)¹⁵³.

Tra i vani ζ e η del portico settentrionale si trova un passaggio largo m 1, 20 che mette in comunicazione il corridoio aperto del complesso ad esso addossato con la corte delimitata dalla *stoa*¹⁵⁴.

Analogamente, nell'ala occidentale la fila degli ambienti quadrati è interrotta subito dopo α da un ampio ingresso monumentalizzato. Da esso parte un sentiero pavimentato con pezzi di reimpiego provenienti da edifici del santuario e diretto da nord-ovest verso sud-est, quindi probabilmente, come ipotizza Papadimitriou, verso l'altare. Il passaggio è stato chiaramente ricavato in un momento successivo alla costruzione della *stoa*. Secondo il medesimo Papadimitriou l'intervento è da collegare all'inagibilità del settore settentrionale del *temenos* dovuta alle piene dell'Erasino, che scorreva appunto a nord. Sulla base della datazione dei pezzi riutilizzati, ciò potrebbe essersi verificato alla fine del IV a.C. I pezzi impiegati nella pavimentazione sono frammenti di elementi architettonici, frammenti di sculture e di iscrizioni in marmo. In particolare vengono segnalati un torso di statua femminile arcaica assai danneggiato, una parte di un rilievo su cui molto probabilmente è rappresentata Artemide mentre fila e il già ricordato decreto di *exetasmos*. L'unico reperto di cui viene riportata la fotografia è il frammento di rilievo¹⁵⁵.

Gli ambienti quadrati sono meglio conservati sul lato nord che non sul lato ovest. Essi sono pavimentati in *poros*. Sul pavimento sono state rinvenute piccole cavità a distanza regolare tra loro, contenenti tracce di piombo. Papadimitriou vi identifica l'alloggiamento di *klinai* in legno e stima che potevano essere fino a undici per camera. Oltre ai fori sul pavimento sono stati trovati blocchi quadrangolari di *poros*, in cui, coerentemente, si sono riconosciuti sostegni per tavole. Un blocco sopra cui si trova ancora una tavola è stato recuperato all'interno della terza camera del braccio nord partendo da est¹⁵⁶.

Reperti - Come emerge dai resoconti di Papadimitriou, l'area della *stoa* si è dimostrata ricca di reperti, soprattutto sculture e iscrizioni.

A ridosso del muro sud degli ambienti del braccio settentrionale della *stoa* sono state rinvenute diverse basi votive (35) disposte in una serie continua, seppure non ordinata. Bouras ne ha curato l'anastilosi e ne ha fornito una descrizione generale, ma non un'edizione. Esse sono pertanto inedite. Si tratta di basi in *poros* o in marmo, di dimensioni variabili. La sezione è quadrangolare ad eccezione di quattro, a sezione circolare. Talora

¹⁵³ Ambienti del braccio nord: Papadimitriou 1958, 34 + εἰκ. 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI); Daux 1959, 594 + fig. 18, 591 e 23, 594; Papadimitriou 1961, 26 + εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII). Ambienti del braccio ovest: Papadimitriou 1961, 26-7 + εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII). Cfr. Papadimitriou 1959 a, 19; Papadimitriou 1959 b, 16-7; Papadimitriou 1960, εἰκ. 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI) (ambienti disposti su due file). Esclusione della presenza di ambienti nel braccio est: Papadimitriou 1960, 25-6 + Papadimitriou 1961 εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII). Cfr. Papadimitriou 1960, εἰκ. 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI) dove ne sono disegnati tre. V. anche Bouras 1967, 17-8. Misure degli ambienti più stretti: Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 52, nota 35.

¹⁵⁴ V. Bouras 1967, 104-5 + σχ.εδ. 67, 92 (= fig. 2, Tav. XLIII); 68, 94 (= fig. 1, Tav. XL); π. 9.

¹⁵⁵ V. Papadimitriou 1959 a, 18-9 + π. 10β (= fig. 2, Tav. XL); Papadimitriou 1959 b, 15; Daux 1960, 669; Papadimitriou 1960, 23-4 + εἰκ. 31, 23 (= fig. 1, Tav. XLI); 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI); Daux 1961, 638 + fig. 3, 640; Papadimitriou 1961, 27; Daux 1962, 671; 674 + fig. 7, 675; Bouras 1967, 102-4 + σχ. 12 (= fig. 1, Tav. XXXV). Decreto di *exetasmos*: Tav. CXIV; *supra*, I 1. 1, 7; *infra* d, 53-61. Rilievo con Artemide filatrice: fig. 2, Tav. XCIX; *infra* III, 2 a, 155-6.

¹⁵⁶ Scavi: Papadimitriou 1958, 36 + εἰκ. 40, 38 (= fig. 2, Tav. XLI); Daux 1959, 596 + fig. 23, 594; Papadimitriou 1960, 24 + εἰκ. 35, 26 (= fig. 1, Tav. XLII). Stato di conservazione degli ambienti: Bouras 1967, σχ. 12 (= fig. 1, XXXV); σχ. 67, 92 (=fig. 2, Tav. XLIII); v. anche Tav. XLVI; XLVII; fig. 1, Tav. XLVIII. Analisi e descrizione: Bouras 1967, 71-102 + σχ. 54, 72 (= fig. 1, Tav. XLIV); 55, 73 (= fig. 2, Tav. XLIV); 56, 76 (= fig. 1, Tav. XLV); 57, 77 (= fig. 2, Tav. XLV) π. 16 (= fig. 2, Tav. XLII); 17 (= fig. 1, Tav. XLIII).

(secondo Papadimitriou nella maggior parte dei casi) sulla fronte si leggono iscrizioni dedicatorie. Come si è già ricordato, Bouras informa che per una di dette basi (l'ultima verso ovest) è stato reimpiegato un tamburo di colonna e ipotizza che esso fosse originariamente pertinente al tempio¹⁵⁷.

Presso le basi sono stati spesso ritrovati le statue e i rilievi che esse sostenevano. Papadimitriou nel resoconto del 1958 menziona cinque rilievi intatti, di cui quattro di grandi dimensioni (lunghezza superiore a un metro)¹⁵⁸.

Tre di essi presentano scene di offerta. L'archeologo riporta le fotografie di due lastre. Nella prima si vede Artemide seduta; lo sguardo della divinità si incrocia con quello del cervo che si trova accanto; di fronte c'è il corteo di offerenti, formato da nuclei familiari¹⁵⁹. Sulla seconda lastra Artemide, accompagnata da una cerva, è in piedi presso un altare e regge l'arco e una patera; il corteo di famiglie, di fronte a lei, presenta come offerta un toro. Sull'epistilio è iscritta una dedica a nome di *Aristonike*¹⁶⁰. Del soggetto del terzo rilievo Papadimitriou fornisce unicamente una descrizione: le figure di fronte al corteo sono tre, Artemide *Phosphoros*, Ifigenia e Apollo che regge un ramo di palma. Altri autori identificano, più plausibilmente, la seconda figura femminile con Latona¹⁶¹.

Il quarto dei rilievi di grandi dimensioni recuperati nel 1958 è il già citato "rilievo degli dei", così chiamato perché reca una rappresentazione mitologica. Ci si soffermerà ampiamente in seguito sulla discussione relativa all'identificazione delle figure e alla funzione che esso rivestiva nel santuario¹⁶².

Quanto alle sculture, Papadimitriou nel già citato resoconto afferma di avere ritrovato cinque statue di bambine intatte (a suo avviso *arktoi*) insieme a più di dieci teste e numerosi frammenti pertinenti a sculture del medesimo tipo¹⁶³. A titolo di esempio riporta la fotografia di una statua di bambina che sulla piega della veste regge una piccola lepore¹⁶⁴ e la fotografia di cinque teste¹⁶⁵. Va registrato che la testa al centro della fila superiore viene successivamente attribuita a una statuette di bambino¹⁶⁶. Si presenterà tra breve un altro esempio dal quale risulta che per molte delle teste indicate dall'archeologo come teste di *arktoi* sussistono forti dubbi sull'effettiva attribuzione a statue di bambine.

Egli inoltre informa che presso il medesimo muro sud degli ambienti del braccio settentrionale vengono recuperati più di cinquanta frammenti di iscrizioni, figurine fittili, vasi di piccole dimensioni e anche diversi cocci pertinenti a due anfore panatenaiche¹⁶⁷.

Nello stesso 1958, presso il braccio orientale della *stoa* viene recuperato il già ricordato testo epigrafico datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) contenente una lista dei beni che vengono affidati ai "tesorieri degli altri dei" di Atene. Come si vedrà tra breve esso, a partire da Papadimitriou, è considerato un fondamentale *terminus ante quem* per la

¹⁵⁷ V. Papadimitriou 1958, 34-5 + **εικ.** 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI); Daux 1959, 594 + fig. 18, 591; Papadimitriou 1961, 21, 22 (= fig. 2, Tav. XLVIII); Bouras 1967, 141-8 + **σχ.** 100, 142 (= fig. 1, Tav. XLIX); 101, 143 (= fig. 2, Tav. XLIX); 102, 145; 103, 146; 104, 147 (fig. 1, Tav. L); **σχ.** 12 (= fig. 1, Tav. XXXV). Reimpiego: v. *supra*, 13 e 16.

¹⁵⁸ V. Papadimitriou 1958, 35; Daux 1959, 596.

¹⁵⁹ V. Papadimitriou 1958, **εικ.** 36, 34 (= fig. 2, Tav. XCVII); Daux 1959, Pl. XXXI 2.

¹⁶⁰ V. Papadimitriou 1958, **εικ.** 37, 35 (= fig. 1, Tav. XCVIII); Daux 1959, fig. 26, 595.

¹⁶¹ V. Papadimitriou 1958, 35-6. Cfr. Kontis 1967, 196 + **π.** 104 **β** (= fig. 2, Tav. XCVIII); Kahil 1984 a, cat. 1127*, I 708.

¹⁶² V. Papadimitriou 1958, 35 + **εικ.** 35, 33 (= fig. 1, Tav. XCV; v. anche fig. 2, Tav. L momento del rinvenimento); Daux 1959, 596 + Pl. XXXI 1. V. *infra* III 4 a, 185-8.

¹⁶³ V. Papadimitriou 1958, 36; 37-8; Daux 1959, 596. V. anche fig. 1, Tav. LI (rinvenimento di statua e rilievo).

¹⁶⁴ V. Papadimitriou 1958, **εικ.** 38, 36 (= fig. 2, Tav. LXXIX); Daux 1959, fig. 27, 596.

¹⁶⁵ V. Papadimitriou 1958, **εικ.** 39, 37 (= fig. 1, Tav. LXXX); Daux 1959, fig. 25, 595.

¹⁶⁶ V. Papadimitriou 1960, **εικ.** 38, 29 (= fig. 1, Tav. LXXXIV).

¹⁶⁷ V. Papadimitriou 1958, 37-8.

datazione della *stoa*. Ci si soffermerà inoltre sull'importanza che l'epigrafe riveste nell'ambito del problema dei rapporti tra la *polis* e il santuario e soprattutto come attestazione della presenza a Brauron di beni sacri appartenenti ad Apollo¹⁶⁸.

Nel resoconto del 1960 Papadimitriou menziona il ritrovamento di una statua di bambino e di una testa di *arktos* nel settore ovest dello scavo della *stoa*. L'archeologo riporta una fotografia solo di quest'ultima¹⁶⁹. Va segnalato che successivamente (1961) essa viene riconosciuta pertinente ad una statuetta raffigurante Artemide. Come si è appena detto, simile caso dimostra che per diverse teste indicate senz'altro da Papadimitriou come teste di *arktoi* possono essere sollevati dubbi sull'effettiva pertinenza a statue di bambine¹⁷⁰. Egli informa altresì del recupero di altre due teste di *arktoi* nel corso dell'esplorazione del primo ambiente del braccio occidentale (α) a partire dal tempio e riporta la fotografia di entrambe¹⁷¹.

Nel resoconto del 1961 Papadimitriou si sofferma su un'iscrizione rinvenuta nel settore orientale dello scavo della *stoa*. Si tratta del già menzionato inventario in cui si elencano *klinai* e tavole presenti in ambienti ordinati per numero e si nomina una stalla con porte rivolte verso la città. Molto probabilmente Papadimitriou coglie nel segno quando riconduce la lista agli ambienti del braccio nord e ovest della *stoa*. Quanto alla stalla, si entrerà in seguito nel merito della questione relativa alla localizzazione, nell'ambito della discussione sul testo del decreto di *exetasmos*¹⁷².

Nello stesso anno, a est della *stoa*, poco sotto il terreno (cm 50) emergono diversi frammenti di un rilievo rappresentante il *trophimos* di Erode Attico Polydeukes secondo il tipo del defunto eroicizzato a banchetto. Papadimitriou collega il reperto ad una frequentazione dell'area di Brauron, a suo avviso ormai completamente paludosa, come terreno di caccia. Tuttavia si mostrerà successivamente che la cronologia del *temenos* non è del tutto chiara¹⁷³.

Funzione degli ambienti quadrati - Per quanto riguarda la funzione, Papadimitriou pone gli ambienti quadrati in relazione con il soggiorno delle *arktoi* presso il santuario, ritenendo che la *stoa* avesse un carattere sacro e non fosse semplicemente una struttura destinata ai visitatori. Egli non esclude che la *stoa* possa essere l'edificio designato nelle epigrafi come *parthenon*, da intendere come "residenza" delle *parthenoi*. A sostegno della propria tesi Papadimitriou adduce, oltre alla struttura stessa degli ambienti, il fatto che presso la fronte delle camere del portico nord sono state trovate cinque statue di bambine integre e numerosi frammenti (cinquanta e dieci teste) pertinenti a sculture del medesimo tipo. Egli è sicuro del fatto che vi siano rappresentate le *arktoi*¹⁷⁴. A partire dalle considerazioni di Papadimitriou, la *stoa* di Brauron viene spesso menzionata nella letteratura scientifica, come *stoa* delle *arktoi*. L'interpretazione della *stoa* fornita

¹⁶⁸ V. Papadimitriou 1958, 37. V. *supra* I 1. 1, 7 e *infra* III 4 c, 192.

¹⁶⁹ V. Papadimitriou 1960, 23 + *εικ.* 30, 22 (= fig. 2, LXXXI); Daux 1961, 638 + fig. 2, 639.

¹⁷⁰ V. Daux 1962, 681 + fig. 22, 680 (= fig. 2, Tav. LXXXIV) e Kahil 1984 a, cat. 140*, I 637 + fig. 140, II 455.. Cfr. Papadimitriou 1962, 34 + *εικ.* 45, 35 (nessun cenno alla ricomposizione; statuetta rinvenuta presso l'ingresso orientale dell'edificio annesso al lato nord della *stoa*).

¹⁷¹ V. Papadimitriou 1960, 24 + *εικ.* 32, 23 (= fig. 1, Tav. LXXXII); 33, 24 (= fig. 2, Tav. LXXXII) Daux 1961, 638 + fig. 4-5, 640.

¹⁷² V. Papadimitriou 1961, 23-4; Daux 1962, 671. Stalle e decreto di *exetasmos*: *infra*, d, 55; 61.

¹⁷³ V. Papadimitriou 1961, 35-6 + *εικ.* 39, 40; Daux 1962, 681 + fig. 21, 679; Papadimitriou 1962, *εικ.* 42, 33 (= fig. 2, Tav. CIV); Daux 1963, fig. 17, 710.

¹⁷⁴ V. Papadimitriou 1950, 186-7; Papadimitriou 1958, 36-7; Papadimitriou 1960, 24; Papadimitriou 1963, 118. Raffigurazioni di bambine e *arktoi*: Papadimitriou 1949, 90; Papadimitriou 1958, 36, poi *passim*. Cfr. *infra* III 3 a, 176-7.

dall'archeologo è riportata senza critiche da Daux¹⁷⁵ ed è accolta da Bouras. Quest'ultimo però non esclude l'utilizzo come struttura per i visitatori. La lunghezza che si può attribuire alle *klinai* in legno disposte negli ambienti è piuttosto ridotta (m 1, 77) e farebbe pensare ad un uso legato al banchetto più che al sonno. Anche in questo caso, secondo Bouras, essa sarebbe insufficiente ad accogliere un adulto. Tuttavia egli non riconosce in ciò un argomento decisivo a favore di un utilizzo esclusivamente da parte delle *arktoi*, in quanto le reali dimensioni delle *klinai* antiche restano un problema aperto¹⁷⁶.

Kontis propone di riconoscere nella *stoa* una sorta di orfanotrofio. Si trattava infatti della struttura che ospitava i bambini che, persa la madre, venivano affidati alla protezione di Artemide e di Ifigenia, il cui nome è etimologicamente connesso alla buona crescita. In particolare i bambini ospitati erano maschi, fondamentali per la continuità del *genos*. A sostegno di simile tesi Kontis adduce il fatto che tra le numerose statue infantili rinvenute sotto il portico antistante le camere prevalgono quelle rappresentanti maschi ed è stata ritrovata anche la statuetta di un bimbo che gattona. È dunque evidente che le statue infantili non hanno nulla a che fare con le *arktoi*. Inoltre, l'edificio porticato annesso al braccio settentrionale della *stoa* è da lui interpretato come sede dell'esposizione delle vesti dedicate a Ifigenia una volta lasciate nelle case dalle donne morte nel parto, secondo quanto scrive Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7*). L'uso della *stoa* come "orfanotrofio" rientrerebbe dunque in un quadro culturale coerente¹⁷⁷.

Nel recensire il libro di Bouras, C. Börker (1969) sottolinea che il problema della funzione dell'edificio e della sua antica denominazione, strettamente intrecciati tra loro, restano da discutere. Quanto alla funzione, egli osserva che la lunghezza delle *klinai* è sufficiente per adulti semisdraiati a banchetto e che in altri edifici con sale da banchetto di altri santuari del mondo greco le *klinai* erano molto probabilmente ancora più corte. Simili paralleli e altri ancora indicano pertanto chiaramente che le camere quadrate situate sul braccio nord e sul braccio ovest della *stoa* erano destinate al banchetto. Quanto al nome, come si vedrà meglio tra breve, egli propone di identificare la struttura con gli *oikoi* menzionati nel decreto di *exetasmos*¹⁷⁸.

La proposta di Börker è stata generalmente accolta. Il dibattito, che si presenterà successivamente, riguarda semmai l'identità delle persone che ne usufruivano e la relazione tra una simile struttura e i riti che secondo le fonti letterarie si svolgevano a Brauron¹⁷⁹. Si registrano comunque alcune eccezioni. Ad esempio, un certo numero di studiosi mantiene la posizione di Papadimitriou nel collegare le camere al soggiorno delle *arktoi*¹⁸⁰. Antoniou propende per una funzione multipla dell'edificio. Esso avrebbe infatti accolto i banchetti festivi e avrebbe altresì ospitato bambini deboli che, secondo l'autore, soggiornavano a Brauron affidati alla protezione divina¹⁸¹.

L'interpretazione delle camere quadrate della *stoa* come luogo deputato ai banchetti risulta di gran lunga la più convincente soprattutto alla luce dei paralleli archeologici. Il recente lavoro di catalogazione e definizione tipologica degli edifici da banchetto presenti

¹⁷⁵ V. Daux 1959, 596.

¹⁷⁶ V. Bouras 1967, 18 e 75.

¹⁷⁷ V. Kontis 1967, 180-1. Cfr. *infra* III 3 a, 176-7.

¹⁷⁸ V. Börker 1969, 805-6.

¹⁷⁹ V. es. Coulton 1976, 43; Goldstein 1976, 114-25; Hollinshead 1980, 38; Themelis 1986 (ma cfr. Themelis 1971, 24 in cui accoglie la tesi dell'uso da parte di bambini) Brulotte 1994, 334-5; Mylonopoulos - Bubenheimer 1996 b; Giunan 1999, 31-2; 156-9; Themelis 2002, 104.

¹⁸⁰ V. es. Brelich 1969, 259-60; Simon 1983, 86; Corso 1986 a, 170.

¹⁸¹ V. Antoniou 1990, 167-8. Cfr. Antoniou 1980, 19 dove si sostiene solo l'uso per l'ospitalità di bimbi deboli e malati. V. anche Papachatzis 1974, 433 (residenza di *arktoi* e di altri bimbi consacrati dai genitori).

nei santuari pubblicato da Ch. Leypold¹⁸² (2008) fornisce ulteriori elementi di conferma. Va inoltre ricordato che stando a Bouras all'interno delle camere sono stati rinvenuti focolari e frammenti di tegole di un tipo che fa pensare all'esistenza di un buco per fare uscire il fumo. Egli ritiene che i focolari risalgano all'epoca in cui l'edificio era già in rovina¹⁸³. Tuttavia, come si è detto, il medesimo studioso dichiara di non avere avuto accesso ai diari di scavo¹⁸⁴. La mancanza di precisi dati stratigrafici porta a non escludere che i focolari possano essere ricondotti all'età classica, come sembra suggerire Ekroth¹⁸⁵.

Le diverse ipotesi alternative all'utilizzo degli ambienti come sale da banchetto appaiono altresì poco plausibili in quanto fondate su una contestualizzazione delle statue infantili molto probabilmente errata o su un'interpretazione discutibile della funzione del complesso annesso al portico settentrionale della *stoa*¹⁸⁶.

Funzione degli ambienti rettangolari - Lo scavo delle due camere più strette situate, rispettivamente, all'estremità occidentale del braccio nord e all'estremità meridionale del braccio ovest non ha restituito elementi utili a ricostruirne la funzione.

Papadimitriou interpreta il vano dell'ala settentrionale come sede di personale di sorveglianza del *propylon* ovest dell'edificio annesso al portico nord. Infatti la camera, a differenza di tutte le altre presenti in tale area della *stoa*, è aperta verso nord e non verso sud. Diversi studiosi accettano simile interpretazione¹⁸⁷.

Travlos ritiene invece che l'ambiente era adibito al deposito di oggetti votivi preziosi ed era per questo collegato al porticato nord, deputato all'esposizione di altri tipi di dediche¹⁸⁸.

E.L. Brulotte condivide con Papadimitriou l'identificazione del vano come "guardiola" di sorveglianza del *propylon* occidentale. Egli tuttavia, come si vedrà tra breve, ritiene che quest'ultimo era aperto solo in occasione dei *Brauronia*. La funzione ordinaria della camera era dunque diversa. Secondo lo studioso serviva all'immagazzinamento della suppellettile da banchetto, forse quella menzionata in un catalogo epigrafico citato da Themelis. Brulotte aggiunge che, in alternativa, tale funzione era assolta dal vano rettangolare del braccio ovest¹⁸⁹.

Bubenheimer e Mylonopoulos muovono diverse obiezioni alla tesi di Travlos: la collocazione di un deposito di oggetti preziosi vicino ad un ingresso è poco plausibile, dagli inventari risulta che essi erano custoditi nell'*archaios neos* e nel *parthenon*, non vi sono paralleli di *stoai* utilizzate come *thesauroi*. I due studiosi ritengono invece che sia nell'ambiente del braccio settentrionale sia in quello del braccio occidentale si trovava una scala in legno che conduceva al secondo piano della *stoa*. A loro avviso esso correva al di sopra delle camere ed era chiuso da un muro, con finestre aperte verso la corte: molto probabilmente vi erano ubicate le camere da letto del personale di culto, forse anche delle *arktoi*¹⁹⁰.

¹⁸² V. Leypold 2008, 48-52 + Taf. 29-33. V. anche Börker 1983.

¹⁸³ V. Bouras 1967, 78; 170 + *σχ.εδ.* 58, 79 (= fig. 2, Tav. LI).

¹⁸⁴ V. Bouras 1967, 4-5; 149.

¹⁸⁵ V. Ekroth 2003, nota 242, 109.

¹⁸⁶ V. rispettivamente *infra* 34-5 (funzione del complesso nord) e III 3 a, 176-7.

¹⁸⁷ V. es. Papadimitriou 1961, 26. V. anche es. Bouras 1967, 18; Coulton 1976, 42; Goldstein 1976, 117; Hollinshead 1980, 38; Themelis 1971, 19; Themelis 1986, 226 (gr.); 6 (it.); Themelis 2002, 105.

¹⁸⁸ V. Travlos 1988, 55.

¹⁸⁹ V. Brulotte 1994, 351-2. Inventario: Linders 1975, 75, nota 12; Themelis 1986, 229 (gr.), 8 (it.) e *supra* I 1. 1, 6.

¹⁹⁰ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 18-9; Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 52-8 (con analisi dettagliata di paralleli) + Abb. 3, 54 (= fig. 1, Tav. LII). V. anche Lauter 1986, 140.

La tesi di Brulotte è legata ad un'interpretazione della funzione del complesso nord che, come si vedrà tra breve, suscita qualche perplessità¹⁹¹. Le osservazioni di Bubenheimer e Mylonopoulos rispetto alla proposta di Travlos risultano condivisibili, tuttavia gli argomenti presentati dai due studiosi per il riconoscimento di un secondo piano nella *stoa* di Brauron non appaiono stringenti. Essi stessi ammettono che l'utilizzo di due tipi di antefisse, da loro chiamato in causa¹⁹², può essere motivato da scelte estetiche e non dall'esistenza di due diverse coperture. Inoltre, come ricordano Themelis e Goette, dallo studio architettonico di Bouras non emergono indicazioni relative a un secondo piano, né sono segnalati reperti riconducibili alla struttura ipotizzata dai due studiosi¹⁹³. L'ipotesi che essi siano andati persi nel corso della spoliatura del monumento non risulta del tutto convincente. Come si è detto, la maggior parte degli elementi architettonici della *stoa* è stata ritrovata *in situ*, immersa nel fango dell'inondazione che aveva causato la rovina dell'edificio: ciò rende difficile pensare ad una sparizione totale dei soli elementi pertinenti al secondo piano. Inoltre, come osserva Goette¹⁹⁴, essi sarebbero comunque stati poco adatti a essere riutilizzati. Tutto sommato l'ipotesi di un collegamento funzionale tra la camera rettangolare del braccio nord e l'ingresso occidentale del portico ad esso annesso appare la più plausibile.

Quanto all'ambiente rettangolare dell'ala occidentale, Themelis (in un primo tempo) e Travlos ritengono che contenesse *klinai* come i vani quadrati, seppure in numero minore (al massimo nove) forse connesso ad una particolare fruizione¹⁹⁵.

Come ricordano opportunamente Bubenheimer e Mylonopoulos¹⁹⁶, non risulta che nel vano siano state riscontrate tracce di letti. È dunque plausibile che esso avesse una funzione diversa da quella delle camere quadrate. La proposta formulata da Brulotte e (in un secondo tempo) da Themelis, secondo cui poteva trattarsi di un magazzino¹⁹⁷, risulta accettabile.

Cronologia - Già dopo il primo saggio del 1949 Papadimitriou, sulla base dei capitelli, propone una datazione della *stoa* alla fine del V a.C. Nel 1950 egli ipotizza una relazione tra la costruzione dell'edificio e la prima rappresentazione dell'*Ifigenia in Tauride*, anteriore al 413 a.C. Infine, come si è anticipato, l'inventario datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) rinvenuto nel 1958 presso il braccio orientale della *stoa* è considerato dall'archeologo come *terminus ante quem* per la costruzione¹⁹⁸.

La tesi di Papadimitriou è generalmente accolta. Fa eccezione Hollinshead che, sulla base della consulenza di B.S. Ridgway, avanza dubbi sulla possibilità che nel periodo ipotizzato da Papadimitriou fosse già diffuso l'utilizzo di materiali diversi (marmo e *poros*) per le diverse parti. A suo dire, la data dell'iscrizione rinvenuta presso il braccio est (416/5 a.C.) non è risolutiva, in quanto il testo potrebbe fare riferimento ad una *stoa* più antica¹⁹⁹.

Le osservazioni di Hollinshead non risultano convincenti. Appare più fondata l'osservazione di Bouras secondo cui l'inventario del 416/5 a.C. è stato ritrovato in una posizione che non può essere considerata quella originaria. Il braccio orientale, in quanto incompiuto, difficilmente può essere stato sede dell'esposizione di un simile documento ed

¹⁹¹ V. *infra*, 34-5 e *infra* III 1 b, 135.

¹⁹² V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 18, nota 73. Antefisse a palmetta: Tav. LIII.

¹⁹³ V. Themelis 2002, 105, nota 3; Goette 2005, 33. V. anche Bouras 1967, 105-22 (analisi della copertura).

¹⁹⁴ V. Goette 2005, 33.

¹⁹⁵ V. Themelis 1986, 226 (gr.); 6 (it.); Travlos 1988, 55. Fruizione: v. *infra* III 1 b, 134-5.

¹⁹⁶ V. Mylonopoulos - Bubenheimer, 1996, 18.

¹⁹⁷ V. Brulotte 1994, 351-2; Themelis 2002, 104-5.

¹⁹⁸ V. Papadimitriou 1949, 84; Papadimitriou 1950, 185; Papadimitriou 1958, 37.

¹⁹⁹ V. Hollinshead 1980, nota 44, 292.

esso non va pertanto assunto come *terminus ante quem*. Va detto, comunque, che lo studioso finisce per collocare l'epoca della costruzione della *stoa* intorno al 420 a.C. A sostegno di simile datazione egli offre una serie di tabelle comparative relative alle caratteristiche di alcuni elementi architettonici. Come ricorda egli stesso, non gli è stato possibile fare riferimento alla stratigrafia in quanto non ha potuto consultare i diari di scavo²⁰⁰.

Sulla base dei rilievi eseguiti in occasione dell'anastilosi il medesimo Bouras dimostra che la costruzione della *stoa*, in particolare per quanto riguarda i colonnati delle due ali laterali, non è mai stata terminata. Egli ritiene che l'interruzione sia da porre in relazione con il dissesto economico seguito al fallimento della spedizione di Sicilia²⁰¹.

Non è chiaro quando l'edificio sia andato in rovina. Papadimitriou nel 1958 osserva che nessuno dei reperti rinvenuti davanti agli ambienti del braccio nord può essere attribuito a un periodo successivo alla fine del IV a.C. e che in tale epoca va pertanto collocato il declino della *stoa*²⁰².

Lo studio dei giornali di scavo e una precisa datazione dei singoli reperti ivi rinvenuti potrebbero portare a rivedere simile conclusione. Per esempio Ch. Vorster²⁰³ ipotizza che dal braccio nord della *stoa* provenga una statua di bambina (inv. 62, con una colomba accovacciata nella piega della veste) per la quale suggerisce una datazione al 300-275 a.C.

Inoltre G. Ekroth assegna al sentiero pavimentato che parte dal passaggio nel braccio ovest della *stoa* un significato del tutto diverso da quello che ad esso assegna Papadimitriou (accesso alla corte e all'altare dopo il crollo del braccio nord). A suo avviso l'intervento risale sicuramente a dopo il III a.C. e, molto probabilmente, all'epoca del totale abbandono del santuario (avvenuto in età romana). La finalità era forse quella di agevolare il trasporto di materiali da utilizzare nella costruzione della basilica paleocristiana i cui resti sono visibili a circa m 500 a ovest del *temenos*. Il sentiero portava all'area antistante il tempio e sembra che per la sua realizzazione siano stati utilizzati anche pezzi provenienti dal lato settentrionale del *naos*²⁰⁴.

La lettura di Ekroth è plausibile quanto quella di Papadimitriou, se non di più. Infatti la presenza del decreto di *exetasmos* tra i materiali riutilizzati, segnalata dallo stesso Papadimitriou²⁰⁵, solleva qualche dubbio sul fatto che l'intervento sia stato operato durante la vita del santuario. Inoltre pezzi di reimpiego provenienti dal santuario sono stati effettivamente trovati nella basilica paleocristiana²⁰⁶.

Fondamenta nel settore meridionale della corte

Nel settore meridionale della corte nel 1959 è emerso un muro in *poros* largo circa m 1, la cui altezza è conservata per due file di blocchi solo all'estremità occidentale. Il muro corre per m 3, 90 parallelamente al toicobate del braccio occidentale della *stoa*, poi si piega

²⁰⁰ V. Bouras 1967, 149-59.

²⁰¹ V. Bouras 1967, 158.

²⁰² V. Papadimitriou 1958, 38.

²⁰³ V. Vorster 1983, cat. 5, 331 + Taf. 2, 5 e 12, 2.

²⁰⁴ V. Ekroth 2003, 118. Cfr. Papadimitriou 1959 a, 18-9 + π. 10β (= fig. 2, Tav. XL); Papadimitriou 1959 b, 15; Papadimitriou 1960, 24 + εix. 31, 23 (= fig. 1, Tav. XLD); Papadimitriou 1961, 27. Tracciato del sentiero: Papadimitriou 1960, εix. 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI).

²⁰⁵ V. Papadimitriou 1961, 27.

²⁰⁶ V. Stikas 1951, 58-9 (capitello dorico). V. anche Daux 1949, 527 (più generico).

ad angolo retto e prosegue verso est fino ad addossarsi al lato esterno del toicobate del braccio orientale²⁰⁷.

Stando a Papadimitriou tutta l'area interna al muro è caratterizzata dalla presenza di fango misto a cenere contenente una quantità di cocci e di figurine fittili databili tra VII e V a.C.²⁰⁸. A titolo di esempio egli inserisce la fotografia di alcuni cocci a figure nere²⁰⁹ e di due dadi fittili, anch'essi a figure nere, di cui fa menzione particolare nel testo²¹⁰. L'archeologo informa inoltre del rinvenimento di un frammento di un'iscrizione arcaica assai danneggiata databile all'inizio del V a.C., della quale fornisce una fotografia²¹¹.

Papadimitriou (seguito da Daux) ritiene che il muro sia più antico della *stoa*, in quanto la costruzione del toicobate del lato est lo viene chiaramente a interrompere. Egli inoltre non lo attribuisce a un edificio, ma lo interpreta come muro di sostegno di una terrazza situata a est del tempio. A suo avviso il tipo di terreno e di reperti toglie ogni dubbio sul fatto che detta terrazza ospitava l'altare²¹².

L'identificazione del manufatto come muro di sostegno è confermata dall'analisi dei resti compiuta da Bouras. Da tale analisi lo studioso ricava anche indicazioni cronologiche e propone di datare l'opera intorno al 500 a.C. e comunque sicuramente dopo la costruzione del tempio²¹³.

Sulla scorta del giudizio di Bouras, pare che si debba escludere la pertinenza del muro ad una prima *stoa*, la cui esistenza è stata ipotizzata da H. Lauter²¹⁴.

Complesso porticato nord

Al braccio nord della *stoa* è addossato un complesso formato da due ingressi monumentalizzati (*propyla*) situati all'estremità orientale e occidentale, un corridoio aperto e uno stretto porticato. Come si è detto²¹⁵, il complesso comunica con la corte delimitata dalla *stoa* attraverso un passaggio piuttosto stretto (m 1, 20) ricavato nel braccio settentrionale tra gli ambienti η e ζ .

Lo scavo - La prima parte della struttura a tornare alla luce è stato il *propylon* est. Esso è emerso nel 1956 nel corso di un saggio di scavo a nord della *stoa*, limitato a causa dell'acqua presente nel terreno ed è stato completamente scavato nel 1958. L'esplorazione del complesso viene ultimata tra il 1960 e il 1961 insieme ad un'assai ristretto intervento di anastilosi, curato da Bouras e Triantis. Infatti, come osserva il medesimo Bouras, a differenza che nel caso del braccio nord della *stoa*, del complesso porticato restano solo le fondamenta²¹⁶.

²⁰⁷ V. Papadimitriou 1959 a, 19-20 + π . 14 α (= fig. 1, Tav. XXXIX); 14 β (= fig. 2, Tav. XXXIX); Papadimitriou 1959 b, 17-20 + $\epsilon\iota\kappa$. 20, 18; Daux 1960, 670-1 + fig. 10, 668. V. anche pianta Papadimitriou 1960 $\epsilon\iota\kappa$. 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI) e Papadimitriou 1962, $\epsilon\iota\kappa$. 36, 29 (= Tav. VII).

²⁰⁸ V. Papadimitriou 1959 a, 19-20.

²⁰⁹ V. Papadimitriou 1959 a, π . 15 α (= fig. 2, Tav. CXX); Papadimitriou 1959 b, $\epsilon\iota\kappa$. 21, 19; Daux 1960, fig. 11, 668.

²¹⁰ V. Papadimitriou 1959 a, 20 + π . 15 γ (= fig. 3, Tav. CXX); Papadimitriou 1959 b, $\epsilon\iota\kappa$. 22, 20; Daux 1960, fig. 12, 669.

²¹¹ V. Papadimitriou 1959 a, 20 + π . 15 β (= fig. 2, Tav. CXIII); Papadimitriou 1959 b, 20; Daux 1960, 671.

²¹² V. Papadimitriou 1959 a, 20; Papadimitriou 1959 b, 20; Daux 1960, 671.

²¹³ V. Bouras 1967, 10-13 + $\sigma\chi$. 2, 10; 3, 12.

²¹⁴ V. Bouras 1967, 12; Lauter 1986, 44.

²¹⁵ V. *supra*, 25.

²¹⁶ V. Papadimitriou 1956 b, 28 + $\epsilon\iota\kappa$. 28, 29 (= fig. 1, Tav. LIV); Daux 1957 a, 521 + fig. 21, 520; Papadimitriou 1958, 38 + $\epsilon\iota\kappa$. 41, 39 (= fig. 2, Tav. LIV) e 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI); Daux 1959, 596 + fig. 28, 597 e 18, 591; Papadimitriou 1960, 24-5 + $\epsilon\iota\kappa$. 37, 28 (= fig. 1, Tav. LV) e 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI); Daux 1961, 639 + fig. 8, 642 e

La pianta - I due *propyla* presentano la stessa struttura, ma quello orientale è meglio conservato. Essi hanno un doppio sbarramento, caratterizzato da un elemento centrale, un pilastro nello sbarramento interno, una colonna in quello esterno. Il pilastro presenta un restringimento per permettere l'apertura completa delle porte. Le porte, in legno, dovevano essere a doppi pannelli e larghe in tutto circa m 2, 50. Le soglie erano in marmo e, secondo quanto osserva Bouras, dovevano permettere anche il passaggio di carri²¹⁷.

Il corridoio aperto è lungo m 39, 18 ed è largo m 3, 02. Sul lato nord del corridoio e dei *propyla* si estende un portico lungo m 47 e largo m 2, 75²¹⁸.

Sul portico non si aprono ambienti. Al momento dello scavo, nel 1960, non vengono ritrovate colonne, ma solo basi quadrangolari. Papadimitriou, sulla base delle tracce presenti su di esse, ipotizza che le colonne erano quadrangolari. Nel resoconto dell'anno successivo (1961) egli afferma che probabilmente erano lignee²¹⁹. In via ipotetica e con cautela, Bouras propone di attribuire al portico nord un frammento di pilastro poligonale (ottagonale) in *poros* rinvenuto all'esterno del complesso, presso il ponte. Egli presenta dunque una ricostruzione del portico con un colonnato formato da dodici pilastri ottagonali, ma non esclude che in futuro si presentino elementi validi per l'adozione di altre soluzioni²²⁰.

All'interno del portico, quasi al centro di esso, si trova una fila continua di 37 basi di lunghezza variabile tra cm 87 e m 1, 13. Le basi sono formate da due blocchi in *poros* paralleli separati da un piccolo blocco a forma di cubo. Lo spazio tra i due blocchi è largo cm 17 e profondo fino a cm 80²²¹.

Reperti - Nei resoconti Papadimitriou non segnala alcun rinvenimento nell'area del complesso nord.

Alcuni reperti vengono ritrovati nel corso di un'esplorazione condotta nel 1961 al di fuori del *propylon* ovest per un'ampiezza di dodici metri, nei pressi di un pavimento di blocchi in *poros* che nella campagna successiva sarà riconosciuto come ponte. Si tratta di frammenti architettonici, statue e stele marmoree. Papadimitriou menziona due rilievi marmorei a suo avviso "bellissimi" e databili al V a.C., teste di *arktoi*, statuette mutile di bambini, più di quindici frammenti di cataloghi, basi iscritte, rocchetti di colonna e frammenti di *geison*. La posizione dei pezzi è ricondotta dallo studioso all'epoca (probabilmente da collocare nei primi secoli dell'era cristiana) dell'utilizzo degli edifici del santuario come "miniera" di materiali da reimpiego²²². A titolo di esempio riporta le fotografie dei due rilievi. Sul primo compare Artemide, stante, con in mano una torcia e una cerva al fianco. Di fronte a lei stanno due offerenti, una donna e un uomo. Un frammento della medesima lastra, contenente la restante parte del corteo di offerenti, composto da

12, 644; Papadimitriou 1961, 27; 29 + εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII); Daux 1962, 671; 674; 677 + fig. 5, 673; Bouras 1967, 122-40 + π. 11-5; σχ. 12, 90 e 97.

²¹⁷ V. Bouras 1967, 127-40 + σχ. 91, 130 (= fig. 2, Tav. LV disegno dell'elemento centrale del *propylon*); 92, 131 (= fig. 1, Tav. LVI ricostruzione del *propylon* orientale); π. 15 (= fig. 2, Tav. LVI elemento centrale del *propylon*)

²¹⁸ Misure: rispettivamente Bouras 1967, 123 e Themelis 2002, 105.

²¹⁹ V. Papadimitriou 1960, 25; Papadimitriou 1961, 29 + εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII). Base: Bouras 1967, σχ. 98, 136 e π. 12α (= fig. 1, Tav. LIX)

²²⁰ V. Bouras 1967, 126 + σχ. 99, 137 (= fig. 2, Tav. LIX) e π. 12β (= fig. 1, Tav. LX). Ricostruzioni: Bouras 1967, σχ. 4, 20 (= fig. 2, Tav. XXXII); 5, 21 (= fig. 1, Tav. XXXIII); 92, 131 (= fig. 1, Tav. LVI); 96-7 (= fig. 2, Tav. LX).

²²¹ V. Papadimitriou 1960, 25; Papadimitriou 1961, εἰκ. 22, 23 (= fig. 1, Tav. XXXII); Bouras 1967, 124 + σχ. 96-7 (= fig. 2, Tav. LX) e π. 12γ (= fig. 1, Tav. LXI) (descrizione e misure); v. anche fig. 1, Tav. LXII (stato attuale). Cfr. Themelis 1971, 20; Themelis 2002, 105 (blocchi unici con incavo).

²²² V. Papadimitriou 1961, 29; Daux 1962, 677. Ponte: *infra*, 36-8.

nuclei familiari, è stato rinvenuto nel 1962²²³. Sul secondo frammento si vede Artemide, stante. Di fronte a lei cinque personaggi maschili barbati, sopra i quali è tracciata un'iscrizione. Al di sotto del rilievo corre un testo epigrafico²²⁴.

Funzione - La funzione e (di conseguenza) la denominazione del complesso nord sono oggetto di discussione.

Papadimitriou in un primo tempo collega le basi all'esposizione di stele o rilievi. Nel resoconto del 1961 egli ipotizza che le basi sostenevano pannelli in legno destinati all'esposizione delle vesti dedicate a Ifigenia secondo quanto testimoniato da Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7*) e che dunque il portico può essere identificato con la *parastas* che negli inventari viene più volte menzionata riguardo alla collocazione di vesti. Da qui lo studioso deduce anche la possibilità di identificare il *toichos* ugualmente ricordato in simili epigrafi con il muro posteriore del braccio nord della *stoa*²²⁵. La proposta di Papadimitriou ha incontrato consenso tra gli studiosi, anche se alcuni, a differenza dell'archeologo, attribuiscono le vesti ad Artemide, coerentemente con le indicazioni degli inventari, e non a Ifigenia²²⁶.

Themelis ritiene invece che i blocchi formavano una fila di mangiatoie per cavalli e che l'intero complesso annesso al braccio nord della *stoa* è da identificare con le stalle menzionate in due testi epigrafici rinvenuti a Brauron, il decreto di *exetasmos* e la lista di arredi sacri rinvenuta nel 1961 presso il braccio orientale della *stoa*. A suo avviso è probabile che esse non erano destinate ai cavalli dei visitatori, ma ad animali parte delle proprietà del santuario²²⁷.

Rispetto alla tesi di Papadimitriou, Linders osserva che non esistono testimonianze relative ad una modalità di esposizione delle vesti del tipo di quella ipotizzata dallo studioso. Ciò rende la tesi stessa inaccettabile. Ella ricorda altresì che presso le basi non sono state trovate tracce di stele lapidee. A suo avviso è dunque plausibile che esse sostenevano pannelli lignei utilizzati per scrivere rendiconti e inventari o, forse, liste di *arktoi*²²⁸.

Brulotte non si concentra tanto sulla funzione delle basi, quanto su quella dell'intero complesso nord. Egli ritiene che si trattava di un blocco a se stante, con due ingressi monumentali propri e con un corridoio di comunicazione con il resto del *temenos* assai stretto e che un simile isolamento presuppone una funzione speciale (non meglio identificata dall'autore). Secondo lo studioso i due ingressi monumentali erano aperti solo in occasione della festa di Artemide *Brauronia*, e quello occidentale, destinato a chi proveniva da Atene, era sorvegliato da personale che risiedeva nel vano più occidentale del braccio nord, normalmente utilizzato come magazzino. Il corridoio garantiva l'accesso negli altri periodi probabilmente al solo personale del *temenos*²²⁹.

Bubenheimer e Mylonopoulos alla tesi di Themelis obiettano che i *propyla* non sono direttamente collegati al portico e che ciò contraddice l'indicazione dell'inventario rinvenuto

²²³ V. Papadimitriou 1961, *εἰκ.* 24, 25 (= fig. 1, Tav. CII); Daux 1962, fig. 6, 674. Ricomposizione: Papadimitriou 1962, 32-4 + *εἰκ.* 44, 35 (= fig. 2, Tav. CII); Daux 1963, fig. 18, 711.

²²⁴ V. Papadimitriou 1961, *εἰκ.* 25, 26 (= fig. 1, Tav. CIII); Daux 1962, fig. 8, 675.

²²⁵ V. Papadimitriou 1960, 25; Papadimitriou 1961, 29. Menzione della *parastas*: IG II² 1524, 118; 123 e IG II² 1517, 52-3 (probabile integrazione). Menzioni del *toichos*: IG II² 1514, 23-4 (= 1515, 15-6; 1516, 3-5); IG II² 1517, 43.

²²⁶ V. Bouras 1967, 124; Kontis 1967, 173-5; Hadzisteliou-Price 1978, 121; Cole 1984, 239; Brulé 1987, 236; Giuman 1999, 33-4 (attribuzione ad Artemide); Camp 2001, 279; Beschi 2002 b, 476 (attribuzione ad Artemide).

²²⁷ V. Themelis 1971, 20 (abbozzo); Themelis 1986, nota 36, 236 (gr.); 35, 11 (it.) (*propylon* come "porta verso la città" menzionata nel testo dell'inventario); Themelis 2002, 105-7. V. anche Lauter 1986, 45.

²²⁸ V. Linders 1972, nota 16, 10.

²²⁹ V. Brulotte 1994, 350-1.

nel 1961 in cui si menzionano chiaramente porte di stalle. Ancora, la struttura stessa del portico, rende poco probabile un utilizzo come stalle. Rispetto all'ipotesi di Papadimitriou, rilevano che gli inventari non forniscono alcuna indicazione relativa all'uso di esporre le vesti appese a pannelli di legno. Tuttavia concordano sul fatto che le basi dovevano sostenere pannelli e non stele in quanto non sono segnalati reperti lapidei all'interno della struttura. Essi ritengono che sui pannelli erano fissati *leukomata* contenenti liste sacerdotali²³⁰.

Verso l'utilizzo delle basi per sostenere pannelli e *leukomata* è orientata anche Ekroth, la quale alla tesi di Papadimitriou obietta l'eccessiva visibilità che avrebbero avuto le offerte a Ifigenia se esposte nel portico e l'inadeguatezza della protezione dagli agenti atmosferici. La proposta di Themelis viene altresì liquidata come ancora meno plausibile di quella di Papadimitriou, senza ulteriori argomenti. Quanto al contenuto delle tavolette, ella, a differenza di Bubenheimer e Mylonopoulos, ritiene che vi fossero scritti i nomi delle ragazze che al momento della celebrazione dei *Brauronia* avevano l'età richiesta per partecipare al rito dell'*arkteia*. I nomi venivano pertanto sostituiti ogni quattro anni. L'uso di scrivere il nome delle ragazze sui *leukomata*, secondo la studiosa, era un modo di garantire a tutte l'assolvimento dell'obbligo rituale, in quanto il servizio sacro era effettivamente compiuto solo da alcune rappresentanti²³¹.

Infine, bisogna accennare al fatto che Corso, nella pianta del santuario di Brauron da lui presentata nel saggio sui monumenti periclei, indica il complesso nord come *hydragogion*²³².

Come si è rilevato, Brulotte non chiarisce quale sia la funzione del complesso nord, la cui specificità è presupposta dalla sua separatezza dal resto del santuario. D'altro canto, la tesi di Themelis sull'utilizzo dell'area come stalla con mangiatoie appare difficilmente sostenibile. Gli spazi, soprattutto quello compreso tra le presunte mangiatoie e il porticato, sono troppo ristretti e, come osserva L. Beschi²³³, mancano elementi adatti a mantenere pulite le presunte stalle che, egli sottolinea, si trovavano a ridosso di un *hestiatorion*. Bouras coglie nel segno quando osserva che le caratteristiche della struttura escludono una funzione delle basi diversa da quella di sostenere pannelli lignei destinati all'esposizione di qualche oggetto. L'osservazione di Ekroth relativa alla scarsa protezione che il portico avrebbe offerto a vesti ivi esposte risulta pertinente, a meno che non si pensi che esse fossero riposte in cassette lignee. La proposta della studiosa relativa a una connessione tra i *leukomata* e l'*arkteia* appare assai interessante anche se, come si illustrerà in seguito, mancano prove inconfutabili sia a sostegno di un soggiorno prolungato delle *arktoi* presso il santuario, sia a sostegno dell'adozione di un criterio rappresentativo²³⁴. Infine, la denominazione assegnata da Corso al complesso (*hydragogion*) non è in nessun modo argomentata dall'autore. Va comunque rilevato che né Papadimitriou né Bouras segnalano nell'area strutture interpretabili come canalizzazioni.

Cronologia - Nella pianta diacronica inserita da Papadimitriou nell'articolo dedicato alla divulgazione dei risultati degli scavi pubblicato nel 1963, il complesso nord è

²³⁰ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 19; 21; Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 58-60 + Abb. 5, 57.

²³¹ V. Ekroth 2003, 88-92. V. anche Vikela 2008, 84.

²³² V. Corso 1986 a, fig. 26, 167 (= fig. 2, Tav. LXI).

²³³ V. Beschi 2002 b, 476.

²³⁴ V. rispettivamente Bouras 1967, 124; Ekroth 2003, 89; 90-2. Numero delle *arktoi* e durata dell'*arkteia*: rispettivamente *infra* IV 1 b, 198-201; c, 201-2.

rappresentato come contemporaneo alla *stoa* (430-20 a.C. circa)²³⁵. Di contemporaneità parla anche Giuman, mentre altri sembrano darla per scontata²³⁶.

Bouras sostiene che dall'esame delle fondazioni sembrerebbe che i *propyla* siano stati costruiti più tardi del portico nord della *stoa*. Come possibile *terminus ante quem* egli cita un'iscrizione leggibile sull'elemento centrale esterno del *propylon* orientale, - **τοτέλης καλὸς ε**. Sulla scorta della consulenza di V.Ch. Petrakos egli propone di datarla circa alla metà del IV a.C. e di integrarla come [**Ἄριστ**]οτέλης καλὸς ε²³⁷.

Per quanto riguarda il declino del complesso, è molto probabile che, come ipotizzato da Papadimitriou, esso sia avvenuto prima dell'apertura del passaggio nel braccio occidentale della *stoa*. Tuttavia la collocazione di quest'ultimo intervento alla fine del IV a.C. proposta dallo studioso va forse messa in discussione. Un elemento chiave da definire sembra la datazione del decreto di *exetasmos* che, come risulta dal resoconto del 1961, era parte del pavimento del *dromos* che dall'ingresso ovest portava verso sud-est. È infatti del tutto probabile che il *dromos* e l'ingresso siano stati allestiti contemporaneamente e per la stessa finalità²³⁸.

Ponte

Il ponte si trova all'esterno della *stoa*, pochi metri a ovest dell'angolo nord-occidentale dell'edificio e presenta un orientamento obliquo rispetto a quello del porticato. Le acque al di sotto di esso provengono dalla sorgente individuata presso l'angolo nord-ovest della terrazza del tempio, la c.d. fonte sacra.

Scavo e descrizione - La prima notizia sul rinvenimento del ponte, corredata di fotografia, è pubblicata da Daux in calce al *report* del 1962 relativo alla campagna del 1961. Il ritrovamento è infatti avvenuto successivamente alla pubblicazione dell'*Ergon* del 1961 (maggio)²³⁹. Dal notiziario dell'*Ergon* pubblicato nel 1996 risulta che il ponte (di cui è riportato un nuovo disegno) è stato oggetto nel medesimo anno di un intervento di pulizia finalizzato allo studio in vista della pubblicazione dei risultati degli scavi del santuario di Brauron²⁴⁰.

La descrizione del manufatto è fornita da Papadimitriou nel 1962. Il ponte è lungo m 9, 20 e largo m 9, 06. Il piano è costituito da blocchi quadrangolari di *poros* di dimensioni variabili tra m 1, 45 x 0, 80 e m 1, 40 x 0, 65 e disposti in diagonale rispetto alla larghezza. I lati corti poggiano su blocchi in *poros* paralleli tra loro che scandiscono quattro passaggi per l'acqua. L'acqua passa sotto i due centrali che sono perciò più alti, con il risultato che il piano è leggermente convesso²⁴¹.

L'architettura complessiva del ponte è considerata da Papadimitriou del tutto peculiare²⁴². Si tratta di un dato che forse merita maggiore attenzione di quella che ad esso è stata finora prestata.

²³⁵ V. Papadimitriou 1956 a, 75; Papadimitriou 1963, 114 (= Tav. VIII).

²³⁶ V. Giuman 1999, 33.

²³⁷ V. Bouras 1967, 128; 140; v. Tav. LXXVII.

²³⁸ V. Papadimitriou 1959 a, 18-9; Papadimitriou 1959 b 15. Cfr. Papadimitriou 1961, 27, dove sembra ipotizzare una relazione con la distruzione dell'intero santuario.

²³⁹ V. Daux 1962, 681 + fig. 25, 681 (= fig. 1, Tav. LXIII).

²⁴⁰ V. *Ergon* 1996, 81-2.

²⁴¹ V. Papadimitriou 1962, 25-7 + **εικ.** 32, 25 e 36, 29 (= Tav. VII); Daux 1963, 704 + fig. 10, 706. V. anche fig. 2, Tav. LXIII e Tav. LXIV

²⁴² V. Papadimitriou 1962, 27.

Reperti - Si è già ricordato il saggio del 1961 che aveva portato alla luce un ammasso di reperti lapidei presso il piano del ponte, molto probabilmente tutti destinati al reimpiego.

Nel corso della campagna del 1962, tra il ponte e il muro ovest della terrazza del tempio vengono rinvenuti due rozzi muri, evidentemente costruiti per arginare le piene dell'Erasino. Come si è già ricordato, Papadimitriou riscontra che per essi è stato utilizzato prevalentemente materiale proveniente dal tempio arcaico distrutto dai Persiani²⁴³.

Nell'area compresa tra il ponte e il *naos* e all'interno delle aperture centrali del ponte Papadimitriou segnala il ritrovamento di numerosi oggetti sepolti nel fango, tra cui: specchi in bronzo, sigilli, oggetti in legno, figurine fittili, vasi e *pinakes* fittili colorati²⁴⁴. A titolo di esempio egli inserisce la fotografia di alcuni reperti: un *pinax* fittile ricomposto da diversi frammenti su cui è raffigurata Artemide a cavallo di un toro²⁴⁵; un frammento di *krateriskos* a figure nere su cui sono rappresentate *arktoi* che si dirigono verso un altare²⁴⁶; i frammenti ricomposti di una pisside corinzia²⁴⁷.

Funzione - È più che plausibile che, come suggerito da Daux, il ponte vada messo in relazione con la strada dalla quale si raggiungeva il santuario provenendo da Atene²⁴⁸. In proposito Corso osserva che la notevole ampiezza della struttura (m 9,20 x 9,06) ha sicuramente un fine utilitaristico in relazione al "nutrito" corteo che se ne serviva in occasione delle feste, ma ha anche una funzione simbolica di sottolineatura dell'ingresso nello spazio sacro attraverso il passaggio sulle acque della fonte sacra che giungono dal *temenos* della dea stessa delle fonti²⁴⁹. Effettivamente, allo stato attuale, l'ampiezza del ponte appare sproporzionata rispetto alla portata del corso d'acqua. Naturalmente non è dato sapere, in attesa di eventuali specifici rilievi idrogeologici, quale fosse la situazione nell'antichità. In ogni caso appare del tutto plausibile che il manufatto vada posto in relazione con l'organizzazione dei *Brauronia*, festa che, come si vedrà meglio in seguito²⁵⁰, molto probabilmente prevedeva un corteo da Atene a Brauron. Quanto alla funzione simbolica di delimitazione dello spazio sacro del *temenos* l'ipotesi di Corso appare interessante, soprattutto in relazione alla situazione prima della costruzione della *stoa*, anche se forse eccessiva nel considerare Artemide come dea delle fonti.

Cronologia - La datazione del ponte al V a.C. è proposta già nella notizia della scoperta riportata da Daux. Nel resoconto del 1962 Papadimitriou afferma che molti indizi (non precisati) portano a collocare la costruzione del ponte alla metà del V a.C.²⁵¹.

Simile datazione è generalmente accettata²⁵². Antoniou ritiene invece poco plausibile che il ponte sia stato costruito quando ancora mancava la *stoa* e il tempio non era stato riedificato e propone di datare il ponte o a prima del 480 a.C., o alla stessa epoca della *stoa*²⁵³. Si è mostrato che la datazione dei resti del tempio rinvenuti da Papadimitriou è

²⁴³ V. Papadimitriou 1962, 27-8 + *εικ.* 36, 29 (= Tav. VII); Daux 1963, 704 + fig. 10, 706. V. *supra*, 16 e fig. 1, Tav. XXVI.

²⁴⁴ V. Papadimitriou 1962, 28; Daux 1963, 704.

²⁴⁵ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 33, 26 (= fig. 1, Tav. CL); Daux 1963, fig. 7, 704.

²⁴⁶ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 34, 27 (= fig. 1, Tav. CXXI); Daux 1963, fig. 8, 705.

²⁴⁷ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 35, 28 (= fig. 2, Tav. CXXI); Daux 1963, fig. 9, 705.

²⁴⁸ V. Daux 1962, 681.

²⁴⁹ V. Corso 1986 a, 169-70.

²⁵⁰ V. *infra*, III 1 c, 137-9.

²⁵¹ V. Daux 1962, 681; Papadimitriou 1962, 27

²⁵² V. es. Boersma 1970, cat. 107, 225; Travlos 1988, 55; Giومان 1999, nota 62, 40.

²⁵³ V. Antoniou 1990, 154-5.

fortemente problematica e discussa a causa del cattivo stato di conservazione. Non è dunque possibile affermare che all'epoca della costruzione del ponte il tempio era ancora in rovina. Inoltre Corso (seguito da Giuman) rileva che la costruzione della *stoa* ha inciso negativamente sulla funzionalità del ponte, soprattutto su quella simbolica di ingresso nello spazio sacro²⁵⁴. Indubbiamente, ponte e *stoa* non fanno parte di uno stesso progetto, in quanto il ponte è fuori asse sia rispetto al passaggio situato nel braccio ovest della *stoa*, sia rispetto al *propylon* occidentale del complesso annesso al braccio nord della *stoa*. Dunque la presenza della *stoa* determina una deviazione del corteo prima dell'ingresso nel *temenos*, cosa che effettivamente riduce la funzionalità utilitaristica e simbolica del ponte. Quanto detto rappresenta inoltre un pesante argomento contro l'ipotesi di Antoniou secondo cui il ponte dovrebbe essere stato costruito dopo la *stoa*.

Themelis si mostra sicuro del fatto che prima del ponte in pietra ne esistesse uno in legno. La teoria è plausibile. Le osservazioni di Antoniou secondo cui il terreno non avrebbe sostenuto un ponte in legno e sotto di esso sarebbe passato anche l'Erasino, andrebbero meglio argomentate²⁵⁵.

C.d. piccolo tempio

Il c.d. piccolo tempio si trova nel settore sud-orientale del *temenos* e, procedendo dal tempio, è la prima delle tre strutture portate alla luce nella zona, lungo il tracciato della via che saliva all'acropoli micenea di Livadi.

Scavo e pianta - La fisionomia dell'edificio viene individuata già nel 1949, ma la sua esplorazione continua l'anno successivo²⁵⁶.

Il c.d. piccolo tempio si trova a m 8,70 a sud-est del tempio, all'ingresso di una via risalente all'età preistorica che sale fino alla sommità della collina dove sorgeva l'acropoli preistorica di Brauron²⁵⁷.

L'edificio è costruito con blocchi di *poros* ha forma rettangolare e misura all'interno m 7,75 x 4, 45. Esso è diviso in due ambienti, uno rivolto verso l'imboccatura della strada lungo m 2,60m, l'altro più interno lungo m 4, 65. Al centro di quest'ultimo è stata trovata un'area di terriccio annerito da combustione di m 2,35x1,25²⁵⁸.

Nel 1950 Papadimitriou porta alla luce un muro di blocchi di *poros* che dall'angolo nord-orientale del tempio doveva raggiungere il c.d. piccolo tempio. Esso è conservato per una lunghezza di m 3, 90 e presenta una larghezza non superiore ai cm 60. Papadimitriou ritiene che si tratti della fondazione di un corridoio destinato a congiungere i due edifici²⁵⁹.

Reperti - Nel resoconto del 1949 Papadimitriou segnala esplicitamente come reperto del c.d. piccolo tempio una testina in terracotta con tratti infantili databile, a suo avviso, alla prima metà del IV a.C. e ipotizza che si tratti di un ritratto di *arktos*²⁶⁰.

Nel 1950 a una distanza di cm 46 dal muro nord-occidentale del c.d. piccolo tempio viene portata alla luce una serie di basi in *poros* che misurano cm 84 x 61. Papadimitriou

²⁵⁴ V. Corso 1986 a, 169-70; Giuman 1999, nota 62, 40.

²⁵⁵ V. Themelis 1971, 19; cfr. Antoniou 1990, 155.

²⁵⁶ V. Papadimitriou 1949, 79; 81; 83 + *εἰκ.* 2, 76 (= fig. 2, Tav. V); 9, 81 (= fig. 1, Tav. LXV); 10, 82 (= fig. 2, tav. LXV); 11, 82 (= fig. 1, Tav. LXVI); Daux 1950, 300 + fig. 9, 299; Papadimitriou 1950, 173; 175 + *εἰκ.* 3, 174 (= fig. 2, Tav. LXVI); Daux 1951, 110. Stato attuale: fig. 1, Tav. LXVII.

²⁵⁷ V. Papadimitriou 1949, *εἰκ.* 9, 81 (= fig. 1, Tav. LXV).

²⁵⁸ V. Papadimitriou 1949, 83 + *εἰκ.* 2, 76 (= fig. 2, Tav. V); 10, 82 (= fig. 2, tav. LXV); 11, 82 (= fig. 1, Tav. LXVI).

²⁵⁹ V. Papadimitriou 1950, 173 + *εἰκ.* 3, 174 (= fig. 2, Tav. LXVI); Daux 1951, 110.

²⁶⁰ V. Papadimitriou 1949, 90 + *εἰκ.* 19α-β, 89 (= fig. 3, Tav. CLIII).

rileva l'affinità con le basi rinvenute presso il muro nord della terrazza del tempio ipotizzando che anche le basi presso il c.d. piccolo tempio sostenevano stele e oggetti votivi. Come prova cita il rinvenimento di frammenti di cataloghi epigrafici e di due teste di bambina in marmo. La relativa fotografia da lui riportata mostra in realtà quattro diverse teste femminili, di cui solo le due in basso appaiono decisamente infantili²⁶¹.

Inoltre, come si è già ricordato, all'esterno, presso l'angolo nord-occidentale dell'edificio, emergono diversi frammenti di elementi architettonici che Papadimitriou attribuisce con certezza al tempio²⁶².

Ancora, nel resoconto pubblicato su *Ergon* nel 1955 si afferma che nel corso della pulitura del "piccolo tempio" effettuata nel 1955 sono emersi cocci databili al VI e al V a.C. e altre figurine fittili. Non viene riportata alcuna descrizione più dettagliata né alcuna immagine di tali reperti²⁶³. Va segnalato che nel resoconto pubblicato su *Praktika* Papadimitriou parla della "casa sacra" e menziona un frammento con raffigurazione di Giacinto, di cui riporta l'immagine²⁶⁴. Andrebbe meglio chiarito, attraverso i giornali di scavo, se si tratta di un'oscillazione terminologica o se si è verificata confusione tra due siti diversi.

Infine, nel resoconto pubblicato su *Praktika* nel 1955 Papadimitriou accenna al ritrovamento di una tomba a est del c.d. piccolo tempio. La sepoltura è del tutto priva di corredo²⁶⁵.

Funzione - Fin dal momento del ritrovamento Papadimitriou attribuisce senz'altro all'edificio una funzione sacra, pur avendo ripensamenti e oscillazioni sulla sua denominazione. Simili oscillazioni si riscontrano anche nella storia degli studi: in proposito è interessante scorrere la tabella compilata da Ekroth²⁶⁶.

Agli occhi dello studioso la funzione del c.d. piccolo tempio si chiarisce con il completamento dell'individuazione dell'assetto dell'area sud-orientale del *temenos* in seguito lo scavo della c.d. casa sacra (1950) e degli ambienti ricavati all'interno di un'antica "grotta" (1956 e 1957). Come si vedrà meglio tra breve, egli è convinto che questi ultimi siano dedicati al culto di Ifigenia e che si tratti del *kenerion* menzionato dalle fonti letterarie²⁶⁷. Il c.d. piccolo tempio sbarra l'accesso alla "grotta" ed è parzialmente sovrapposto al più occidentale dei vani che in essa erano stati ricavati. La sua costruzione è dunque successiva e, secondo Papadimitriou, essa è stata decisa perché la "grotta" era ormai inaccessibile a causa del crollo della volta²⁶⁸.

Diversi autori accettano le conclusioni di Papadimitriou²⁶⁹, ma si registrano anche posizioni diverse.

Hollinshead ritiene che il c.d. piccolo tempio possa essere identificato con il "tempio antico" menzionato negli inventari di IV a.C. come luogo di custodia di alcuni beni. A favore della propria tesi ella adduce i seguenti argomenti: la vicinanza con il tempio; le proporzioni ridotte, adatte alla funzione di deposito; il rinvenimento di frammenti di

²⁶¹ V. Papadimitriou 1950, 173 + *εικ.* 5, 176 (= fig. 2, Tav. LXXV).

²⁶² V. Papadimitriou 1950, 173-4. V. *supra*, 13.

²⁶³ V. Papadimitriou 1955 b, 33; Daux 1956, 247.

²⁶⁴ V. Papadimitriou 1955 a, 118 + *π.* 39α (= fig. 2, Tav. CXIX).

²⁶⁵ V. Papadimitriou 1955 a, 119.

²⁶⁶ V. es. Papadimitriou 1949, 83; 90 ("casa sacra" o "*thesauros*"); Papadimitriou 1950, 173 ("piccolo tempio", la più ricorrente e quella qui adottata). Storia degli studi: Ekroth 2003, Table 1, 75.

²⁶⁷ V. *infra*, 45.

²⁶⁸ V. Papadimitriou 1956 a, 76; Papadimitriou 1957 a, 42; 44; Papadimitriou 1957 b, 21-2; Papadimitriou 1963, 115.

²⁶⁹ V. es. Kontis 1967, 166; Themelis 1971, 25-6; Brulé 1987 239; Corso 1986, 169; Travlos 1988, 55; Antoniou 1990, 146-8; Brulotte 1994, 323-4; Giومان 1999, 26-7 (con riserve sulla datazione, v. *infra* 40-1); Themelis 2002, 109.

cataloghi epigrafici davanti ad esso; la contiguità con la "grotta", elemento naturale che può avere originariamente orientato l'interesse verso quel luogo per la costruzione di un tempio²⁷⁰.

P. Perlman segue Papadimitriou nel collegare la costruzione del c.d. piccolo tempio al crollo che ha distrutto gli ambienti "in grotta". Tuttavia ella ritiene che la funzione sacra che si è voluta garantire attraverso il nuovo edificio non è il culto di Ifigenia, ma ha a che fare con il rito dell'*arkteia*. A suo avviso infatti le camere della "grotta" erano funzionali all'imitazione dell'orsa che diventa madre durante il letargo entro le caverne, imitazione che, nell'interpretazione della studiosa, era l'elemento centrale del rito dell'*arkteia*²⁷¹.

Bubenheimer e Mylonopoulos, pur non accettando l'identificazione del c.d. piccolo tempio con l'*archaios neos* proposta da Hollinshead condividono con la studiosa l'idea che l'edificio servisse da deposito di oggetti votivi. In particolare essi suppongono che servisse per gli oggetti in bronzo, la cui specifica collocazione non è mai indicata negli inventari. Ricordano inoltre che lo stesso Papadimitriou in un primo tempo aveva preso in considerazione l'idea che si trattava di un *thesauros* e che le proporzioni e la pianta dell'edificio trovano confronti in *thesauroi* di Delfi e di Olimpia²⁷².

Infine Ekroth condivide con Papadimitriou l'identificazione del terreno annerito da combustione come traccia di un focolare e osserva che la presenza di un focolare esclude la possibilità di attribuire al c.d. piccolo tempio una funzione di deposito. Ella ritiene che il vano era destinato a ospitare un numero ristretto di banchettanti, potendo contenere circa sette *klinai* del tipo di quelle che dovevano trovarsi negli ambienti del braccio nord della *stoa*. Esso avrebbe pertanto sostituito uno dei vani della "grotta" o la stessa c.d. casa sacra, destinati a simile uso, ma non più agibili²⁷³.

Come si chiarirà in seguito, la funzione che Perlman attribuisce alle camere della "grotta" e, di conseguenza, al successivo c.d. piccolo tempio, appare fortemente dubbia. Per quanto riguarda le altre proposte, quanto finora noto non fornisce elementi incontrovertibili a sostegno o a confutazione dell'una o dell'altra. Al momento appare dunque prudente lasciare aperta la questione della funzione del c.d. piccolo tempio così come delle altre strutture del settore sud-orientale del *temenos*.

Cronologia - Papadimitriou, come si è detto, collega la costruzione del c.d. piccolo tempio all'inagibilità della "grotta" e di quanto essa ospitava a causa del crollo della volta. Egli, sulla base dei reperti, ritiene che il crollo si sia verificato nel V a.C. Nella pianta diacronica inserita dall'archeologo nel già ricordato articolo uscito nel 1963, l'edificio è incluso tra le strutture della metà del V a.C.²⁷⁴. Una simile datazione, fondata sull'assunzione del crollo della "grotta" come *terminus post quem*, è accettata da diversi studiosi²⁷⁵. Essa tuttavia è messa in discussione da Giuman. In primo luogo egli osserva che i resti dell'edificio sono troppo scarsi per consentire una datazione e che alcuni indizi comunque porterebbero verso l'età arcaica. Il primo è il probabile utilizzo di mattoni crudi per gli alzati, deducibile dal fango rossastro rinvenuto nel corso dello scavo.. Il secondo è "una certa omogeneità" dei materiali rinvenuti all'interno del c.d. piccolo tempio con quelli rinvenuti negli edifici contigui. L'autore fa riferimento ai cocci di VI e V a.C. di cui viene

²⁷⁰ V. Hollinshead 1985, 434

²⁷¹ V. Perlman 1989, 123-4.

²⁷² V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 21. V. Papadimitriou 1949, 83.

²⁷³ V. Ekroth 2003, 86. V. Papadimitriou 1949, 83.

²⁷⁴ V. Papadimitriou 1956 a, 75; Papadimitriou 1963, 114 (= Tav. VIII).

²⁷⁵ V.es. Boersma 1970, cat. 132, 238; Themelis 1971, 25; Corso 1986 a, 169 (con contestualizzazione nella politica edilizia periclea); Ekroth 2003, 86.

data notizia nel resoconto pubblicato su *Ergon* nel 1955. Secondo Giuman, è probabile che anche il c.d. piccolo tempio risalga alla sistemazione del *temenos* avvenuta nell'età di Pisistrato secondo quanto testimoniato dal testo del lemma di Fozio tramandato dal *codex Zavordensis*²⁷⁶.

Rispetto a tale proposta, va osservato che sussistono dubbi sull'effettivo ritrovamento di reperti databili al VI e V a.C. nel c.d. piccolo tempio. Si è detto infatti che nei due resoconti del 1955 in cui se ne dà notizia il sito è indicato una volta come "casa sacra" e una volta come "piccolo tempio" e che rimane da stabilire se si tratti o meno di una confusione terminologica.²⁷⁷ Al momento dunque l'unico reperto che può essere attribuito al c.d. piccolo tempio con certezza è la testina fittile sicuramente non arcaica del cui ritrovamento viene data notizia nel 1949²⁷⁸

Ekroth, pur finendo per accettare la collocazione del c.d. piccolo tempio nel V a.C., mette in dubbio gli elementi della ricostruzione cronologica fornita da Papadimitriou. Ella osserva che dai resoconti emergono due elementi con essa inconciliabili. In primo luogo (come notato già da J.M. Wickens) anche l'area del c.d. piccolo tempio era ingombra di rocce e dunque, apparentemente, esso era stato danneggiato dallo stesso evento che aveva distrutto il complesso che si trovava entro la "grotta". In secondo luogo all'interno della "grotta" sono state ritrovate iscrizioni di cui si afferma l'identità con gli inventari dell'acropoli ateniese databili alla metà del IV a.C., dunque il complesso doveva essere ancora accessibile. Come soluzione parziale Ekroth presenta la seguente ricostruzione: gli edifici nella "grotta" sono stati devastati dai Persiani e ciò ha condotto alla decisione di costruire il c.d. piccolo tempio intorno alla metà del V a.C.: il materiale di VI a.C. rinvenuto al suo interno sarebbe di riporto. L'edificio è stato utilizzato fino alla fine del IV a.C., quando un grande crollo di rocce dalla collina ha travolto l'intera area sud-orientale del santuario²⁷⁹.

Ekroth coglie nel segno per quanto riguarda gli elementi inconciliabili con la ricostruzione di Papadimitriou, ai quali si può aggiungere il fatto che lo studioso stesso nel resoconto del 1957²⁸⁰ afferma di avere rinvenuto negli ambienti della "grotta" materiali lapidei databili al IV a.C. Tuttavia la ricostruzione da lei offerta, come sottolinea ella stessa, è del tutto ipotetica e va osservato che la studiosa non si spinge fino a riproporla nell'appendice dedicata alle vicende storiche del *temenos*²⁸¹. Solo una pubblicazione che dia conto della stratigrafia precisa dei reperti può portare argomenti fondati. Sembra comunque opportuno segnalare che per quanto riguarda gli inventari di IV a.C. rinvenuti nella "grotta", la medesima Ekroth prende in considerazione la possibilità che vi siano finiti dopo il crollo e che dunque essa non fosse la loro sede originaria²⁸².

Al momento appare dunque condivisibile la posizione di Vikela²⁸³, la quale suggerisce di lasciare aperta la questione della funzione degli ambienti situati entro la "grotta".

²⁷⁶ V. Giuman 1999, 26. Resti di mattoni: Papadimitriou 1949, 83. Cocci di VI e V a.C.: Papadimitriou 1955 b, 33.

²⁷⁷ V. rispettivamente Papadimitriou 1955 a, 118 e Papadimitriou 1955 b, 33 e *supra*, 39.

²⁷⁸ V. Papadimitriou 1949, 90 + εἰς. 19α-β, 89 (= fig. 3, Tav. CLIII).

²⁷⁹ V. Ekroth 2003, 86-7. Rocce nell'area del c.d. piccolo tempio: Papadimitriou 1949, 81; 83. Rinvenimento nella grotta di inventari paralleli a quelli ateniesi: Papadimitriou 1956 a, 75 (due frammenti, con precisazione dei paralleli); 1956 b, 27 (un solo frammento, senza precisazione). Macigni nell'area del c.d. piccolo tempio e ipotesi di crollo nel IV a.C.: v. anche Wickens 1986, 67.

²⁸⁰ V. Papadimitriou 1957 a, 45.

²⁸¹ V. Ekroth 2003, 108; 110.

²⁸² V. Ekroth 2003, nota 107, 80.

²⁸³ V. Vikela 2008, 85.

C.d. casa sacra

La c.d. casa sacra si trova all'estremità sud-orientale del santuario di Brauron ed è l'ultimo dei tre complessi che si incontrano lungo il tracciato della strada micenea che sale all'acropoli.

Scavo e pianta - L'edificio è stato individuato e parzialmente scavato nel 1950, nel corso di un saggio. Esso, tagliato nella roccia, è aperto verso nord, lungo m 8, 48 e largo m 6, 35. Sono parzialmente conservati i muri dei lati lunghi, in blocchi di *poros* e presso l'angolo nord-occidentale Papadimitriou riconosce le tracce dello stipite di una porta. Il lato sud non viene esplorato. Nelle successive campagne (1955-62) non sono state effettuate ulteriori indagini²⁸⁴. Dalla pianta risulta che il settore sud era chiuso verso nord da un muro e che non sembra presentare accessi. Come osserva Ekroth forse si trattava di un contrafforte contro la roccia, e non di una stanza²⁸⁵.

Reperti - Nel resoconto del 1950 Papadimitriou afferma che all'interno della c.d. casa sacra sono stati rinvenuti molti cocci di vasi a figure nere e a figure rosse databili al VI e al V a.C., nonché una gran quantità di figurine fittili. Egli non fornisce alcuna immagine dei reperti²⁸⁶.

Nel resoconto pubblicato su *Praktika* del 1955 viene data notizia del recupero di materiali del tutto analoghi nel corso dei lavori di pulitura dell'edificio. A titolo di esempio Papadimitriou menziona (riportandone anche una fotografia) il già ricordato frammento a figure rosse, con raffigurazione di Giacinto, a suo avviso risalente all'età di Eufonio²⁸⁷. Si è già avuto modo di ricordare che nel resoconto apparso nello stesso anno su *Ergon* (dove peraltro manca l'esempio) il sito di simili ritrovamenti è indicato come "piccolo tempio" e che resta da stabilire se si tratta di un'oscillazione terminologica o, altrimenti, quale indicazione è da considerare corretta²⁸⁸.

Nel 1955 presso l'angolo sud-ovest della c.d. casa sacra, quasi a ridosso del muro, viene ritrovata una tomba a fossa. Essa non contiene corredo, ad eccezione di una piccola ampolla in vetro. Sulla base delle monete che erano state poste in bocca al defunto come obolo di Caronte, Papadimitriou data la sepoltura al II d.C.²⁸⁹.

Altre due tombe vengono ritrovate più a sud nel 1956. Una di esse è coperta con tegole e conserva l'apparato destinato alle libazioni. Papadimitriou non fornisce alcuna data²⁹⁰.

Funzione - Al momento della scoperta dell'edificio nel 1950 Papadimitriou ipotizza che poteva trattarsi dell'abitazione di personale sacro (da cui la denominazione di "casa sacra")²⁹¹. Alla luce del riconoscimento del complesso ricavato nella "grotta" come *heroon* di Ifigenia, Papadimitriou attribuisce a personale consacrato anche le tombe rinvenute presso l'edificio. Egli ritiene che alcune sacerdotesse, che avevano svolto il servizio una volta svolto da Ifigenia, avevano voluto sottolineare la continuità facendosi seppellire vicino al suo *heroon*²⁹².

²⁸⁴ V. Papadimitriou 1950, 175; 177 + εἰκ. 4, 175 (= fig. 2, Tav. LXVII); Daux 1951, 110 (cenno).

²⁸⁵ Pianta: Papadimitriou 1958, εἰκ. 33, 31 (= fig. 1, Tav. VI). Osservazioni: Ekroth 2003, 85.

²⁸⁶ V. Papadimitriou 1950, 177.

²⁸⁷ V. Papadimitriou 1955 a, 118 + π. 39α (= fig. 2, Tav. CXIX).

²⁸⁸ V. Papadimitriou 1955 b, 33 e *supra*, 39.

²⁸⁹ V. Papadimitriou 1955 a, 118-9 + π. 38α.

²⁹⁰ V. Papadimitriou 1956 a, 76-7 + π. 19γ; Papadimitriou 1956 b, 28; Daux 1957 a, 521.

²⁹¹ V. Papadimitriou 1950, 175.

²⁹² V. Papadimitriou 1956a, 77; Papadimitriou 1956 b, 28; Papadimitriou 1957, 44-5.

Themelis invece collega la c.d. casa sacra con il culto "ctonio" di Ifigenia. A suo avviso essa avrebbe sostituito costruzioni funerarie arcaiche che si trovavano nella "grotta" ed erano state travolte dal crollo²⁹³.

Mylonopoulos e Bubenheimer lasciano aperto il problema della funzione dell'edificio osservando che esso è stato scavato solo parzialmente e che quanto portato alla luce, così come i reperti ivi ritrovati non fornisce alcun indizio in proposito²⁹⁴.

Ekroth, pur ammettendo la difficoltà di individuare la funzione della c.d. casa sacra, ritiene che essa abbia sostituito gli ambienti ricavati nella "grotta" come spazio per il consumo dei pasti, una volta che questi vennero utilizzati come magazzini di oggetti votivi. I materiali rinvenuti al suo interno (cocci e figurine fittili, ma non sculture o epigrafi) sembrano confermare che l'edificio aveva un ruolo diverso da quello del complesso nella "grotta". Secondo la studiosa, l'elemento che più fa pensare che esso fosse destinato ai banchetti è la pianta. Il settore settentrionale presenta forma circa quadrata con lato di m 6,35. Esso è dunque assai simile, nelle proporzioni, agli ambienti quadrati che si trovano sul braccio nord e sul braccio ovest della *stoa* e potrebbe dunque contenere un ugual numero di *klinai* delle stesse dimensioni²⁹⁵.

Al momento la posizione più prudente e condivisibile sul problema della destinazione d'uso della c.d. casa sacra risulta quella di Mylonopoulos e Bubenheimer, proprio per l'estrema scarsità dei dati disponibili.

Quanto alle tombe, risultano del tutto pertinenti le osservazioni di Ekroth. È improbabile che si seppellissero persone in un santuario, anche se sacerdoti, per ragioni di impurità. Una delle tombe, l'unica con reperti, è stata datata da Papadimitriou al II d.C. e anche quella con la copertura a tegole, per la sua tipologia, va collocata in un'epoca tarda. Dunque almeno due delle sepolture risalgono ad un periodo molto più tardo dell'epoca in cui si ipotizza che il *temenos* sia stato abbandonato (III a.C.). Infine, non risulta siano state compiute analisi osteologiche per stabilire il sesso delle persone inumate, quindi non è affatto certo che si tratti di coloro che avevano preso il posto di Ifigenia. È pertanto preferibile pensare che le sepolture non abbiano niente a che fare né con il culto di Ifigenia, né, più in generale, con la cultualità di Brauron²⁹⁶. Risulta dunque più plausibile spiegare la loro presenza a ridosso della c.d. casa sacra con il carattere periferico di quest'ultima, piuttosto che con una scelta simbolica come quella prospettata dallo studioso.

Cronologia - Dalla pianta diacronica del *temenos* inserita da Papadimitriou nel già ricordato articolo del 1963 risulta che egli considera la c.d. casa sacra coeva al c.d. piccolo tempio²⁹⁷. Themelis ipotizza che essa possa essere leggermente più antica²⁹⁸. Ekroth ritiene che la c.d. casa sacra sia coeva al complesso ricavato nella "grotta" e che essa sia poi stata soppiantata come sala da banchetto dal c.d. piccolo tempio costruito verso la metà del V a.C. e a sua volta soppiantato, alla fine del V a.C., dagli ambienti del braccio nord e del braccio ovest della *stoa*²⁹⁹.

²⁹³ V. Themelis 1971, 26.

²⁹⁴ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 21.

²⁹⁵ V. Ekroth 2003, 84-5 e 108.

²⁹⁶ V. Ekroth 2003, 78 e 117. Cfr. Giuman 1999, 27.

²⁹⁷ V. Papadimitriou 1963, 114.

²⁹⁸ V. Themelis 1971, 26.

²⁹⁹ V. Ekroth 2003, 86 (e partic. nota 1).

Complesso della "grotta"

Nell'area compresa tra il c.d. piccolo tempio e la c.d. casa sacra si trova una serie di vani ricavati all'interno di quella che si presenta come una strettissima gola che si apre tra la collina di Livadi e una formazione rocciosa situata a nord-est. In origine quest'ultima era molto probabilmente unita alla collina, ma non è chiaro se c'era una vera e propria grotta (come ha sempre sostenuto Papadimitriou) o solo una sorta di ponte naturale. Complessivamente l'area misura circa m 27 di lunghezza per una larghezza che varia da m 6 all'altezza del c.d. piccolo tempio a m 4,5³⁰⁰.

Scavo e pianta - La presenza di edifici tra il c.d. piccolo tempio e la c.d. casa sacra sepolti dai macigni caduti dalle pareti rocciose sovrastanti viene ipotizzata nel 1955 quando nel corso di ricognizioni si raccolgono numerosi reperti, tra figurine fittili e cocci a figure nere e a figure rosse. Tuttavia l'indagine viene rinviata a causa dei massi che ingombrano la zona³⁰¹. I lavori riprendono nelle due campagne successive e portano all'individuazione di una serie di vani e della loro pianta³⁰².

In totale gli ambienti portati alla luce sono cinque, contrassegnati con le lettere **A - E** procedendo dal c.d. piccolo tempio verso la c.d. casa sacra. Essi sono di dimensioni piuttosto modeste, a pianta quadrangolare³⁰³. I vani **Δ** e **E** sono situati su un piano leggermente sopraelevato rispetto a quello delle altre camere. Tutti gli ambienti si affacciano su un corridoio (**Z-H**) che corre a sud-ovest lungo la parete della collina di Livadi³⁰⁴. Sul pavimento delle camere sono stati rinvenuti, in diversi punti, fosse più o meno grandi piene di cenere, e dunque interpretabili come focolari³⁰⁵. Nel settore sud di **Δ** è stato ritrovato un pozzo delimitato da sassi e pieno di terriccio scuro. È probabile che esso fosse collegato con un canale pieno dello stesso terriccio rinvenuto nel corridoio a sud-est della camera e, a sua volta, collegato con un piccolo pozzo pieno di sabbia marina e ghiaia³⁰⁶.

Il muro che separa **A** dal c.d. piccolo tempio, i muri di divisione tra **A** e **B** e il muro che separa **B** e **Γ** sono più recenti degli altri, in particolare il muro tra **A** e il c.d. piccolo tempio e quello tra **B** e **Γ** sono andati a coprire un focolare. In origine **B** non era previsto e **A** e **Γ** erano più grandi. **Γ** doveva misurare circa m 3 x 2 (contro m 2, 05 x 1, 98 dello stato attuale), **A** si estendeva più a ovest ed era lungo circa m 5 (contro m 4 dello stato attuale)³⁰⁷.

Reperti - Già nel corso delle ricognizioni effettuate nel 1955 tra i resti del crollo sono stati recuperati, come si è detto, diversi frammenti ceramici a figure nere e a figure rosse databili a VI e V a.C. e figurine fittili. Di essi non viene fornita alcuna immagine³⁰⁸.

³⁰⁰ V. Wickens 1986, 63.

³⁰¹ V. Papadimitriou 1955 a, 119

³⁰² V. Papadimitriou 1956 a, 75 + **π. 19α** (= fig. 1, Tav. LXVIII); **π. 19β** (= fig. 2, Tav. LXVIII); Daux 1957 a, 519 e 521; Papadimitriou 1957 a, 42; 44-5 + **εix.** 1, 43 (= fig. 1, Tav. LXIX); **π. 9α** (= fig. 2, Tav. LXIX); **10α** (= fig. 1, Tav. LXX); Papadimitriou 1957 b, **εix.** 19, 20 (= fig. 1, Ta. LXXVI) Daux 1958 a, 674 e 678 + fig. 12, 676.

³⁰³ Misure vano **A**: lunghezza circa m 4. Misure vano **B**: non comunicate. Misure vano **Γ**: m 2,05 x 1,98 (Papadimitriou 1957 b, 20). Misure vano **Δ**: m 5 x 3,5 (Wickens 1986, 64; Ekroth 2003, 77). Misura vano **E**: m 3 x 2, 75 (Wickens 1986, 64; cfr. Ekroth 2003, 77 m 3 x 3).

³⁰⁴ V. Papadimitriou 1957 a, 42; 44 + **εix.** 1, 43 (= fig. 1, Tav. LXIX); Papadimitriou 1957 b, 20-1; Wickens 1986, 64.

³⁰⁵ V. Papadimitriou 1957 b, 21; Ekroth 2003, 77. Focolare dell'ambiente **A**: Papadimitriou 1957 a, 42 + **εix.** 1, 43 (= fig. 1, Tav. LXIX)

³⁰⁶ V. Papadimitriou 1957 a, 44; Papadimitriou 1957 b, 21 (solo pozzo del corridoio); Ekroth 2003, 77.

³⁰⁷ V. Papadimitriou 1957 a, 42; 44; Ekroth 2003, 77.

³⁰⁸ V. Papadimitriou 1955 a, 119.

Anche nel resoconto del 1956 sono menzionati gli stessi materiali. Tra i frammenti ceramici Papadimitriou ricorda in particolare un frammento di *kylix* a fondo bianco che combacia con un frammento rinvenuto nel 1949. Come mostra la fotografia riportata dall'autore, si ricompono la figura di una donna che si avvicina per attingere acqua ad una fontana con protome leonina. Secondo lo studioso la *kylix* può essere attribuita al pittore Sotades. Inoltre, egli riporta la fotografia dell'esterno della *kylix*, a figure rosse, con scene di gineceo³⁰⁹.

Nel medesimo resoconto del 1956 Papadimitriou informa del ritrovamento di altri oggetti oltre ai cocci e alle figurine fittili. Si tratta di specchi in bronzo (due integri, altri frammentari), frammenti di pissidi in marmo e frammenti di stele in marmo iscritte. In due casi (o forse uno solo) a suo dire il testo è parallelo agli inventari rinvenuti sull'acropoli ateniese IG II² 1517, IG II² 1524 e IG II² 1529. Egli non riporta l'immagine di nessuno di simili reperti, né alcun saggio dei testi epigrafici³¹⁰.

Nel resoconto del 1957 Papadimitriou afferma di avere rinvenuto frammenti di vasi databili ad un periodo compreso tra il VII e il V a.C. A titolo di esempio riporta la fotografia di due cocci, uno a figure nere e uno a figure rosse. Sul primo si conserva la parte inferiore di due figure e la ruota di un carro, su cui uno dei due personaggi sta salendo. Sull'altro si vede la parte inferiore di una figura maschile vestita appoggiata a un bastone³¹¹. Egli inoltre comunica il ritrovamento di figurine fittili, specchi in bronzo, anelli e altri ornamenti femminili, frammenti di sculture e di epigrafi del IV a.C. Come esempio inserisce la fotografia di uno specchio in bronzo al momento del rinvenimento³¹². Nel resoconto pubblicato nello stesso anno su *Ergon* si precisa che gli specchi ritrovati sono dieci e che i testi epigrafici sono cataloghi di offerte³¹³.

Funzione - Fin dal momento delle prime ricognizioni tra i macigni che ricoprivano l'area tra il c.d. piccolo tempio e la c.d. casa sacra (1955) Papadimitriou ipotizza che il luogo vada identificato con la tomba - cenotafio di Ifigenia menzionata dalle fonti letterarie³¹⁴. Egli trova una conferma alla propria ipotesi nei rinvenimenti. Infatti pissidi in marmo, specchi e gioielli sono da lui interpretati come le dediche delle partorienti e le tombe ritrovate nell'area della c.d. casa sacra sono ai suoi occhi attribuibili a sacerdotesse che avevano desiderato essere sepolte vicino alla mitica prima sacerdotessa Ifigenia. Inoltre, egli afferma (senza peraltro citare fonti) che i Greci collocavano frequentemente *heroa* entro caverne³¹⁵.

Le conclusioni di Papadimitriou sono state accolte da diversi studiosi³¹⁶, mentre vengono messe in discussione da altri.

³⁰⁹ V. Papadimitriou 1956 a, 76 + π. 20α (interno = fig. 1, Tav. CXXX); 20β (esterno = fig. 3, Tav. CXXX); Daux 1957 a, 521 (attribuzione al pittore di Stieglitz) + fig. 20, 520 (solo frammenti a fondo bianco). Cfr. Papadimitriou 1956 b, 27 + εix. 26, 27 e εix. 27, 28 dove interno ed esterno sono presentati come vasi diversi. Frammento di *kylix* a fondo bianco rinvenuto nel 1949: Papadimitriou 1949, εix. 16α, 87 (= fig. 1, Tav. CXVIII all'estremità destra). Esterno del frammento: Papadimitriou 1949 εix. 16β, 87 (= fig. 2, Tav. CXVIII).

³¹⁰ V. Papadimitriou 1956 a, 75; 76; Daux 1957 a, 521. Cfr. Papadimitriou 1956 b, 27 (un solo frammento epigrafico con testo parallelo agli inventari ateniesi, senza precisazioni).

³¹¹ V. Papadimitriou 1957 a, π. 10β (= fig. 3, Tav. CXIX).

³¹² V. Papadimitriou 1957 a, 45 + π. 11α (= fig. 2, Tav. LXX)

³¹³ V. Papadimitriou 1957 b, 21-2.

³¹⁴ V. Papadimitriou 1955 a, 119. Testi: Eur. *Iph. Taur.* 1465-6*(tomba); Euforione in Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; Nonn. *Dion.* XIII 186 (cenotafio).

³¹⁵ V. Papadimitriou 1956 a, 76; Papadimitriou 1956 b, 27; Papadimitriou 1957 a, 44-5; Papadimitriou 1957, b, 22; Papadimitriou 1963, 115.

³¹⁶ V. es. Kontis 1967, 166; Themelis 1971, 24; Wickens 1986, 69-70; Antoniou 1990, 146-8.

Come si è già avuto modo di ricordare, Perlman ritiene che, almeno in età storica, gli ambienti "in grotta" avevano a che fare con il rito dell'*arkteia* che prevedeva una "imitazione" dell'orsa che diventa madre durante il letargo nelle caverne. A sostegno di simile tesi ella afferma che tra i frammenti di vasi rinvenuti nella "grotta" molti (a suo dire) sono pertinenti a *krateriskoi*³¹⁷.

Rispetto a una simile proposta va innanzi tutto osservato che solo la pubblicazione dei materiali ceramici fornirà dati attendibili sull'attestazione dei *krateriskoi* all'interno della "grotta", mostrando tra l'altro se vi sia una qualche speciale concentrazione di detti materiali in tale zona del santuario. Si affronteranno in seguito gli altri due punti problematici della tesi: l'effettivo legame tra presenza di *krateriskoi* e svolgimento dei riti delle *arktoi* e fino a che punto si può considerare attendibile l'informazione degli scoliasti secondo cui le *arktoi* imitavano l'orsa alla luce di quella che sembra essere l'interpretazione più plausibile del ruolo dell'animale nel rito brauronio³¹⁸.

Mylonopoulos e Bubenheimer pur negando il collegamento tra il complesso della "grotta" e Ifigenia, ammettono che esso aveva una funzione culturale, nell'ambito della venerazione di una divinità "ctonia" a cui potrebbe essere poi subentrata Artemide³¹⁹.

Giuman, chiamando in causa l'abbondanza di oggetti votivi ritrovati nella "grotta", ritiene che essa era una sorta di magazzino. Tuttavia, la presenza dei focolari e la vicinanza delle tombe che Papadimitriou ha attribuito a sacerdotesse, lo inducono a non escludere che il luogo avesse una funzione culturale³²⁰.

Rispetto alle due proposte qui presentate, va osservato che, come opportunamente sottolinea Ekroth, diversi studi mettono in discussione la possibilità di distinguere effettivamente culti "ctonici" e culti olimpici³²¹.

Ekroth nega che il complesso aveva una funzione culturale e ritiene che, nel tempo, i vani della "grotta" sono stati utilizzati per due diversi scopi: il consumo di banchetti sacri e, in seguito, l'immagazzinamento di oggetti votivi.

Contro la lettura della struttura come *heroon* la studiosa adduce i seguenti argomenti. In primo luogo, l'assenza di strutture preistoriche atte ad essere ricondotte in età storica all'età del mito, come spesso avviene in Grecia e, d'altro canto, la mancanza di elementi archeologici per il riconoscimento di un *heroon*. In secondo luogo ella dimostra che, sulla base dei soli reperti, non si può attribuire alla "grotta" una funzione culturale specifica all'interno del *temenos*. La comparazione, i cui risultati sono da lei sintetizzati in una tabella, mostra infatti che essi sono del tutto affini a quelli, coevi, ritrovati presso la c.d. fonte sacra e nell'area a ridosso del braccio orientale della *stoa*. Se dunque, come provano i reperti, la "grotta" è stata utilizzata come deposito di oggetti votivi, essi erano dedicati ad Artemide. Infine, ella osserva che l'immagazzinamento di offerte votive, tra cui eventualmente vesti, è incompatibile con l'accensione di fuochi, le cui tracce sono state riscontrate sul battuto delle camere della "grotta". Esse sono pertanto state utilizzate, nel tempo, in due modi diversi. Del resto, la sovrapposizione del muro di divisione tra **B** e **Γ** su un focolare prova che essi, ad un certo punto, non erano più utilizzati. Quanto alla funzione originaria del complesso della "grotta" Ekroth ritiene che sia i focolari che la struttura di piccoli pozzi e canalina identificata presso il lato sud-ovest di **Δ** possono trovare spiegazioni diverse dal culto

³¹⁷ V. Perlman 1989, 123-4.

³¹⁸ V. rispettivamente *infra* III 2 c, 158-61 e IV e, 204-10.

³¹⁹ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 16.

³²⁰ V. Giuman 1999, 26-7.

³²¹ V. es. Schlesier 1992; Ekroth 2002. Cfr. Scullion 1994.

eroico, come il consumo di pasti. Ella ricorda che esiste un numero crescente di indizi in base ai quali è possibile affermare che gli ambienti destinati ai banchetti erano tra le prime strutture ad essere costruite nei santuari e menziona alcuni paralleli di *hestiatoria* in grotta, giustificando la scelta di spazi piuttosto ridotti con il fatto che nell'età più antica non si utilizzavano *klinai* ma sedie³²². La studiosa inoltre ritiene che l'*hestiatorion* di Brauron era destinato ad un numero estremamente ristretto di persone, forse le stesse *arktoi*, che, come si è ricordato, a suo avviso erano poche selezionate rappresentanti di tutte le ragazze ateniesi che avevano l'età per assolvere l'obbligo rituale dell'*arkteia*³²³.

Molte delle obiezioni di Ekroth rispetto al riconoscimento di una funzione culturale alla "grotta" appaiono del tutto fondate. In ciò che è rimasto non si può identificare alcun elemento incontrovertibilmente riconducibile ad un uso culturale. Inoltre, per quanto noto (ma in attesa della pubblicazione la cautela è d'obbligo) i rinvenimenti effettuati nell'area non presentano caratteri specifici. Appare condivisibile anche la ricostruzione di due fasi diverse di utilizzazione degli spazi: una prima fase in cui erano impiegati focolari, una seconda in cui non lo erano più. Tuttavia non sembra che vi siano sufficienti elementi a sostegno della proposta della studiosa secondo cui la prima fase corrisponde all'utilizzo dei vani "in grotta" per banchetti e soggiorno. Come riconosce la medesima Ekroth, nei resoconti non è segnalato il rinvenimento di vasellame da cucina, così come non si accenna mai al ritrovamento di resti di pasto, tipo ossa di animali o altro³²⁴. Inoltre, i vasi connessi a banchetto e simposio quali anfore, crateri, *kylikes* e piatti, di cui, come ella ricorda³²⁵, sono stati trovati diversi frammenti, sono del tutto comuni come offerte votive. Solo la pubblicazione integrale dei diari di scavo potrà fornire in via definitiva elementi a sostegno o a confutazione dell'ipotesi di Ekroth, chiarendo se vasi da cucina e resti animali sono effettivamente assenti dalla "grotta" o se, semplicemente, non sono stati menzionati nei resoconti.

Cronologia - Nel resoconto apparso su *Praktika* nel 1957 Papadimitriou afferma di avere rinvenuto all'interno della "grotta" frammenti ceramici risalenti al VII a.C. Nella più volte ricordata pianta diacronica del *temenos* pubblicata nel 1963, il complesso risulta essere il più antico³²⁶. Eustratiou menziona reperti databili all'VIII a.C., senza però aggiungere alcuna precisazione, forse a causa del carattere piuttosto divulgativo dell'articolo³²⁷. Tra i materiali ceramici pubblicati da L. Kahil, il più antico pezzo proveniente dalla "grotta" (e anche il primo del catalogo) è un frammento di un'anfora protoattica databile al 700 a.C. circa³²⁸. Gli studiosi concordano sul fatto che il complesso della "grotta" rappresenti uno dei

³²² V. Ekroth 2003, 78-84 + Table 2, 81.

³²³ V. Ekroth 2003, 104.

³²⁴ V. Ekroth 2003, 83-4.

³²⁵ V. Ekroth 2003, 77 e 84. Frammento di *kylix* a figure rosse con medaglione a fondo bianco: Papadimitriou 1956 a, 76 + π. 20α (interno); 20β (esterno); v. anche Kahil 1963, cat. 37, 18-9 + pl. 9 (rispettivamente fig. 1 e fig. 3, Tav. CXXX). Altri vasi: es. Kahil 1963, cat. 1, 6 + pl. 1, 1 (anfora protoattica = fig. 1, Tav. CXXII); cat. 8, 8 + pl. 2, 1 (piatto a figure nere 575-50 a.C. = fig. 1, Tav. CXXIII); cat. 14, 9-10 + pl. 3,2 (*kylix* a figure nere 525-500 a.C. = fig. 2, Tav. CXXIV); cat. 30, 15-6 + pl. 7, 1 (*kylix* a figure rosse 480 a.C. circa = fig. 1, Tav. CXXVIII); cat. 31, 16 + pl. 8, 1 (*kylix* a figure rosse, 470 a.C. circa = fig. 1, Tav. CXXIX); cat. 32, 16 + pl. 8, 2 (*kylix* a figure rosse, 470-60 a.C. = fig. 2, Tav. CXXIX); cat. 33, 16-7 + pl. 8, 4 (*kylix* a figure rosse, 450 a.C. circa = fig. 4, Tav. CXXIX); cat. 35, 17 + pl. 8, 3 (*kylix* a figure rosse 450 a.C. circa = fig. 3, Tav. CXXIX); cat. 41, 20 + 11, 2 (piatto a figure rosse 440 a.C. circa = fig. 2, Tav. CXXXII).

³²⁶ V. Papadimitriou 1957 a, 45; Papadimitriou 1963, 114 (= Tav. VIII).

³²⁷ V. Eustratiou 1991, 80.

³²⁸ V. Kahil 1963, cat. 1, 6 + pl. 1, 1 (= fig. 1, Tav. CXXII).

più antichi nuclei cultuali del *temenos*. Solo dopo la pubblicazione integrale dei risultati degli scavi sarà possibile chiarire se, come è stato talora sostenuto³²⁹, si tratti del più antico.

Per quanto riguarda la fine della frequentazione del sito, al momento delle prime ricognizioni (1955) Papadimitriou sostiene che la distruzione del complesso della "grotta" in seguito a un crollo di massi (a suo avviso dalla volta) va collocata nel V a.C., in quanto nessun reperto è posteriore a tale epoca³³⁰. Egli non rivede mai simile conclusione, neppure quando afferma di avere rinvenuto entro la "grotta" frammenti di inventari con testi paralleli a quelli ateniesi (e dunque sicuramente databili almeno alla metà del IV a.C.) o quando comunica il ritrovamento di materiali lapidei del IV a.C.³³¹.

Come si è detto, il problema è sollevato da Ekroth, la quale tuttavia non esclude che i reperti di IV a.C. avevano originariamente una collocazione diversa dalla "grotta"³³². Un ostacolo più pesante per la ricostruzione di Papadimitriou è rappresentato dal fatto che, come già ricordato, anche l'area del c.d. piccolo tempio era ingombra degli stessi massi che ricoprivano lo spazio della "grotta". Se dunque si è verificato un unico crollo, esso va spostato al IV a.C., come ipotizzano Wickens ed Ekroth³³³. Al momento però nulla impedisce di pensare a crolli successivi. Va ancora una volta ribadito che solo la pubblicazione stratigrafica dello scavo può fornire certezze di tipo cronologico.

Fondamenta a est dello scavo

Nel 1961 viene avviata l'esplorazione dell'area a est del *temenos* fino a quel momento portato alla luce. I saggi proseguono anche l'anno successivo, ultimo anno di scavi a Brauron.

Nel 1961, nel corso di saggi mirati a definire la struttura del braccio orientale della *stoa*, viene portato alla luce un capitello in *poros*, assai danneggiato, in contesto di reimpiego. Papadimitriou lo attribuisce a un edificio più antico della *stoa*, edificio di cui stavano cominciando ad emergere le fondamenta a est dell'ala orientale. Esse si trovano ad un livello inferiore rispetto al muro della *stoa* e alla base sono stati trovati cocci di vasi corinzi di piccole dimensioni, *lekythoi* e *aryballoi*, databili tra il VII e il VI a.C. Nel resoconto non è inserita alcuna immagine³³⁴.

Materiali ceramici dello stesso tipo, datati da Papadimitriou al VII a.C. emergono nel corso di un altro saggio effettuato nel medesimo 1961 all'esterno del *propylon* orientale. Il saggio, occasionato dalla costruzione di un deposito per le acque drenate dal terreno, ha rivelato uno strato sabbioso compreso tra una profondità di m 2, 70 e m 4, 70. In mezzo alla sabbia oltre ai frammenti di vasi corinzi, anche diversi esemplari di *kyathoi* privi di decorazione, che secondo Papadimitriou risalgono alla fine dell'Età geometrica. Lo studioso ritiene che i materiali provengano da un luogo sacro (edificio o altare) che già nell'antichità era stato distrutto da un cambiamento del corso del fiume³³⁵.

Nel corso degli scavi del 1962 a est del braccio orientale della *stoa* viene portato alla luce un muro che corre a sud a nord per una lunghezza di m 20. All'estremità settentrionale c'è una pavimentazione in *poros* su cui si distinguono solchi di ruote. Papadimitriou ritiene

³²⁹ V. es. Giuman 1999, 27.

³³⁰ V. Papadimitriou 1955 a, 119.

³³¹ V. Papadimitriou 1956 a, 75; Papadimitriou 1957 a, 45.

³³² V. rispettivamente Ekroth 2003, 86 e nota 107, 80.

³³³ V. Wickens 1986, 67; Ekroth 2003, 86. Stato del c.d. piccolo tempio al momento del rinvenimento: Papadimitriou 1949, 81; 83.

³³⁴ V. Papadimitriou 1961, 21; Daux 1962, 671.

³³⁵ V. Papadimitriou 1961, 28-9; Daux 1962, 674.

che in quel punto si doveva trovare la porta di accesso al *temenos* e che l'edificio si estendeva oltre, verso nord. L'archeologo dichiara che prima del completamento dello scavo non è possibile individuarne la pianta. L'unico punto fermo è che si tratta di un edificio più antico della *stoa* e di ogni altro fino ad allora venuto alla luce e che esso era diviso in settori³³⁶.

Papadimitriou afferma che durante lo scavo, all'interno di uno strato di terreno nero, è stata rinvenuta una quantità di oggetti votivi, tra cui oggetti in oro e in pietre semipreziose, vasi in vetro e in ceramica, statuette. Egli segnala in particolare un fiore in oro a suo avviso databile alla seconda metà del V a.C., testine in terracotta raffiguranti una dea o un'eroina con tracce di ornamento dorato tra i capelli e la metà superiore di una statuetta in legno di *peplophoros*³³⁷. A titolo esemplificativo inserisce le immagini di alcuni oggetti in oro (tra cui il fiore)³³⁸, di due delle testine fittili³³⁹ e del frammento di *peplophoros*³⁴⁰.

Ancora più a est del muro, un saggio ha rivelato l'esistenza di un'altra struttura, che doveva estendersi per una lunghezza superiore ai m 30³⁴¹.

Papadimitriou non si pronuncia sulla natura e sulla funzione dell'edificio meglio indagato. Come appena detto, egli si limita ad affermare che esso doveva comprendere la porta di accesso al santuario e doveva essere diviso in settori³⁴².

S. Angiolillo in un primo tempo afferma con sicurezza che i resti sono pertinenti ad un tempio dorico, a suo avviso il primo tempio del *temenos*, da datare all'età di Pisistrato. Ella infatti si richiama al testo completo della voce *Brauronia* tramandato dal *codex Zavordensis* del *Lexicon* di Fozio, testo in cui si ricorda che Pisistrato aveva operato un allestimento del *hieron* di Artemide *Brauronia* a Brauron³⁴³. Successivamente ella rinuncia a definire una funzione per i resti a est della *stoa* e attribuisce a Pisistrato quegli elementi del tempio rinvenuto da Papadimitriou che a suo avviso possono essere fatti risalire all'età arcaica³⁴⁴.

Themelis ricostruisce l'edificio come diviso in due ambienti rettangolari, di cui il più ampio, quello meridionale, ha al centro quattro supporti. In via ipotetica egli propone di identificarlo come *hestiatorion*³⁴⁵.

Corso propende per attribuire i resti ad un alloggio per le *arktoi* precedente alla costruzione della *stoa*³⁴⁶.

Ekroth non presenta alcuna ricostruzione, tuttavia accetta l'ipotesi di Themelis, proponendo, in alternativa, che il settore meridionale (lungo circa m 15) fosse una *stoa* aperta verso ovest. A suo avviso, oltre che come *hestiatorion*, strategicamente collocato di fronte all'area dell'altare, l'edificio era impiegato anche per l'esposizione di oggetti votivi. Ella rileva in proposito l'affinità tipologica tra i materiali rinvenuti presso il muro e quelli rinvenuti presso la c.d. fonte sacra e nella "grotta"³⁴⁷. Infine, la studiosa è piuttosto scettica sulla collocazione di un *propylon* nel settore settentrionale. Ella osserva che la sua

³³⁶ V. Papadimitriou 1962, 30-1+ *εικ.* 36, 29 (= Tav. VII); Daux 1963, 706 + fig. 10, 706.

³³⁷ V. Papadimitriou 1962, 31-2; Daux 1963, 706.

³³⁸ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 37, 30 (= fig. 3, Tav. CLIX); Daux 1963, fig. 11, 707.

³³⁹ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 38, 30 (= fig. 2, Tav. CLIV); Daux 1963, fig. 12, 707.

³⁴⁰ V. Papadimitriou 1962, *εικ.* 39, 31 (= fig. 3, Tav. CLXI); Daux 1963, fig. 13, 708.

³⁴¹ V. Papadimitriou 1962, 31; Daux 1963, 706.

³⁴² V. Papadimitriou 1962, 30-1.

³⁴³ V. Angiolillo 1983, 353.

³⁴⁴ V. Angiolillo 1997, 85-6.

³⁴⁵ V. Themelis 1986, fig. 1, 239 (gr. = fig. 2, Tav. LXXI); disegno p. 7 (it.).

³⁴⁶ V. Corso 1986 a, 170.

³⁴⁷ V. Ekroth 2003, 107-8 + Fig. 8, 106. Tabella di comparazione dei materiali: Ekroth 2003, Table 2, 81.

funzionalità era gravemente compromessa dalla presenza della terrazza dell'altare e che difficilmente si può spiegare la scelta di non mantenerlo al momento della costruzione della *stoa* di fine V a.C. A suo dire, è più plausibile che le tracce di ruote sulla pavimentazione in *poros* risalgano a epoca successiva all'abbandono del *temenos*³⁴⁸.

La pianta del muro riportata da Papadimitriou sembra escludere che esso fosse pertinente ad un tempio: la prima ipotesi di Angiolillo va accantonata, come pare riconosce ella stessa. Più plausibilmente le indicazioni fornite dal *codex Zavordensis* possono essere riferite al tempio portato alla luce da Papadimitriou, come sostenuto da Giuman, Despini e (in parte) da Angiolillo³⁴⁹.

La tesi di Corso appare strettamente connessa alla sua interpretazione della funzione della *stoa* di età classica come alloggio delle *arktoi*, sulla scorta di Papadimitriou. Come si è cercato di mostrare tale interpretazione non è più sostenibile³⁵⁰.

La riflessione di Ekroth sulla funzionalità del *propylon* appare pertinente. Quanto alla funzione, la contiguità con la terrazza ad est del tempio, molto probabilmente la terrazza in cui si trovava l'altare, rende plausibile una connessione con il momento del sacrificio e dunque l'utilizzo come *hestiatorion*, secondo quanto ipotizzato da Themelis e dalla stessa Ekroth. Bisognerebbe indubbiamente in questo caso porre il problema della relazione tra simile struttura e gli ambienti "in grotta", se si accetta la proposta di Ekroth secondo cui essi avevano la medesima funzione.

Per ciò che riguarda la seconda struttura a est del braccio orientale della *stoa*, Papadimitriou, come si è detto, si limita a fornire una stima sulla sua lunghezza³⁵¹. Diversi studiosi prendono in considerazione l'ipotesi che il manufatto sia pertinente al ginnasio o alla palestra menzionati nel decreto di *exetasmos*³⁵².

Casa a est del santuario

Nel 1961 si è deciso di effettuare un saggio a est della parte del santuario portata alla luce, sul fianco della collina di Livadi. Lo scopo era accertare l'eventuale presenza di un teatro, suggerita dalla conformazione del sito. Gli scavi non hanno rivelato tracce di un teatro, ma un edificio composto da due ambienti. Esso è indicato da Papadimitriou come "piccola casa" ed effettivamente le dimensioni riportate nel disegno sono piuttosto modeste (m 3, 25 di larghezza e m 5, 14 di lunghezza portata alla luce)³⁵³.

Papadimitriou afferma di avere rinvenuto alcuni vasi entro l'edificio, soprattutto della forma di piccoli crateri. A titolo esemplificativo riporta la fotografia e una sommaria descrizione di un esemplare su cui si vedono figure dipinte a vernice bianca che danzano intorno ad un altare con fuoco. Egli osserva inoltre che si tratta di un tipo di vasi molto diffuso a Brauron, ma raro altrove, deducendo l'ipotesi che si tratti di un vaso culturale specifico di Artemide³⁵⁴. Gli sviluppi di simile deduzione ai fini della ricostruzione del culto di Artemide *Brauronia* e in particolare del rito dell'*arkteia* saranno presentati e discussi ampiamente in seguito³⁵⁵.

³⁴⁸ V. Ekroth 2003, nota 234, 107.

³⁴⁹ V. Angiolillo 1997, 86; Giuman 1999, 22-3; Despini 2004 a, 292-3 e *supra*, 15.

³⁵⁰ V. *supra*, 28-9.

³⁵¹ V. Papadimitriou 1962, 31.

³⁵² V. es. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 19; Giuman 1999, 36; Ekroth 2003, nota 286, 116. Cfr. Goette 2005, 33 che però fa confusione con il muro attribuito all'edificio arcaico.

³⁵³ V. Papadimitriou 1961, 36 + *εἰκ.* 40, 35 (= fig. 1, Tav. LXXII); Daux 1962, 681 + fig. 23, 680.

³⁵⁴ V. Papadimitriou 1961, 36 + *εἰκ.* 41, 36 (= fig. 1, Tav. CXXVII); Daux 681 + fig. 24, 680.

³⁵⁵ V. *infra*, III 2 d, 163-7.

Lo studioso non fornisce una datazione per la struttura, tuttavia essa è indicata come "casa classica" da Kahil che nel 1963 pubblica due dei *krateriskoi* ivi rinvenuti³⁵⁶.

Ekroth ipotizza che l'edificio abbia rilevato le funzioni residenziali svolte dalla "grotta" dopo che essa era diventata inagibile. Un collegamento con le *arktoi* potrebbe essere del resto suggerito dalla presenza di *krateriskoi*. La studiosa inoltre individua un parallelo tra la "casa" e un piccolo edificio con focolare, contenente anch'esso frammenti di *krateriskoi*, ritrovato circa m 200 a sud del *temenos* di Artemide *Tauropolos* a Loutsas - Halai Araphenides³⁵⁷.

La proposta di Ekroth appare interessante. Bisogna però osservare che essa presuppone un numero molto ridotto di *arktoi*. Simile ricostruzione, sostenuta anche dalla studiosa, è però oggetto di discussione. Inoltre l'eventuale parallelo tra l'edificio di Brauron e quello di Halai Araphenides - Loutsas andrebbe suffragato con ulteriori dati. Ad esempio, al momento non risulta che la "casa" di Brauron fosse dotata di un focolare.

d) Problemi di topografia

Il *report* di Daux pubblicato nel 1962 si chiude con l'auspicio che le successive campagne di scavo forniscano la risposta per una serie di interrogativi: l'individuazione del letto antico dell'Erasino, l'identificazione degli edifici menzionati nelle iscrizioni, la cronologia relativa e il percorso dei tre tracciati di strada rinvenuti nel corso degli scavi, se la *stoa* è veramente incompiuta³⁵⁸.

Al momento solo per quest'ultimo problema esiste una risposta, fornita dai dati di Bouras. Tutti gli altri quesiti sono senza soluzione e ad essi se ne possono aggiungere altri, come, ad esempio, quello sollevato già da Papadimitriou, della localizzazione dell'altare e quello relativo al numero delle statue di culto del *temenos* e alla loro collocazione, oggetto di uno studio recente di Despinis.

Qui di seguito si discuteranno alcune delle problematiche appena ricordate: la collocazione dell'altare, il confronto tra i dati archeologici e il testo del decreto di *exetasmos*, il numero e la collocazione delle statue di culto.

Localizzazione dell'altare

Alcuni rinvenimenti effettuati nel corso delle diverse campagne di scavo portano Papadimitriou a identificare l'area dell'altare, senza che di esso emerga alcuna traccia.

Nel resoconto del 1956 Papadimitriou dichiara di avere condotto una serie di saggi nell'area a est del tempio alla ricerca di resti dell'altare. Il terreno risulta frequentemente smosso e non è possibile individuare una cronologia stratigrafica dei reperti (prevalentemente cocci). A circa un metro di distanza dalla piattaforma del tempio vengono ritrovati tre *pithoi* incassati nella roccia e coperti con lastre. Al loro interno non è stata rinvenuta alcuna traccia di quanto vi era depositato, a causa di infiltrazioni di fango. Un'altro *pithos* viene alla luce più a est e risale chiaramente all'età cristiana³⁵⁹.

³⁵⁶ V. Kahil 1963, cat. 25, 13 + pl. 6, 1; cat. 26, 13-4 + pl. 6, 2 (= rispettivamente fig. 1 e 2, Tav. CXXVII).

³⁵⁷ V. Ekroth 2003, 110-1 e nota 256, 111. Edificio di Halai Araphenides - Loutsas: Alexandri 1976, 52 (cenno); Kahil 1977, 88; 96; Brulé 1987, 193; Travlos 1988, 211; Eustratiou 1991, 73.

³⁵⁸ V. Daux 1962, 682-3.

³⁵⁹ V. Papadimitriou 1956a, 73; 75 + π. 18α (= fig. 1, Tav. LXXIII) e π. 18γ (= fig. 2, Tav. LXXII); Papadimitriou 1956 b, 25; Daux 1957 a, 519 + fig. 19, 520.

Come si è già ricordato, in occasione di tali lavori, a nord dei *pithoi*, emergono due muri sovrapposti con orientamento da nord-ovest a sud-est (?). Il più recente è datato da Papadimitriou al IV a.C., mentre il più antico è da lui attribuito a un predecessore del tempio³⁶⁰.

A nord dei muri viene scoperta una porzione di superficie lastricata, al di sopra della quale la terra è mista a cenere. Papadimitriou ritiene di essere assai vicino all'altare³⁶¹.

Nel resoconto pubblicato sui *Praktika* si informa del rinvenimento nell'area di cocci databili a VI e V a.C. e di figurine fittili. Di una di queste ultime viene fornita un'immagine a titolo di esempio: si tratta di una figura femminile seduta³⁶².

Nel resoconto pubblicato su *Ergon* oltre ai cocci e alle figurine fittili si menzionano piccoli frammenti di sculture e un frammento di un catalogo di oggetti votivi³⁶³. Non viene però fornita alcuna immagine.

Si è già ricordato che nel 1959, nel settore meridionale della corte delimitata dalla *stoa* viene individuato un muro che Papadimitriou identifica come muro di sostegno della terrazza dell'altare³⁶⁴. La presenza di cenere nel terreno delimitato dal muro rappresenta un buon argomento a sostegno di simile interpretazione. Del resto nel medesimo settore, l'anno precedente, un saggio aveva rivelato lo stesso tipo di terreno, insieme a frammenti di oggetti votivi³⁶⁵.

Come si è detto, Kontis considera gli elementi fin qui presentati insufficienti per identificare l'area dell'altare e osserva che una situazione archeologica assai simile si registra anche a ovest del tempio. A suo avviso l'altare doveva trovarsi in tale settore, sulla terrazza poi occupata da Hagios Georgios³⁶⁶.

L'ipotesi non risulta convincente in quanto, stando alla presentazione dei risultati degli scavi, al momento risulta che lo sviluppo del *temenos* ha privilegiato il settore orientale, dove, come osserva Ekroth, ci sono prove archeologiche di attività culturale già dal VII a.C. Inoltre, appare del tutto condivisibile la riflessione della medesima studiosa sul fatto che se l'*arkteia* prevedeva effettivamente la corsa (o danza) intorno ad un altare raffigurata sui *krateriskoi*, lo spazio disponibile sulla terrazza sarebbe stato troppo limitato. Molto probabilmente Ekroth coglie nel segno quando afferma che se sulla terrazza a sud-ovest del tempio si trovava un altare, non si trattava dell'altare principale del santuario³⁶⁷.

Al momento dunque, in attesa che nuovi scavi portino al rinvenimento di resti dell'altare o della sua base, non resta che seguire Papadimitriou nel collocarlo a est del tempio.

³⁶⁰ V. Papadimitriou 1956 b, 25. Cfr. Papadimitriou 1956 a, 75 (orientamento da nord-ovest a nord-est; muro più recente datato al IV a.C., muro più antico non posto in relazione con il tempio).

³⁶¹ V. Papadimitriou 1956 a, 75. Cfr. Papadimitriou 1956 b, 25 e Daux 1957 a, 519 (nessuna menzione della superficie pavimentata)

³⁶² V. Papadimitriou 1956, 75 + π. 18β.

³⁶³ V. Papadimitriou 1956 b, 25; Daux 1957 a, 519.

³⁶⁴ V. Papadimitriou 1959 a, 19-20 + π. 14α-β (= Tav. XXXIX); Papadimitriou 1959 b, 17-20 + εix. 20, 18; Daux 1960, 670-1 + fig. 10, 668. V. anche pianta Papadimitriou 1960 εix. 36, 27 (= fig. 2, Tav. VI) e Papadimitriou 1962, εix. 36, 29 (= Tav. VII). V. *supra*, 32.

³⁶⁵ V. Papadimitriou 1958, 34 e *supra*, 24.

³⁶⁶ V. Kontis 1967, 168-9; 204-5.

³⁶⁷ V. Ekroth 2003, 106 e nota 228, 106-7.

Lo scavo e il decreto di *exetasmos*

Presentazione del testo - Come si è anticipato, la fonte scritta più completa sull'assetto del santuario di Brauron è rappresentata dal decreto di *exetasmos* in quanto esso contiene una lista di monumenti che dovevano essere esaminati in vista del restauro.

La stele, si è detto, è stata rinvenuta nel 1961 riutilizzata nella pavimentazione del *dromos* che parte dall'ingresso ricavato nel braccio ovest della *stoa*. Si tratta di una stele in marmo con frontone. Nel resoconto Papadimitriou fornisce un riassunto del contenuto inframezzato da citazioni. Il *Demos* decreta che gli esaminatori della *Boule* e i tesoriere degli altri dei esaminino lo stato degli edifici del santuario e scrivano su una stele di pietra "il numero" delle dediche "delle porte, e delle tavole e di tutte le altre cose" e che trasmettano il rendiconto ai sovrintendenti affinché diano ordine all' architetto "per le cose sacre" in modo che da un lato si prenda cura della statua, dall'altro appronti "liste complessive" dei restauri necessari agli edifici. Essi sono elencati nella parte iniziale del testo e sono: "il tempio, il *parthenon*, gli *oikoi*, l'*amphipoleion* in cui soggiornano e i piani superiori dell'*amphipoleion*, il ginnasio, la palestra, le stalle e tutti gli altri edifici che la città ha dedicato alla dea per la salvezza del popolo ateniese³⁶⁸". Le citazioni sono tutte riportate senza alcun segno critico e non sono fornite fotografie del pezzo.

Le medesime citazioni, ancora senza segni critici, sono riportate anche da Daux, che però corregge Papadimitriou sui promotori del decreto: non si tratta del *Demos* ma dei *nomothetai*³⁶⁹. Lo studioso propone anche una datazione del testo, collocandolo intorno alla metà del III a.C.

Una (buona) fotografia del pezzo è fornita da Papadimitriou nell'articolo del 1963 insieme ad un succinto riassunto del testo e una traduzione della lista di edifici. Come datazione egli propone una collocazione tra 300 e 200 a.C.³⁷⁰

Le citazioni del testo riportate da Papadimitriou nel 1961 vengono riprese da J. Robert e L. Robert sul *Bulletin Épigraphique* del 1963. Nello stralcio relativo alla lista di edifici sono inseriti segni critici che segnalano le lacune, ma non i capoversi. Per l'integrazione [αἱ ἄρχαι] è segnalato che essa si deve a Peppas-Delmousou³⁷¹.

Ulteriori elementi sul testo della stele vengono forniti nel 2002 da Themelis. Egli per la prima volta pubblica una fotografia integrale dell'epigrafe. Oltre alla parte superiore, riportata da Papadimitriou, sono visibili anche due frammenti pertinenti alla metà sinistra della parte inferiore. A detta dello studioso essi, custoditi al Museo epigrafico di Atene, conservano circa 23 linee di testo coperte di sedimenti e di difficile lettura.³⁷² Sulla base delle fotografie Themelis offre, per la prima volta, una trascrizione in caratteri minuscoli delle 25 linee conservate nella parte superiore della stele, di cui manca solo l'angolo superiore sinistro, cosa che comporta una lacuna alla fine delle prime cinque righe. Come dichiara egli stesso, si tratta di un tentativo preliminare di trascrizione e non di una vera e propria edizione del testo³⁷³. E esso al momento si può pertanto considerare (almeno parzialmente) inedito. La trascrizione è accompagnata da un succinto commento³⁷⁴.

Nel testo della lista di edifici presentato da Themelis le lacune sono integrate tenendo conto, rispettivamente, delle proposte di Mylonopoulos - Bubenheimer (che si

³⁶⁸ V. Papadimitriou 1961, 24-5.

³⁶⁹ V. Daux 1962, 673-4.

³⁷⁰ V. Papadimitriou 1963, 118 (= fig. 1, Tav. CXIV); 120.

³⁷¹ V. BE 1963, 91* (con forma errata del cognome di Peppas-Delmousou).

³⁷² V. Themelis 2002, 112 + Fig. 10, 232 (= fig. 2, Tav. CXIV).

³⁷³ V. Themelis 2002, 112-3 (= SEG LII 104*).

³⁷⁴ V. Themelis 2002, 113-4.

presenteranno tra breve³⁷⁵) e di Peppas-Delmousou. Si ha pertanto ὁ νεός, ὃ τε [ἀρχαῖος καὶ ὁ Πα-]ρθενών invece di ὁ νεὸς ὃ τε ἀ[ρχαῖος Πα]ρθενών, mentre viene mantenuto il collegamento tra le *arktoi* e l'*amphipoleion* (τό τε ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧ [αἱ ἀρκτοι] δαιτῶνται).

La trascrizione conferma la validità della correzione di Daux: il decreto è promulgato dai *nomothetai* e non dal *Demos*. Essa inoltre per la prima volta fornisce l'indicazione del proponente e un quadro completo dei diversi funzionari coinvolti. È interessante notare che il proponente è un personaggio del demo di Philaidai, il demo in cui si trovava Brauron, e che i funzionari sono invece funzionari della *polis*. Del resto, nell'epigrafe stessa, i diversi edifici sono presentati come dedica della *polis* (ll. 6-8). La trascrizione pubblicata da Themelis consente dunque di farsi un'idea della complessità dei rapporti tra il santuario locale e la *polis*.

Datazione - Nel resoconto del 1961 Papadimitriou non indica una datazione del decreto, mentre nell'articolo del 1963 esso è attribuito, genericamente, al III a.C.³⁷⁶.

In una nota Daux propone di collocare il testo intorno alla metà del III a.C., senza comunque fornire argomenti³⁷⁷. In generale le datazioni di Papadimitriou e Daux sono riprese da altri³⁷⁸.

Antoniou sembra orientato a collocare il testo dopo la metà del III a.C., coerentemente con la sua tesi secondo la quale il santuario di Brauron avrebbe subito una prima devastazione ad opera delle truppe di Antigono Gonata nel corso della guerra cremonidea (267-1 a.C.)³⁷⁹.

Mylonopoulos e Bubenheimer accettano la datazione proposta da Daux (metà III a.C.). Tuttavia in nota riportano il parere di F. Gschnitzer, il quale, dopo avere visionato una fotografia, ritiene possibile che, sulla base della forma della *pi*, l'epigrafe vada datata alla fine del III a.C.³⁸⁰.

Infine Themelis, su base paleografica, ritiene che il testo vada collocato tra fine IV e inizio III a.C. sostenendo che esso possa essere attribuito alla mano di quello che S.V. Tracy individua come il lapicida di IG II² 1262, attivo tra il 320 e il 296 a.C.³⁸¹.

Il problema della datazione del decreto è rilevante ai fini della ricostruzione della cronologia del santuario.

Discussione - Già nel resoconto del 1961 in cui dà notizia del rinvenimento Papadimitriou tenta di identificare quanto riportato alla luce fino a quel momento con i monumenti menzionati nel decreto di *exetasmos*. Egli afferma che solo sul tempio ci sono certezze. Per quanto riguarda la *stoa*, lo studioso è incerto se identificarla con il *Parthenon*, come aveva già ipotizzato nel 1958, o con l'*amphipoleion*. In quest'ultimo caso bisognerebbe supporre che l'edificio aveva un secondo piano, in quanto l'epigrafe menziona "i piani superiori dell'*amphipoleion*". A suo avviso però i dati architettonici rendono la presenza di un secondo piano poco probabile. Altri edifici, come il ginnasio e la palestra sono ancora da scoprire e la loro ricerca sarebbe stata obiettivo delle campagne

³⁷⁵ V. *infra*, 57.

³⁷⁶ V. Papadimitriou 1963, 120.

³⁷⁷ V. Daux 1962, nota 1, 674.

³⁷⁸ V. es. Brulotte 1994, 330-1 (III a.C.); Giuman 1999, 34 (metà III a.C.); Ekroth 2003, 113 (III a.C.); Despinis 2004 a, 296.

³⁷⁹ V. Antoniou 169-71 e 280-1.

³⁸⁰ V. Mylonopoulos Bubenheimer 1996, 8 e nota 14, 8; Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 49 e nota 12, 49.

³⁸¹ V. Themelis 2002, 113 e Tracy 1995, 136-47 + *Addendum* 6, 148-9. V. anche Leypold 2008, 51; Vikela 2008, 79.

successive³⁸². Per quanto riguarda le stalle, parimenti menzionate nel testo, Papadimitriou non prende posizione. Egli si era già espresso in merito nel medesimo resoconto, commentando un'altra iscrizione, l'inventario di arredi sacri rinvenuto presso il braccio orientale della *stoa*. A suo dire nel testo, dopo la nona linea, sono menzionate le "porte della stalla rivolte verso la città". Egli osserva che dunque la stalla si doveva trovare a ovest dell'area dello scavo. Una localizzazione a nord è esclusa dalla presenza dell'Erasino, mentre una localizzazione a sud è esclusa dalla presenza del tempio³⁸³.

Daux non si sofferma sulle identificazioni, limitandosi ad affermare che si hanno certezze solo sul *naos*³⁸⁴.

Dal 1961 in poi, la lista di edifici è stata molto spesso citata e discussa. Per avere un'idea della varietà delle posizioni è sufficiente scorrere la tabella riportata da Ekroth, aggiornata, ovviamente, all'anno di pubblicazione dell'articolo (2003) e limitata alle proposte relative a quattro termini dell'iscrizione: *neos*, *Parthenon*, *oikoi* e *amphipoleion*³⁸⁵. È infatti intorno ad essi che si incentra la discussione, in quanto si concorda sul fatto che ginnasio, palestra e stalle, siano da ricercare al di fuori dell'area indagata da Papadimitriou, chiamando in causa eventualmente (per quanto riguarda palestra o ginnasio) i resti di un edificio lungo almeno m 30 emersi nell'area a est dello scavo nel 1962³⁸⁶. L'unica eccezione è rappresentata da Themelis che, come si è detto, identifica le stalle con il complesso porticato nord. Si è dato conto, peraltro, delle obiezioni rispetto a simile proposta³⁸⁷.

Qui di seguito si illustreranno le diverse proposte di identificazione con le relative argomentazioni cercando di seguire, il più possibile, un ordine cronologico.

Alcuni studiosi seguono Papadimitriou identificando il *neos* con il tempio e il *parthenon* con la *stoa*³⁸⁸. Tra essi si annovera, in un primo tempo (1971), anche Themelis, che però presenta in più, rispetto a Papadimitriou, una proposta di identificazione degli *oikoi* e (come appena ricordato) delle stalle. A suo avviso gli *oikoi* possono essere identificati con le strutture emerse a sud-est del tempio (*heroon* di Ifigenia e "case sacre"). Infatti esse per la loro posizione (fianco della collina sovrastante il tempio) e per la loro architettura sono comparabili con le case-tesoro arcaiche di altri santuari (es. Olimpia). L'unica differenza è che a Brauron rivestono una funzione chiaramente culturale. Quanto alle stalle, abbozza la possibilità di un'identificazione con il complesso porticato nord, senza fornire argomenti a sostegno³⁸⁹.

Linders respinge l'identificazione della *stoa* come *parthenon*. Ella adduce da un lato le osservazioni presentate da Börker nella recensione al libro di Bouras, secondo cui essa trova confronti in strutture destinate al banchetto, dall'altro il fatto che, stando agli inventari, nel *parthenon* erano depositate offerte preziose e la *stoa* è dunque un luogo troppo esposto. Secondo Linders il *parthenon* va dunque cercato tra i templi di Brauron, al pari dell'altro luogo di deposito di oggetti preziosi ricordato negli inventari, l'*archaios neos*. Ella segue Börker sulla possibilità che nel decreto di *exetasmos* la *stoa* sia designata come *oikoi*³⁹⁰.

³⁸² V. Papadimitriou 1961, 25-6. *Stoa* come *Parthenon*: Papadimitriou 1958, 36-7.

³⁸³ V. Papadimitriou 1961, 21; 24.

³⁸⁴ V. Daux 1962, 674.

³⁸⁵ V. Ekroth 2003, Table 3, 115.

³⁸⁶ V. es. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 19; Giuman 1999, 36; Ekroth 2003, nota 286, 116. Cfr. Goette 2005, 33 che però fa confusione con il muro attribuito all'edificio arcaico. V. *supra*, nota 352, 50.

³⁸⁷ V. Themelis 1971, 20 (abbozzo); Themelis 2002, 105-7. V. anche Lauter 1986, 45. Discussione: *supra* c, 35.

³⁸⁸ V. Kontis 1967, 170; Themelis 1971, 14; Alavanou 1972, 13-4; Travlos 1988, 56 (con riserve); Antoniou 1990, 145.

³⁸⁹ V. rispettivamente Themelis 1971, 14-5; 20.

³⁹⁰ V. Linders 1972, 71-2 e Börker 1969, 806. Identificazione tra *stoa* e *oikoi*: v. anche Coulton 1976, 43; Goldstein 1976, 122; Hollinshead 1985, 434-5; Themelis 1986, 232 (gr.), 9 (it.); Giuman 1999, 36.

Kahil condivide con Linders l'idea che il *parthenon* doveva essere un ambiente chiuso destinato alla custodia di oggetti preziosi e dunque non la *stoa*. Tuttavia, a differenza di Linders, ella ritiene che il *parthenon* non era un edificio autonomo rispetto al *neos* e ipoteticamente lo identifica con l'ambiente posteriore del tempio, l'*adyton*. A sostegno ella presenta una lettura diversa del testo. Invece di ὁ νεὸς ὅ τε α[-- Παρ]θενών, ella legge ὁ νεὸς ὅ τε [lac. circa 7 lettere Παρ]θενών e, sulla scorta della consulenza di P. Chantraine, propone un'integrazione tipo ὀπίσω ο ὀπισθε(ν) "di dietro"³⁹¹.

Hollinshead nel primo dei lavori in cui si occupa di Brauron (1980) contrariamente a Linders e Kahil ritiene che la *stoa* possa essere identificata con il *parthenon* menzionato negli inventari e nel decreto di *exetamos*. Ella osserva che nel testo il *parthenon* è secondo per importanza solo al tempio, come si conviene appunto alla *stoa* e che la *stoa* ha più posto per custodire oggetti (magari nel braccio orientale, privo di ambienti) di quanto non ne abbiano il tempio o il c.d. piccolo tempio. A differenza di Papadimitriou, Hollinshead non ritiene che le *arktoi* soggiornassero nella *stoa*, ma nell'*amphipoleion*, accettando l'integrazione di Peppas-Delmousou τό τε ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧ [αἱ ἄρκτοι] διαιτῶνται" e l'*amphipoleion* in cui soggiornano le *arktoi*". Quanto all'identificazione di quest'ultimo osserva che se gli *hyperoa* menzionati nel testo come parte dell'edificio vanno intesi come "piano superiore", l'*amphipoleion* non è emerso nel corso degli scavi. Ella prospetta però la possibilità che il termine faccia riferimento a qualcosa che si trova più in alto seguendo il versante di una collina. In questo caso diventano candidati per l'identificazione con l'*amphipoleion* tutti gli edifici addossati alla collina di Livadi, cioè il c.d. piccolo tempio, il complesso a est del medesimo, ciò che si trovava sul sito poi occupato dalla chiesa di Hagios Georgios³⁹².

Nella sua seconda opera in cui viene discussa la topografia di Brauron (1985) Hollinshead rivede radicalmente la propria posizione. Ella finisce per condividere con Linders l'idea che un luogo deputato alla custodia di oggetti votivi debba avere accesso limitato e dimensioni ridotte e riconosce pertanto che rispetto alla *stoa*, che andrà piuttosto identificata con gli *oikoi*, l'ambiente posteriore del tempio rappresenta un migliore candidato per l'identificazione come *parthenon*. La studiosa giunge così ad accettare la proposta di Kahil³⁹³.

Nel suo contributo dedicato alla *stoa* pubblicato nel 1986 Themelis prende decisamente le distanze dalla tesi di Papadimitriou, da lui seguita nel 1971. Egli ritiene che il *neos* menzionato nel decreto non sia il tempio rinvenuto durante gli scavi, ma il *neos archaios* ricordato negli inventari e che esso vada identificato con il tempio pre-persiano che (come detto) a suo avviso si doveva trovare sulla terrazza poi occupata dalla chiesa di Hagios Georgios. Sulla scorta di Börker e di altri studiosi, Themelis è convinto che l'identificazione del *parthenon* con la *stoa* vada abbandonata. Secondo lo studioso il *parthenon* è da identificare con il tempio di Artemide *Parthenos*, quello post-persiano ritrovato da Papadimitriou. Le denominazioni dei templi di Brauron sarebbero dunque analoghe a quelle dei templi di Atena sull'acropoli ateniese. Quanto alla *stoa*, come possibili denominazioni nel decreto, restano da prendere in considerazione *amphipoleion* e *oikoi*. *Amphipoleion* va forse escluso per due motivi. In primo luogo, Themelis accetta come plausibile la già ricordata integrazione proposta da Peppas-Delmousou dalla quale risulta che l'*amphipoleion* era la residenza delle *arktoi*. In secondo luogo, sulla scorta di Bouras,

³⁹¹ V. Kahil 1977, 96-7. V. anche Dowden 1989, 38.

³⁹² V. Hollinshead 1980, 48-51. Deposito di oggetti nel braccio orientale della *stoa*: nota 98, 296.

³⁹³ V. Hollinshead 1985, 434-5.

ritiene definitivamente provato che la *stoa*, a differenza dell'*amphipoleion* del testo, non aveva un secondo piano. Themelis però non si sente neppure di sostenere l'identificazione tra *stoa* e *oikoi*, in quanto quest'ultimo è un termine polisemico che potrebbe essere ugualmente appropriato per le strutture situate a sud-est del tempio (come già sostenuto nel 1971)³⁹⁴.

P. Brulé nell'articolo sul culto brauronio dedicato alla messa a punto di alcune questioni rimaste in sospeso nella monografia *La fille d'Athènes*, sostiene l'interpretazione di *parthenon* come "luogo in cui soggiornano le *parthenoi*" e lo identifica con l'*amphipoleion* accettando la già citata integrazione proposta da Peppas-Delmousou³⁹⁵

La posizione di Brulotte non è del tutto chiara. A suo avviso gli scavi hanno portato alla luce, tra gli edifici menzionati nel decreto, solo *neos*, *parthenon* e *oikoi*. Egli ritiene probabile che il *neos* sia il tempio di Artemide. Quanto al *parthenon*, come già Linders, ritiene che si tratti di un edificio indipendente, ma non propone un'identificazione. In ogni caso nega che possa trattarsi della *stoa* in quanto, a suo avviso, il termine che nell'iscrizione designa gli ambienti della medesima è **θυρώματα** da intendere come "stanza fornita di porta" piuttosto che, semplicemente come "porta". Infine, per quanto riguarda gli *oikoi* prende in considerazione la proposta avanzata da Themelis nel 1971 sull'identificazione con le strutture emerse a sud-est del tempio, riconoscendo d'altra parte che i reperti del c.d. piccolo tempio sembrano provare che esso era stato utilizzato anche come deposito. Ciò andrebbe a favore dell'identificazione con l'*archaios neos* menzionato negli inventari proposta da Hollinshead³⁹⁶.

Mylonopoulos e Bubenheimer nel loro articolo sulla topografia di Brauron pubblicato nel 1996 pongono a premessa delle loro proposte due osservazioni sul testo del decreto. A loro avviso, le congiunzioni **καί** e **τε** hanno funzioni diverse: **καί** collega edifici autonomi, **τε** separa un oggetto dalla sua specificazione. Inoltre l'integrazione proposta da Peppas-Delmousou **ὁ νεὸς ὃ τε ἀρχαῖος Παρθενὼν** è poco plausibile per due motivi. In primo luogo, negli inventari si parla di *neos archaios* e mai di *parthenon archaios*. In secondo luogo l'integrazione della lacuna richiede più delle 8 lettere inserite dalla studiosa, 10-12. I due autori propongono l'integrazione **ὁ νεὸς ὃ τε ἀρχαῖος καὶ ὁ Παρθενὼν**. Mylonopoulos e Bubenheimer ricavano dunque la seguente traduzione della lista di edifici: "il tempio, cioè l'antico tempio nonché il *parthenon* e gli *oikoi*, cioè la casa dei sacerdoti dove (essi) mangiano, nonché le stanze sopra la casa dei sacerdoti, e il ginnasio, e la palestra, e le stalle".

Ne risulta che l'antico tempio e il *parthenon* sono entrambi parte del tempio. A loro avviso l'*archaios neos* è più importante in quanto menzionato per primo e dunque è la cella. Simile denominazione si giustifica con il fatto che il tempio più recente è stato ricostruito sopra quello più antico. Quanto al *parthenon* essi concordano con Kahil sul fatto che sia l'ambiente posteriore del tempio, l'*adyton*. A differenza della studiosa però, escludono che esso avesse una funzione cultuale: il parallelo con la situazione dell'acropoli dimostra che si trattava di un ambiente destinato alla custodia di oggetti votivi in oro. Quanto agli *oikoi* Mylonopoulos e Bubenheimer sono sicuri che si tratta degli ambienti del braccio settentrionale e del braccio occidentale della *stoa* e che si tratta di una parte speciale della "casa dei sacerdoti", dotata di un secondo piano. A loro avviso la *stoa* aveva un secondo piano, posto al di sopra degli ambienti. Infine, ipoteticamente, pongono in relazione il muro

³⁹⁴ V. Themelis 1986, partic. 230-2 (gr.); 8-9 (it.).

³⁹⁵ V. Brulé 1990, 72-3.

³⁹⁶ V. Brulotte 1994, 330-7. C.d. piccolo tempio e *archaios neos*: Hollinshead 1985, 434.

arcaico portato alla luce a est del braccio orientale della *stoa* nel 1962 con la palestra o il ginnasio. Quanto alle stalle, confutano la proposta di Themelis sull'identificazione con il complesso porticato nord e preferiscono pensare che non siano state trovate³⁹⁷.

Giuman, basandosi su un testo privo di integrazioni, propone di identificare il *neos* con il tempio e il *parthenon* con il c.d. *heroon* di Ifigenia, ricordando che è in corrispondenza di queste due aree che è stato rinvenuto il maggior numero di cataloghi di oggetti votivi. Quanto alla *stoa* egli ritiene che la designazione più probabile sia *oikoi*, secondo quanto già ipotizzato da Börker e condiviso da altri. Infine, secondo lo studioso, l'*amphipoleion* deve ancora essere identificato e nuove ricerche potrebbero essere svolte a oriente dello scavo di Papadimitriou³⁹⁸.

Nel 2002, presentando la trascrizione delle prime 25 linee del decreto dei *nomothetai* Themelis torna, ovviamente, sui problemi di identificazione. Ancora una volta rivede le proprie posizioni per quanto riguarda il tempio. Egli accetta l'integrazione **ὁ νεὸς ὁ τε ἀρχαῖος καὶ ὁ Παρθενών** proposta da Mylonopoulos e Bubenheimer e condivide con i due autori l'idea che *archaios neos* e *parthenon* siano, rispettivamente, cella e *adyton* del tempio. Quanto agli *oikoi*, li identifica con certezza con la *stoa*. *Amphipoleion*, palestra e ginnasio devono, a suo avviso, essere ancora cercati. Per palestra e ginnasio un possibile indizio potrebbe essere rappresentato dai resti emersi a est dell'area scavata. Infine, nel medesimo contributo (come si è già ricordato) egli si sofferma a dimostrare che le stalle vanno identificate con il complesso porticato nord sulla base delle sue caratteristiche architettoniche³⁹⁹.

Ekroth più che fornire soluzioni, individua nuclei problematici. Tuttavia ritiene che una possibile soluzione al problema della relazione tra *archaios naos* e *parthenon* sia rappresentata da quanto sostenuto da Themelis nel 1986, cioè che l'*archaios neos* sia il tempio pre-persiano ubicato sulla terrazza di Hagios Georgios e che il *parthenon* sia il tempio rinvenuto da Papadimitriou. Per quanto riguarda gli *oikoi*, non ha dubbi sull'identificazione con la *stoa*. A suo parere tutte le altre strutture della lista devono ancora essere ritrovate, magari approfondendo l'indagine dei resti emersi a est degli scavi. Essi potrebbero essere messi in relazione con la palestra o con il ginnasio⁴⁰⁰.

Despinis, in un articolo pubblicato nel 2004 si occupa unicamente di *archaios neos* e *parthenon* nell'ambito della ricostruzione del numero e della dislocazione delle statue di culto di Brauron. Egli accetta l'integrazione proposta da Mylonopoulos e Bubenheimer ma, a differenza di costoro, ritiene che *archaios neos* e *parthenon* rappresentino due edifici distinti. Quanto all'identificazione, la sua tesi è opposta a quella di Themelis (1986) ed Ekroth in quanto identifica il tempio scavato da Papadimitriou con l'*archaios neos* e quello che si trovava sulla terrazza di Hagios Georgios come *parthenon*. Egli afferma infatti con sicurezza che le tracce di lavorazione nella roccia di detta terrazza sono più recenti dell'epoca della costruzione del tempio⁴⁰¹.

Goette, nel suo contributo sulla topografia di Brauron pubblicato nel 2005, identifica l'*archaios neos* con un tempio che si sarebbe trovato più a monte di quello portato alla luce da Papadimitriou, che è, a sua volta da identificare con il *parthenon*. Egli, come si è

³⁹⁷ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 8-20 e Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 49-58 + Abb. 3, 54 (= fig. 1, Tav. LII) (*stoa*, *oikoi*, *amphipoleion* e *hyperoa*). Discussione sul secondo piano della *stoa*: *supra* c, 30.

³⁹⁸ V. Giuman 1999, 34-6.

³⁹⁹ V. Themelis 2002, 114-5. Identificazione delle stalle: Themelis 2002, 105-8 e *supra* c, 34.

⁴⁰⁰ V. Ekroth 2003 113-6.

⁴⁰¹ V. Despinis 2004 a, 296-9. Recenziorità dei tagli nella roccia della terrazza di Hagios Georgios: Despinis 2004 a, 294.

ricordato, non entra comunque nel merito della possibile ricostruzione di quanto si trovava sul sito della chiesa di Hagios Georgios. Quanto agli *oikoi*, ritiene poco convincente che essi vadano identificati con l'incompiuta *stoa* ed esclude altresì che quest'ultima possa essere indicata come *amphipoleion*. A suo avviso infatti la ricostruzione del secondo piano fornita da Mylonopoulos e Bubenheimer non è valida. *Oikoi*, *amphipoleion*, ginnasio e palestra sono dunque ancora da trovare, mentre per ciò che riguarda le stalle, egli ritiene plausibile l'ipotesi formulata da O. Kakavogianni secondo cui esse vanno identificate con i resti di un edificio di grandi dimensioni da lei rinvenuti sulla strada tra Brauron e Loutsa. Come campo per le future ricerche, a differenza di altri studiosi, Goette esclude il settore a est degli scavi. Per la sua collocazione stratigrafica il muro emerso nel 1962 va collegato al muro rinvenuto nel settore meridionale della corte e interpretato come muro di sostegno orientale della terrazza dell'altare. Inoltre, il territorio che attualmente si trova a est del *temenos* è stato formato dai depositi della foce dell'Erasino e dunque non esisteva nell'antichità⁴⁰².

Infine Vikela, nella sua recente presentazione del sito di Brauron (2008), segue Despinis nell'identificare l'*archaios neos* con il tempio rinvenuto da Papadimitriou e il *parthenon* con quello situato sulla terrazza di Hagios Georgios. Ella nega altresì la possibilità di riconoscere l'*amphipoleion* nella *stoa* così come quella di identificare le stalle con il complesso porticato nord. Quanto alla palestra e al ginnasio concorda con tutti gli altri studiosi sul fatto che devono ancora essere ritrovati⁴⁰³.

Bilancio critico - La ricerca relativa all'identificazione tra gli edifici rinvenuti nel corso degli scavi e quelli menzionati nel decreto di *exetasmos* produce un solo risultato certo: dimostra la complessità che il *temenos* di Brauron aveva raggiunto all'epoca della redazione del documento (qualunque essa sia) e rende quanto meno auspicabile la riapertura di indagini archeologiche nell'area.

Per il resto, la conoscenza di quanto rinvenuto, affidata ancora sostanzialmente ai resoconti di Papadimitriou, non è sufficiente per permettere conclusioni. Ci si limiterà pertanto a qualche riflessione.

Archaios neos e parthenon - L'incrocio tra la testimonianza del decreto e quella degli inventari rende plausibile pensare ad *archaios naos* e *parthenon* come due edifici distinti. Il confronto con l'onomastica dei templi dell'acropoli, proposto da Themelis (1986)⁴⁰⁴ è sicuramente suggestivo, ma la scarsità dei dati disponibili per Brauron rende piuttosto problematico distinguere un tempio più antico (*archaios neos*) e uno più recente (*parthenon*).

Comunque, per quanto riguarda l'identificazione dell'*archaios neos*, non vi sono ragioni per dubitare del fatto che il tempio portato alla luce da Papadimitriou ha una storia antica e complessa⁴⁰⁵. Non si può dire altrettanto delle altre due strutture chiamate in causa, rispettivamente, da Hollinshead (1985)⁴⁰⁶ e da Themelis (1986)⁴⁰⁷, il c.d. piccolo tempio e il (presunto) tempio che si trovava sulla terrazza dove c'è la chiesa di Hagios Georgios.

Si è infatti mostrato che la cronologia del c.d. piccolo tempio e la sua stessa funzione rappresentano un problema aperto: non è infatti chiaro se la notizia del ritrovamento di ceramica del VI e del V a.C. appena accennata da Papadimitriou sia effettivamente

⁴⁰² V. Goette 2005, 28-33; Kakavogianni 1984.

⁴⁰³ V. Vikela 2008, 83-5.

⁴⁰⁴ V. Themelis 1986, 231 (gr.); 9 (it.).

⁴⁰⁵ V. *supra* c, 14-7.

⁴⁰⁶ V. Hollinshead 1985, 434.

⁴⁰⁷ V. Themelis 1986, 231 (gr.); 9 (it.).

pertinente a tale edificio. Anche l'osservazione di Giuman sulla tecnica costruttiva in mancanza di dati stratigrafici non rappresenta un argomento decisivo⁴⁰⁸. Inoltre, come si vedrà tra breve, vi sono buoni elementi per ritenere che all'epoca della redazione del decreto esso era già abbandonato.

Si è detto anche che la lettura delle tracce presenti nella roccia sulla terrazza di Hagios Georgios non permette di stabilire la natura della struttura che la occupava nell'antichità né la sua cronologia⁴⁰⁹. La recenziarietà rispetto al tempio è affermata da Despimis⁴¹⁰, ma non dimostrata.

Attualmente, dunque, si può concordare con Despimis⁴¹¹ sul fatto che il miglior "candidato" per la denominazione di *archaios neos* resta il tempio portato alla luce da Papadimitriou.

Con Despimis⁴¹² si può condividere anche la tesi secondo cui *parthenon* designa la struttura che si trovava sulla terrazza di Hagios Georgios. Di fatto si tratta di un ragionamento per esclusione. Le argomentazioni di Börker⁴¹³ e di Linders⁴¹⁴ sono più che sufficienti per mettere definitivamente fuori gioco la *stoa*. Analogamente, possono essere messi fuori gioco (almeno al momento) sia il c.d. piccolo tempio sia la c.d. casa sacra. Come si è visto⁴¹⁵, quale che fosse la loro funzione, attualmente non risulta che siano stati utilizzati dopo il IV a.C. e ciò si spiega con un crollo dalla parete rocciosa soprastante che ne avrebbe travolto le strutture.

Oikoi e amphipoleion - La proposta di Mylonopoulos e Bubenheimer⁴¹⁶ sulla relazione tra *oikoi* e *amphipoleion* come due parti della *stoa* risulta poco convincente. Dalla loro dimostrazione non sembra emergere con sufficiente chiarezza quale parte speciale degli *oikoi* vada identificata con l'*amphipoleion*. Si è inoltre detto che sussistono forti riserve sul fatto che la *stoa* avesse effettivamente un secondo piano, seppure esteso solo al di sopra degli ambienti come vorrebbero i due studiosi.

Appare pertanto preferibile considerare *oikoi* e *amphipoleion* come due strutture distinte.

È molto probabile che il termine *oikoi* designi la *stoa* secondo quanto generalmente riconosciuto a partire dalla pubblicazione della recensione di Börker al libro di Bouras (1969)⁴¹⁷. Come osserva opportunamente Themelis (1986)⁴¹⁸, il termine è effettivamente polisemico, ma l'eventuale applicazione alle strutture a sud-est del tempio (in un primo tempo sostenuta dallo stesso Themelis)⁴¹⁹ va assai plausibilmente esclusa per motivi cronologici. Infatti tali edifici, fino a prova contraria, all'epoca della redazione del decreto erano sepolti da massi⁴²⁰.

⁴⁰⁸ V. *supra* c, 40-1.

⁴⁰⁹ V. *supra* c, 21-2.

⁴¹⁰ V. Despimis 2004 a, 294.

⁴¹¹ V. Despimis 2004 a, 295.

⁴¹² V. Despimis 2004 a, 296.

⁴¹³ V. Börker 1969, 806.

⁴¹⁴ V. Linders 1972, 72.

⁴¹⁵ V. *supra* c, rispettivamente 40-1; 43.

⁴¹⁶ V. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 16-9; Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 50-8.

⁴¹⁷ V. Börker 1969, 806. Esempi di attestazioni epigrafiche: Launey 1937, 401-3 (con esplicito riferimento alla consulenza di L. Robert).

⁴¹⁸ V. Themelis 1986, 232 (gr.); 9 (it.)

⁴¹⁹ V. Themelis 1971, 15.

⁴²⁰ V. *supra* c, 40-1; 43; 47-8.

Non ci sono elementi per riconoscere l'*amphipoleion* con il suo secondo piano tra le strutture portate alla luce da Papadimitriou. Merita comunque di essere osservato che la connessione tra simile edificio e le *arktoi*, suggerita dall'integrazione del testo proposta da Peppas-Delmousou⁴²¹ è probabile ma non certa. Come si cercherà di mostrare in seguito, non è del tutto sicuro che le *arktoi* potessero essere definite come *amphipoloi*⁴²².

Stalla, palestra, ginnasio - Analogamente all'*amphipoleion* sono rimasti fuori dall'area degli scavi anche le stalle, la palestra e il ginnasio.

Come si è già avuto modo di dire, la ristrettezza degli spazi costituisce l'argomento più forte contro l'identificazione del complesso porticato nord con le stalle sostenuta da Themelis: la distanza tra le presunte mangiatoie e i pilastri (o colonne?) che delimitano il porticato è sicuramente troppo piccola per permettere a un cavallo di mangiare. Non secondario è pure il fatto che la presunta stalla, apparentemente sprovvista di impianti per la pulizia, sarebbe stata contigua a un *hestiatorion*⁴²³

Appare invece plausibile la proposta di Kakavogianni⁴²⁴ secondo cui le stalle di Brauron andrebbero identificate con i resti di un edificio rinvenuto sulla strada tra Brauron e Loutsas-Halai Araphenides. Il fatto che nel più volte citato inventario di arredi sacri rinvenuto da Papadimitriou nel 1961 si menzioni una stalla con porte rivolte verso la città⁴²⁵ non pone alcuna difficoltà. È plausibile che le stalle avessero un ingresso da ovest oppure che il *temenos* fosse dotato di due stalle, una a est e una a ovest.

Quanto al ginnasio e alla palestra, non si può escludere (come è stato ipotizzato da più parti) una relazione tra uno di questi ultimi e le vestigia di una grande struttura (lunghezza stimata a m 30 circa) emerse a est del braccio orientale della *stoa*. Su di esse però non si dispone di nessun altro dato.

L'avvertimento di Goette sul fatto che la situazione dell'area a est del *temenos* era diversa da quella attuale, e che il mare doveva essere più vicino⁴²⁶, risulta sensato. Naturalmente solo indagini geologiche approfondite potrebbero aiutare a ricostruire l'assetto territoriale antico e a meglio indirizzare le ricerche future.

Il medesimo Goette coglie nel segno anche quando ricorda che il comprensorio di Brauron è stato troppo trascurato dalla ricerca archeologica più recente. Le esplorazioni compiute alquanto sporadicamente soprattutto nel XIX sec. hanno rivelato elementi potenzialmente di grande interesse per la contestualizzazione del *temenos* artemideo⁴²⁷.

Statue di Artemide e loro collocazione

L'indagine archeologica sulle statue di Artemide a Brauron fino all'articolo di Despina pubblicato nel 2004 si è basata essenzialmente sulle fonti scritte in quanto ancora non era stato individuato tra i reperti nessun elemento che fosse riconducibile ad esse.

Come si è accennato, le fonti scritte disponibili sono di due tipi, radicalmente diversi. Da un lato c'è la notizia mitologico - antiquaria sulla presenza a Brauron della statua taurica di Artemide fornita in modo non del tutto lineare e con un certo scetticismo da Pausania. Nel passo relativo al *Brauronion* (I 23, 7*) dopo avere ricordato l'*agalma* di Prassitele, afferma che lo *xoanon* antico della divinità si trova a Brauron. Prendendo le distanze (ὄς

⁴²¹ V. BE 1963, 91* (con forma errata del cognome).

⁴²² V. *infra* IV 1 c, 201-2.

⁴²³ V. *supra* c, 34-5.

⁴²⁴ V. Kakavogianni 1984.

⁴²⁵ V. Papadimitriou 1961, 24.

⁴²⁶ V. Goette 2005, 33.

⁴²⁷ V. Goette 2005, 34-6.

λέγουσι, "come dicono"), riporta la tradizione secondo cui si tratta dell'Artemide taurica, cioè dell'immagine che è stata sottratta dal santuario taurico da Oreste e Ifigenia. La medesima notizia è fornita nella trattazione su Brauron (I 33, 1*) dove lo scetticismo diventa palese: Pausania infatti dichiara di conoscere una versione della sorte della statua taurica sicuramente più attendibile. Nella parte dedicata alla statua di Artemide *Orthia* a Sparta (III 16, 7-8*), l'autore si schiera a favore della tesi secondo cui quest'ultima era la vera immagine proveniente dalla Tauride. Contro le rivendicazioni ateniesi adduce, tra l'altro, che era stato permesso a Serse di portare via da Brauron una statua di tale importanza. L'episodio è citato anche in un altro passo (VIII 46, 3*) come "precedente" delle asportazioni di statue operate da Augusto.

Dall'altro lato ci sono le iscrizioni. Negli inventari (le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* e IG I³ 403) la posizione di alcuni oggetti è precisata facendo riferimento a diversi tipi di statue, sinteticamente identificati: **ἔδος ἀρχαῖον; ἔδος λίθινον; ἔδος; ἄγαλμα; ἄγαλμα ὀρθόν; ἄγαλμα ἐστηκός**⁴²⁸. Per contro, nel decreto di *exetasmos* si parla di prendersi cura di una sola statua, indicata come **ἄγαλμα** (l. 17*).

Brauron o Atene? - Si è detto che prima degli scavi di Papadimitriou a Brauron si riteneva che gli inventari si riferissero al *Brauronion* ateniese. La letteratura più antica sul problema delle statue di Artemide *Brauronia* offre dunque ricostruzioni in cui si mira a conciliare il dato epigrafico con la notizia, fornita dal medesimo Pausania (I 23, 7*), sull'esistenza nel *Brauronion* di un *agalma* opera di Prassitele⁴²⁹.

Papadimitriou, quando si rende conto che i frammenti di inventari da lui trovati a Brauron rappresentano l'originale di quelli ateniesi, afferma che i precedenti studi sono da rivedere: le statue menzionate nelle iscrizioni si trovavano a Brauron e dunque l'*agalma* di Prassitele non ha nulla a che fare con esse⁴³⁰.

Di diverso avviso è Tréheux. Come si è ricordato, egli sostiene che gli inventari registrano offerte che si trovavano sia a Brauron, sia ad Atene. In un articolo pubblicato nel 1964, specificatamente dedicato alle statue della *Brauronia*, egli, coerentemente, ritiene che le statue menzionate nelle iscrizioni erano distribuite tra Brauron e Atene. L'autore si riserva ogni conclusione per il momento della pubblicazione del materiale brauronio. Tuttavia, a livello di ipotesi, suggerisce che l'*hedos* antico può essere l'antico *xoanon* che secondo Pausania (I 23, 7) stava a Brauron e che l'*hedos* in pietra (marmoreo) si trovava anch'esso a Brauron stante la contiguità dei riferimenti, mentre dichiara di non avere trovato elementi né a favore né contro l'identificazione dell'*agalma* con la statua di Prassitele⁴³¹.

L'ipotesi di Tréheux è accolta da Kontis. Egli ritiene che le statue in questione negli inventari siano due, l'antica statua di culto che si trovava a Brauron e quella opera di Prassitele che stava nel *Brauronion*. Per la ricostruzione della prima prende in considerazione le raffigurazioni fittili, mentre per la seconda si basa sui grandi rilievi marmorei⁴³².

Come si è detto, Linders confuta Tréheux e sostiene che le offerte e anche le statue si trovavano in un unico luogo, Brauron. Ella prende in considerazione la possibilità che l'opera di Prassitele sia stata dedicata prima a Brauron e poi trasferita sull'acropoli pur ammettendo di non disporre di alcun elemento a sostegno di simile ricostruzione lasciando

⁴²⁸ V. *supra* 1.1, note 13-8, 5.

⁴²⁹ V. es. Studniczka 1884; Robert 1886.

⁴³⁰ V. Papadimitriou 1950, 187.

⁴³¹ V. Tréheux 1964, nota 1, 6. Unicità delle liste: v. anche Tréheux 1988, 353-4.

⁴³² V. Kontis 1967, 191-9 + π. 102-5.

in sospenso la questione dell'identificazione tra questa e l'*agalma* stante citato nelle epigrafi⁴³³.

In generale dopo la pubblicazione della monografia di Linders (1972) gli studiosi concordano sul fatto che le statue menzionate nelle iscrizioni si trovavano a Brauron e che dunque nessuna di esse ha a che fare con l'*agalma* di Prassitele menzionato da Pausania⁴³⁴. Il problema è, semmai, conciliare il dato epigrafico con le contraddittorie informazioni sulla presenza dello *xoanon* taurico a Brauron ugualmente fornite da Pausania. Nel quadro si registra comunque qualche eccezione. Beschi ritiene che l'*ἄγαλμα ὄρθον* sia la statua prassitelica del *Brauronion* dell'acropoli⁴³⁵. J.M. Mansfield, riprende l'ipotesi, già formulata da Linders, secondo cui la statua di Prassitele era stata dedicata a Brauron e poi collocata sull'acropoli⁴³⁶. C. Calame mantiene forti riserve sul fatto che le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* siano solo una copia degli inventari in cui erano registrati beni conservati a Brauron e, di conseguenza, mantiene un legame tra le statue ivi ricordate, la topografia del santuario dell'acropoli e l'*agalma* prassitelico⁴³⁷. Infine, autori come S. Wegener, Corso e B.G. Nick, senza meglio argomentare, assumono che le statue menzionate nelle suddette epigrafi si trovavano sull'acropoli⁴³⁸.

Numero delle statue - Sia chi mette in relazione le indicazioni delle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* con le statue del *peribolos* dell'acropoli⁴³⁹, sia chi le mette in relazione con Brauron, concorda sul fatto che alcune delle indicazioni presenti nelle iscrizioni si riferiscano ad un unico oggetto. Le diverse qualifiche attestate epigraficamente vengono di volta in volta fatte corrispondere a tre oppure due statue. Si darà qui conto delle proposte relative a Brauron.

Linders (sulla scorta di Tréheux) ritiene che le statue erano tre in quanto *ἔδος* e *ἄγαλμα* sono forme abbreviate e *ἄγαλμα ὄρθον* è certamente sinonimo di *ἄγαλμα ἑστηκός*. A suo avviso dunque a Brauron si trovavano un *ἔδος ἀρχαῖον* probabilmente in legno, un *ἔδος* in pietra e una statua stante⁴⁴⁰. Simile ricostruzione è seguita anche da altri studiosi⁴⁴¹.

I. Bald Romano concorda con Linders sui sinonimi, tuttavia ritiene che non vi siano sufficienti elementi per dimostrare una differenza tra *hedos* e *agalma*. Ella pensa pertanto che le statue del santuario di Brauron fossero due, una in pietra e una antica, molto probabilmente in legno⁴⁴².

Themelis, in relazione al decreto di *exetasmos*, finisce per condividere la tesi di Bald Romano. A suo avviso l'*agalma* menzionato nel testo è sicuramente da identificare con *ἄγαλμα ὄρθον* e *ἄγαλμα ἑστηκός* menzionati negli inventari. Accanto ad esso a Brauron esisteva una statua antica, *ἔδος ἀρχαῖον* ricordato nelle epigrafi⁴⁴³.

⁴³³ V. Linders 1972, 15-7.

⁴³⁴ V. es. Bald Romano 1980, 86; Hollinshead 1980, 52-3; Jung 1982, nota 90, 179-80; Kahil 1984 a, 620; Hollinshead 1985, 434; Kuhn 1985, nota 797, 292; Giuman 1999, 66; 68.

⁴³⁵ V. Beschi - Musti 1982, 347; Beschi 1988, 245.

⁴³⁶ V. Mansfield 1985, 459.

⁴³⁷ V. Calame 2002, 55-7.

⁴³⁸ V. Wegener 1985, 95-6; Corso 1986 b, nota 57, 87-8; Nick 2002, 95-6.

⁴³⁹ V. Studniczka 1884, 18-24; Robert 1886, 150-6.

⁴⁴⁰ V. Linders 1972, 14-6; Tréheux 1964.

⁴⁴¹ V. es. Hollinshead 1980, 52-3; Jung 1982, nota 90, 179-80; Hollinshead 1985, 435; Kuhn 1985, nota 797, 292; Mansfield 1985, 459; Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 14; Giuman 1999, 66; Bettinetti 2001, 21-2.

⁴⁴² V. Bald Romano 1980, 88-9.

⁴⁴³ V. Themelis 2002, 116.

Va in controtendenza Despinis, secondo cui solo ἄγαλμα ὄρθον e ἄγαλμα ἑστηκεός sono sinonimi e dunque nei testi delle iscrizioni si fa riferimento apparentemente a cinque diverse statue, pur non essendo da escludere che anche altre immagini siano indicate con due denominazioni⁴⁴⁴. Egli arriva comunque a sostenere che a Brauron, all'epoca della redazione degli inventari, esistevano sei statue di culto di Artemide⁴⁴⁵.

Tra i reperti conservati nel magazzino del museo archeologico di Brauron, da lui studiati in vista della pubblicazione del catalogo delle sculture del *temenos*, individua alcuni frammenti marmorei che a suo avviso sono pertinenti a quattro acroliti, cioè quattro statue di culto, in quanto la tecnica è di regola impiegata per tale tipo di immagine. La provenienza dei pezzi (attualmente esposti al pubblico) non è nota per tutti i casi, ma le caratteristiche di conservazione portano ad attribuirli al santuario di Brauron.

Il primo degli acroliti individuati dallo studioso presentava dimensioni colossali (tre volte le dimensioni naturali) A suo avviso esso va identificato con l'*agalma* menzionato negli inventari nel decreto di *exetamos* (I.17): doveva infatti trattarsi di una struttura complessa tale da richiedere l'intervento dell'architetto previsto dal testo. La statua viene pertanto datata da Despinis circa alla metà del IV a.C. in quanto le prime attestazioni note del termine *agalma* risalgono a poco prima del 343/2 a.C.

Il secondo era di dimensioni inferiori al vero (circa 3/4). e doveva recare un arco. Esso è datato da Despinis alla metà del V a.C.

Il terzo aveva proporzioni corrispondenti a quelle reali ed è datato al V a.C.

Il quarto e ultimo aveva dimensioni doppie rispetto al reale ed è datato a dopo la metà del V a.C.⁴⁴⁶.

Come si può vedere, solo l'acrolito colossale è identificato senza esitazione da Despinis con una delle statue menzionate nelle iscrizioni. Egli ritiene che non sussistono sufficienti elementi per identificare ciascuno degli altri tre acroliti con le sculture ricordate nei testi. Comunque va esclusa l'identificazione con ἄρχαϊον ἔδος e con λίθινον ἔδος. La prima espressione è infatti attestata per la prima volta nell'inventario IG I³ 403 che risale plausibilmente agli anni Dieci del V a.C. Stanti le datazioni proposte dallo studioso, nessuno degli acroliti all'epoca poteva essere definito "antico". Quanto alla seconda espressione, è evidente che indica qualcosa di diverso da un acrolito. Dunque nel complesso le statue di culto presenti nel santuario dovevano essere sei, le quattro i cui frammenti sono stati recuperati, l'*hedos* antico e l'*hedos* di pietra. Di questi ultimi non è possibile identificare tracce. Lo studioso ritiene poco plausibile l'ipotesi abbozzata da S. Bettinetti secondo cui resti dell'*hedos* antico potrebbero essere riconosciuti nel rivestimento bronzeo di una statuetta in legno databile alla fine del VII a.C.⁴⁴⁷.

Infine, un certo gruppo di autori ritiene che gli elementi disponibili non permettono conclusioni e preferisce lasciare in sospeso la questione⁴⁴⁸.

Per quanto riguarda la possibilità di identificare lo *xoanon* citato da Pausania con una delle statue menzionate nelle epigrafi, alcuni studiosi non hanno dubbi sul fatto che esso vada identificato con l'*archaion hedos*⁴⁴⁹. Altri negano invece ogni validità alle indicazioni di Pausania e dunque non si pongono il problema di riconoscere lo *xoanon* tra le statue di

⁴⁴⁴ V. Despinis 2004 a, 265.

⁴⁴⁵ V. Despinis 2004 a, 289.

⁴⁴⁶ V. Despinis 2004 a, 277-87 + Tafeln 64-74 (= fig. 2, Tav. LXXXIX - Tav. XCIV) Date: Despinis 2004 a, 287.

⁴⁴⁷ V. Despinis 2004 a, 287-91. Rivestimento di statuetta lignea: Kahil 1984 a, cat. 80*, 630 + fig. 80, t. 2, 448 (= fig. 2, Tav. CLXIII); Bettinetti 2001, nota 59, 22.

⁴⁴⁸ V. es. Kahil 1984 a, 620; Brulotte 1994, 347-9.

⁴⁴⁹ V. es. Bald Romano 1980, 89; Mansfield 1985, 459 (copia sostitutiva); Themelis 2002, 116.

Brauron⁴⁵⁰. Infine, autori come Mansfield e Despinis giudicano attendibile la notizia della sottrazione della statua di Brauron ad opera dei Persiani. A differenza di Despinis, Mansfield sostiene che l'*hedos* antico sia una copia sostitutiva dello *xoanon* antico asportato da Serse⁴⁵¹.

Collocazione delle statue - In merito alla collocazione delle statue, Linders non formula proposte. Tuttavia dal contesto deduce che gli oggetti (e di conseguenza le statue) si trovavano in un unico ambiente⁴⁵².

Muovendo da simile presupposto, Hollinshead sostiene che le statue si trovavano nella cella del tempio e giunge a istituire una relazione tra la struttura tripartita della cella del tempio rinvenuto da Papadimitriou e il fatto che vi dovevano essere esposte tre statue⁴⁵³. L'opinione di Hollinshead è condivisa, anche da chi, come Bald Romano, sostiene che le immagini erano solo due⁴⁵⁴.

Brulotte preferisce lasciare in sospeso la questione della collocazione delle statue, osservando che nella cella non sono state ritrovate tracce di basi. Egli ritiene inoltre che non vi siano elementi per condividere la tesi di Hollinshead secondo cui l'esistenza di tre statue ha determinato la tripartizione della cella⁴⁵⁵.

Themelis ritiene che nel tempio c'era una statua, l'*agalma* ricordato nel decreto di *exetamos* (l. 17) e negli inventari. L'altra statua presente a Brauron, l'*hedos archaion* era invece, a suo avviso, una statua portatile che veniva mostrata in determinate circostanze⁴⁵⁶.

Despinis pensa che le sei statue di Artemide a suo avviso presenti a Brauron erano distribuite almeno tra due templi. Uno, più antico, è quello rinvenuto da Papadimitriou (plausibilmente l'*archaios neos*). L'altro, più recente, si trovava sulla terrazza oggi occupata dalla chiesa di Hagios Georgios (plausibilmente il *parthenon*). Secondo lo studioso, l'*agalma*, colossale, occupava l'ambiente centrale della cella del tempio. Una statua di dimensioni più piccole si trovava nell'*adyton* e forse altri simulacri erano all'interno della cella. Molto probabilmente l'*archaios neos* conteneva l'*hedos archaion*. Il tempio situato sulla terrazza di Hagios Georgios, sicuramente più piccolo ospitava dunque una o due statue⁴⁵⁷.

Aspetto delle statue - Nei resoconti di Papadimitriou non viene data notizia di alcun resto attribuibile alle statue di culto del santuario di Brauron. Fino alla pubblicazione dell'articolo di Despinis le ipotesi sul loro aspetto sono basate (come in precedenza) sull'identificazione di riprese del tipo iconografico in sculture di altro genere. Fa eccezione Bettinetti, che, come si è detto, abbozza la possibilità di riconoscere i resti dell'*ἔδος ἀρχαῖον* nel rivestimento bronzeo di una statua lignea databile alla fine del VII a.C.⁴⁵⁸. Kontis è il primo a integrare il materiale emerso dagli scavi di Brauron nel dibattito sull'identificazione dei tipi statuari della *Brauronia*. Come si è accennato, egli mette in relazione il tipo delle statue arcaiche, sedute, con le raffigurazioni fittili presenti a Brauron, tra cui le più numerose sono appunto quelle che ritraggono Artemide seduta. A suo avviso il numero è elemento sufficiente per sostenere l'ipotesi, nonostante si tratti di un tipo

⁴⁵⁰ V. es. Hollinshead 1980, 53; Jung 1982, 180; Giunan 1999, 64-6 (posizione più sfumata).

⁴⁵¹ V. Mansfield 1985, 459; Despinis 2004 a, 289-90; 299.

⁴⁵² V. Linders 1972, 17.

⁴⁵³ V. Hollinshead 1980, 52. Numero delle statue e tripartizione della cella: Hollinshead 1985, 435.

⁴⁵⁴ V. es. Bald Romano 1980, 89; Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 14.

⁴⁵⁵ V. Brulotte 1994, 349.

⁴⁵⁶ V. Themelis 2002, 115-6.

⁴⁵⁷ V. Despinis 2004 a, 287-99.

⁴⁵⁸ V. Bettinetti 2001, nota 59, 22. V. anche Kahil 1984 a, cat. 80*, 630 + fig. 80, t. 2, 448 (= fig. 2, Tav. CLXIII).

comune⁴⁵⁹. Quanto alla statua più recente, che secondo lo studioso si trovava nel *Brauronion*, propone di rivedere l'identificazione con la c.d. Diana di Gabii (risalente a F. Studniczka⁴⁶⁰) alla luce delle raffigurazioni della dea recuperate nel corso dello scavo di Brauron. Prudentemente Kontis si riserva ogni conclusione per il momento del completamento dei lavori. Tuttavia dall'analisi dei rilievi e di due sculture, una in marmo, l'altra in legno, egli riscontra che a partire dagli ultimi decenni del V a.C. ricorre il tipo della *peplophoros*, seppure con varietà negli attributi e nella posizione⁴⁶¹.

Bald Romano nega che le raffigurazioni sui rilievi possano essere utili per risalire al tipo della statua di culto, in quanto Artemide non è mai presentata come statua. Tuttavia attributi come l'arco e la *phiale* possono essere plausibili attributi dell'immagine di culto arcaica. La studiosa confuta altresì le proposte di E. Beulé e L. Lacroix sul riconoscimento dello *xoanon* della divinità in tipi monetali, in quanto a suo avviso esso doveva raffigurare la dea seduta, e non stante come compare sulle monete⁴⁶².

A differenza di Bald Romano, si orientano verso la ricerca di repliche nei rilievi Kahil (seppure con grande cautela) e Beschi.

Kahil esclude la possibilità di riconoscere il tipo della statua della *Brauronia* di epoca classica in una scultura rinvenuta a Brauron in cui è raffigurato un piccolo *xoanon* a cui si appoggia una figura maschile ammantata. A suo avviso potrebbero ricondurre ad esso alcuni rilievi in cui compare Artemide stante, due rinvenuti a Brauron e uno rinvenuto sull'acropoli di Atene. I due rilievi brauronii sono quello su cui la divinità è rappresentata mentre accarezza una capra seguita dai suoi piccoli (Mus 1157) e quello dedicato da Aristonike (mus 1151). Sul rilievo dall'acropoli (NM 2491), frammentario, Artemide è affiancata dal proprio cane⁴⁶³.

Beschi riconosce la raffigurazione di Artemide più vicina ad un tipo statuario su uno dei grandi rilievi rinvenuti nel 1958, quello che reca la dedica di Aristonike. Artemide, raffigurata come *peplophoros* vi compare stante, dietro un altare. Con la mano destra regge una *phiale* e con la sinistra un arco. A partire da esso, lo studioso individua ricorrenze dello stesso tipo in altri rilievi (frammenti provenienti da Dioniso e il rilievo dedicato da Neottolemo di Melite esposto presso il museo dell'*agorà*) e in statuette votive (una dal santuario di Demetra e Kore a Derveni, una da Beirut e una probabilmente attica esposta al Museo archeologico di Venezia). Egli identifica altresì una tradizione copistica (tipo Torino-Vaticano). Sia la raffigurazione del rilievo di Neottolemo sia le statuette votive di Derveni pongono Artemide in stretto rapporto con Demetra e porterebbero a chiamare in causa un culto in cui la dea è legata alla generazione e allo sviluppo al pari della divinità eleusina. Inoltre, il tipo compare sia a Brauron sia nel rilievo di Neottolemo che sembra fare riferimento ai culti dell'area occidentale dell'acropoli. Secondo Beschi è plausibile il prototipo sia la statua prassitelica di Artemide *Brauronia* che si trovava nel *Brauronion*,

⁴⁵⁹ V. Kontis 1967, 192.

⁴⁶⁰ V. Studniczka 1884; *infra*, 2 e, 102 + fig. 1, Tav. CCIX.

⁴⁶¹ V. Kontis 1967, 194-9 + π. 103β-105. Statua di *peplophoros* in marmo: Papadimitriou 1949, εἰς. 14, 85 (solo testa = fig. 2, Tav. LXXIV; intera: fig. 1, Tav. LXXV). Statuetta di *peplophoros* in legno: Papadimitriou 1962, εἰς. 39, 31 (= fig. 3, Tav. CLXI). Rilievo con Artemide e le capre: Papadimitriou 1959 a, π. 13α (= fig. 1, Tav. XCIX); Papadimitriou 1959 b, εἰς. 18, 17.

⁴⁶² V. Bald Romano 1980, 92-3.

⁴⁶³ V. Kahil 1984 a, 743. Rilievo con Artemide e le capre: Papadimitriou 1959 a, π. 13α = Papadimitriou 1959 b, εἰς. 18, 17 = Kahil 1984 a, cat. 621*, I 668 + fig. 621, II 495 = fig. 1, Tav. XCIX). Rilievo dedicato da Aristonike: Papadimitriou 1958, εἰς. 37, 35 = Kahil 1984 a cat. 974*, I 695-6 + fig. 974, II 518 = fig. 1, Tav. XCVIII). Rilievo dall'acropoli: Kahil 1984 a, cat. 622*, I 668 + fig. 622, II 495 (= fig. 2, Tav. CLXXXI).

l'ἄγαλμα ὀρθὸν menzionato negli inventari. Ciò indebolirebbe l'ipotesi secondo cui detta statua va identificata con la c.d. Diana di Gabii⁴⁶⁴.

Giuman riprende puntualmente le argomentazioni di Beschi. Tuttavia a suo avviso il prototipo non è la statua prassitelica del *Brauronion*, ma una statua che si trovava nel santuario di Brauron. Secondo lo studioso i materiali emersi nel corso degli scavi provano che nel IV a.C. esso aveva una particolare importanza, ed è dunque probabile che una statua del santuario potesse essere ben nota ad Atene⁴⁶⁵. Giuman inoltre prospetta la possibilità di identificare anche il tipo dell'*hedos* in pietra ricordato negli inventari. Esso sarebbe alla base della raffigurazione di Artemide che compare in un altro dei rilievi rinvenuti nel 1958, quello in cui la divinità, affiancata da un cervo riceve la sfilata degli offerenti stando seduta⁴⁶⁶.

Despinis manifesta forti riserve sulla possibilità di riconoscere riprese del tipo della statua cultuale nei rilievi provenienti da un determinato santuario. In particolare, egli ammette con Beschi che la raffigurazione di Artemide sul rilievo di Aristonike è molto vicina ad un tipo statuaria. Tuttavia egli non condivide la deduzione che si tratti di una ripresa del tipo di una delle statue di culto del *temenos*⁴⁶⁷.

I resti archeologici delle statue di culto identificati dallo studioso sono troppo piccoli per permettere di farsi un'idea di come si presentava ciascuna statua. Solo nel caso del simulacro di dimensioni inferiori a quelle reali si è potuto stabilire che la statua recava un arco e che forse era seduta. Probabilmente era seduto anche il terzo acrolito, quello di dimensioni reali⁴⁶⁸.

Bilancio critico - L'assenza della pubblicazione delle iscrizioni e delle sculture rinvenute a Brauron invita alla cautela su ogni questione, in quanto dopo di essa il quadro potrebbe risultare sensibilmente diverso.

Tuttavia non sembra sussistere ormai motivo di dubitare che le statue menzionate nelle iscrizioni si trovavano a Brauron e non nel *Brauronion*. Come si vedrà in seguito, la situazione archeologica di quest'ultimo, particolarmente sfortunata, non permette di avere chiarezza sulla conformazione e sull'importanza cultuale del sito. Gli spazi appaiono comunque assai ridotti e compatibili con la presenza di un solo tempio di dimensioni assai modeste e dunque (plausibilmente) di una sola statua di culto.

L'articolo di Despinis introduce nuovi elementi e un cambiamento metodologico nella questione dell'individuazione delle statue di culto di Artemide *Brauronion*. L'auspicio è che nel corso della preparazione del catalogo delle sculture l'autore abbia modo di apportare ulteriori contributi a conferma della convincente ricostruzione da lui proposta.

Simile ricostruzione è inestricabilmente legata a uno dei nodi problematici della topografia brauronica, l'esistenza di un secondo tempio e la sua identificazione. Qualche nuovo utile tassello della soluzione potrebbe essere fornito, prima che da nuovi scavi, da un'attenta riconsiderazione delle emergenze esistenti, nonché dei diari di scavo di Papadimitriou.

⁴⁶⁴ V. Beschi 1988, 244-5 + π. 88, 2. Rilievo di Neottolema: Kahil 1984 a, cat. 1280*, I 721 + fig. II, 551 (v. Tav. CCLVIII). Cfr. Kahil 1984 b, 60; Vikela 1997, 205 (Artemide identificata come Artemide *Aristoboule*); Despinis 2009, 15 (Eukleia, con cautela). Rilievo con dedica di Aristonike: Papadimitriou 1958, εἰκ. 37, 35 = Kahil 1984 a, cat. 974*, I 695-6 + fig. 974, II 518 = fig. 1, Tav. XCVIII).

⁴⁶⁵ V. Giuman 1999, 68-72.

⁴⁶⁶ V. Giuman 1999, 72-3. Rilievo con Artemide seduta: Papadimitriou 1958, εἰκ. 36, 34 = Kahil 1984 a, cat. 673*, I 672 + fig. 673, II 499 = fig. 2, Tav. XCVIII).

⁴⁶⁷ V. Despinis 2004 a, 304-5.

⁴⁶⁸ V. Despinis 2004 a, 282 + Tafel 71 (= fig. 1, Tav. XCIII); 288.

e) I reperti del santuario di Brauron: stato degli studi

Come si è avuto modo di mostrare, nei resoconti di Papadimitriou (e Daux) viene segnalato il ritrovamento di un gran numero di oggetti rappresentanti le più diverse categorie ed epoche. Di alcuni di essi vengono fornite fotografie e un'essenziale presentazione. La fotografia di qualche altro reperto, insieme ad un'altrettanto essenziale descrizione, è fornita da Themelis nella guida del sito e del museo di Brauron (1971). Quest'ultimo, inaugurato nel 1969, è stato costruito nel 1962 appositamente per ospitare, tra sale e magazzini, la grande quantità di oggetti rinvenuti nel corso degli scavi. Recentemente esso è stato oggetto di un riallestimento, caratterizzato da una maggiore attenzione all'apparato didattico e da un incremento del numero e della varietà dei reperti esposti.

Si è più volte ricordato che ancora non esiste una pubblicazione complessiva dei reperti né una pubblicazione esaustiva degli oggetti appartenenti ad una data categoria. Si dà conto qui di seguito della situazione attuale.

Scultura lapidea

Al catalogo delle sculture lapidee rinvenute a Brauron sta lavorando Despinis, come egli stesso dichiara, su incarico di Papadimitriou⁴⁶⁹. Alcuni articoli dello studioso possono essere considerati come un'anticipazione (estremamente parziale) dei risultati di tale lavoro. Si fa riferimento in particolare allo scritto dedicato all'altare cilindrico (c.d. altare di Dioniso), a quello dedicato al c.d. rilievo degli dei e a quello dedicato alle statue di culto esistenti a Brauron.

Le raffigurazioni di Artemide sia a tutto tondo sia a rilievo sono incluse da Kahil nel catalogo di rappresentazioni della divinità da lei curato per il *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae*⁴⁷⁰. Si tratta in gran parte di materiali già resi noti da Papadimitriou.

Comunque, al momento lo stato degli studi sui rilievi appare più avanzato di quello sulla scultura a tutto tondo. Infatti la maggior parte dei rilievi ricordati da Papadimitriou è citata spesso sia in testi dedicati alla categoria⁴⁷¹, sia in opere relative al santuario di Brauron e alla sua culturalità⁴⁷². Inoltre, alcuni pezzi che per motivi diversi hanno attirato in modo particolare l'interesse degli studiosi, sono oggetto di studi specifici.

L'iconografia del c.d. rilievo degli dei in relazione al mito sulla presenza della statua taurica e di Ifigenia a Brauron è al centro di un articolo di Kahil e di uno di M.S. Venit. Ai due testi va aggiunto lo studio di Despinis che integra l'interpretazione del rilievo con una nuova ipotesi sulla sua collocazione originaria (una nicchia, come già ricordato) e con

⁴⁶⁹ V. Despinis 2004 a, 276. V. anche Kahil 1990, nota 2, 113.

⁴⁷⁰ Raffigurazioni a tutto tondo: Kahil 1984 a, cat. 118*, I 635 + fig. 118, II 453 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 10, 181 = fig. 2, Tav. LXXVIII e fig. 1, Tav. LXXIX); cat. 140*, I 637 + fig. 140, II 455 (= Daux 1962, fig. 22, 680 = fig. 2, Tav. LXXXIV); cat. 361*, I 651 + fig. 361, II 475 (= Papadimitriou 1960 + *εικ.* 34, 25 = Tav. LXXXIII).

Raffigurazioni a rilievo: Kahil 1984 a, cat. 234*, I 644 + fig. 234, II 464 (= Mitropoulou 1977, cat. 102, 57 + fig. 149 = fig. 2, Tav. CIII); cat. 459*, I 658 + fig. 459, II 482 (= Papadimitriou 1962, *εικ.* 44, 35 = fig. 2, Tav. CII); cat. 463*, I 658 + fig. 463, II 483 (= Kahil 1979, Pl. 31 b = fig. 1, Tav. CIV); cat. 621*, I 668 + fig. 621, II 495 (= Papadimitriou 1959 a, *π.* 13α = Papadimitriou 1959 b, *εικ.* 18, 17 = fig. 1, Tav. XCIX); cat. 673*, I 672 + fig. 673, II 499 (= Papadimitriou 1958, *εικ.* 36, 35 = fig. 2, Tav. XCVII); cat. 724*, I 677 + fig. 724, II 504 (= fig. 1, Tav. C; solo parte sinistra = Papadimitriou 1961, *εικ.* 23, 24 = fig. 2, Tav. XCIX); cat. 974*, I 695-6 + fig. 974, II 518 (= Papadimitriou 1958, *εικ.* 37, 35 = fig. 1, Tav. XCVIII); cat. 1036 a*, I 701 + fig. 1036 a, II 526 (= Papadimitriou 1961, *εικ.* 25, 26; = fig. 1, Tav. CIII); cat. 1127*, I 708 + fig. 1127, II 536 (= Kontis 1967, *π.* 104β = fig. 2, Tav. XCVIII); cat. 1185, I 713 (?) (= Papadimitriou 1948, *εικ.* 7, 89 = fig. 1, Tav. CV; 2, Tav. CVII); cat. 1225*, I 716 + fig. 1225 b, II 545 (= fig. 1, Tav. XCV).

⁴⁷¹ V. es. Mitropoulou 1977; Neumann 1979; Edelmann 1999; Comella 2002.

⁴⁷² V. es. Kontis 1967, 194-9 + *π.* 103β-105; Giومان 1999, 48-50 + tavv. 11-7.

l'interpretazione di una statua in marmo mutila raffigurante un personaggio maschile ammantato, stante, che reca appoggiata al braccio sinistro una piccola statua femminile tipo *xoanon*⁴⁷³. Le diverse conclusioni a cui giungono i tre autori saranno presentate ampiamente in seguito, in relazione al ruolo di Ifigenia a Brauron.

Ancora, i frammenti pertinenti al c.d. altare di Dioniso dopo essere stati ricomposti sotto la supervisione di Kontis nel 1967 sono stati studiati e pubblicati da W. Fuchs ed E. Vikela nel 1985. In un articolo edito nel 2004 Despinis propone l'identificazione di nuovi frammenti mettendo in discussione l'interpretazione e la ricostruzione di Fuchs e Vikela contestualmente ad un nuovo contributo sulla questione del significato dell'altare nel santuario di Brauron. Su quest'ultimo tema, che si presenterà ampiamente in relazione al ruolo di Dioniso nel *temenos*, va registrato anche l'intervento di taglio epigrafico ad opera di Peppas-Delmousou⁴⁷⁴.

Infine, due dei rilievi votivi di grandi dimensioni sono indagati da Despinis sotto il profilo delle relazioni familiari tra i personaggi rappresentati, ai fini di apportare nuovi elementi contro la tesi secondo cui esistevano matrici comuni per i rilievi votivi dei santuari. Si tratta del rilievo dedicato da Aristonike e del rilievo dedicato da Peisis in cui compare la triade delia⁴⁷⁵.

Per quanto riguarda la scultura a tutto tondo, anche sull'elemento che più ha destato interesse, cioè le statue infantili, la letteratura è estremamente scarsa.

Solo una delle teste di bambina rinvenute nel santuario è stato oggetto di una pubblicazione specifica, uno studio di carattere iconografico di S. Karousou. Lo studio è apparso nel 1957, mentre gli scavi erano ancora in corso. Si tratta di una testa con acconciatura a diadema. Secondo la studiosa, la realizzazione degli occhi indica la cecità della bambina, per cui la testa è nota come "orsa cieca"⁴⁷⁶.

Il catalogo di statue infantili fornito da Vorster nella sua monografia su tale genere di scultura comprende due statue di bambine, quattro statue di bambini e tredici teste. Si tratta per lo più di pezzi già presentati da Papadimitriou nei resoconti di scavo o da Themelis nella guida del museo locale. Due delle teste infantili provenienti da collezione e conservate, rispettivamente a Copenhagen e a Praga, sono state attribuite successivamente al santuario di Brauron⁴⁷⁷.

⁴⁷³ V. rispettivamente Kahil 1990; Venit 2003; Despinis 2005.

⁴⁷⁴ V. rispettivamente Despinis 2004 b; Peppas-Delmousou 2003.

⁴⁷⁵ V. Despinis 2002, 153-65 + figg. 1-9, 267-71.

⁴⁷⁶ V. Karousou 1957 + fig. 1, Tav. LXXX in basso a sinistra.

⁴⁷⁷ Statue di bambine: Vorster 1983 cat. 5, 331 + Taf. 2, 5; 12, 2 (= Themelis 1971, 70 + fig. p. 71, al centro = fig. 2, Tav. LXXXV); cat. 41, 345 + Taf. 3, 1; 23, 2 (= Papadimitriou 1958, *εικ.* 38, 36 = fig. 2, Tav. LXXIX).

Statue di bambini: Vorster 1983, cat. 91, 361-2 + Taf. 18, 2 (= Themelis 1971, 70 + fig. p. 71, a destra = fig. 2, Tav. LXXXV; Papadimitriou 1959 a, *π.* 12δ e Papadimitriou 1959 b, *εικ.* 16, 17 solo testa attribuita ad *arktos*); cat. 91 a, 362 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 9, 180 = fig. 2, Tav. LXXVII); cat. 92, 362 (= Papadimitriou 1960, *εικ.* 38, 29 a destra = fig. 1, Tav. LXXXIV); cat. 93, 362 (= Papadimitriou 1960, *εικ.* 38, 29 a sinistra = fig. 1, Tav. LXXXIV); cat. 115, 369 (= Papadimitriou 1960, *εικ.* 38, 29 al centro = fig. 1, Tav. LXXXIV); cat. 137, 376 + Taf. 9, 3 (= Themelis 1971, 66 + fig. p. 67, in basso = fig. 1, Tav. LXXXV).

Teste: Vorster 1983, cat. 170, 387 + Taf. 24, 4 (= Papadimitriou 1958, *εικ.* 39, 37 in basso a sinistra = fig. 1, LXXX); cat. 171, 388 (=Papadimitriou 1958, *εικ.* 39, 37 in basso a destra = fig. 1, Tav. LXXX); cat. 172, 388 (= Papadimitriou 1958, *εικ.* 39, 37 in alto al centro = fig. 1, Tav. LXXX); cat. 173, 388 (=Papadimitriou 1958, *εικ.* 39, 37 in alto a destra = fig. 1, Tav. LXXX); cat. 174, 388-9 (= Papadimitriou 1959 a, *π.* 12β e Papadimitriou 1959 b, *εικ.* 15, 16 = fig. 2, Tav. LXXX); cat. 175, 389 (= Papadimitriou 1960, *εικ.* 33, 24 = fig. 2, Tav. LXXXII); cat. 176, 389 (= Themelis 1971, 66 + fig. p. 67, in alto = fig. 1, Tav. LXXXV); cat. 177, 389-90 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 5, 176, in basso a destra = fig. 2, Tav. LXXXV); cat. 178, 390 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 5, 176, in alto a sinistra = fig. 2, Tav. LXXXV); cat. 179, 390 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 5, 176, in basso a sinistra = fig. 2, Tav. LXXXV); cat. 180, 390 (= Papadimitriou 1950, *εικ.* 7, 178 = fig. 2, Tav. LXXXVI); cat. 184, 391-2; cat. 193, 394 (= Frel 1964, 1 + fig. 1, 2).

In nessuno dei lavori relativi al santuario si dà notizia della presenza di statue del tipo *temple-boy*, di cui sono esposti alcuni esemplari al museo locale, sia miniaturistici, sia di dimensioni realistiche. Un cenno all'esistenza di simili sculture si trova in alcuni testi dedicati ad altri argomenti⁴⁷⁸. Stando ad una nota di R.A. Stucky, che nel pubblicare le sculture del tempio di Eschmun presso Sidone rileva analogie con i materiali brauronii, il numero di tale tipo di statue infantili è alquanto significativo. Almeno così dichiara l'autore dopo avere visitato i magazzini del museo⁴⁷⁹.

Inoltre, si è già avuto modo di presentare due casi in cui l'identificazione di teste marmoree come teste di *arktoi* è stata in seguito rivista⁴⁸⁰. Un altro esempio è fornito da Vorster quando sottolinea che la testa di una statua maschile (cat. 91) era stata presentata come testa di *arktos*⁴⁸¹. Le fotografie fornite nei resoconti, nonché l'osservazione dei pezzi visibili al museo, lasciano supporre che gli esempi potrebbero moltiplicarsi: alcune delle teste identificate da Papadimitriou come teste di *arktoi* sembrano infatti pertinenti a statue maschili o a statue non infantili.

Infine, solo dopo la pubblicazione sarà possibile chiarire se esiste o meno una significativa differenza tra il numero di statue di bambini e quello di statue di bambine. Come si chiarirà in seguito, tale elemento è connesso all'interpretazione del significato delle statue stesse come dedica⁴⁸².

Per quanto riguarda la restante parte della scultura in marmo a tutto tondo, la bibliografia è limitata a due articoli di Despinis: quello in cui vengono pubblicati i frammenti di acroliti e quello relativo al c.d. rilievo degli dei, in cui, come già ricordato, vengono presentate anche osservazioni su una statua maschile ammantata che reca un piccolo *xoanon* femminile⁴⁸³. Ad essi può essere affiancata la stringata presentazione di una statuetta del tipo *peplophoros* fornita da Daux, presentazione citata e approfondita nella scheda inserita da R.Tölle-Kastenbein nel suo volume dedicato alle figure originali di *peplophoroi*⁴⁸⁴.

Infine, non risulta che i vasi in marmo rinvenuti nel *temenos* e attualmente esposti (tutti o in parte?) al museo di Brauron⁴⁸⁵ abbiano mai ricevuto un trattamento specifico. Si tratta di vasi privi di decorazione e di piccole dimensioni, per lo più pissidi complete di coperchio. Ad essi vanno aggiunti alcuni esemplari di vasi plastici in forma di testa umana⁴⁸⁶.

Iscrizioni

Alla pubblicazione delle iscrizioni rinvenute a Brauron sta lavorando Peppas-Delmousou. La redazione dell'opera ha assunto risvolti poliziesco-giudiziari in quanto sul *Supplementum Epigraphicum Graecum* n. XLIII è pubblicata una nota in cui la studiosa denuncia che nel novembre del 1996 le è stata sottratta da parte di ignoti buona parte del suo

⁴⁷⁸ V. es. Hadzisteliou-Price 1969, 97; 105; Hadzisteliou-Price 1978, 121 (*Brauronia kourotrophos*); Williams 1996, 83-4 + Pl. 6, 84 (= fig. 3, Tav. CCXXI, *temple-boy* dal tempio sull'acropoli di Stinfalo). V. fig. 1, Tav. LXXXVII; 1, Tav. LXXXVIII.

⁴⁷⁹ V. Stucky 1993, nota 198, 29.

⁴⁸⁰ V. *supra* c, 26; 27.

⁴⁸¹ V. Vorster 1983, cat. 91, 362.

⁴⁸² V. *infra* III 3 a, 176-7.

⁴⁸³ V. rispettivamente Despinis 2004 a, 276-87 + Tafeln 64-74 (= fig. 2, Tav. LXXXIX - Tav. XCIV) e Despinis 2005, 261-7 + Tafel 47 (= fig. 2, Tav. LXXXVIII; 1, Tav. LXXXIX).

⁴⁸⁴ V. Daux 1959, 596 + pl. XXXII (= fig. 1, Tav. LXXXI); Tölle-Kastenbein 1980, cat. 9b, 53 + Taf. 39.

⁴⁸⁵ V. Papadimitriou 1956 a, 76 (ambienti in "grotta"); Papadimitriou 1962, 32 (senza indicazione di provenienza) + *εἰς*. 41, 32 (= fig. 1, Tav. CXII); Themelis 64 + fig. p. 65.

⁴⁸⁶ V. fig. 2, Tav. CXII.

archivio di disegni, trascrizioni, commenti, ricostruzioni, confronti e fotografie. Ella invita a restituire il materiale e dichiara illegale ogni utilizzo del medesimo privo della sua autorizzazione⁴⁸⁷.

Al momento si dispone delle anticipazioni sul contenuto di alcune iscrizioni fornite da Papadimitriou, Themelis e dalla stessa Peppas-Delmousou.

Si dispone inoltre del testo di alcune iscrizioni di dedica: una incisa su specchio a nome di Hippylla (l'unica compresa nell'*editio tertia* delle *Inscriptiones Graecae*)⁴⁸⁸; una incisa su specchio a nome di -yrte⁴⁸⁹; una incisa su base a nome di Hediste⁴⁹⁰; una incisa sull'epistilio di un rilievo a nome di Aristonike e una incisa su analogo supporto a nome di Peisis⁴⁹¹. Ad esse si può aggiungere il disegno della dedica a nome di Xenokleia incisa su una base circolare fornito da Bouras contestualmente al disegno del monumento⁴⁹².

Il medesimo Bouras nell'ambito della discussione sulla datazione del complesso porticato nord riporta un'iscrizione apparentemente di contenuto erotico: [Ἀριστ]οτέλης καλὸς εἶ⁴⁹³.

Infine, una trascrizione delle prime 25 linee del decreto di *exetasmos* è pubblicata, come detto, da Themelis nel 2002⁴⁹⁴.

Si è già avuto modo di sottolineare che c'è attesa per la pubblicazione degli inventari, due esemplari dei quali sono attualmente esposti al museo⁴⁹⁵. Infatti solo dopo il completamento di tale lavoro sarà possibile precisare il rapporto con gli analoghi documenti rinvenuti ad Atene.

Altrettanto importante sarà l'edizione dell'inventario datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.), sia sotto il profilo dell'indagine sulle relazioni tra la *polis* e il santuario di Brauron, sia sotto il profilo dell'eventuale presenza culturale di Apollo.

Il completamento del *corpus* delle dediche potrà senz'altro contribuire alla comprensione delle dinamiche della frequentazione del santuario, apportando dati su genere, ruolo sociale, provenienza. Va ricordato che due categorie di dediche, quelle graffite su frammenti di vasi⁴⁹⁶ e quelle graffite su pesi da telaio sono ancora completamente inedite. In particolare delle epigrafi sui pesi non è mai fatta menzione, anche se qualche esempio è visibile al museo.

Ceramica

Un catalogo parziale, aggiornato alla campagna del 1961, è stato pubblicato già nel 1963 da Kahil, su incarico dello stesso Papadimitriou. La pubblicazione comprende in totale 58 pezzi, presentati in ordine cronologico: esemplari di diverse forme di vasi a figure nere⁴⁹⁷; piatti, coppe e simili egualmente a figure nere⁴⁹⁸; pissidi e coperchi a figure nere⁴⁹⁹;

⁴⁸⁷ V. SEG XLIII, VII.

⁴⁸⁸ V. Papadimitriou 1961, 33+ εἰς. 28, 28 (= fig. 2, Tav. CXVII); cfr. correzioni Daux 1962, nota 1, 679 e SEG XXXVII 45 seguite da Lewis - Jeffery 1994, n. 985, 667.

⁴⁸⁹ V. Lewis - Jeffery 1994, ad n. 985, 667.

⁴⁹⁰ V. Daux 1959, 596 + fig. 29, 597.

⁴⁹¹ V. rispettivamente van Straten 1995, cat. R73, 292; cat. R75, 293; Despini 2002, 154 e 162.

⁴⁹² V. Bouras 1967, σχ. 104, 147 (= fig. 1, Tav. L e fig. 1, Tav. CXV).

⁴⁹³ V. Bouras 1967, 128 e Tav. LVII.

⁴⁹⁴ V. Themelis 2002, 112-3 (= SEG LII 104*).

⁴⁹⁵ V. fig. 3, Tav. CXV e fig. 1, Tav. CVI (vesti).

⁴⁹⁶ V. Papadimitriou 1949, 90 e fig. 2, Tav. CXVI; fig. 1, Tav. CXVII.

⁴⁹⁷ V. Kahil 1963, 7-8, nn. 1-7 + Pls. 1 e 2,2 (= Tav. CXXII e fig. 2, Tav. CXXIII).

⁴⁹⁸ V. Kahil 1963, 8-10, nn. 8-15 + Pls. 2,1-3,3 (= fig. 1 e 3-7, Tav. CXXIII; fig. 1-3, Tav. CXXIV)

⁴⁹⁹ V. Kahil 1963, 10-11, nn. 16-19 + Pls. 3, 4 - 3, 8 (= fig. 4-8, Tav. CXXIV)

un *alabastron* a figure nere⁵⁰⁰; *epinetra* a figure nere⁵⁰¹; due *krateriskoi* a figure nere⁵⁰²; una *lekythos* a fondo bianco⁵⁰³; coppe a figure rosse e a fondo bianco⁵⁰⁴; piatti e ciotole a figure rosse⁵⁰⁵; pissidi e coperchi a figure rosse⁵⁰⁶; frammenti di crateri a figure rosse⁵⁰⁷; frammenti di una *lekythos* "a ghianda" a figure rosse⁵⁰⁸; un vaso plastico a doppia testa femminile⁵⁰⁹.

Al catalogo Kahil aggiunge alcune notizie sui reperti. I *krateriskoi* a figure nere, con piede alto troncoconico e doppia ansa sono il tipo ceramico più rappresentato nel santuario e hanno funzione rituale⁵¹⁰. Sono stati trovati anche *epinetra* a figure rosse, ma in numero inferiore a quelli a figure nere, che sono attestati anche dopo la comparsa delle figure rosse⁵¹¹. Tra i rinvenimenti vanno segnalate anche *loutrophoroi* a figure nere e rosse e miniature di *loutrophoroi* e *lebetes gamikoi* a figure rosse⁵¹². La produzione è sia raffinata sia mediocre⁵¹³. Quanto ai soggetti, la studiosa sottolinea una particolare diffusione di temi relativi al gineceo. Ella insiste altresì sulla valenza rituale delle scene raffigurate sui *krateriskoi* (nn. 25 e 26) e su una pisside (n. 50)⁵¹⁴. Tra i temi mitologici ricorrono raffigurazioni di Artemide e di miti di cui è protagonista, come quello di Atteone. Non mancano però soggetti largamente diffusi (Eracle, Edipo, Teseo) o di ambito diverso (ad esempio, sacrificio per Atena o ratto di Elena)⁵¹⁵.

Come si vedrà meglio in seguito, il riconoscimento di una valenza rituale ai *krateriskoi* ha fatto sì che negli anni successivi l'attenzione di Kahil si concentrasse su tale tipo di vasi, elaborando una sommaria classificazione e apportando materiali (locali e non) utili alla comprensione del loro significato⁵¹⁶.

In simile filone di studi può essere inquadrata anche la pubblicazione di alcuni vasi nuziali. Si tratta in tutto di cinque *lebetes gamikoi*, di cui uno a figure nere, due miniaturistici, e uno di grandi dimensioni⁵¹⁷.

Qualche altro vaso brauronio è citato da Kahil nell'ambito del già ricordato catalogo di raffigurazioni di Artemide da lei curato per il *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* e in uno dei suoi numerosi contributi dedicati al santuario apparso nel 1983⁵¹⁸. Tuttavia la concentrazione dell'interesse sui *krateriskoi* e la scomparsa della studiosa hanno determinato il mancato completamento del lavoro di catalogazione complessiva dei materiali ceramici del santuario.

⁵⁰⁰ V. Kahil 1963, 11-2, n. 20 + Pl. 4 (= Tav. CXXV)

⁵⁰¹ V. Kahil 1963, 12-3, nn. 21-4 + Pl. 5 (= Tav. CXXVI)

⁵⁰² V. Kahil 1963, 13-4, nn. 25-6 + Pl. 6, 1-2 (= fig. 1-2, Tav. CXXVII).

⁵⁰³ V. Kahil 1963, 14, n. 27 + Pl. 6, 3-4 (= fig. 3-4, Tav. CXXVII).

⁵⁰⁴ V. Kahil 1963, 15-9, nn. 28-39 + Pls. 7 - 10 (= Tavv. CXXVIII - CXXXI).

⁵⁰⁵ V. Kahil 1963, 19-21, nn. 40-4 + Pls. 11-2 (= Tavv. CXXXII - CXXXIII).

⁵⁰⁶ V. Kahil 1963, 22-5, nn. 45-53 + Pls. 13 e 14, 6 (= Tav. CXXXIV e fig. 6, Tav. CXXXV).

⁵⁰⁷ V. Kahil 1963, 25-6, nn. 54-6 + Pls. 14, 1-3 (= fig. 1-3, Tav. CXXXV).

⁵⁰⁸ V. Kahil 1963, 26, n. 57 + Pl. 14, 4-5 (= fig. 4-5, Tav. CXXXV).

⁵⁰⁹ V. Kahil 1963, 26-7, n. 58 + Pl. 15 (= Tav. CXXXVI).

⁵¹⁰ V. Kahil 1963, 13-14, 26 e 28. Uso rituale dei *krateriskoi*: *infra* III 2 d, 169-70.

⁵¹¹ V. Kahil 1963, 27.

⁵¹² V. Kahil 1963, 27

⁵¹³ V. Kahil 1963, 29.

⁵¹⁴ V. Kahil 1963, 28-9.

⁵¹⁵ V. Kahil 1963, 29.

⁵¹⁶ V. Kahil 1965; 1976; 1977; 1981; 1983; 1988.

⁵¹⁷ V. rispettivamente Kahil 1997, cat. I, 380 + fig. 1-2 (v. fig. 1, Tav. CXXXVIII); cat. II, 380-1 + fig. 3-6 (v. fig. 2 e 3, Tav. CXXXVIII); cat. III, 381; 386 + fig. 7-13 (v. Tav. CXXXIX); cat. IV, 386-7; 390 + fig. 14-9 (v. Tav. CXL); cat. V, 390-1; 398-9; 403 + fig. 20-41 (v. Tav. CXLI e fig. 1, Tav. CXLII). Conclusioni: Kahil 1997, 403-4.

⁵¹⁸ V. Kahil 1983, 240 e fig. 15.16, 241 (= fig. 1, Tav. CXXXVII); Kahil 1984 a, cat. 455, I 658; cat. 551*, I 664 + fig. 551, II 489 (= fig. 2, Tav. CXXVII); cat. 710, I 675; cat. 847, 685; cat. 1001*, I 697 + fig. 1001, II 521 (= fig. 3, Tav. CXXVII); cat. 1014, I 698; cat. 1146, I 709; cat. 1263, I 719; cat. 1416, I 733; cat. 1449, I 736-7.

Un catalogo limitato ai soli *epinetra* è fornito da C. Mercati nello studio da lei dedicato a tale forma ceramica. Esso comprende, oltre ai quattro esemplari a figure nere pubblicati da Kahil, altri diciassette pezzi a figure nere e venti a figure rosse, tutti inediti. Solo in un caso è riportato un disegno⁵¹⁹. Il catalogo di Mercati sembra ridimensionare la notazione di Kahil sulla prevalenza di *epinetra* a figure nere: il loro numero complessivo supera di una sola unità quello degli esemplari a figure rosse.

Infine, qualche osservazione generale sulle tipologie di vasi rinvenute a Brauron e sul loro soggetto, è sinteticamente presentata da M. Pedrina come risultato delle ricerche condotte durante il Perfezionamento presso la Scuola Archeologica Italiana di Atene. Secondo quanto dichiara Pedrina, tali osservazioni sono dedotte unicamente dal materiale edito e da quello esposto nel museo. A suo avviso, tra i vasi di dimensioni normali, prevalgono i contenitori chiusi, simbolicamente riconducibili alla reclusione nel gineceo. Tra i vasi miniaturistici prevalgono tipi legati alla vita femminile, *lebetes gamikoi* ed *exaleiptra*. Quanto ai soggetti, si registra un'assoluta prevalenza di temi femminili e di miti che hanno a che fare con le norme del rapporto uomo-donna (la vittoria sulle Amazzoni, la punizione delle Danaidi, il mito di Amynone). La scelta è riconducibile ad un programma educativo⁵²⁰.

Gli spunti per un'interpretazione complessiva dei materiali ceramici di Brauron forniti da Kahil e Pedrina sono assai interessanti. Tuttavia (naturalmente) ulteriori passi in simile direzione saranno possibili solo dopo la pubblicazione di un catalogo completo.

Va ricordato infatti che lo stato della pubblicazione è parziale non solo per quanto riguarda il numero di vasi, ma anche per quanto riguarda le tipologie. Tanto per fare un esempio, nel rinnovato museo di Brauron sono visibili diversi vasi miniaturistici di forme connesse a banchetto e cucina. La decisione di esporli in una vetrina tematica dedicata al mondo infantile è probabilmente corretta, ma certo solo la catalogazione e lo studio potranno permettere conclusioni.

Scultura fittile

Lo studio del materiale fittile rinvenuto a Brauron si è concentrato finora su alcune rappresentazioni di figure femminili, a tutto tondo o a rilievo.

Le sculture interpretabili come raffigurazioni di Artemide, sia a tutto tondo sia a rilievo, sono incluse da Kahil nel già ricordato catalogo delle immagini della divinità presentato nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae*⁵²¹. Si tratta per la maggior parte di reperti inediti, mai menzionati da Papadimitriou.

⁵¹⁹ Figure nere: Mercati 2003, cat. A 17, 116-7 + Tav. VIII (= Kahil 1963, n. 21, 12 + pl. 5, 1 = fig. 1, Tav. CXXVI); A 18, 117 + Tav. VIII (= Kahil 1963, n. 22 + pl. 5, 2 = fig. 2, Tav. CXXVI); A 39, 122-3 (= Kahil 1963, n. 24, 13 + pl. 5, 4 = fig. 4, Tav. CXXVI); A 46, 124-5 (= Kahil 1963, n. 23, 13 + pl. 5, 3 = fig. 3, Tav. CXXVI); A 72-88, 129-33 + Tav. XXII (= fig. 2, Tav. CXLII); B 28-47, 145-9 (figure rosse).

⁵²⁰ V. Pedrina 2008.

⁵²¹ Raffigurazioni a tutto tondo: Kahil 1984 a, cat. 84 a-b*, I 631 + fig. 84 a-b, II 448 (= fig. 1, Tav. CXLIII); cat. 85*, I 631 + fig. 85, II 449 (= Kontis 1967, π. 103 α = fig. 2, Tav. CXLIV); cat. 540, I 663; cat. 547*, I 664 + fig. 547, II 489 (= fig. 2, Tav. CXLVII); cat. 568, I 665; cat. 569*, I 665 + fig. 569, II 491 (= fig. 3, Tav. CXLVII); cat. 660, I 671; cat. 661*, I 671 + fig. 661, II 498 (= Themelis 1971, 83 = fig. 3, Tav. CXLV); cat. 663 b*, I 671 + fig. 663 b, II 498 (= fig. 1, Tav. CXLVD); cat. 665*, I 671 + fig. 665, II 498 (= fig. 2, Tav. CXLVI); cat. 666, I 671; cat. 721*, I 676 + fig. 721, II 504 (= Themelis 1971, 85 a-b = fig. 1, Tav. CXLVIII).

Raffigurazioni a rilievo: Kahil 1984 a, cat. 297*, I 648 + fig. 297, II 470 (= fig. 3, Tav. CLII); cat. 470*, I 658 + fig. 470, II 483 (= Themelis 1971, p. 81 = fig. 2, Tav. CLI); cat. 471*, I 658 + fig. 471, II 484 (= fig. 1, Tav. CLII); cat. 472*, I 659 + fig. 472, II 484 (= fig. 2, Tav. CLII); cat. 700*, I 674 + fig. 700, II 501 (= Papadimitriou 1962, εἰς. 33, 26 = Kontis 1967, π. 102α = fig. 1, Tav. CL); cat. 701*, I 674 + fig. 701, II 501 (=Kontis 1967, π. 102β = fig. 2, Tav. CL); cat. 716*, I 675 + fig. 716, II 503 (= Papadimitriou 1961, εἰς. 33, 33 = fig. 1, Tav. CXLIX); cat. 717*, I 675 + fig.

Una rassegna tipologica di immagini femminili fittili attestate a Brauron è presentata da V. Mitsopoulos-Leon, con riferimento anche a materiale inedito ulteriore rispetto a quello fornito da Kahil⁵²².

Ella suddivide le immagini a tutto tondo in due grandi gruppi: immagini prive di segni distintivi e immagini che invece ne sono fornite. Nel primo gruppo comprende figure semplici, con corpo cilindrico o quadrangolare; figure con il corpo appiattito, stanti o sedute; protomi, per lo più seriali; frammenti di statue di grandi dimensioni, tra cui il *kouros* ricordato da Papadimitriou, interpretato invece, con buoni argomenti, come *kore*; figure con arti mobili; figure in trono⁵²³. Nel secondo gruppo, comprende figure stanti, che recano uno o due oggetti; cinque figure in trono con un fiore davanti al busto; sei figure stanti o in trono con un capriolo o un cerbiatto appoggiato su un braccio; una figura in trono con leone in grembo; una figura in trono con un cane sul grembo; cinque figure di "*kourotrophos*"⁵²⁴.

Quanto ai *pinakes*, Mitsopoulos-Leon elenca sei tipi: Artemide *Tauropolos*; Artemide in trono con una *phiale* nella mano destra e un cervo o capriolo in piedi accanto al trono; Artemide con cetra; Artemide con torcia e accompagnata da un cane, in corsa verso sinistra; Artemide cacciatrice in corsa verso destra; *kourotrophos*. Il riconoscimento di quest'ultimo tipo è però incerto⁵²⁵.

La studiosa fa menzione particolare di quello che al momento si presenta come un *unicum*. Si tratta di un *pinax* ad altorilievo con due figure femminili sedute l'una accanto all'altra. Il volto della figura di destra è distrutto. Essa reca un *polos*. La mano destra è appoggiata sul grembo, la sinistra sul ginocchio. La figura di sinistra indossa una corona, la mano destra è davanti al seno, mentre la sinistra è appoggiata al ginocchio. Come si vedrà meglio in seguito, il gruppo è interpretato da Mitsopoulos-Leon in riferimento alla dualità tra Artemide e Ifigenia, tipica del culto brauronio⁵²⁶.

Dei *pinakes* si sono occupate in modo specifico E. Lissi Caronna e Ch. Vlassopoulou. La prima riporta un frammento inedito, mentre la seconda si basa unicamente sull'edito.

Lissi Caronna tratta in parallelo dei *pinakes* di Brauron e dei *pinakes* rinvenuti sull'acropoli di Atene. Per quanto riguarda i materiali brauronii, la studiosa distingue cinque tipi, a suo avviso corrispondenti ad altrettante epiclesi: Artemide guerriera, Artemide

717, II 503 (= fig. 2, Tav. CXLIX); cat. 718*, I 676 + fig. 718, II 503 (= fig. 2, Tav. CXLIX); cat. 978*, I 696 + fig. 978, II 519 (= Themelis 1971, p. 77 = fig. 1, Tav. CLD).

⁵²² V. Mitsopoulos-Leon 1997.

⁵²³ V. Mitsopoulos-Leon 1997, A 1, 359; A 2, 359-60 (v. anche Kahil 1984 a, cat. 84 a-b*, I 631 + fig. 84 a-b, II 448 = fig. 1, Tav. CXLIII; fig. 2, Tav. CXLIII; fig. 1, Tav. CXLIV); A 3, 360 + Abb. 1, 361 (= Papadimitriou 1949, *εἰκ.* 20, 89 = fig. 1, Tav. CLIV); A 4, 360-1 + Abb. 2, 363 (cfr. Papadimitriou 1961, 33 + *εἰκ.* 29, 29 = fig. 2, Tav. CLIII); A 5, 362; A 6, 362.

⁵²⁴ V. Mitsopoulos-Leon 1997, B 1, 362-4; B 2, 364 (= Themelis 1971, 83 = Kahil 1984 a cat. 661*, I 671 + fig. 661, II 498 = fig. 3, Tav. CXLV + quattro esemplari); B 3, 364 (= Kahil 1984 a, cat. 665*, I 671 + fig. 665, II 498 = fig. 2, Tav. CXLVI; cat. 666, I 671 in tutto cinque esemplari); B 4, 364 (= Kahil 1984 a cat. 663b*, I 671 + fig. 663 b, II 498 = fig. 1, Tav. CXLVI + alcuni frammenti); B 5, 364; B 6, 364 + Abb. 3, 365 (= Themelis 1971, 85 = Kahil 1984 a, cat. 721*, I 676 + fig. 721, II 504 = Tav. CXLVIII cinque esemplari).

⁵²⁵ V. Mitsopoulos-Leon, 1, 366 (=Kahil 1984 a, cat. 700, I 674 e fig. 700, II 501 = Papadimitriou 1962, *εἰκ.* 36, 26 = fig. 1, Tav. CL; Kahil 1984 a, cat. 701*, I 674 + fig 701, II 501 = Kontis 1967 *π.* 102β = fig. 2, Tav. CL); 2, 366 + Abb. 5, 369 (con didascalia riferita ad Abb. 4, 367 = Kahil 1984 a, cat. 978*, I 696 + fig. 978, II 519 = Themelis 1971, 77 = fig. 1, Tav. CLI); 3, 366 (= Kahil 1984 a, cat. 716*, I 675+ fig. 716, II 503 = Papadimitriou 1961, *εἰκ.* 33, 31 = fig. 1, Tav. CXLIX, cfr. Lissi Caronna 1996, 174-6; Kahil 1984 a, cat. 717 - 8*, I 675-6 + fig. 717-8, II 503 = fig. 2, Tav. CXLIX); 4, 366 (= Kahil 1984 a, cat. 470*, I 658-9 + fig. 470, II 483 = Themelis 1971, 81 = fig. 2, Tav. CLI; cat. 471*, I 658-9 + fig. 471, II 484 = fig. 1, Tav. CLII; cat. 472*, I 658-9 + fig. 472, II 484 = fig. 2, Tav. CLII); 5, 366 (= Kahil 1984 a cat. 297*, I 648 + fig. 297, II 470 = fig. 3, tav. CLII; cfr. Lissi Caronna 1996, 169); 6, 366.

⁵²⁶ V. Mitsopoulos-Leon 1997, 368 + Abb. 4, 367 (con didascalia riferita ad Abb. 5, 369 = fig. 1, Tav. CLIII). Artemide e Ifigenia: *infra* III 4 a, 183-9; IV 2, 210-2.

dadophoros, Artemide *tauropolos*, Artemide in trono, Artemide citareda. Per il tipo con Artemide in trono (di cui riporta un esemplare frammentario brauronio inedito) e quello con Artemide citareda ella identifica una matrice comune, deducendone, come si vedrà meglio in seguito, una conferma dell'esistenza del *Brauronion* in epoca arcaica⁵²⁷.

Vlassopoulou inserisce i *pinakes* brauronii nella rassegna dei diversi tipi iconografici di Artemide attestati sui *pinakes* arcaici attici. Ella individua complessivamente sei tipi ciascuno contrassegnato da una lettera dell'alfabeto: Artemide in trono (Θ), Artemide (?) seduta su un *diphros* (I), Artemide con torcia e cane (K), Artemide con torcia (Λ), Artemide *Tauropolos* (M), Artemide "citareda" (N), Artemide con l'arco (Ξ)⁵²⁸. Solo per uno dei sei tipi, quello di Artemide su *diphros*, non è presentato materiale brauronio, mentre per tre di essi (Artemide con la torcia, Artemide "citareda" e Artemide con l'arco) si presentano esclusivamente *pinakes* di Brauron⁵²⁹. Il tipo Artemide "citareda" fa *pendant* con il tipo Apollo citaredo, a suo avviso rappresentato dal *pinax* con figura che suona la cetra rinvenuto da Papadimitriou nel 1961, presso la c.d. fonte sacra⁵³⁰. Come si chiarirà in seguito, Vlassopoulou è certa che gli esemplari ateniesi (dall'acropoli e dall'*agora*) vadano messi in relazione con il *Brauronion* sull'acropoli. A sostegno di simile tesi ella adduce anche alcune statuette fittili a tutto tondo rinvenute sull'acropoli⁵³¹.

Quanto è finora emerso sui materiali fittili di Brauron è dunque di grande interesse nell'ambito della discussione di due grandi problemi relativi al culto di Artemide *Brauronia*: la relazione della divinità con Ifigenia e il rapporto tra il santuario extraurbano e il *Brauronion*.

Tuttavia visitando il museo archeologico di Brauron appare chiaro che la gamma tipologica delle raffigurazioni femminili nella scultura fittile di Brauron è molto più ampia di quanto si è mostrato finora, e comprende (ad esempio) il tipo tanagrina e un certo numero di bambole⁵³². Anche la varietà dei soggetti risulta ampia. Essa comprende almeno anche figure maschili di diverso tipo, figurine animali (uccelli, una tartaruga), nonché due immagini di cavalieri, menzionate, ripetutamente, da Papadimitriou e Themelis⁵³³, e un

⁵²⁷ V. Lissi Caronna 1996. Artemide guerriera: art. cit., 169 + fig. 10, 169 (=Kahil 1984 a, cat. 297*, I 648 + fig. 297, II 470= fig. 3, Tav. CLII). Artemide *dadophoros*: art. cit. 169 + fig. 11, 170 (= Kahil 1984 a, cat. 470* I, 658 + fig. 470, II 483 = Themelis 1971, 81 = fig. 2, Tav. CLI). Artemide *tauropolos*: art. cit., 172 + fig. 12, 170 (= Kahil 1984 a, cat. 700*, I 674 + fig. 700, II 501 = Papadimitriou 1962, *εἰκ.* 32, 26 = fig. 1, Tav. CL) e fig. 13-4, 171 (=Kahil 1984 a, cat. 701*, I 674 + fig. 701, II 501 = Kontis 1967, *π.* 102β = fig. 2, Tav. CL). Artemide in trono e confronto con *pinax* dell'acropoli: art. cit., 172-4 + fig. 15, 173 (= Kahil 1984 a, cat. 978*, I, 696 + fig. 978, 519 = Themelis 1971, 77 = fig. 1, Tav. CLI); 16, 174. Artemide citareda e confronto con *pinax* dell'acropoli: art. cit. 174-7 + fig. 17, 175 (= Kahil 1984 a, cat. 716*, I 675 + fig. 716, II 503 = Papadimitriou 1961, *εἰκ.* 33, 31 = fig. 1, Tav. CXLIX, identificato però come Apollo); 18-9, 176 (= Kahil 1984 a, cat. 717-8*, I 675-6 + fig. 717-8, II 503 = fig. 2, Tav. CXLIX). Deduzioni sul *Brauronion*: art. cit., 178-9 e *infra*, II 2 b, 118.

⁵²⁸ V. Vlassopoulou 2003, 52-7; 74-7.

⁵²⁹ V. rispettivamente Vlassopoulou 2003, cat. I Θ 120 (= Kahil 1984 a, cat. 978*, I 696 + fig. 978, II 519 = Themelis 1971, 77 = fig. 1, Tav. CLD); cat. I K 125 + *π.* 40 (= Kahil 1984 a, cat. 470*, I 658 + fig. 470, II 483 = Themelis 1971, 81 = fig. 2, Tav. CLI); cat. Λ 127-8 + *π.* 40 (= rispettivamente Kahil 1984 a, cat. 472*, I, 659 + fig. 472, II 484 = fig. 2, Tav. CLII); cat. 471*, I 658 + fig. 471, 484 = fig. 1, Tav. CLII); cat. M 129-30 + *π.* 41 (= Kahil 1984 a, cat. 700-1*, I 674 + fig. 700-1, II 501 = rispettivamente Papadimitriou 1962, *εἰκ.* 32, 26 = fig. 1, Tav. CL; Kontis 1967, *π.* 102β = fig. 2, Tav. CL); cat. N 132-3 (= Kahil 1984 a, cat. 717-8*, I 675-6 + fig. 717-8, II 503 = fig. 2, Tav. CXLIX); cat. Ξ 134 (= Kahil 1984 a, cat. 297*, I 648 + fig. 297, II 470 = fig. 3, Tav. CLII).

⁵³⁰ V. Vlassopoulou 2003, 77. Apollo citaredo: Vlassopoulou 2003 cat. I O 137, 124 (= Papadimitriou 1961, *εἰκ.* 33, 31 = fig. 1, Tav. CXLIX). V. anche Lissi Caronna 1996, 174-6, ma cfr. Kahil 1984 a, cat. 716*, I 675.

⁵³¹ V. Vlassopoulou 2003, 75-6; cat. III 18-22 + figg. 18 e 20 *π.* 66 (v. Tav. CXCVIII), fig. 22, *π.* 67 (v. Tav. CXCIX) e cat. 23-4 + *π.* 67 (v. Tav. CXCIX).

⁵³² V. rispettivamente fig. 2, CLV; figg. 2-3, CLVI.

⁵³³ V. rispettivamente Papadimitriou 1959 a, *π.* 11β (= fig. 3, Tav. CLIV); Papadimitriou 1959 b, *εἰκ.* 13, 15 e Themelis 1971, 86 + fig. p. 87 (= fig. 1, Tav. CLV). Statue maschili: fig. 2, Tav. CLV. Figurine animali: fig. 1, Tav. CLVI

gruppo formato da una figura femminile (?) adulta vestita e una figura maschile molto giovanile (infantile?) nuda, la cui immagine è fornita da Papadimitriou⁵³⁴.

In particolare, un'indagine relativa alle rappresentazioni di cavalieri tra i temi della scultura fittile di Brauron risulterebbe assai interessante alla luce dell'attestazione epigrafica dell'esistenza di stalle nel *temenos* e della possibilità che i *Brauronia*, al pari di altre feste greche, comprendessero agoni⁵³⁵. Si può inoltre segnalare che nel nuovo allestimento del museo di Brauron accanto alle statuette di cavalieri è esposto un ferro di cavallo, la cui contestualizzazione è, al momento, del tutto oscura.

Altre categorie di oggetti

Per quanto riguarda altri tipi di oggetti il cui rinvenimento è segnalato da Papadimitriou, come gioielli, specchi, gemme, oggetti in legno, osso e vetro il lavoro di pubblicazione è quasi a zero e non risulta che egli abbia conferito qualche incarico.

L'unica eccezione in simile quadro è rappresentata dalla pubblicazione e dallo studio di un flauto ad opera di J.G. Landels⁵³⁶.

Per il resto, qualche reperto è stato trattato in opere dedicate ad una specifica tipologia. Ad esempio, il busto ligneo di *peplophoros* è stato incluso da Tölle-Kastenbein nel catalogo delle figure originali di *peplophoroi*⁵³⁷, mentre lo specchio con incisa la dedica di Hippylla e un altro specchio in bronzo con manico, la cui fotografia è riportata da Papadimitriou nell'articolo del 1963, compaiono nella monografia sugli specchi con manico pubblicata da P. Oberländer⁵³⁸. Gli altri esemplari di specchio sono tuttora inediti: si tratta di un numero cospicuo di pezzi esposti nel museo locale, e forse di un numero altrettanto ragguardevole ancora in magazzino. Stando a Papadimitriou il numero di specchi rinvenuti a Brauron ammonta infatti a centinaia⁵³⁹.

Va infine segnalato che le categorie di oggetti e materiali menzionate nei resoconti, proprio a causa della natura di questi ultimi, non esauriscono la gamma dei reperti del santuario di Brauron.

Ad esempio, tra i legni attualmente esposti al museo di Brauron si distinguono altri tipi di oggetti oltre a quelli menzionati da Papadimitriou: due *pinakes* non decorati, un'erma e parti di mobili⁵⁴⁰.

Tra i materiali passati sotto silenzio va annoverata la già citata figura femminile arcaica in bronzo che secondo Bettinetti potrebbe essere identificata con l'*ἀρχαῖον ἔδος* ricordato negli inventari e che Kahil include comunque tra le più antiche raffigurazioni di Artemide riportate nel suo catalogo⁵⁴¹.

Un altro esempio può essere il già ricordato ferro di cavallo, attualmente esposto presso i gruppi equestri fittili⁵⁴².

Visitando le sale del museo di Brauron risultano evidenti altri casi di omissione. Per esempio si nota la presenza di diversi strumenti di cosmesi tra cui pettini in osso o avorio e

⁵³⁴ V. Papadimitriou 1959 a, π. 11β (= fig. 3, Tav. CLIV); Papadimitriou 1959 b, εἰκ. 13, 15.

⁵³⁵ Attestazioni epigrafiche delle stalle: SEG XXXVII 35* (cfr. Daux 1962, 671*); SEG LII 104* e *supra* 1.1, 6-7. Identificazione archeologica: *supra* d, 61.

⁵³⁶ V. Landels 1963.

⁵³⁷ V. Tölle-Kastenbein 1980, cat. 7d, 47.

⁵³⁸ V. Oberländer 1967, cat. 200, 134 (= Papadimitriou 1963, fig. p. 115 v. fig. 1, Tav. CLXIII); cat. 273, 185 (= Papadimitriou 1961, εἰκ. 28, 28 = fig. 2, Tav. CXVII).

⁵³⁹ V. Papadimitriou 1961, 32 (presso c.d. fonte sacra).

⁵⁴⁰ V. fig. 1, Tav. CLXII.

⁵⁴¹ V. Bettinetti 2001, nota 59, 22; Kahil 1984 a, cat. 80*, I 630 + fig. 80, II 448 (= fig. 2, Tav. CLXIII) e *supra* d, 65; 66.

⁵⁴² V. fig. 3, Tav. CLXIII.

uno strigile in bronzo, la presenza di astragali (esposti accanto ai due dadi a figure nere ricordati da Papadimitriou), la presenza di pesi da telaio di diverso tipo (semplici, a vernice nera, con iscrizione, policromi)⁵⁴³. Un censimento e uno studio di quest'ultima categoria di reperti potrebbe risultare di grande interesse alla luce del particolare legame che, come si vedrà in seguito, sembra sussistere tra il culto di Artemide *Brauronia* e l'attività della tessitura.

2 - IL *BRAURONION* ATENIESE

L'esistenza di uno spazio dedicato ad Artemide *Brauronia* sull'acropoli è attestata da un'unica fonte letteraria. Il sito è stato identificato archeologicamente già dal XIX sec. I resti sono limitati alle fondamenta e al livello sottostante e mancano reperti *in situ*. Tutto ciò rende assai problematica la ricostruzione dell'assetto del *hieron* e dunque anche la comprensione della sua funzione e delle modalità della relazione con il santuario di Brauron. Dopo avere preso in esame le diverse proposte si cercherà di mostrare che la scarsità e l'incertezza dei dati sul *Braurionion* e la parzialità delle conoscenze su Brauron rendono per il momento più prudente lasciare in sospeso ogni soluzione.

2.1 Quadro delle fonti scritte

Pausania (I 23, 7*) descrivendo l'acropoli di Atene menziona la presenza di un luogo dedicato ad Artemide *Brauronia* affermando che vi si trovava una statua della dea opera di Prassitele. Subito prima e subito dopo l'autore ricorda diverse sculture (I 23, 7-10): una statua bronzea di fanciullo con aspergitoio opera di Licio, figlio di Mirone; una statua di Perseo dopo la sconfitta di Medusa, opera di Mirone; una riproduzione in bronzo del cavallo di Troia; la statua del corridore Epicarino opera di Crizia; il ritratto del politico Enobio; il ritratto del pancraziaste Ermolico e quello del navarca Formione. La formulazione del testo è tale da non permettere agli studiosi moderni di capire quali di esse si trovavano nello spazio sacro e quali no. Come si mostrerà in seguito⁵⁴⁴, è molto probabile che il cavallo di Troia si trovasse all'interno del *peribolos*, mentre è ipotesi interessante, ma non dimostrabile, quella secondo cui la scultura di Licio e quella di Mirone si trovavano ai lati dell'ingresso.

Oltre al poco chiaro passo della *Periegesi* non esistono altre fonti letterarie relative al *Braurionion*. Alcuni ritengono che l'espressione *ιερόν κωνηέσιον* utilizzata nel già ricordato riassunto di Libanio dell'orazione XXV di Demostene (*Hypoth.* XXV 1*) designi il *hieron* dell'acropoli⁵⁴⁵. Tuttavia, come si è già accennato, è possibile che l'autore volesse riferirsi ad un rito o eventualmente a Brauron.

La situazione non è migliore sotto il profilo della documentazione epigrafica in quanto mancano epigrafi sicuramente attribuibili al *Braurionion*.

⁵⁴³ Pettini: fig. 1, Tav. CLXIV. Strigile: fig. 2, Tav. CLXIV. Dadi e astragali: fig. 3, Tav. CLXIV. Pesi da telaio: Tav. CLXV.

⁵⁴⁴ V. *infra* e, 104.

⁵⁴⁵ V. es. Studniczka 1884, 29; Wernicke 1895, col. 1345 (tempio della *Brauronia*, molto probabilmente il *Braurionion*); Jessen 1897 col. 825; Tréheux 1988, 353.

Si è già avuto modo di ricordare che dopo lo scavo del santuario di Brauron risulta assai plausibile che le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* facciano riferimento al *temenos* extraurbano e non al complesso dell'acropoli. Le allusive indicazioni topografiche in esse contenute, relative soprattutto alle statue, non possono più essere utilizzate per ricostruire l'aspetto di quest'ultimo.

A. Choremi propone di attribuire al *Brauronion* un frammento di stele contenente un inventario di dediche e arredi sacri. Il pezzo è stato da lei recuperato presso la Biblioteca di Adriano. La studiosa fornisce una fotografia del reperto, ma non una trascrizione o un riassunto del contenuto⁵⁴⁶. L'epigrafe è ancora inedita, dunque non è possibile valutare se la proposta è plausibile e se il testo contenga elementi utili alla comprensione del *hieron* dell'acropoli.

In via del tutto ipotetica, si potrebbe porre in relazione con qualche intervento edilizio nell'area sacra un'iscrizione assai frammentaria, IG II² 4594*, datata all'arconte *Phrynichos* (337/6 a.C.). Nel testo, probabilmente una dedica⁵⁴⁷, compare infatti il nome di Artemide e si menziona una *stoa*. L'epiclesi della divinità è in lacuna, e non sembra prudente seguire Peppas-Delmousou che integra con sicurezza [Βραυρωνίας]⁵⁴⁸. Tuttavia, come si vedrà tra breve, l'area del *Brauronion* era caratterizzata dalla presenza di una struttura che può essere qualificata come *stoa*. Un argomento a favore di un'attribuzione al culto della *Brauronia* potrebbe essere rappresentato dal fatto che nel decreto sulle cose sacre databile al 335/4 a.C. e dovuto all'iniziativa di Licurgo (IG II² 333) si menziona anche Artemide *Brauronia* (l. 24). Anche se l'epigrafe IG II² 4594 è stata rinvenuta ad Atene, non si può comunque escludere che i presunti interventi riguardavano la *stoa* o una *stoa* del santuario di Brauron, come vorrebbe Peppas-Delmousou. L'interesse di Atene per gli edifici del santuario è ben documentato dal c.d. decreto di *exetasmos*, di cui si è ampiamente discusso.

In via altrettanto ipotetica potrebbe essere riferito al *Brauronion* anche un passo assai lacunoso (ll. 120-59) del rendiconto del collegio unificato dei *tamiai* IG II² 1469 databile al 320/19 a.C. In apertura (l. 120) si registra un trasferimento di oggetti da una *stoa* a un'altra per decreto pubblico, su proposta di un certo *Hegemon*. Seguono la menzione di alcuni indumenti, un'indicazione topografica relativa a una struttura (una *stoa*?) definita "lunga" (l. 139), la menzione di una *spathis* (arnese per la tessitura), di tessuti in lana, di lana riposta in un cestino. La forte analogia con i beni elencati nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* lascia supporre che si tratti di oggetti dedicati alla *Brauronia*. Inoltre pare che la rubrica sia preceduta e seguita da un'altra rubrica sicuramente pertinente alla *Brauronia* in quanto il suo nome può facilmente essere integrato nelle lacune (l. 105 e ll. 158/9): in particolare nella rubrica che segue si distinguono la menzione di alcuni specchi e un nome femminile. Infine, la menzione delle due *stoai* a l. 120 potrebbe essere interpretata come un riferimento alla *stoa* di Brauron e alla *stoa* del *Brauronion*. In tal caso sarebbe registrato un decreto relativo al trasferimento di oggetti da Brauron al *Brauronion* e l'indicazione topografica relativa ad una (*stoa*?) lunga farebbe riferimento a un edificio di Brauron. In alternativa si potrebbe pensare ad un trasferimento interno allo stesso *Brauronion*. Gli studi di G.Ph. Stevens e di R.F. Rhodes - J.J. Dobbins, che si presenteranno ampiamente tra breve, dimostrano che nel settore orientale dell'area del *temenos* era stata costruita una struttura originariamente non prevista che, stando a Stevens, era dotata di un porticato e potrebbe pertanto essere definita

⁵⁴⁶ V. Choremi 1991, 19-20 + π. 24α (= fig. 1, Tav. CCVIII).

⁵⁴⁷ V. Kirchner 1935, 284. Cfr. Peppas-Delmousou 1988 a, nota 31, 331; Lambert 2005, nota 83, 150.

⁵⁴⁸ V. Peppas-Delmousou 1988 a, nota 31, 331.

come *stoa*⁵⁴⁹ La struttura "lunga" (*stoa*?) menzionata a l. 139 potrebbe pertanto essere identificata con la *stoa* che, in base ai medesimi studi, occupava il settore meridionale del *peribolos*.

Labili sono gli argomenti addotti per attribuire al *Brauronion* un'altra epigrafe mutila, IG II² 326*, databile alla fine del IV a.C, in cui si legge una clausola di pubblicazione relativa a un *hieron* di Artemide⁵⁵⁰. Il pezzo è stato ritrovato sull'acropoli e potrebbe avere a che fare con uno dei due luoghi sacri alla divinità che si trovavano nell'area, quello di Artemide *Epipyrgidia*, all'esterno dei propilei, e quello, appunto della *Brauronia*. Il fatto che l'iscrizione contenga una datazione che fa riferimento ad un sacerdozio maschile porta S.D. Lambert a propendere per l'attribuzione al culto dell'*Epipyrgidia*. Al momento infatti per il culto della *Brauronia* sono attestate solo sacerdotesse. L'osservazione di Lambert è sicuramente corretta, anche se si tratta di un *argumentum e silentio* soggetto ad essere rimesso in discussione da nuovi dati. In proposito si può segnalare che su un frammento di *krateriskos* rinvenuto a Brauron e ancora inedito presso un altare è visibile una figura stante chiaramente maschile. Il contesto non permette di assegnare ad essa un ruolo, tuttavia non è da escludere che si tratti di un sacerdote⁵⁵¹. Lo studioso coglie comunque nel segno quando nota che tra le clausole di pubblicazione di decreti "ufficiali" relative all'acropoli ulteriori specificazioni di luogo sono rare e quella contenuta in IG II² 326 sarebbe un *unicum*. Egli prende pertanto in considerazione tre ipotesi che non necessariamente si escludono l'una con l'altra: il luogo sacro in questione non si trovava sull'acropoli; l'epigrafe non è un decreto "ufficiale", le integrazioni dell'epigrafe proposte da A. Wilhelm vanno riviste, dato che non sono le uniche possibili⁵⁵².

2. 2 - L'indagine archeologica

a) Storia degli studi

Le prime ipotesi di localizzazione del *Brauronion* prendono in considerazione (sulla scorta di Pausania) l'area compresa tra i Propilei e il Partenone o, meno correttamente, l'identificazione con il tempio ionico situato sul *pyrgos* (tempio di Atena *Nike*)⁵⁵³. I confini del *hieron* risultano identificati da Beulé (1853): si tratta di una terrazza delimitata a ovest dal c.d. muro pelagico, a nord e a est da un apposito muro di sostegno e a sud dal muro di Cimone⁵⁵⁴.

Lo scavo dell'area viene effettuato nel gennaio del 1889 sotto la direzione di P. Cavvadias e G. Kawerau. I lavori consistono di fatto nella pulitura della roccia dell'acropoli e portano all'individuazione delle tracce delle strutture di fondazione del *hieron*.

L'area scavata da Cavvadias e Kawerau è stata nuovamente indagata da F. Versakis (1910), Stevens (1936), Rhodes e Dobbins (1975-6, ed.1979) ai fini di fornire ulteriori elementi per la ricostruzione e la cronologia dell'edificio⁵⁵⁵. Dal 1978 essa è parzialmente coperta da una piattaforma⁵⁵⁶.

⁵⁴⁹ V. *infra* c, 81-3.

⁵⁵⁰ V. fig. 2, Tav. CCVIII. Datazione: Lambert 2005, 150; cfr. Kirchner 1913, 132 (prima del 336/5 a.C.).

⁵⁵¹ V. fig. 3, Tav. CCXXX.

⁵⁵² V. Lambert 2004, 150.

⁵⁵³ V. rispettivamente Leake 1821, Pl. I (= fig. 1, Tav. CLXVI) e Leake 1841, I, Pl. III (= fig. 2, Tav. CLXVI); Rangabé 1841, 86 (gr.)-87 (fr.).

⁵⁵⁴ V. Beulé 1853, 291-5.

⁵⁵⁵ V. rispettivamente Versakis 1910; Stevens 1936; Rhodes - Dobbins 1979.

⁵⁵⁶ V. Rhodes - Dobbins 1979, nota 3, 327.

b) Gli scavi di Cavvadias e Kawerau

Dai rilievi effettuati durante gli scavi condotti da Cavvadias e Kawerau risulta che il lato sud del *Brauronion* era chiuso da una sala che utilizzava come muro di fondo il muro stesso dell'acropoli. All'estremità orientale si trovava un'altra sala disposta ad angolo retto rispetto alla sala sud. La sala est rappresentava il limite orientale del *peribolos*. Cavvadias e Kawerau stimano che le sale dovevano essere profonde circa m 8⁵⁵⁷.

Il muro est della sala sud è parzialmente conservato e rappresenta il muro occidentale della contigua calcoteca⁵⁵⁸.

Del muro nord della sala si conservano alcuni blocchi. Nel settore occidentale, il penultimo blocco conserva le tracce della presenza di un pilastro e l'ultimo le tracce della presenza di una semicolonna⁵⁵⁹.

Del muro ovest si conserva una piccola parte, in un contesto archeologico estremamente confuso da punto di vista stratigrafico⁵⁶⁰.

Del muro nord della sala orientale non è rimasto nulla. In base alle tracce nella roccia e alla presenza di una stele Cavvadias e Kawerau ritengono che esso si trovava in corrispondenza del punto da loro contrassegnato con 149, 10 (in riferimento all'altezza)⁵⁶¹.

Del muro ovest della sala si conserva parzialmente il settore meridionale. Lo stato dei blocchi lascia supporre l'esistenza di pilastri o colonne. In corrispondenza del punto indicato con 84 il muro si assottiglia: i due archeologi ipotizzano che vi si trovava una porta⁵⁶².

All'interno della sala ci sono alcune tracce che farebbero pensare all'esistenza di muri interni che forse sostenevano una scala. Una seria difficoltà per simile ricostruzione è rappresentata dal fatto che essi non sarebbero in asse con l'ipotetico colonnato del muro ovest. Per il resto l'interno non conserva alcun elemento utile a capirne l'assetto⁵⁶³.

Il pavimento di entrambe le sale presenta molti segni di lavorazione della roccia, ma nessuno di essi, secondo Cavvadias e Kawerau, offre indizi sicuri per la ricostruzione dell'aspetto dell'edificio⁵⁶⁴.

L'interno della sala est e parte dell'area ad essa antistante presentano un piano regolarizzato. I due archeologi ritengono che l'intervento di regolarizzazione aveva interessato l'intera area del *Brauronion*⁵⁶⁵.

Nel settore occidentale della terrazza sono visibili solo un muro formato da piccoli blocchi, piegato ad angolo acuto e due fosse coperte con una lastra irregolare piene di terriccio (86)⁵⁶⁶.

Nell'area antistante alle due sale non è riconoscibile alcuna traccia di un tempio. Cavvadias e Kawerau ritengono comunque possibile che esso sia esistito e che sia stato completamente distrutto dagli sconvolgimenti che hanno interessato il settore sud-ovest dell'acropoli nel medioevo: per molto tempo la via d'accesso all'acropoli ha attraversato proprio l'area del *Brauronion*⁵⁶⁷.

⁵⁵⁷ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 141 (gr.); 142 (ted.) + π. A' (= fig. 1, Tav. CLXVII). Stato dell'area: fig. 1, Tav. CLXVIII.

⁵⁵⁸ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 141 (gr.); 142 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁵⁹ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 141 (gr.); 142 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶⁰ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 141 (gr.); 142 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶¹ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶² V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶³ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶⁴ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶⁵ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶⁶ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143 (gr.); 144 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

⁵⁶⁷ V. Cavvadias - Kawerau 1907, 143; 145 (gr.); 144; 146 (ted.) + π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII).

c) Ricostruzioni e studi dell'assetto architettonico

La ricostruzione di Versakis

Versakis ritiene che i blocchi del settore meridionale del muro ovest della sala est presentino le tracce della presenza di elementi di sostegno, che egli chiama "pilastri", intervallati da muri⁵⁶⁸. Su questa base egli individua alcuni frammenti di elementi architettonici che possono essere attribuiti all'edificio⁵⁶⁹. Dopo avere, a suo avviso, dimostrato le attribuzioni, Versakis propone la propria ricostruzione. Il porticato delle due sale è costituito da pilastri di ordine dorico intervallati da un muro. La fila è interrotta da tre porte nella sala est e due nella sala sud. La sala est è divisa in due settori⁵⁷⁰. Secondo lo studioso il settore settentrionale era destinato alla residenza del personale addetto al culto (eventualmente le *arktoi*), e il resto era destinato al culto e alla conservazione degli oggetti votivi. Le iscrizioni (le c.d. *tabulae curatorum Brauronii*) provano infatti che il luogo adibito al culto e quello adibito alla conservazione degli oggetti votivi coincidevano⁵⁷¹. Dunque la ricostruzione di Versakis non prevede l'esistenza di un tempio nell'area antistante le due sale. Essa è seguita ad esempio da W. Judeich nella seconda edizione della sua opera sulla topografia ateniese⁵⁷².

La ricostruzione di Stevens

Stevens analizza l'area del *Brauronion* nel contesto dello studio dei Propilei di Mnesicle. Egli osserva che il braccio orientale della *stoa* doveva nascondere parte del Partenone a chi accedeva all'acropoli. Si propone dunque di capire quanto dell'edificio veniva nascosto incrociando dati letterari, epigrafici e archeologici⁵⁷³.

Per quanto riguarda i dati archeologici, in primo luogo egli individua nel settore orientale due diversi edifici, risalenti a diverse fasi costruttive. Essi sono da lui contrassegnati, rispettivamente come AD e FI. AD si estende dal limite settentrionale della *stoa* individuato da Cavvadias e Kawerau fino al blocco in *poros* già rinvenuto dai due archeologi all'interno della *stoa*. FI si estende invece dal taglio nella roccia che Cavvadias e Kawerau avevano ipoteticamente attribuito a un tramezzo fino al muro settentrionale della *stoa* sud. Secondo Stevens l'edificio AD non era originariamente previsto in quanto la sua costruzione comporta lo spostamento di almeno tre stele. È inoltre probabile che FI sia più antico di AD perché non si riscontrano tagli nella roccia preesistenti⁵⁷⁴.

Sulla base delle tracce di lavorazione presenti sul blocco pertinente al muro orientale di FI (G) Stevens ritiene che da quel lato l'edificio fosse delimitato da un porticato di semicolonne intramezzate da pareti. Analogamente, dalla lavorazione del blocco che forma l'angolo tra FI e la *stoa* meridionale (H) egli deduce che quest'ultima presentava sul lato settentrionale un colonnato aperto. Le misure sono compatibili solo con l'ordine dorico⁵⁷⁵.

⁵⁶⁸ V. Versakis 1910, 6 + Abb. 1, 5 (= fig. 2, Tav. CLXVIII)

⁵⁶⁹ V. Versakis 1910, 7-10 + Abb. 2a, 6 (= fig. 3, Tav. CLXVIII); 2b, 7; 3, 7; 4-5, 8; 6-8, 9; 9, 10.

⁵⁷⁰ V. Versakis 1910, 11-7 + Abb. 10, 11 (= fig. 1, Tav. CLXIX) e Taf. III (= fig. 2, Tav. CLXIX).

⁵⁷¹ V. Versakis 1910, 27.

⁵⁷² V. Judeich 1931, 244-5 + Pl. II B C 3.

⁵⁷³ V. Stevens 1936, 460.

⁵⁷⁴ V. Stevens 1936, 461-2 + Fig. 10, 457 (= fig. 1, Tav. CLXX); 15, 461 (= fig. 2, Tav. CLXX); 16, 462; 17, 463. Cfr. Cavvadias-Kawerau 1907, π. H' (= fig. 2, Tav. CLXVII) 149, 10 - 83; 148, 93 - 148, 95.

⁵⁷⁵ V. Stevens 1936, 462-5 + Fig. 10, 457 (= fig. 1, Tav. CLXX); 18, 464; 19, 465. Cfr. ricostruzione in ordine ionico Versakis 1910, Taf. III (= fig. 2, Tav. CLXIX).

L'edificio AD condivide le caratteristiche architettoniche di FI ed esiste un collegamento tra lo stilobate dei due edifici. L'unica differenza è che AD ha il porticato aperto⁵⁷⁶.

Stevens propone dunque due ricostruzioni complessive del *Brauronion*: una per l'età precedente alla costruzione dei propilei mnesiclei, l'altra per l'età successiva. La fase precedente si data all'età cimoniana, stante la contemporaneità tra il muro pertinente alla *stoa* meridionale e il muro cimoniano⁵⁷⁷.

Egli ritiene che in entrambe le fasi esistesse anche nel settore occidentale una struttura gemella di quella presente nel settore orientale. A sostegno di simile tesi egli adduce il fatto che negli inventari (c.d. *tabulae curatorum Brauronii*) si nominano due statue e che sulla base della tendenza conservativa delle religioni si dovevano venerare due statue anche in età precedente. L'esistenza di due sacelli sarebbe dunque coerente con l'esistenza di due statue di culto, e con la probabile distruzione del tempio arcaico della divinità ad opera dei Persiani, distruzione alla quale sarebbe subentrato il *Brauronion*. In una nota aggiuntiva Stevens ricorda inoltre che nell'area della presunta ala occidentale della *stoa*, là dove la roccia si presentava pulita a causa di forti piogge, ha potuto riscontrare tagli di fondazione in sei punti⁵⁷⁸.

L'allineamento del muro settentrionale del *peribolos* con l'orientamento dei propilei ha determinato una riduzione dell'area, recuperata con un ampliamento nel settore nord-orientale. Su tale ampliamento è andata in seguito a incidere la costruzione della nuova *stoa* (AD) dovuta alla necessità di fare fronte all'aumento del numero delle offerte votive legato al crescente benessere⁵⁷⁹.

La ricostruzione di Stevens secondo cui il *Brauronion* di età classica non comprendeva un *naos* è stata generalmente accolta dagli studiosi⁵⁸⁰. In particolare Travlos è più netto di Stevens per quanto riguarda l'esistenza di un tempio di Artemide sull'acropoli. Mentre Stevens pensa che esso prima del 480 a.C. esisteva, Travlos afferma che non è mai esistito⁵⁸¹.

Gli studi di Rhodes e Dobbins

Come dichiarano essi stessi, Rhodes e Dobbins hanno riesaminato i resti del *Brauronion* nel 1975 e nel 1976.

L'attenzione dei due studiosi si concentra sul settore orientale del *peribolos*, dove vengono individuati ulteriori dettagli sulle fasi costruttive rispetto a quelli già individuati da Stevens.

Il muro orientale del *peribolos* ha subito un rimaneggiamento nel tratto compreso tra il taglio nella roccia contrassegnato come D a nord e il taglio contrassegnato come A a

⁵⁷⁶ V. Stevens 1936, 465-6 + Fig. 10, 457 (= fig. 1, Tav. CLXX). Portico di AD: Stevens 1936, 470 + Fig. 22, 469 (= fig. 3, Tav. CLXXI).

⁵⁷⁷ V. rispettivamente Stevens 1936, 466; 468 + Fig. 20, 467 (= fig. 1, Tav. CLXXI); 21, 468 (= fig. 2, Tav. CLXXI); Stevens 1936, 470 + Fig. 22, 469 (= fig. 3, Tav. CLXXI).

⁵⁷⁸ V. Stevens 1936, 468 e 520 + Fig. 20, 467 (= fig. 1, Tav. CLXXI); 21, 468 (= 2, Tav. CLXXI); 22, 469 (= fig. 3, Tav. CLXXI).

⁵⁷⁹ V. Stevens 1936, 470 + fig. 10, 457 (= fig. 1, Tav. CLXX); 22, 469 (= fig. 3, Tav. CLXXI).

⁵⁸⁰ V. es. Papadimitriou 1950, 187 (in relazione alla *stoa* da lui rinvenuta a Brauron); Kontis 1967, 169; Boersma 1970, cat. XII, 129 + Plan p. 132, n. 3; cat. 89, 214; Travlos 1971, 124 + Abb. 168-9, 125; Papachatzis 1974, 327-8 + *εικ.* 187-8; Coulton 1976, 222 + Fig. 55, 1; Giuman 1999, 53-5 + fig. 7, 54; Calame 2002, 55; 57; Holtzmann 2003, 181 + Fig. 6, 32-3 (segnala congetturalità della ricostruzione del settore ovest)

⁵⁸¹ V. Travlos 1971, 124.

sud⁵⁸². Simile constatazione è la premessa per la proposta di ricostruzione di tre differenti momenti nell'architettura dell'area.

Nella prima fase sul muro orientale del *peribolos* si innestava la *stoa* meridionale che si estendeva verso ovest per circa m 15⁵⁸³.

Nella seconda fase viene avviata la costruzione dell'ala orientale della *stoa*, nello spazio compreso tra il taglio A a sud e il taglio B a nord. L'angolo sud-occidentale del nuovo edificio diventa il punto di partenza della *stoa* sud. Il taglio B non è compiuto, dunque la costruzione della nuova ala ha subito modifiche in corso d'opera, oppure l'edificio è stato distrutto prima di essere completato⁵⁸⁴.

Nella terza fase il colonnato meridionale resta intatto, ma all'ala est viene sovrapposto un edificio analogo, ma più esteso verso nord. Esso è compreso tra il taglio C e il taglio D e si va a sovrapporre su una struttura precedente. Sulla base della lettura della superficie della roccia a nord-ovest dell'ala orientale, Rhodes e Dobbins ritengono che tale struttura fosse un ingresso monumentalizzato del *temenos*. Le tracce infatti corrispondono ad una deviazione verso sud della via sacra. L'obliterazione dell'ingresso monumentalizzato ha comportato la creazione di un nuovo accesso, i gradini scavati nella roccia, coevi al muro nord del *peribolos*⁵⁸⁵.

Per quanto riguarda il settore occidentale, Rhodes e Dobbins si limitano a registrare i resti del muro settentrionale e mettono in discussione la solidarietà tra il muro meridionale della *stoa* e il muro cimoniano dell'acropoli⁵⁸⁶.

I due studiosi non propongono ricostruzioni dell'alzato, né entrano nel merito della questione del tempio. Inoltre le tre fasi individuate non vengono datate per mancanza di elementi.

La ricostruzione di Despinis

La ricostruzione del *Brauronion* proposta da Despinis non muove direttamente dalla riconsiderazione dei resti individuati da Cavvadias e Kawerau, ma dall'identificazione dell'*agalma* prassitelico menzionato da Pausania (I 23, 7*) e dalla certezza che si trattava di una statua di culto ospitata in un tempio.

L'identificazione dei resti dell'*agalma* di Prassitele è dimostrata dall'autore in un articolo pubblicato nel 1994. Egli riprende in considerazione una testa in marmo che era già stata pubblicata nel 1988 come testa di Dioniso rinvenuta nel 1953 presso il terreno Makryianni a sud del teatro di Dioniso. Egli dimostra che il pezzo era già noto nel XIX sec.: lo testimoniano i cataloghi del museo dell'acropoli e due fotografie ottocentesche in cui esso figura tra i reperti esposti nella Pinacoteca. Secondo Despinis è plausibile che la testa sia stata rinvenuta nel corso degli scavi diretti nel 1839 da K.S. Pittakys. Stando a Beulé il ritrovamento sarebbe avvenuto nei pressi della base di Atena *Hygieia*⁵⁸⁷.

Sulla base di una serie confronti e sulla base della traccia di un orecchino applicato, Despinis sostiene che la testa raffigura una giovane donna e che può essere datata agli anni '30 del IV a.C. A favore di tale data depone anche l'utilizzo del marmo pario. Le proporzioni colossali e il luogo di rinvenimento portano lo studioso ad escludere che si tratti di un

⁵⁸² V. Rhodes - Dobbins 1979, 332-3 + Pl. 81 (= fig. 1, Tav. CLXXII).

⁵⁸³ V. Rhodes - Dobbins 1979, 333-5 + Fig. 1, 334 (= fig. 2, Tav. CLXXII) e Pl. 81 (= fig. 1, Tav. CLXXII).

⁵⁸⁴ V. Rhodes - Dobbins 1979, 335-7 + Fig. 1, 334 (= fig. 2, Tav. CLXXII) e Pl. 81 (= fig. 1, Tav. CLXXII).

⁵⁸⁵ V. Rhodes - Dobbins 1979, 337-41 + Fig. 1, 334 (= fig. 2, Tav. CLXXII) e Pl. 81 (= fig. 1, Tav. CLXXII).

⁵⁸⁶ V. rispettivamente Rhodes - Dobbins 1979 331 + Pl. 86, c-d; 329.

⁵⁸⁷ V. Despinis 1994, 173-7; 198 + Tafel 31-5 (v. fig. 1, Tav. CCXI); 44, 2 (= fig. 1, Tav. CCXII); 45 (= fig. 2, Tav. CCXI). Esposizione nella c.d. pinacoteca: v. anche Despinis 1997, Abb. 5, 215 (= fig. 2, Tav. CCXII).

ritratto di una mortale. Anche le tracce di colpi di martello in corrispondenza degli occhi e della bocca sono, a suo avviso, intenzionali e tipiche del trattamento riservato dai Cristiani alle immagini delle antiche divinità⁵⁸⁸. Inoltre, secondo Despinis, l'acconciatura della testa, comune con quella di ragazzine e ragazzini, come risulta anche da confronti con materiale brauronio, è particolarmente appropriata per Artemide *Brauronia* alla luce della speciale relazione rituale (*arkteia*) che esisteva tra tale divinità e le ragazzine⁵⁸⁹. L'identificazione con un'altra figura giovanile ugualmente venerata sull'acropoli quale potrebbe essere Pandroso è esclusa dallo studioso sulla base del luogo di rinvenimento della testa e del fatto che il tempio del *Pandroseion* è stato costruito per la prima volta in età augustea⁵⁹⁰.

L'attribuzione a Prassitele è sostenuta dallo studioso attraverso alcuni confronti, pur nella consapevolezza che restano da affrontare diversi problemi⁵⁹¹.

Per quanto riguarda l'identificazione della statua come statua di culto e non come oggetto votivo, nel medesimo articolo Despinis adduce altri passi dello stesso Pausania (I 33, 2-3 relativo a Nemese di Ramnunte; I 40, 2 relativo ad Artemide *Soteira* di Megara; IX 4, 1 relativo ad Atena *Areia* a Platea) in cui *agalma* designa chiaramente una statua di culto. Egli inoltre sottolinea che in tali brani è omessa la menzione del tempio in quanto la menzione della statua di culto era considerata dall'autore sufficiente perché il lettore capisse che nel luogo descritto esisteva un tempio⁵⁹². È dunque del tutto plausibile che anche il *hieron* di Artemide *Brauronia* sull'acropoli ateniese prevedesse un *naos* e che esso si trovasse nel settore occidentale⁵⁹³. Si trattava pertanto di un vero e proprio santuario e ciò sembrerebbe provato da alcuni oggetti votivi quali la statua raffigurante il cavallo di Troia menzionata da Pausania e dallo scoliasta di Aristofane, la statua raffigurante un orso/a rinvenuta da Ross nel 1835, e un rilievo frammentario individuato dallo stesso Despinis⁵⁹⁴.

La questione della ricostruzione dell'assetto del *temenos* è approfondita dall'autore in un articolo pubblicato nel 1997.

In particolare egli osserva che la ricostruzione proposta da Stevens, secondo la quale la *stoa* meridionale presentava due avancorpi simmetrici, uno a oriente e l'altro a occidente, ha perso fondamento dopo gli scavi nel santuario di Brauron. Essa è infatti basata sull'idea che le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* menzionino le due statue di culto del *Brauronion*, cosa che comporta l'esistenza di due sacelli. Dopo il rinvenimento a Brauron di copie degli inventari ateniesi è quasi certo che le statue a cui gli inventari fanno riferimento si trovavano a Brauron e non nel *Brauronion*⁵⁹⁵.

Despinis inoltre rifiuta di considerare come tempio l'edificio orientale del *peribolos*. A suo avviso doveva esserci un tempio con altare nel settore occidentale. La sua esistenza non è teoricamente incompatibile con quella di un edificio parallelo a quello orientale. Tuttavia la presenza di quest'ultimo non è architettonicamente necessaria in quanto gli studi di Rhodes e Dobbins hanno dimostrato che lo stesso edificio orientale non faceva parte del progetto originario⁵⁹⁶.

⁵⁸⁸ V. Despinis 1994, 177-86; 189.

⁵⁸⁹ V. Despinis 1994, 194. Confronti con materiale brauronio: nota 18, 179; 180.

⁵⁹⁰ V. Despinis 1994, nota 92, 198. Cfr. Despinis 1997, 212 dove si aggiunge che le misure del tempio del *Pandroseion* sono troppo ridotte per ospitare un statua alta m 3,60 quale si può ricostruire a partire dalla testa Acr 1352.

⁵⁹¹ V. Despinis 1994, 194-7.

⁵⁹² V. Despinis 1994, nota 63, 190-1 e Despinis 1997, 211.

⁵⁹³ V. Despinis 1994, 192 e nota 73, 192-3 (possibili fattori che hanno portato alla distruzione totale del tempio).

⁵⁹⁴ V. Despinis 1994, 193 e nota 76, 193-4. V. rispettivamente: *infra* e, 104; d, 86-8; d, 94-5.

⁵⁹⁵ V. Despinis 1997, 215-6. Ricostruzione di Stevens: Tav. CLXXI

⁵⁹⁶ V. Despinis 1997, 216.

Quanto all'assenza di qualunque traccia del *naos*, egli ritiene plausibile l'ipotesi già avanzata al momento degli scavi di Cavvadias e Kawerau secondo cui essa è da collegare al fatto che a partire dal medioevo e per un lunghissimo periodo l'area del *Brauronion* si è venuta a trovare sulla principale via d'accesso all'acropoli. Il fatto che nella zona ovest del *hieron* non siano stati riscontrati tagli nella roccia compatibili con le fondazioni di un tempio non è un motivo sufficiente per escluderne la presenza, dato che anche per il settore centrale e occidentale della *stoa* sud non esistono simili tracce⁵⁹⁷.

Despinis propone dunque di recuperare un modello di ricostruzione del *peribolos* proposto da W. Dörpfeld nel 1919. Rispetto ad esso egli ipotizza un diverso orientamento del tempio. Nella pianta di Dörpfeld l'edificio è parallelo alla *stoa* meridionale, mentre in quella proposta di Despinis segue l'orientamento di Partenone, Eretteo e Propilei⁵⁹⁸.

Egli ammette di non avere risposte per diversi problemi relativi all'eventuale tempio del *Brauronion*, quali il suo aspetto, la sua cronologia, l'attribuzione di elementi architettonici. In proposito si limita a ricordare la proposta di Y. Morizot di ricondurre al tempio arcaico della *Brauronia* (databile alla prima fase della tirannide di Pisistrato) una testa animale identificata come testa di orso⁵⁹⁹.

La tesi di Despinis ha incontrato alcune adesioni da parte degli studiosi⁶⁰⁰. Si può inoltre ricordare che nel nuovo allestimento del Museo dell'acropoli la testa attribuita alla *Brauronia* da Despinis è (nuovamente) esposta al pubblico come testa di Artemide *Brauronia*.

Pur accettando simile tesi, A. Pasquier non manca comunque di segnalare punti problematici: la presenza di un tempio nel *Brauronion* e la stessa attribuzione della testa a Prassitele⁶⁰¹.

Decisamente contro Despinis si pone Corso. Egli contesta dal punto di vista stilistico l'attribuzione della testa a Prassitele. Inoltre, riconosce sul pezzo tracce per l'infissione del c.d. *meniskos*, elemento metallico destinato a proteggere dagli uccelli le statue esposte all'aperto. A suo avviso è dunque probabile che la testa sia da ricondurre alla statua di Atena *Hygieia* vicino alla cui base essa sarebbe stata trovata. Tale statua si trovava appunto sicuramente all'aperto⁶⁰².

Dei problemi stilistici inerenti alla testa Acr 1352 si discuterà in seguito. Si può comunque anticipare fin d'ora che le peculiarità della scultura rispetto allo stile "prassitelico" potrebbero trovare alcune giustificazioni⁶⁰³.

La proposta di Corso relativa all'identificazione della divinità come Atena *Hygieia*, così come è presentata dall'autore, non mette in discussione l'identificazione con Artemide. Il luogo di rinvenimento e le tracce del *meniskos* rappresentano elementi troppo labili. Il primo infatti, è ricostruito da Despinis sulla base di alcuni indizi. Essi sono convincenti, ma non certi. Inoltre, in una situazione archeologica come quella dell'acropoli ateniese, il luogo

⁵⁹⁷ V. Despinis 1997, 216-7.

⁵⁹⁸ V. Despinis 1997, nota 25, 217 + Abb. 6, 217 (= Dörpfeld 1919, Taf. I = fig. 2, Tav. CLXXIII) e Abb. 1, 210 (Despinis = fig. 1, Tav. CLIII).

⁵⁹⁹ V. Despinis 1997, 217. Sul reperto: *infra* d, 89-90.

⁶⁰⁰ V. es. Rolley 1999, 262; Themelis 2002, nota 44,116; Pasquier 2007 a, 103-4 + cat. 24, 126-7; Pasquier 2007 b, cat. 73, 314; Vikela 2008, 85.

⁶⁰¹ V. Pasquier 2007, 103-4 + cat. 24, 126-7 e *infra* e, 104.

⁶⁰² V. Corso 1998, 408-9. *Meniskoi*: Aristoph. *Aves* 1114-7; Maxmin 1975; Danner 1993. Cfr. Ridgway 1990 b (svalutazione della testimonianza di Aristofane come scherzo e collegamento tra fori e presenza di elementi ornamentali - attribuiti in metallo). Presunto foro di infissione nella testa Acr. 1352: Despinis 1994, Taf. 36, 2 (= fig. 1, Tav. CCXIII).

⁶⁰³ V. *infra* e, 104.

di rinvenimento di un pezzo delle dimensioni della testa (alta circa cm 56), anche se certo, non potrebbe essere considerato probante. Quanto alle (presunte) tracce del *meniskos* esse provano semplicemente che la testa era esposta all'aperto, cosa che non esclude altre attribuzioni, compreso lo stesso *agalma* di Prassitele.

Infatti il punto più problematico della ricostruzione di Despinis sembra essere proprio la sicurezza che egli ha sul fatto che la statua a cui attribuisce la testa Acr 1352 fosse una statua cultuale custodita in un *naos*.

Le tracce del *meniskos* segnalate da Corso potrebbero rappresentare un primo valido elemento contro simile tesi. Esse infatti escluderebbero l'esposizione della scultura in un luogo chiuso e forse giustificherebbero allo stesso tempo il fatto che, come scrive Despinis, sono riscontrabili pochi danni da agenti atmosferici⁶⁰⁴. Tuttavia Corso non si sofferma a dimostrare la propria affermazione. L'auspicio è che essa venga presa in considerazione in nuove analisi. Infatti nel testo Despinis distingue, tra i fori presenti sul pezzo, quelli antichi da quelli moderni, ma non approfondisce la spiegazione dei fori antichi⁶⁰⁵. Al momento, dunque, non è definitivamente dimostrato che la statua a cui va attribuita la testa Acr 1352 si trovava in un *naos* e pertanto, se si può accettare l'identificazione proposta da Despinis, non si può seguire senz'altro l'autore nel ricostruirne uno all'interno del *peribolos* del *Brauronion*.

In secondo luogo restano alcune perplessità anche sull'argomento di carattere testuale addotto da Despinis. I tre passi di Pausania citati dallo studioso (I 33, 2-3; I 40, 2; IX 4, 1) presi in se stessi non sembrano provare incontrovertibilmente che il nesso **ἱερὸν - ἄγαλμα** da parte del periegeta sottintenda la presenza di un tempio e il carattere cultuale della statua. Sia **ἱερὸν** che **ἄγαλμα** sono termini dotati di diversi significati: ad esempio **ἱερὸν** può esso stesso indicare il tempio⁶⁰⁶. Occorrerebbero dunque ulteriori studi sul lessico di Pausania, studi che esulano dal presente lavoro.

d) Attribuzione di reperti

Gli scavi di Cavvadias e Kawerau non hanno portato al rinvenimento di alcun reperto. Nella storia degli studi sono state formulate alcune proposte relative all'attribuzione al *Brauronion* di oggetti che per le loro caratteristiche potevano rinviare al culto di Artemide *Brauronia* e di epigrafi, nel cui caso l'attribuzione è suggerita dal contenuto. Di alcune di esse si è già parlato presentando le fonti scritte.

Scultura lapidea

Statua di orso in marmo- La proposta di attribuzione relativa ad una statua di orso in marmo è antecedente agli scavi stessi ed è stata presentata da Ross in un resoconto sugli scavi sull'acropoli da lui diretti pubblicato nel 1835 e relativo ai lavori nell'area a sud del Partenone. Egli, dopo avere descritto la situazione archeologica della zona, caratterizzata da una grande confusione di resti antichi e moderni, menziona come "curiosità" il ritrovamento di una statua di orso in marmo accovacciato sulla zampa destra. Alla scultura mancano la punta del muso e le zampe; la zampa posteriore destra è stata trovata in un ammasso di pietre situato sul lato opposto dell'acropoli. Dopo avere apprezzato il realismo della statua, Ross ipotizza che essa abbia a che fare con il santuario di Artemide *Brauronia*⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ V. Despinis 1994, 188; 190

⁶⁰⁵ V. Despinis 1994, 187 + Taf. 36 (= fig. 1, Tav. CCXIII).

⁶⁰⁶ V. LSJ s.v. **ἄγαλμα** e **ἱερὸν**.

⁶⁰⁷ V. Ross 1835, 92-3 + Le Bas s.d., Pl. 62 I (= fig. 1, Tav. CLXXIV).

Quest'ultimo punto è ripreso dall'autore in un articolo pubblicato nel 1841 e dedicato ad una particolare categoria tra i monumenti rinvenuti sull'acropoli, le colonne votive con immagini di animali sacri. Il collegamento tra l'orso in marmo e il culto della *Brauronia* è sostenuto attraverso il riferimento all'*arkteia*, il rito in cui le giovani ragazze facevano "gli orsi" secondo quanto testimoniato da diverse fonti letterarie (Aristoph. *Lys.* 645 e relativo scolio; Suida s.v. ἄρκτος, Hesych. s.v. ἄρκτεία, Harpocr. s.v. ἄρκτεῦσαι e δεκατεύειν). Egli ipotizza infine che la scultura, alta circa un piede e mezzo (cm 46) e a suo avviso databile "al migliore periodo dell'arte" (cioè quello classico), fosse collocata su una colonna votiva all'ingresso del santuario della *Brauronia* sull'acropoli o nella corte situata davanti al tempio⁶⁰⁸. Da un acquarello di M. Rorbye risulta che per l'esposizione al pubblico (all'epoca presso la moschea ricavata all'interno del Partenone) il pezzo era effettivamente stato collocato da Ross su una colonna⁶⁰⁹.

L'attribuzione del reperto al *Braurionion* proposta da Ross è generalmente accettata⁶¹⁰. Tra l'altro, nel nuovo allestimento del Museo dell'acropoli esso è stato esposto vicino alla testa identificata da Despinis come testa dell'Artemide *Brauronia* prassitelica. Non vi sono elementi per sollevare dubbi.

Gli studiosi concordano anche sulla buona qualità artistica dell'oggetto. Kahil propone di datarlo al IV a.C.

Quanto alla collocazione, Kahil ipotizza che l'orso fosse in qualche modo parte della statua di culto del *Braurionion*⁶¹¹. L'ipotesi è presa in considerazione anche da E. Bevan. In proposito ella cita un rilievo proveniente da Claros, da lei definito "post-arcaico", in cui Artemide compare con a fianco un orso. La studiosa giunge a delineare un parallelo con l'assai più attestato tipo iconografico della dea accompagnata dalla cerva⁶¹².

In realtà la testimonianza del rilievo, proveniente per l'esattezza dai dintorni di Notion, è piuttosto incerta sia per quanto riguarda l'identificazione dell'animale sia per quanto riguarda l'identificazione della divinità.

Th. Macridy nel dare notizia del pezzo, a lui offerto da un contadino, non si pronuncia sulla natura dell'animale e identifica senz'altro la figura femminile, di cui si conserva solo la parte inferiore del corpo, come Cibele munita di un timpano⁶¹³. L'identificazione dell'animale come orso e la connessione con il culto dell'Artemide venerata nella vicina Claros (*Klaria*) si devono, a quanto pare, a Ch. Picard, che nella sua monografia sui santuari di Efeso e Claros (1922) si sofferma a chiarire il significato del rilievo a suo avviso poco studiato e male interpretato. Egli sottolinea l'eccezionalità del tipo iconografico rispetto a quello usuale di Cibele e identifica altresì l'oggetto che la figura tiene con la mano sinistra come una pigna, attributo di Cibele. La figura è dunque da interpretare come un'Artemide-Cibele. L'orso è un animale appropriato per entrambe le divinità. Infatti secondo una tradizione il monte *Dindymon*, da cui Cibele riceveva il nome di *Meter Dindymene*, era anche il "monte delle orse" (Strabo XII 8, 11). D'altro canto, a Pygela

⁶⁰⁸ V. Ross 1841 a, 205.

⁶⁰⁹ V. Papanikolaou-Christensen 1985 *εἰκ.* 200, 173 (= fig. 2, Tav. CLXXIV) e Mallochou - Tufano 1994, 71. V. anche Despinis 1994, nota 76, 194.

⁶¹⁰ V. es. Beulé 1853, 298 (in relazione alla caccia); Bachofen 1863, 26-7; Harrison 1890, 403-4 + Fig. 26, 403; Kahil 1977, 94 + Pl. 21, 6-7 (= fig. 2, Tav. CLXXIV); Bevan 1986, 22-3 + Pl. 2; Bevan 1987, 20; 21; Morizot 1993, 39; Despinis 1994, nota 76, 193-4; Holtzmann 2003, 181.

⁶¹¹ V. Kahil 1977, 94.

⁶¹² V. Bevan 1986, 23 + Pls. 1-2; Bevan 1987, 20.

⁶¹³ V. Macridy 1912, 57 + fig. 26, 57 (= fig. 1, Tav. CCLIX).

presso Efeso è attestato il culto di Artemide *Mounichia* (Strabo XIV 1, 20), connesso con il rito dell'orsa⁶¹⁴.

La ricostruzione di Picard, tra l'altro discutibile per quanto riguarda il monte *Dindymon* che Strabone distingue dal "monte delle orse", non ha avuto seguito. In tempi più recenti M.J. Vermaseren include la scultura senz'altro nel *corpus* dei documenti relativi al culto di Cibele e Attis in Asia Minore. La figura femminile è con certezza identificata come Cibele e l'oggetto nella mano sinistra è definito timpano. Quanto all'animale che accompagna la divinità, lo studioso esita tra riconoscerlo come orso o come leoncino⁶¹⁵. Effettivamente, a giudicare dalla fotografia del pezzo, l'identificazione di un orso è almeno dubbia, dato il corpo relativamente snello. La testa è comunque più simile a quella di un canide che a quella di un felino e forse anche l'identificazione come leoncino non è corretta.

Inoltre, rispetto all'ipotesi di Kahil e Bevan, colpisce che l'orso/a non è mai rappresentato accanto ad Artemide nei rilievi rinvenuti a Brauron. Certo, si detto più volte che non si ha una conoscenza integrale e globale dei materiali emersi dallo scavo. È però difficile supporre che una simile peculiarità, così chiaramente riconducibile all'*arkteia*, sia passata sotto silenzio, stante la forte propensione dimostrata da Papadimitriou per l'individuazione di un legame tra i reperti e le fonti letterarie. Emblematiche in proposito l'interpretazione della *stoa* e delle statue infantili ivi rinvenute (*parthenon* e *arktoi*), nonché quella del complesso di strutture situate nell'area sud-est del santuario (*heroon* di Ifigenia e casa delle sacerdotesse)⁶¹⁶.

G. Ferrari ritiene probabile che l'orso in marmo facesse originariamente parte di un gruppo in cui era raffigurato il momento centrale di uno dei miti di istituzione dell'*arkteia*: il momento in cui l'orsa legata al santuario di Artemide ferisce la bambina che sta giocando con lei. Una raffigurazione della bambina ferita (resa cieca) sarebbe riconoscibile nella già ricordata testa di bambina in marmo rinvenuta a Brauron e pubblicata da Karouzou come "*arktos cieca*"⁶¹⁷.

Lo stato di conservazione della scultura di orso, mancante della parte anteriore del muso e delle zampe, nonché l'estrema scarsità di paralleli iconografici impediscono di valutare se la posa dell'animale sia effettivamente offensiva. Risulta dunque difficile accettare la proposta di Ferrari.

Cani in marmo - Diversi autori prospettano la possibilità di riconoscere come monumento votivo originariamente esposto nel *Brauronion* una coppia di cani in marmo rinvenuti sull'acropoli e databili agli ultimi decenni del VI a.C. Una delle due figure è ben conservata ed è esposta al museo dell'acropoli (Acr 143). Della seconda si conservano solo frammenti (parte del corpo (Acr 550) e parte della testa (Acr 525)⁶¹⁸. In particolare, W.-H. Schuchhardt ipotizza una collocazione delle due sculture ai lati dell'ingresso del *Brauronion*, probabilmente in posizione sopraelevata. Egli infatti individua alcuni particolari tecnici che rimandano allo schema degli animali affrontati e presuppongono

⁶¹⁴ V. Picard 1922, nota 2, 404; 455.

⁶¹⁵ V. Vermaseren 1987, cat. 609, 184 + Pl. CXXXI, 609.

⁶¹⁶ V. ripetutamente es. Papadimitriou 1958, 36-7 e Papadimitriou 1957, 44-5. Discussione rispettivamente *supra* 1. 2 c, 27 (funzione degli ambienti quadrati) e 45 (funzione degli ambienti della "grotta").

⁶¹⁷ V. Ferrari 2002, 172 e *supra* 1. 2 e, 69 + fig. 1, Tav. LXXX in basso a sinistra.

⁶¹⁸ V. es. Schrader 1909, 77-8 + Abb. 67, 76 (= fig. 1, Tav. CLXXV); 68, 77 (= fig. 2, Tav. CLXXV); 69, 77; Schuchhardt 1939, cat. 377-8, , 262-4 + Abb. 296, 263; 297-8, 264 (= fig. 3, Tav. CLXXV) + Taf. 169 e 170; Boersma 1970, 15; Kahil 1981, 262;. Cfr. posizione più prudente: Payne 1936, 51 + Pl. 131, 3; Angiolillo 1983, 352; Shapiro 1989, 65 + Pl. 31 c; Angiolillo 1997, 69 + fig. 37, 69; Giuman 1999, 55; Hurwit 1999, 117 + Fig. 89, 118.

un'eposizione ad altezza superiore a quella umana⁶¹⁹. Il principale argomento a sostegno di simile proposta è il riconoscimento dei cani come cani da caccia e, di conseguenza, il riconoscimento del loro legame con Artemide⁶²⁰.

Tuttavia si può osservare che dalla medesima premessa (si tratta di cani da caccia) B.S. Ridgway ha ricavato una conclusione assai diversa, cioè la possibilità che le due statue facessero originariamente parte di un gruppo che comprendeva anche il c.d. cavaliere Rampin e il suo compagno, della cui figura sono rimasti unicamente frammenti. Il gruppo, stando allo studioso, raffigurava i Dioscuri come cacciatori accompagnati dai loro cani⁶²¹.

Effettivamente, rispetto all'orso, i cani sono un elemento meno specificatamente connesso alla cultualità brauronia. Inoltre, non è escluso che essi rappresentino un riferimento simbolico all'appartenenza aristocratica del dedicante più che a una data divinità.

Testa di orso in marmo (?) - Si è già avuto modo di accennare alla proposta di Morizot relativa al riconoscimento di una testa ursina in una testa animale arcaica in marmo contrassegnata come Acr. 122 e databile al 570-50 a.C.⁶²².

Essa è stata generalmente identificata come felina e catalogata tra i frammenti di figure feline a rilievo arcaiche rinvenuti sull'acropoli ritenuti pertinenti a elementi decorativi applicati su lastre di materiale meno pregiato⁶²³.

Dal riesame del pezzo la studiosa deduce, contro l'interpretazione tradizionale, che la testa è invece parte di una scultura a tutto tondo. Dunque essa non è solidale con i frammenti di figure feline a rilievo⁶²⁴.

In secondo luogo, attraverso il confronto con coeve figure leonine greche, Morizot dimostra che la testa è priva di una serie di elementi plastici che ne sono caratteristici. Una resa grafica di tali dettagli viene da lei esclusa perché non attestata nella scultura lapidea⁶²⁵.

Infine, ella, servendosi dei pochi confronti disponibili, cerca di dimostrare che si tratta di una testa ursina. In particolare ella chiama in causa la testa animale della figura umana maschile che compare sul terzo dei tre *krateriskoi* frammentari a figure rosse della collezione H.A. Cahn pubblicato da Kahil e soprattutto la figura ursina intera che compare nella scena di caccia raffigurata sullo zoccolo del lato lungo A del c.d. sarcofago delle lamentatrici da Sidone (metà IV a.C. circa). Secondo Morizot queste due raffigurazioni provano che nell'iconografia dell'orso, accanto al tipo con muso appuntito, simile a quello canino, esisteva anche un tipo con muso appiattito, simile a quello felino e che dunque la testa Acr. 122 può essere pertinente ad un orso⁶²⁶.

Diretta conseguenza dell'identificazione come testa ursina della testa Acr.122 è la sua attribuzione al *Braurionion*, dato il posto che l'orso occupava simbolicamente (e forse realmente) nel culto di Artemide *Brauronia* e l'esistenza di altre due sculture ursine attribuibili al santuario: l'orso in marmo del IV a.C. e un frammento di figurina fittile di età romana rinvenuto lungo le pendici settentrionali dell'acropoli⁶²⁷.

⁶¹⁹ V. Schuchhardt 1939, 264.

⁶²⁰ V. es. Schuchhardt 1939, 264; Boersma 1970, 15; Giuman 1999, 55; Hurwit 1999, 117

⁶²¹ V. Ridgway 1977 a, 142. C.d. cavaliere Rampin e frammenti del compagno: Schuchhardt 1939, cat. 312, 212-25.

⁶²² V. Morizot 1993, 29-33 + figs. 1-4 (= fig. 2, Tav. CLXXVI).

⁶²³ V. es. Schrader 1909, 10-15 + 12, 13 (= fig. 1, Tav. CLXXVI); Schuchhardt 1939, cat. 462-3, 337-42 + Taf. 182-3; Angiolillo 1997, 38-41 + fig. 11, 38.

⁶²⁴ V. Morizot 1993, 34.

⁶²⁵ V. Morizot 1993, 34-6.

⁶²⁶ V. Morizot 1993, 38-9 + fig. 5, 39. *Krateriskos*: Kahil 1977, 92-3 + pl. 20 e dépl. C (v. Tav. CCXL). C.d. sarcofago delle lamentatrici: Fleischer 1983, 11 + Taf. 12 (= fig. 2-3, Tav. CCLIX).

⁶²⁷ V. Morizot 1993, 39. Orso in marmo: *supra*, 86-8 + Tav. CLXXIV. Orso fittile: *infra*, 101 + fig. 3, Tav. CCI.

Quanto alla collocazione e alla funzione della statua all'interno del *peribolos*, Morizot lascia aperte diverse ipotesi. Tuttavia ella osserva che la tecnica è compatibile con una posizione sopraelevata e con una leggera torsione della testa verso sinistra⁶²⁸.

L'attribuzione della scultura ursina al *Brauronion* comporta che esso doveva esistere già nella prima fase della tirannide di Pisistrato, quindi in una data anteriore a quella finora ipotizzata sulla base di altri indizi, ultimi decenni del VI a.C.⁶²⁹.

La proposta di Morizot è stata accolta con una certa cautela dagli studiosi⁶³⁰. In particolare S. Angiolillo, che pure la trova molto interessante, obietta che i dettagli plastici tipici della figura leonina greca arcaica sono assenti anche nella testa Acr 69, gocciolatoio⁶³¹. Ella preferisce pertanto seguire l'interpretazione tradizionale identificando Acr 122 come testa leonina dal fregio dell'*Hekatonpedon*.

L'aspetto cronologico sarà presentato e discusso ampiamente in seguito⁶³². Per quanto riguarda l'identificazione del tipo di animale, l'obiezione di Angiolillo non risulta convincente. Data la funzione, nella testa Acr 69 le fauci sono comunque spalancate e, come nota Morizot, ciò è sufficiente a rimarcare il tratto distintivo del leone, la ferocia⁶³³.

Un punto debole è rappresentato piuttosto, come ammette la stessa Morizot, dalla scarsità di paralleli iconografici per l'orso. Quelli citati dalla studiosa sono sicuramente pertinenti, ma presentano due problemi: la distanza cronologica (soprattutto nel caso del sarcofago di Sidone) e la diversità di tecnica artistica (soprattutto nel caso del frammento di *krateriskos*). Uno studio delle raffigurazioni di orso nell'antichità classica è ancora da scrivere, e sicuramente potrebbe portare nuovi elementi.

Un altro punto debole sembra rappresentato dal fatto che la studiosa non si è soffermata a dimostrare l'esclusione dell'eventualità che la testa Acr 122 sia incompiuta e che ciò spieghi l'assenza dei dettagli plastici caratteristici dell'iconografia leonina.

C.d. *kore* con il peplo (Acr 679) - L'ipotesi di identificare la c.d. *kore* con il peplo rinvenuta sull'acropoli come *xoanon* di Artemide *Brauronia* è presa in considerazione da B.S. Ridgway nell'articolo in cui sostiene che la statua non rappresenti una mortale, ma piuttosto un'immagine divina. A sostegno dell'identificazione della scultura come "statua di una statua" ella adduce la peculiarità dell'abbigliamento e alcuni dettagli tecnici, quali la resa non anatomica dei piedi. Entrambi gli elementi caratteristici della *kore* trovano riscontri in raffigurazioni di *xoana*⁶³⁴. L'identificazione come Artemide *Brauronia* è proposta sulla base del fatto che la divinità era venerata sull'acropoli e che a lei era associata una tradizione relativa ad uno *xoanon*, quello portato dalla Tauride. Inoltre, iconograficamente, la *kore* presenta forti analogie con un bronsetto conservato a Boston e raffigurante certamente Artemide⁶³⁵.

La studiosa però non esclude altre possibilità quali la raffigurazione di un'Athena o di un'Afrodite armata. Di fatto non prende posizione, limitandosi a sostenere che la *kore* è una "replica in marmo della veneranda immagine di qualche potente dea"⁶³⁶.

⁶²⁸ V. Morizot 1993, 41.

⁶²⁹ V. Morizot 1993, 39-41.

⁶³⁰ V. es. Despinis 1997, nota 26, 217; Hurwit 1999, nota 78, 342.

⁶³¹ V. Angiolillo 1997, 41 + fig. 11, 38.

⁶³² V. *infra* II 2 b, 117-8; 119.

⁶³³ V. Morizot 1993, 35-6.

⁶³⁴ V. Ridgway 1977 b, 49-56.

⁶³⁵ V. Ridgway 1977 b, 58-9 + Fig. 5-6, 54-5 (v. Tav. CLXXVII e fig. 1, Tav. CCLX). Bronzetto: Kahil 1984 a, cat. 81*, I 630 + fig. 81, II 448.

⁶³⁶ V. Ridgway 1977 b, 61.

L'ipotesi di Ridgway, dopo essere stata immediatamente oggetto di una confutazione polemica, ma poco convincente⁶³⁷, è stata ripresa in tempi più recenti⁶³⁸.

In particolare C.M. Keesling riconosce nella c.d. *Kore* con il peplo una raffigurazione di Artemide. A suo giudizio Atena va esclusa perché la lancia inserita orizzontalmente nella mano destra presenterebbe problemi pratici. Inoltre, le fotografie a raggi ultravioletti eseguite da V. Brinkmann hanno rivelato che la fronte della parte inferiore della veste della statua era decorata con quattro metope, in cui si vedono animali e un uomo a cavallo, forse un cacciatore. Keesling tuttavia ritiene che la statua vada interpretata come *visiting god* (cioè come dedica ad Atena, titolare del *temenos* dell'acropoli) invece che come dedica ad Artemide *Brauronia*, rilevando la mancanza di basi iscritte pertinenti a tale culto e mettendo in dubbio l'esistenza stessa del *Brauronion* in età arcaica⁶³⁹.

Brinkmann sostiene senz'altro l'identificazione della c.d. *kore* con il peplo come Artemide *Brauronia*. Gli elementi da lui adottati sono i medesimi citati da Keesling: la probabile ricostruzione di arco e frecce come attributi e il riferimento alla caccia nel ricamo della veste. In più egli fornisce un'analisi dettagliata della policromia della scultura e una serie di ricostruzioni grafiche del ricamo della veste⁶⁴⁰. Tuttavia lo studioso non prende posizione su una possibile interpretazione della scultura come oggetto votivo del *Brauronion* o come replica della statua di culto.

Effettivamente allo stato attuale un collegamento tra la c.d. *kore* con il peplo e il *Brauronion* resta non dimostrabile, mentre l'identificazione della scultura come statua artemidea appare assai plausibile. In proposito merita forse di essere ricordata la forte analogia tra la veste della *kore* così come ricostruita da Brinkmann e la veste dell'Artemide raffigurata sul *dinos* di Sofilo conservato al British Museum⁶⁴¹.

Rilievi in marmo - Con l'area del *Brauronion* sono stati posti in relazione alcuni rilievi votivi in marmo. Si tratta di ipotesi basate di fatto sul soggetto (Artemide), in mancanza di informazioni sul luogo e il contesto di rinvenimento

Una lista di rilievi riconducibili al *peribolos* è fornita da Vikela. Essa comprende tre frammenti conservati nel Museo dell'acropoli e due conservati al Museo nazionale di Atene.

Nel primo dei frammenti del Museo dell'acropoli (Acr2674) si conserva la parte inferiore della figura di Artemide. Ella indossa una veste lunga, reca una torcia in ciascuna mano e avanza rapidamente verso destra; una cerva corre al suo fianco. Davanti a lei si trova una figura maschile barbata, di piccole dimensioni, anch'essa rivolta a destra. Come osserva A. Comella, è probabile che sulla sinistra ci fosse un'altra figura divina, plausibilmente Apollo⁶⁴².

Del secondo frammento (Acr 3316+3370) si conserva solo la parte sinistra. Artemide corre verso destra; un cane corre al suo fianco. La dea reca una lancia⁶⁴³.

Nel terzo frammento (Acr 2596) è visibile solo una parte della figura di Artemide. Ella è voltata per tre quarti verso destra e sembra tenere un oggetto (un arco) tra le due mani protese in avanti⁶⁴⁴.

⁶³⁷ V. Cook 1978.

⁶³⁸ V. es. Keesling 2003, 135-9; Stieber 2004, 25.

⁶³⁹ V. Keesling 2003, 138-9. Fotografie a raggi ultravioletti e ricostruzione grafica: Brinkmann 1987, 43-5 + Fig. 5, 45; 6, 46 (= fig. 1, Tav. CLXXVIII)

⁶⁴⁰ V. Brinkmann 2003, 76-8 + cat. 100.

⁶⁴¹ V. Kahil 1979, pl. 36 b (= fig. 2, Tav. CCLX).

⁶⁴² V. Vikela 1997, 183 (menziona pelle di cervo); Comella 2002, 45 + cat. Atene 34, 192 (= Kahil 1984 a, cat. 462, I 658).

⁶⁴³ V. Vikela 1997, 183 (= Kahil 1984 a, cat. 287, I 647).

Nel primo dei due frammenti conservati al Museo nazionale (NM 2445) e proveniente dall'acropoli, Artemide compare in veste di cacciatrice, munita di torcia. Ella è insieme ad una figura maschile con chitone corto e *himation* identificata da Kahil come Hermes. Comella, sulla scorta di E. Mitropoulou, riconosce un crescente lunare nell'elemento ricurvo visibile sulla pietra a destra della figura maschile e, poiché esso è attribuito di Men, identifica il personaggio come tale⁶⁴⁵.

Sul secondo frammento (NM 2361) Artemide appare seduta su una roccia A fianco, in secondo piano è visibile la testa di un animale, probabilmente un cane. Sulla gamba sinistra della divinità è visibile una mano (destra), pertinente ad una persona inginocchiata ai suoi piedi⁶⁴⁶.

Vikela rileva che nel caso di quest'ultimo pezzo, l'ipotesi di una relazione con il *Brauronion* è rafforzata dal confronto con un frammento di rilievo conservato nel magazzino del Museo dell'acropoli (Acr2757). La pietra conserva unicamente la parte inferiore della gamba di una figura con veste lunga seduta su una roccia. Davanti alla roccia, in primo piano, è visibile un animale accovacciato, che l'editore O. Walter identifica come cerbiatto⁶⁴⁷.

In relazione all'attribuzione al *Brauronion* F.T. van Straten sottolinea anche l'analogia tra i frammenti ora descritti e l'iconografia attestata sui rilievi di Brauron, adducendo come esempio il rilievo in cui compare Artemide seduta su una roccia accompagnata da un cervo e quello dedicato da Aristonike⁶⁴⁸.

Come è stato osservato, le modalità con cui Artemide è rappresentata sui due frammenti appena descritti trovano un preciso parallelo in altri due pezzi, uno conservato agli Staatliche Museen di Berlino (inv. 941) e uno conservato nel Museo nuovo dei Capitolini di Roma (inv. 1639)⁶⁴⁹. Quest'ultimo, sebbene rinvenuto sull'Esquilino, è riconosciuto come un originale greco del IV a.C.

Sull'esemplare di Berlino, la divinità compare seduta nella medesima posa di quella visibile sul frammento NM 2361: gambe rivolte verso sinistra, busto quasi frontale, braccio sinistro appoggiato all'indietro, braccio destro sollevato orizzontalmente e leggermente piegato. Il cane che l'accompagna è però posto in primo piano, mentre in secondo piano rispetto alla figura della dea si distinguono i resti della figura di un animale, molto probabilmente un cervo o una cerva⁶⁵⁰.

⁶⁴⁴ V. Vikela 1997, 183 (= Kahil 1984 a, cat. 286, I 647).

⁶⁴⁵ V. Vikela 1997, 183 (= Svoronos 1908 Taf. CLII = fig. 1, Tav. CLXXX; Kahil 1984 a, cat. 418, 655 = Comella 2002, cat. Atene 131). Cfr. Peschlow-Bindokat 1972, R 36, 152 (catalogo di raffigurazioni di divinità eleusine, senza ulteriori argomentazioni).

⁶⁴⁶ V. Vikela 1997, 184 + Taf. 23, 1 (= Walter 1910, cat. F, col. 237 (incerto sulla natura dell'animale) + Abb. 145, col. 238; van Straten 1974, n. 5, 164-5 + Abb. 11, 165 (animale identificato come cervo poco riuscito); Mitropoulou 1975, n. 6, 31 + Abb. 6, 32; Kahil 1984 a, cat. 674*, I 672 + fig. 674, II 500; Wegener 1985, cat. 63, 286 = fig. 2, Tav. CLXXX).

⁶⁴⁷ V. Vikela 1997, nota 56, 184. Confronto: Walter 1910, cat. F, col. 237; Kahil 1984 a, cat. 671, I 672; Kahil 1984 a, cat. 680 I, 672. Frammento Acr. 2757: Walter 1910, cat. F, col. 237 + Abb. 146, col. 239 (= Kahil 1984 a, cat. 680 I, 672 = fig. 3, Tav. CLXXX). Cfr. Wegener 1985, 95 (frammento di statuetta).

⁶⁴⁸ V. van Straten 1974, 166 + fig. 12-3, 165 (v. fig. 2, Tav. XCVII e fig. 1, Tav. XCVIII).

⁶⁴⁹ V. Walter 1910, col. 237; van Straten 1974, 166; Kahil 1984 a, cat. 680, I 672; Wegener 1985, 94; Comella 2002, 45.

⁶⁵⁰ V. Comella 2002, 45 + cat. Atene 159, 203 (= Blümel 1966, cat. 82, 71 + Abb. 117; Mitropoulou 1977, cat. 122, 62-3 + fig. 173; Neumann 1979, 61 + Taf. 38 a; Kahil 1984 a, cat. 671*, I 672 + fig. 671, II 499 = Wegener 1985, cat. 61, 285 = fig. 1, Tav. CCLXI)

Il frammento di Roma conserva solo la parte inferiore della figura seduta sulla roccia. Come in Acr 2757 in primo piano, contro la roccia, è visibile un animale accovacciato, forse una cerva⁶⁵¹

Kahil abbozza l'ipotesi che l'iconografia di Artemide seduta e affiancata da un animale, documentata già da un *pinax* rinvenuto a Brauron, possa risalire ad una statua di culto della divinità⁶⁵².

L'ipotesi è sviluppata da S. Wegener che partendo dalla serialità del tipo iconografico riscontrabile sul frammento ateniese, quello berlinese e quello romano, individua nella figura della dea una replica di una statua custodita nel *Brauronion*. A suo avviso infatti l'archetipo è rappresentato da una statua, come attesta anche il frammento di statuetta Acr 2757. Inoltre, il tipo di immagine visibile sui rilievi è appropriato per una statua non custodita all'interno di un tempio, struttura di cui il *peribolos* era sprovvisto. Ancora, nel frammento custodito a Roma, sono ben visibili i piedi della divinità e le modalità con cui essi sono rappresentati rimandano ad una statua. Lo studioso propone anche una data per la scultura. La figura dell'esemplare di Berlino mostra dipendenza dallo stile del Partenone: è dunque plausibile che la statua in questione risalga all'epoca del riassetto del *peribolos* dopo la costruzione dei propilei⁶⁵³.

Si può concordare con Wegener sul fatto che la serialità del tipo iconografico è con ogni probabilità indizio dell'esistenza di un modello. Tuttavia non sembra dimostrato a sufficienza che doveva trattarsi di una statua. Il riferimento al frammento Acr 2757 non è convincente in quanto l'autore avrebbe dovuto almeno argomentare perché egli a differenza di tutti gli altri studiosi lo attribuisce ad una scultura a tutto tondo e non a un rilievo. Ancora, l'aspetto dei piedi della figura, così come compare sull'esemplare romano, non sembra un argomento stringente, dato che anche altri dettagli appaiono eseguiti in modo più corsivo che negli altri esemplari. Comunque, se anche si vuole seguire l'ipotesi di Kahil e Wegener, la presenza rilevata da quest'ultimo studioso⁶⁵⁴ di un tipo assai simile in due rilievi brauronii (quello con Artemide e il cervo e quello con Artemide "filatrice") porterebbe a non escludere che la statua modello fosse appunto una statua custodita a Brauron.

Alla lista dei frammenti di rilievi votivi potenzialmente attribuibili al *Brauronion* presentata da Vikela possono essere aggiunti due pezzi.

Il primo è il già ricordato frammento NM 2491 su cui è raffigurata Artemide stante affiancata dal proprio cane⁶⁵⁵. In assenza di dati sul rinvenimento, oltre al soggetto si può chiamare in causa l'affinità sottolineata da Kahil con l'iconografia presente su due rilievi di Brauron, quello su cui è raffigurata Artemide che accarezza una capra seguita dai suoi piccoli e quello dedicato da Aristonike. Tale affinità è considerata così forte dalla studiosa che, come si è detto, prende in considerazione l'ipotesi di un archetipo statuario⁶⁵⁶.

Il secondo è un frammento di rilievo in stile severo ricostruito da Despini a partire da due pezzi, uno conservato al Museo nazionale di Atene (NM 1949) e uno al Museo dell'acropoli (Acr 13529). Nel frammento è visibile unicamente la testa di una divinità femminile giovane, plausibilmente identificabile come Artemide, sulla base dei confronti

⁶⁵¹ V. Kahil 1984 a, cat. 672*, I 672 + fig. 672, II 499 (=Wegener 1985, cat. 62, 285-6; Comella 2002, cat. Roma 1, 221 = fig. 2, Tav. CCLXI).

⁶⁵² V. Kahil 1984 a, 748.

⁶⁵³ V. Wegener 1985, 95-6.

⁶⁵⁴ V. Wegener 1985, 96. Rilievi rispettivamente: fig. 2, Tav. XCVII e fig. 2, Tav. XCIX.

⁶⁵⁵ V. Kahil 1984 a, cat. 622*, I 668 + fig. 622, II 495 (= fig. 2, CLXXXI)

⁶⁵⁶ V. Kahil 1984 a, 743 e *supra* I. 2 d, 66 (ricostruzione dell'aspetto delle statue di Brauron). Rilievo con le capre: fig. 1, Tav. XCIX. Rilievo di Aristonike: fig. 1, Tav. XCVIII.

con la ceramica. Secondo lo studioso la figura doveva essere alta circa la metà dell'altezza naturale. Nessun elemento permette di formulare ulteriori ipotesi sull'iconografia e sullo schema compositivo del rilievo⁶⁵⁷.

Vi sono buoni elementi per respingere due proposte di attribuzione, la prima formulata da M. Bieber, la seconda da E. Petersen.

Bieber propone di attribuire al *Brauronion* un rilievo in marmo con Artemide armata di lancia che abbatte un cervo conservato agli Staatliche Museen di Kassel e databile agli ultimi decenni del V a.C.⁶⁵⁸.

Beschi propende per attribuirlo invece al santuario di Artemide *Agrotera*. A suo avviso nell'Atene classica il tipo iconografico del rilievo poteva rimandare unicamente a tale divinità. Inoltre, la vicenda collezionistica del pezzo lascia ipotizzare una provenienza comune con i rilievi attribuiti al c.d. tempietto dell'Ilisso, secondo lo studioso identificabile con quello dell'*Agrotera*. Il rilievo è infatti giunto a Kassel tramite le truppe assiane che nel 1688 avevano affiancato le operazioni di Morosini intorno e sopra l'acropoli. I reperti acquisiti in tali circostanze fuori dall'area dell'acropoli sono rari⁶⁵⁹.

Le argomentazioni di Beschi relative al tipo iconografico appaiono convincenti. Restano invece riserve sull'identificazione del tempio di Artemide *Agrotera* con il c.d. tempietto dell'Ilisso. Comunque sembra preferibile rinunciare ad attribuire il rilievo di Kassel al *Brauronion*.

E. Petersen ritiene di potere riconoscere l'*archaion hedos* di Artemide *Brauronia* in un rilievo votivo conservato a Monaco, ma di provenienza ateniese e databile al II d.C. La statua è identificata con la figura seduta su una roccia visibile all'estrema sinistra nel registro superiore del rilievo stesso, in quanto secondo lo studioso vi sarebbe un rapporto diretto tra le figure presenti su di esso e la topografia dell'acropoli.⁶⁶⁰

Attualmente l'identificazione della figura seduta sulla roccia non è certa neppure per quanto riguarda il genere: la veste lunga può essere anche portata da figure maschili⁶⁶¹. Infatti Kahil nel citato catalogo delle raffigurazioni di Artemide da lei curato per il *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* include il rilievo tra quelle incerte⁶⁶². Non sembra dunque possibile accogliere la proposta di Petersen, tanto più che stando ai resoconti pubblicati da Papadimitriou le c.d. *tabulae curatorum brauronii* sono molto probabilmente una copia di inventari custoditi presso il santuario di Brauron. Dunque, se anche si ammettesse che la figura seduta sulla roccia è femminile, non sarebbe forse possibile identificarla con l'*hedos archaion* della *Brauronia*.

Va infine ricordata la proposta di Picard relativa all'attribuzione al *Brauronion* di alcuni frammenti di un fregio con figure a rilievo di tipo ionico rinvenuti sull'acropoli. Sui frammenti sono riconoscibili, rispettivamente, una figura divina di genere difficile da stabilire, forse Artemide, che sale su un carro ed Hermes. Secondo lo studioso è possibile che essi decorassero l'esterno del muro settentrionale del *peribolos*, lungo la via sacra. Il carro avrebbe aperto un corteo di divinità, mentre Hermes sarebbe stato collocato dopo

⁶⁵⁷ V. Despinis 1987, 283-97 + Taf. 58-60 (= Tav. CLXXXII)

⁶⁵⁸ V. Bieber 1915, cat. 74, 36 + Taf. XXXII (= Kahil cat. 397*, I 653 + fig. 397, II 478 = fig. 1, Tav. CLXXXIII). Attribuzione: v. anche van Straten 1974, nota 48, 166; Sacconi 1991, 56 + fig. 42 b. Cfr. Bieber 1910, 15 (metopa di un monumento coregico relativo ad un dramma in cui compariva Artemide *Agrotera* o *Elephebolos*).

⁶⁵⁹ V. Beschi 2002 a, 32-3 + fig. 14, 31.

⁶⁶⁰ V. Petersen 1908, 25 e fig. 2, Tav. CLXXXIII.

⁶⁶¹ V. Kraus 1960, nota 650, 155-6. Identificazione come figura maschile: Eckstein 1965, nota 58, 35. Identificazione come figura femminile (Ecate *Epipyrgidia*?): Karouzou 1972, 70.

⁶⁶² V. Kahil 1984 a, cat. 881, I 687.

l'angolo, presso la scala di accesso. Il modello di riferimento di simile ricostruzione è il (più tardo) parapetto del *peribolos* di Atena Nike⁶⁶³.

La proposta di Picard è contestata da H. Schrader, il quale propende invece per attribuire i frammenti al fregio del tempio nel cui frontone è raffigurata la gigantomachia. La confutazione di Schrader è basata sul confronto tra la struttura dei blocchi e le tracce del muro nord del *peribolos*. La posizione dell'angolo della lastra su cui è raffigurato Hermes, alle spalle della figura, fa sì che essa si trovi di fatto isolata dal corteo. Inoltre, in corrispondenza dei gradini il muro nord forma un angolo acuto e non retto: ciò è incompatibile con l'angolo della lastra con Hermes⁶⁶⁴.

Nonostante manchi chiarezza sull'effettiva pertinenza dei frammenti⁶⁶⁵, le argomentazioni dello studioso contro l'attribuzione al *Brauronion* appaiono convincenti. Inoltre, cosa non irrilevante ai fini dell'attribuzione, non è affatto certo che la figura intenta a salire sul carro sia Artemide. L'individuazione del genere di tale figura e, di conseguenza, la sua identificazione, rappresentano un problema aperto⁶⁶⁶.

Il monumento di Callimaco - E. Simon, con tutta la cautela del caso, ha prospettato la possibilità che il monumento voluto dal polemarco Callimaco per celebrare la vittoria di Maratona, i cui resti sono stati rinvenuti nella c.d. colmata persiana, fosse originariamente esposto nel *peribolos* della *Brauronion*⁶⁶⁷.

L'ipotesi della dedica dell'*ex voto* nel santuario artemideo dell'acropoli è coerente con la tradizione riportata dallo scoliasta di Aristofane (Schol. Aristoph. *Eq.* 660) secondo cui è Callimaco che alla vigilia di Maratona aveva promesso ad Artemide *Agrotera* di sacrificare, in caso di successo, una capra per ogni nemico ucciso. Tuttavia, oggi il sito del monumento è stato identificato archeologicamente da Korres⁶⁶⁸ e simile ipotesi va definitivamente accantonata alla storia degli studi.

Merita comunque di essere tenuta in considerazione l'eventualità che la presenza del *Brauronion* sull'acropoli abbia inciso nella costruzione della tradizione in cui ad Artemide è attribuito un ruolo decisivo nei trionfi degli Ateniesi sui Persiani.

Le tabulae curatorum Brauronii

Nel corso degli scavi condotti sull'acropoli di Atene nel XIX sec. sono state rinvenute diverse stele frammentarie contenenti cataloghi di oggetti. Le stele sono state collegate al culto di Artemide *Brauronion* sulla base di due elementi: nel testo si fa talora riferimento all'iscrizione "sacro ad Artemide" e da Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7*) risulta che a Brauron si dedicavano vesti (a Ifigenia). Di conseguenza si è pensato che gli inventari fossero relativi a oggetti custoditi nel *Brauronion* e per questo è stato dato loro il nome di *tabulae curatorum Brauronii*. Il più grande dei frammenti ritrovati (quello contenente IG II² 1524) è esposto nel nuovo allestimento del museo dell'acropoli vicino alla testa attribuita da Despinis all'*agalma* di Prassitele e all'orso in marmo. Come si è detto, il rinvenimento a Brauron di frammenti con testi paralleli fa pensare che le stele ateniesi siano solo copia di

⁶⁶³ V. Picard 1932, 9 + fig. 5-6 (= fig. 3, CLXXXIII); Picard 1939, 34-6 + fig. 15, 35.

⁶⁶⁴ V. Schrader 1939, 396. Ricostruzione della decorazione del tempio (antico tempio di Atena): Schrader 1939.

⁶⁶⁵ Attribuzione all'antico tempio di Atena (tesi di Schrader): v. es. Ridgway 1977, 271-2; Rolley 1994, 231 (con cautela); Angiolillo 1997, 65; Hurwitt 1999, 123. Problema aperto: Payne 1936, 47-8; Fuchs 1969, 432; Floren 1987, 247.

⁶⁶⁶ V. es. Payne 1936, 47 (figura); Fuchs 1969, 432 (Hermes?); Ridgway 1977, 271 (figura maschile) Kahil 1984 a, cat. 1207*, I 715 (Artemide o Apollo); Floren 1987, 247 (figura); Rolley 1994, 231 (figura femminile); Angiolillo 1997, 65 (figura maschile); Hurwitt 1999, 123 (figura maschile).

⁶⁶⁷ V. Simon 1969, 175.

⁶⁶⁸ V. Korres 1994, 178 + fig. 24 p. 173; Hurwitt 1999, 130 + fig. 105, 131; Holtzmann 2003, 68 + fig. 48, 69.

quelle esposte a Brauron. Si tratta di un dato che potrà trovare conferma solo con la pubblicazione delle iscrizioni brauronie, tuttavia l'osservazione di Linders secondo cui riconducendo i testi a Brauron si risolverebbero alcune anomalie amministrative che essi presentano costituisce un argomento molto forte a favore⁶⁶⁹.

Il primo testo a essere pubblicato (1822) è stato quello oggi noto come IG² 1514, conservato al British Museum e parte della collezione Elgin. Un prospetto degli aggiornamenti della lista nel corso del XIX sec. è fornito da E.L. Hicks che nel 1874 pubblica una nuova edizione commentata del testo della collezione Elgin⁶⁷⁰. La sezione dedicata alle *tabulae curatorum Brauronii* nella prima edizione delle *Inscriptiones Graecae* curata da U. Köhler (1883) comprende quindici testi (nn. 751-65), mentre quella dell'*editio minor* curata da I. Kirchner ne comprende diciotto (nn. 1514-31).

Nel 1963 A.M. Woodward pubblica tre nuovi frammenti rinvenuti nell'*agora* relativi alla sezione dei cataloghi dedicata agli oggetti metallici e un quarto frammento di cui si conserva troppo poco per poterlo ricondurre ad una determinata parte. A margine della pubblicazione egli offre un prospetto riassuntivo delle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* integrandovi oltre ai frammenti da lui ritrovati anche quello riportato da Papadimitriou nel resoconto del 1949. Lo studioso espunge dalla lista i nn. 1526 e 1527 dell'edizione Kirchner, propone l'accorpamento dei nn. 1517-20 e riporta alcune osservazioni di Lewis relative alla possibilità di accorpare i nn. 1523 e 1514, i nn. 1516 e 1522 e (con più dubbi) i nn. IG 1521 B e 1525. In tal modo il numero delle stele si ridurrebbe a quattordici e quello degli esemplari opistografi salirebbe da tre a sei. Woodward conclude auspicando un nuovo studio complessivo della *tabulae*⁶⁷¹.

Tale studio viene compiuto da Linders che ne pubblica i risultati nel 1972. Ella, come già suggerito da Woodward, espunge i nn. 1526 e 1527 sulla base di alcuni elementi: la menzione di oggetti come falchetti e rilievi mai attestati nelle altre *tabulae*; la (probabile) menzione di un sacerdote; la posizione sussidiaria della lista di vesti, che non trova confronto nelle altre stele. Linders riduce il numero delle stele sicuramente identificabili come tali a sei. Quattro di esse sono ricomposte secondo gli spunti di Woodward e Lewis. Alle stele si aggiungono frammenti non attribuiti: i nn. 1528-31 dell'edizione Kirchner e i frammenti nn. 8-10 pubblicati da Woodward. In una nota ella si sofferma anche sul testo riportato da Papadimitriou nel resoconto del 1949⁶⁷². La studiosa non presenta una nuova edizione del testo di ciascuna stele, limitandosi a riportare le parti di cui offre nuova lettura. Ella non fornisce neppure una traduzione dei testi ma offre comunque un dettagliato commento epigrafico e antiquario.

Nel 2005 L. Cleland pubblica un volume in cui propone una ricostruzione in forma continua delle liste di indumenti presenti sulle *tabulae curatorum Brauronii*, come se si

⁶⁶⁹ V. *supra*, I 1. 1, 5-6; 1. 2 c, 34; 1. 2 d, 61-7.

⁶⁷⁰ V. Hicks 1874, 79.

⁶⁷¹ Frammenti: Woodward 1963, n. 7, 169-70 + Pl. 57 (v. fig. 2, Tav. CCVII); n. 8, 170-5 + Pl. 57 (v. fig. 2, Tav. CCVII); n. 9, 175-8 + Pl. 57 (v. fig. 2, Tav. CCVII); n. 10, 178-80 + Pl. 57 (v. fig. 2, Tav. CCVII). Note: Woodward 1963, 180-2; 186.

⁶⁷² Stele 1 = IG II² 1514+1523: Linders 1972, I, 7-20 + fig. 1-2, 8 (= fig. 1, Tav. CCII). Stele 2 = IG II² 1515: Linders 1972, II, 22-3 + fig. 3, 22 (= fig. 2, Tav. CCII). Stele 3 = IG II² 1516+1522: Linders 1972, III, 24-8 + fig. 4-5, 25 (= fig. 1, Tav. CCIII). Stele 4 = IG II² 1517+1518+1519+1520: Linders 1972, IV 29-46 + fig. 6, 30 (= fig. 2, Tav. CCIV); 7, 31 (= fig. 1, Tav. CCV); 8-12, 32 (= fig. 2, Tav. CCIII); 13-7, 33 (= fig. 1, Tav. CCIV). Stele 5 = IG II² 1521 + 1525: Linders 1972, V 47-8 + fig. 18-20, 47 (= fig. 2, Tav. CCV). Stele 6 = IG II² 1524: Linders 1972, VI 49-63 + fig. 21, 50 (= fig. 1, Tav. CCVI) e 22, 51 (= fig. 2, Tav. CCVI).

Frammenti non attribuiti: Linders 1972, 64-6 + fig. 23-6, 65 (= fig. 1, Tav. CCVII).

Nota sul frammento di Papadimitriou: Linders 1972, 20-1.

trovassero su un'unica stele, limitandosi a rinviare ad eventuali passi paralleli. Il fine dichiarato di simile operazione è agevolare lo studio. Quanto all'aspetto strettamente epigrafico il punto di riferimento è il lavoro di Linders. Di tale ricostruzione la studiosa fornisce anche una traduzione, una tabulazione dei contenuti e un glossario⁶⁷³.

Frammenti di *krateriskoi/s* e altra ceramica

Kahil riconosce come frammenti di *krateriskos* alcuni frammenti ceramici a figure nere (nove in tutto) già pubblicati da B. Graef ed E. Langlotz⁶⁷⁴.

Ella sottolinea che Graef aveva avuto qualche difficoltà nella classificazione morfologica dei pezzi, in tutto nove. Per quanto riguarda i sei da lei recuperati, sia la forma sia la decorazione sono del tutto simili agli esemplari brauronii⁶⁷⁵. Tre dei cocci pubblicati da Graef sono risultati irreperibili. Tuttavia, secondo Kahil, le descrizioni e le riproduzioni fornite dallo studioso lasciano pochi dubbi sull'appartenenza alla tipologia dei *krateriskoi*⁶⁷⁶.

Kahil attribuisce tre dei frammenti da lei ritrovati ad un unico vaso, ipotizzando anche una collocazione.

Sul primo, attribuito alla faccia A, è raffigurato un cervo in corsa, davanti al quale si trova una donna vestita che suona il flauto. Davanti a lei si vedono i resti della figura di un'altra donna vestita in rapido movimento (corsa o danza)⁶⁷⁷.

Sul secondo, attribuito alla faccia B, si vede una sfinge alata e davanti ad essa una donna vestita che suona il flauto⁶⁷⁸.

Sul terzo, attribuito anch'esso alla faccia B, ci sono i resti della parte inferiore di due figure vestite. Una delle due, sicuramente femminile, è in rapido movimento (corsa o danza)⁶⁷⁹.

La studiosa non si pronuncia sulla collocazione di altri tre frammenti: la pertinenza allo stesso vaso dei tre precedenti è possibile, ma non sicura.

Sul primo di essi è visibile la parte inferiore di una figura femminile adulta vestita che liba presso un altare a volute⁶⁸⁰.

Gli altri due, assai piccoli, conservano, rispettivamente, una rosetta e la parte superiore di una colonnina dorica⁶⁸¹.

I frammenti di *krateriskos/i* sono ricondotti con sicurezza da Kahil al culto di Artemide *Brauronia*. Si mostrerà infatti in seguito che, a suo avviso, tale tipo di vasi ha un particolare legame con il culto della divinità e, nello specifico, con il rito dell'*arkteia*. La studiosa inoltre sottolinea che la presenza di frammenti di *krateriskos/i* sull'acropoli non può essere considerata casuale, per il fatto che nella medesima zona stati rinvenuti piedi

⁶⁷³ V. Cleland 2005 a.

⁶⁷⁴ V. Graef - Langlotz 1925, cat. 621 a-i, 74 + fig. 621 a-d; 621 g; 621 h, Taf. 37 (= Tav. CLXXXV); Kahil 1977, 88 (presentazione dei frammenti cat. 621a-c); Kahil 1981, cat. 1-6, 255-9 + Pl. 62, 1-6 (= fig. 1-6, Tav. CLXXXIV).

⁶⁷⁵ V. Kahil 1981, 255.

⁶⁷⁶ V. Kahil 1981, 259. Pezzi perduti: Graef - Langlotz 1925, cat. 621 e, 74; cat. 621 f, 74; cat. 621 i, 74.

⁶⁷⁷ V. Kahil 1981, cat. 1, 255-6 + Pl. 62, 1 (= Graef - Langlotz 1925, cat. 621 a, 74 + fig. 621 a, Taf. 37 = fig. 1, Tav. CLXXXIV e Tav. CLXXXV).

⁶⁷⁸ V. Kahil 1981, cat. 2, 256-7 + Pl. 62, 2 (= Graef - Langlotz 1925, cat. 621 c, 74 + fig. 621 c, Taf. 37 = fig. 2, Tav. CLXXXIV e Tav. CLXXXV).

⁶⁷⁹ V. Kahil 1981, cat. 3, 257 + Pl. 62, 3 (= Graef - Langlotz 1925, cat. 621 d, 74 + fig. 621 d, Taf. 37 = fig. 3, Tav. CLXXXIV e Tav. CLXXXV).

⁶⁸⁰ V. Kahil 1981, cat. 4, 258 + Pl. 62, 4 (= Graef - Langlotz 1925, cat. 621 b, 74 + fig. 621 b, Taf. 37 = fig. 4, Tav. CLXXXIV e Tav. CLXXXV).

⁶⁸¹ V. ripettivamente Kahil 1981, cat. 5 e 6, 258 + Pl. 62, 5-6 (= Graef - Langlotz 1925, cat. 621 g - h, 74 + fig. 621 g-h, Taf. 37 = fig. 5-6, Tav. CLXXXIV e Tav. CLXXXV).

troncoconici a figure nere giudicati molto probabilmente pertinenti a *lebetes gamikoi*, altra tipologia di vasi ben attestata a Brauron e in altri santuari di Artemide⁶⁸².

La data dei frammenti, compresa entro il 510-500 a.C. è combinata da Kahil con altri indizi per sostenere l'esistenza di tale culto sull'acropoli già in epoca arcaica, localizzato nell'area identificata come pertinente al *Brauronion* di età classica⁶⁸³.

Quest'ultimo aspetto sarà presentato e discusso in seguito⁶⁸⁴. Per il momento si può osservare che la presenza dei frammenti di *krateriskos/i* sull'acropoli trova forse ulteriori elementi di contestualizzazione tra i reperti ceramici locali.

Da più parti è stata espressa la possibilità che gli *epinetra* ritrovati sull'acropoli siano da mettere in relazione anche con il culto di Artemide *Brauronia*, oltre che, naturalmente, con quello di Atena. Una ripartizione precisa tra le due divinità è di fatto impossibile dato che (come gli altri materiali ceramici) essi sono stati trovati per lo più nella c.d. colmata persiana e nell'area a sud-ovest del Partenone⁶⁸⁵.

Inoltre viene segnalato che nell'area del *Brauronion* sono stati trovati anche frammenti di *loutrophoroi*⁶⁸⁶.

Va detto però che la descrizione fornita da P. Hartwig, colui che per primo li attribuisce esplicitamente al *Brauronion*, fa pensare che si tratti in realtà di *lebetes gamikoi*. Egli descrive i vasi come panciuti e dotati di un alto piede, elementi caratteristici appunto dei *lebetes gamikoi*⁶⁸⁷. I dodici frammenti di *lebetes gamikoi* a figure rosse (cronologicamente successivi ai frammenti di *krateriskos/i*) sono effettivamente ricondotti al culto di Artemide *Brauronia* da Graef e Langlotz, seppure in via ipotetica, ed esclusivamente sulla base del luogo di rinvenimento (presso i propilei). Nessuna ipotesi è invece formulata riguardo ai più numerosi frammenti a figure nere, più interessanti sotto il profilo della contestualizzazione dei cocci di *krateriskos/i*⁶⁸⁸.

Frammenti di *loutrophoroi* a figure nere e a figure rosse compaiono comunque nel catalogo di Graef e Langlotz, seppure senza alcuna ipotesi su una specifica provenienza⁶⁸⁹. In ogni caso sembra possibile seguire Kahil nel ritenere che la presenza di frammenti di *krateriskos/i* sull'acropoli non è casuale, ma risulta coerente con quella di altri tipi di vasi

⁶⁸² V. Kahil 1981, 263. *Lebetes gamikoi* a figure nere: Graef - Langlotz 1925, cat. 1199-1236, 132-7 + fig. 1220, Taf. 67 (v. Tav. CLXXXVII); fig. 1209 a-d, Taf. 69 (v. Tav. CLXXXIX); fig. 1207 b, 1208, 1210, 1211, 1222, 1232, 1235, Taf. 70 (v. Tav. CXC); fig. 1206 a-m, 1217, 1219, Taf. 71 (v. Tav. CXCI). Identificazione del tipo: Brueckner 1907, 98-111; Graef - Langlotz 1925, 128; Harl-Schaller 1975. *Lebetes* di Brauron: partic. Kahil 1997. *Krateriskoi* e *arkeia*: *infra* III 2 d, 163-8.

⁶⁸³ V. Kahil 1981, 259 (data frammenti); 261-3 (implicazioni cronologiche).

⁶⁸⁴ V. *infra* II 2 b, 116-20.

⁶⁸⁵ V. es. Lang 1908, 64-5; Badinou 2003, 17; Mercati 2003, 75; Heinrich 2006, 48-54; Pala 2007, 180-2. Notizie sul rinvenimento dei materiali ceramici in generale: Graef 1893, 13-9. Rinvenimento dei materiali a figure nere: Graef - Langlotz 1925, I-XXXVI. Rinvenimento dei materiali a figure rosse: Graef - Langlotz 1933, I-VIII. Catalogo degli *epinetra* (a figure nere): Graef-Langlotz 1925, cat. 2593 - 2623, 253-4 + fig. 2595, 2599 a-b, 2603, 2611 a-b, 2613, Taf. 111 (v. Tav. CXCI).

⁶⁸⁶ V. es. King 1903, nota 2, 323; nota 4, 324; Travlos 1971, 361; Dillon 1999, 71; Pala 2007, 179.

⁶⁸⁷ V. Hartwig 1897, col. 138.

⁶⁸⁸ V. rispettivamente Graef - Langlotz 1933, cat. 658-70, 60-1 + fig. 658 a-b, 659, 664, 669, 670, Taf. 52 (v. Tav. CXCIV) e Graef - Langlotz 1925, cat. 1199-1236, 132-7 + fig. 1220, Taf. 67 (v. Tav. CLXXXVII); fig. 1209 a-d, Taf. 69 (v. Tav. CLXXXIX); fig. 1207 b, 1208, 1210, 1211, 1222, 1232, 1235, Taf. 70 (v. Tav. CXC); fig. 1206 a-m, 1217, 1219, Taf. 71 (v. Tav. CXCI). Cfr. Harl-Schaller 1975, nota 3, 153.

⁶⁸⁹ V. rispettivamente Graef - Langlotz 1925, cat. 1139 - 1198, 128-32 + fig. 1147 a-b; 1148; 1172; 1186, Taf. 66 (v. Tav. CLXXXVI); fig. 1173, 1174, Taf. 67 (v. Tav. CLXXXVII); fig. 1140 a-b; 1144; 1151; 1155; 1156; 1158 a-c; 1163; 1164; 1165; 1181; 1188; 1189, Taf. 68 (v. Tav. CLXXXVIII); fig. 1185 a-b, Taf. 69 (v. Tav. CLXXXIX); fig. 1192, 1193, 1194, Taf. 70 (v. Tav. CXC); Graef - Langlotz 1933, cat. 636-57, 58-60 + fig. 636, Taf. 50 (= Tav. CXCIII); fig. 636, 641 a-d; 642, 643, Taf. 51 (v. Tav. CXCIV); fig. 637, 638, 640, 652, 653, 656, 657, Taf. 52 (v. Tav. CXCIV).

pertinenti all'ambito nuziale (*loutrophoroi* e *lebetes gamikoi*) e alla vita della donna nell'*oikos* (*epinetra*), in un contesto simile a quello che finora si è individuato nel santuario di Brauron.

Scultura fittile

In alcuni *pinakes* e in alcune statuette fittili rinvenute sull'acropoli vengono riconosciute raffigurazioni di Artemide e ciò costituisce l'unico elemento a sostegno di un'attribuzione al *Brauronion*. Infatti, anche nel caso di tali materiali, come nel caso dei rilievi e della ceramica, non si dispone di informazioni dettagliate sul contesto di rinvenimento⁶⁹⁰.

Per quanto riguarda i *pinakes*, sull'acropoli è attestato il tipo della divinità in trono, con diadema o basso *polos*, una *phiale* e forse un cervo accanto al seggio. Su un frammento (Acr 13070) infatti sono visibili unicamente le zampe dell'animale⁶⁹¹.

Bisogna osservare che solo in quest'ultimo caso l'attribuzione del pezzo ad Artemide appare certa. Gli altri due frammenti di *pinakes* (Acr 13057 e Acr 13056) in cui non si conserva alcun particolare attributo, sono da altri interpretati come raffigurazioni di Atena, seppure con discussione sull'epiclesi (*Polias* o *Ergane*)⁶⁹². Le argomentazioni addotte da Vlassopoulou sulla tipologia e sul parallelismo con i *pinakes* brauronii rappresentano un buon elemento a sostegno dell'attribuzione ad Artemide, ma non sono conclusive. Sembra dunque preferibile lasciare aperta la questione⁶⁹³.

Quanto alle statuette fittili, già nel 1893 F. Winter presentando le statuette fittili rinvenute sull'acropoli menziona alcune raffigurazioni di Artemide, caratterizzata dall'attributo del cucciolo di capriolo, tenuto sul braccio sinistro o sul destro. In due casi la divinità è stante, in due casi è in trono. Gli esemplari in trono sono messi in relazione dallo studioso con la statua cultuale antica di Artemide *Brauronia* sull'acropoli, l'*archaion hedos* ricordato nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*⁶⁹⁴.

B. Alroth, ritiene che la maggior parte delle figurine fittili raffiguranti divinità ed eroi rinvenute sull'acropoli (comprese quelle raffiguranti Artemide) vada intesa come dedicata ad Atena (*visiting gods*), nonostante siano attestati *hiera* non di Atena (tra cui il *Brauronion*). La studiosa fa appello soprattutto alla scarsità di iscrizioni dedicatorie in cui sono menzionate divinità diverse da Atena⁶⁹⁵.

Per contro, Vlassopoulou ritiene poco probabile che si tratti di *visiting gods* e collega la diffusione di oggetti votivi nei diversi santuari di Artemide dell'Attica al ruolo che veniva attribuito alla divinità nella tradizione relativa alla vittoria degli Ateniesi sui Persiani⁶⁹⁶. Come si vedrà meglio tra breve, poiché si tratta di reperti di epoca arcaica, ciò ha importanti implicazioni sul piano della cronologia del sito.

Il catalogo delle statuette fittili raffiguranti Artemide da lei fornito nel 2003 comprende in tutto sette esemplari, inclusi quelli già presentati da Winter. In quattro di essi, Artemide è rappresentata seduta, negli altri tre è rappresentata stante. La presenza del piccolo capriolo tenuto stretto con un braccio è costante. Rispetto a Winter, Vlassopoulou

⁶⁹⁰ V. Vlassopoulou 2003, 23-4.

⁶⁹¹ V. Vlassopoulou 2003, 38; 52-4; 74; cat. I Θ, 113, 120 + fig. 113, π. 1; fig. 113, π. 37 (v. Tav. CXCVI); 114, 120 + fig. 114, π. 37 (v. Tav. CXCVI); 115, 120 + fig. 115, π. 37 (v. Tav. CXCVI).

⁶⁹² V. da ultimo Lissi Caronna 1996, 162-4 + fig. 3, 165; 4, 166.

⁶⁹³ V. Vlassopoulou 2003, 74 e 52-4.

⁶⁹⁴ V. Winter 1893, 146 + Abb. 23, 146 (= fig. 1, Tav. CXCVII); 24, 146 (= fig. 2, Tav. CXCVII); 26-7, 146 (= fig. 3, Tav. CXCVII).

⁶⁹⁵ V. Alroth 1989, 88.

⁶⁹⁶ V. Vlassopoulou 2003, 76.

rinuncia al collegamento tra le raffigurazioni in trono e l'*archaion hedos*. Ella sottolinea altresì la rarità, tra i materiali dell'acropoli, del tipo corinzio a cui appartengono due degli esemplari stanti⁶⁹⁷.

Come segnala la medesima studiosa, a dette sculture vanno aggiunti altri frammenti. Tre sono pertinenti a statuette di Artemide seduta, due ritrovati sull'acropoli e uno presso le pendici settentrionali. Due sono invece pertinenti a statuette di tipo corinzio raffiguranti la divinità stante. Uno di questi ultimi due frammenti si trova sull'acropoli e l'altro è stato rinvenuto presso le pendici settentrionali⁶⁹⁸.

Per completezza, si possono ricordare in questa sede altre due proposte relative all'attribuzione al *Brauronion* di raffigurazioni fittili di Artemide..

C. Robert ritiene di potere ricondurre al *Brauronion* una statuetta fittile rappresentante una figura femminile seduta su cui è incisa una dedica arcaica a Ecate. A suo avviso infatti la scultura in quanto anteriore all'Ecate di Alcamene non può essere attribuita al culto di quest'ultima divinità⁶⁹⁹. La scultura in questione si trovava al museo di Berlino ed era stata riconosciuta come attica e identificata come Ecate da M. Fränkel, sulla base dell'iscrizione⁷⁰⁰.

La proposta di Robert appare poco giustificata, mancando riscontri sul luogo di provenienza della statuetta. L'argomento cronologico dell'autore non risulta comunque sufficiente per giustificare un'attribuzione al *Brauronion* invece che ad un sacello di Ecate.

R. Kekulé riconduce al *Brauronion* un frammento di coppa, ora custodito al Museo nazionale archeologico di Atene, con medaglione interno policromo a rilievo in cui è raffigurata Artemide. Poiché Vlassopoulou è dello stesso avviso, e poiché la medesima studiosa rileva analogie tra la tecnica utilizzata per la decorazione della coppa e quella impiegata per i *pinakes*⁷⁰¹, si ritiene opportuno discuterne in questa sede.

Del pezzo era già stata data notizia da G. Hirschfeld, il quale, senza fare alcun riferimento ad Artemide *Brauronion*, aveva riconosciuto nella raffigurazione della divinità la replica di una statua crisoelefantina. A differenza di Hirschfeld, Kekulé non ritiene che sussistano elementi per identificare il soggetto con una determinata statua: il tipo trova numerosi paralleli nella ceramica di stile severo. La coppa è, a suo avviso, comunque sicuramente dedicata ad Artemide *Brauronion* e l'iscrizione presente su di essa può essere integrata come ἀ]νέθηκ[εν τῆ]ι Ἄ[ρτεμίδι con omissione del nome del dedicante⁷⁰². L'integrazione è contestata (con buoni argomenti) da Robert, il quale ritiene che l'iscrizione doveva contenere il nome del dedicante e non quello della divinità e propone la lettura Ἄϊαντῷ ἀνέθηκεν⁷⁰³.

⁶⁹⁷ V. Vlassopoulou 2003, 75 + cat. III 18, 137-8 + fig. 18, π. 66 (v. Tav. CXCVIII); 19, 138; 20, 138 + fig. 20, π. 66 (= Winter 1893, 146 + Abb. 27, 146; Kahil 1984 a, cat. 664, I 671: v. Tav. CXCVIII, cfr. fig. 3, Tav. CXCVII dove è conservata la testa); 21, 138 (= Winter 1893, 146 + Abb. 26, 146 = fig. 3, Tav. CXCVII); 22, 138 + fig. 22, π. 67 (v. Tav. CXCIX); 23, 139 + fig. 23, π. 67 (= Winter 1893, 146 + Abb. 24, 146 = fig. 2, Tav. CXCVII; v. Tav. CXCIX); 24, 139 + fig. 24, π. 67 (= Winter 1893, 146 + Abb. 23, 146 = fig. 1, Tav. CXCVII; v. Tav. CXCIX).

⁶⁹⁸ V. Vlassopoulou 2003, cat. 18, 138 (Acr 12363 = Kahil 1984 a, cat. 567*, I 665 + fig. 567, II 491 = fig. 1, Tav. CC; Acr 12364; AF 1083 = Morgan 1935, 206 + Fig. 11 d = fig. 2, Tav. CC).

⁶⁹⁹ V. Robert 1886, 156.

⁷⁰⁰ V. Fränkel 1882, 265-8 (= fig. 3, Tav. CC; fig. 1, Tav. CCI).

⁷⁰¹ V. Vlassopoulou 2003, nota 335, 76 + π. 6γ. Tecnica: Vlassopoulou 2003, 29.

⁷⁰² V. rispettivamente Hirschfeld 1874, 109; Kekulé 1880, 256-8; 294 + π. X (= fig. 2, Tav. CCI). Sull'oggetto v. anche Courby 1922, 117-8 + fig. 22, 118; Graef - Langlotz 1933, 20 + Taf. 14, n. 247; Kahil 1984 a, cat. 358*, I 651 + fig. 358, II 475.

⁷⁰³ V. Robert 1886, nota 2, 156-7. V. anche Courby 1922, nota 1, 118.

L'opinione di Kekulé secondo cui non vi sono motivi per ricondurre la raffigurazione del medaglione ad una determinata statua appare condivisibile. Risultano d'altra parte pertinenti anche le osservazioni epigrafiche di Robert, che portano ad escludere la menzione del nome di Artemide. In assenza di dati precisi sul contesto di rinvenimento il soggetto rappresenta l'unico elemento per considerare la coppa come oggetto dedicato ad Artemide nel *Brauronion*.

Infine, va ricordata la proposta relativa all'attribuzione al *Brauronion* di una figurina fittile animale, forse un orso. Come si è visto, contestualmente all'attribuzione al *Brauronion* della (presunta) testa ursina Acr 122, Morizot ricorda altre due figure dell'animale riconducibili al *peribolos*: l'orso in marmo e una statuina fittile frammentaria. Quest'ultima è menzionata anche da Bevan nel suo *dossier* sulle rappresentazioni di orso nei santuari artemidei⁷⁰⁴

La scultura è stata rinvenuta nel corso degli scavi condotti nei primi anni '30 del XX sec. lungo il fianco nord dell'acropoli. Come dichiara l'editore Ch.H. Morgan, sono state portate alla luce più di cinquecento figure fittili, integre e frammentarie, appartenenti a diverse epoche. A suo avviso si tratta per la maggior parte di oggetti votivi connessi ai vari culti ospitati sull'acropoli: vi sono diverse analogie tra tali oggetti e i materiali dell'acropoli. Solo i reperti di età micenea provengono sicuramente da case. In generale, dato che si tratta di depositi di scarico, è impossibile ricostruire precisi sui contesti di appartenenza⁷⁰⁵.

La figurina è conservata solo per la parte posteriore. L'animale era rappresentato probabilmente accovacciato. L'identificazione come orso e la datazione all'età romana non sono meglio argomentate da Morgan⁷⁰⁶. La forma tozza e la resa del pelo rendono comunque plausibile l'identificazione.

Se si accetta l'ipotesi che si tratta di un oggetto votivo, un'attribuzione al *Brauronion* potrebbe essere plausibile. La descrizione di Pausania prova l'esistenza del *peribolos* almeno fino al II d.C. inoltrato.

Tuttavia il contesto di rinvenimento impedisce ogni certezza sulla natura dell'oggetto, che potrebbe anche non avere carattere votivo e potrebbe essere, per esempio, connesso al mondo dell'infanzia.

e) Pausania e la ricostruzione del *Brauronion*

Dal momento che i riferimenti topografici contenuti nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* vanno, molto probabilmente, ricondotti al santuario di Brauron⁷⁰⁷, il testo di Pausania (I 23, 7*) rappresenta l'unica fonte scritta relativa al *Brauronion*. Tale testimonianza pone all'indagine archeologica due problemi: l'individuazione dell'*agalma* prassitelico che secondo l'autore si trovava nel *peribolos* e la collocazione rispetto al *hieron* dei numerosi monumenti votivi che egli nomina contestualmente alla succinta descrizione del *Brauronion* (I 23, 7-10).

Identificazione dell'*agalma* di Prassitele

Fino al già ricordato articolo di Despinis sulla testa Acr 1352, la ricerca relativa all'identificazione dell'*agalma* prassitelico menzionato da Pausania (I 23, 7*) si è avvalsa di copie e repliche.

⁷⁰⁴ V. Bevan 1987, 17.

⁷⁰⁵ V. Morgan 1935, 189.

⁷⁰⁶ V. Morgan 1935 212 + fig. 15 g, 212 (= fig. 3, Tav. CCI).

⁷⁰⁷ V. *supra* 1.1, 5-6; 1.2 d, 61-7.

F. Studniczka identifica come Artemide *Brauronia* di Prassitele la c.d. Diana di Gabii. Egli sostiene che la statua, a differenza di quanto ritenuto da altri, rappresenta Artemide. La peculiarità di atteggiamento rispetto ai tipi conosciuti (aggiustarsi la veste sulle spalle) si spiega con la pertinenza ad un culto particolare quale quello della *Brauronia* sull'acropoli ateniese connotato dalla dedica di vesti, come risulta dalle iscrizioni (le c.d. *tabulae curatorum Brauronii*). La dea è rappresentata nell'atto di accettare una delle vesti a lei offerte dalle donne che si recavano al santuario⁷⁰⁸.

Come si è accennato, Robert, riprendendo lo spunto offerto da Hirschfeld, riconosce nell'Artemide raffigurata sul già ricordato frammento di coppa a rilievo rinvenuto sull'acropoli la replica di una determinata statua, l'*agalma* prassitelico di Artemide *Brauronia* menzionato da Pausania. A suo avviso il Prassitele a cui fa riferimento il periegeta non è lo scultore attivo nel IV a.C., ma un Prassitele il Vecchio contemporaneo di Kalamis⁷⁰⁹.

Dopo gli scavi di Brauron e la scoperta di alcuni rilievi in marmo, Kontis suggerisce la possibilità che la replica della statua prassitelica vada cercata in essi. In particolare egli si sofferma sul rilievo dedicato da Aristonike. Tra i materiali brauronii esso contiene l'immagine della divinità più vicina all'immagine di una statue. La dea è infatti raffigurata in posa statica, stante presso un altare⁷¹⁰.

Simon suggerisce che la *Brauronia* di Prassitele vada riconosciuta nella c.d. Diana di Versailles, un originale del IV a.C. noto attraverso numerose copie. Il diadema di forma triangolare presente nell'esemplare di Leptis Magna richiama da vicino quello presente sulla testa di alcune statue infantili rinvenute a Brauron. Anche il materiale della veste della statua è simile a quello delle vesti delle statue di bambine, ed è, con ogni evidenza, il *krokotos*. La c.d. Diana di Versailles sarebbe dunque raffigurata come "dea delle orse". La possibilità che l'originale fosse di Prassitele è suggerita, se non dallo stile, dal numero di repliche⁷¹¹.

Come si è già avuto modo di ricordare, Beschi suggerisce che la statua prassitelica del *Braurionion* sia il prototipo di una serie di repliche di uno stesso tipo iconografico di Artemide, serie che ha come punto di partenza il rilievo brauronio dedicato da Aristonike⁷¹².

Infine Despinis per la prima volta nella storia degli studi, propone l'individuazione di un frammento della statua originale, la testa Acr 1352. Le sue argomentazioni, basate sulla ricostruzione della vicenda archeologica del reperto e soprattutto sui confronti, sono già state presentate⁷¹³.

La proposta di Studniczka ha incontrato decisamente più consenso di quella di Robert e fino a tempi recenti, anche se non sono mancati gli scettici⁷¹⁴.

⁷⁰⁸ V. Studniczka 1884, partic. 25-6; 31. C.d. Diana di Gabii: fig. 1, Tav. CCIX.

⁷⁰⁹ V. Robert 1886, 156-9 e Hirschfeld 1874, 109. Coppa a rilievo: fig. 2, Tav. CCI.

⁷¹⁰ V. Kontis 1967, 193-9 + π. 103β (c.d. rilievo degli dei, v. fig. 1, tav. XCV); 104α (rilievo dedicato da Aristonike, v. fig. 1, Tav. XCVIII); 104β (rilievo dedicato da Peisis, v. fig. 2, Ta. XCVIII); 105α (rilievo con cervo, v. fig. 2, Tav. XCVII); 105β (rilievo con *dadophoros* e offerenti, v. fig. 2, Tav. CII).

⁷¹¹ V. Simon 1984, cat. 27*, I 805-6 + fig. 27, II 592 (= fig. 2, Tav. CCIX); 27 a, II 592; 27 d, II 593; 27 m, II 593 (= fig. 2, Tav. CCX). Esempio di Leptis Magna: Simon 1984, cat. 27 a*, I 805 + fig. 27 a, II 592 (= fig. 1, Tav. CCX). Cfr. Ridgway 1990 a, 94-5.

⁷¹² V. Beschi 1988, 244-5 + π. 88, 2. V. anche *supra* 1. 2 d, 66-7. Rilievo dedicato da Aristonike: fig. 1, Tav. XCVIII.

⁷¹³ V. Despinis 1994; Despinis 1997, 209-15 e *supra* c, 83-6. V. Tav. CCXI - CCXII e fig. 1, Tav. CCXIII.

⁷¹⁴ Consenso alla proposta di Studniczka: es. Wernicke 1895, coll. 1423-4; Picard 1932 9-10; Rizzo 1932, 63-6; Picard 1954, 243-50 + fig 106, 251; Bieber 1961, 21; Charbonneaux 1963, 39-41; Treheux 1964, 3; Becatti 1965, 427-8; Bieber 1977; Corso 1988, 148-9; Corso 1998, 408-9; Doria - Giومان 2007, 86-7 (con riferimento alla *lekythos* a fondo bianco di Douris conservata a Palermo). Cfr. scettici: Süsserott 1938, 184-5 + Taf. 37, 1; Lippold 1954, col. 1804; Linders 1972, n. 70, 15; Kahil 1984 a, cat. 190*, I 640-1 + fig. 190, II 400; 743. Ridgway 1984, 53 + Pl. 63; Simon

Oggi comunque la validità di simile proposta risulta fortemente compromessa. Sembra infatti che le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* siano copia di inventari esposti a Brauron e relativi a oggetti conservati a Brauron. Se l'edizione delle iscrizioni rinvenute nel corso degli scavi di Papadimitriou confermerà simile dato, la conseguenza, rilevata da alcuni studiosi⁷¹⁵ è la perdita di certezze sul legame tra il culto della *Brauronia* sull'acropoli e la dedica di vesti, argomento centrale della tesi di Studniczka. Infatti nulla permetterà di affermare o di negare che anche nel *Brauronion* come a Brauron si dedicavano vesti.

Inoltre alla tesi di Studniczka vengono mosse obiezioni di tipo stilistico: come osserva Ridgway⁷¹⁶, lo stile "prassitelico" non è un elemento sufficiente in quanto Prassitele ha esercitato un'influenza molto forte sugli scultori di età successiva. In particolare Simon (seguita da Rolley) rileva che l'impostazione del movimento della scultura fa pensare ad un originale bronzeo databile alla fine del IV a.C. e dunque non attribuibile a Prassitele. Lo scarso numero di repliche è dovuto alla difficoltà di rendere la medesima impostazione in marmo⁷¹⁷. L. Todisco come elemento di dubbio chiama in causa la foggia dei sandali⁷¹⁸. La c.d. Diana di Gabii è comunque una copia: simile argomento non può pertanto essere considerato decisivo.

Si può infine ricordare un ultimo elemento che induce a cautela nei confronti dell'attribuzione della statua a Prassitele: il fatto che, come segnalato da Pasquier, la statua ha subito interventi di restauro⁷¹⁹.

Per quanto riguarda la tesi di Robert, Corso muove due obiezioni. La prima è che difficilmente Pausania avrebbe nominato un Prassitele il Vecchio senza specificarlo. La seconda è che la statua di Prassitele va identificata con l'*agalma* menzionato nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* e dunque non è contrapposta all' *hedos* in pietra perché crisoelefantina, come voleva Robert, ma è contrapposta agli *hede* in quanto statua votiva⁷²⁰. Mentre la prima obiezione è del tutto condivisibile, la seconda perde consistenza se si ammette, come è probabile, che le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* sono una copia di inventari esposti a Brauron e relativi ad oggetti e arredi che ivi si trovavano.

In ogni caso, rispetto alla posizione di Robert (e Hirschfeld) appare più fondata la posizione di Kekulé. Egli (come si è detto) non riconosce nella raffigurazione di Artemide un riferimento a una particolare scultura sottolineando la diffusione del tipo nella ceramica del c.d. stile severo.

Risulta decisamente difficile accettare l'ipotesi di Simon. In primo luogo, come si illustrerà in seguito, vi sono validi elementi per ritenere che nelle statue di bambine rinvenute a Brauron non vadano riconosciuti ritratti di *arktoi*. Del resto, la medesima studiosa entra in contraddizione quando afferma che il diadema è indossato anche da bambini. Inoltre, solo uno studio tipologico completo delle sculture brauronie potrebbe aiutare a comprendere quali significati vadano attribuiti al diadema. Si è già mostrato che un simile studio deve ancora essere fatto. Infine, appare alquanto azzardato affermare, a partire

1984, cat. 16, I 801-2; Stewart 1990, 179 + fig. 508; Todisco 1993, 72-3 + fig. 116; Ajootan 1996, 124-6 Ridgway 1997, 329.

Consenso alla proposta di Robert: Harrison 1890, 400-1; Courby 1922, nota 2, 117.

⁷¹⁵ V. Ridgway 1997, 329; Rolley 1999, 262; Pasquier 2007, cat. 73, 314.

⁷¹⁶ V. Ridgway 1984, 53; Ridgway 1997, 329. V. anche Martinez 2007, 294-311.

⁷¹⁷ V. Simon 1984, cat. 16, 802; Rolley 1999, 262.

⁷¹⁸ V. Todisco 1993, 73.

⁷¹⁹ V. Pasquier 2007, cat. 73, 312.

⁷²⁰ V. Corso 1986 b, nota 57, 87-8.

da materiale lapideo che la c.d. Diana di Versailles e le (presunte) *arktoi* indossano uno stesso tipo di veste, il *krokotos*.

Appare invece interessante e percorribile la strada indicata da Kontis e Beschi, cioè la ricerca di repliche in rilievi e statuette votive. In questo caso potrebbe però cogliere nel segno Giuman⁷²¹ quando preferisce riconoscere il prototipo in una delle statue di culto di Brauron. Tuttavia la serie individuata da Beschi sembra presupporre un modello più visibile della statua brauronia, quale potrebbe essere appunto una statua collocata sull'acropoli di Atene. Naturalmente nulla impedisce di pensare che l'aspetto di quest'ultima potesse in qualche modo richiamare le statue che si trovavano nel santuario extraurbano, anche se, trattandosi di un politeismo, non si può dare per certo.

Per quanto riguarda la proposta di Despinis, le riserve stilistiche espresse da Corso e da Pasquier⁷²² sull'attribuzione a Prassitele della testa Acr 1352 appaiono condivisibili. Effettivamente la testa non ha nessuno di quelli che vengono riconosciuti come tratti caratteristici dello stile di Prassitele. Tuttavia, come ammette lo stesso Pasquier, le dimensioni colossali creano sicuramente un effetto del tutto peculiare⁷²³. Inoltre l'eventualità prospettata dal medesimo studioso⁷²⁴ che Prassitele si sia dovuto adeguare a un modello (una delle statue di Brauron?) non appare comunque affatto da escludere. In proposito si può richiamare l'osservazione di Rolley⁷²⁵ secondo cui la testa attribuita da Despinis alla *Brauronia* dell'acropoli è stilisticamente prossima all'iconografia dei rilievi di Brauron.

Il *Braurionion* e i monumenti menzionati da Pausania

Come si è detto, contestualmente al cenno sul *Braurionion*, Pausania menziona diversi monumenti.

Attualmente esistono validi elementi per ritenere che la scultura raffigurante il cavallo di Troia (Paus. I 23, 8*) stava all'interno del *peribolos*. Ulteriori notizie sulla scultura sono infatti fornite in uno scolio ad un passo degli *Uccelli* di Aristofane in cui, a proposito delle mura della nuova città, viene menzionato il cavallo di Troia (Schol. Aristoph. *Aves* 1128*). Secondo l'anonimo autore, nel testo il poeta fa riferimento alla scultura che si trovava sull'acropoli di Atene. In proposito egli riporta l'epigrafe incisa sulla base. Nel 1840 sul lato destro del percorso che dai Propilei conduce al Partenone vengono rinvenuti due blocchi in marmo bianco sui quali è incisa un'epigrafe la cui prima linea coincide con il testo riportato dallo scoliasta (IG I³ 895). L'attribuzione dei blocchi al monumento raffigurante il cavallo di Troia è dunque certa⁷²⁶. Già D. Raoul-Rochette e Beulé osservano che i due blocchi di fatto si trovano nell'area del *Braurionion*: in particolare Raoul-Rochette, citando un articolo di H.N. Ulrichs su Atena *Ergane* afferma che sulla roccia si distinguevano le tracce della fondazione della base⁷²⁷. J.E. Harrison precisa che essi sono in una posizione sicuramente diversa da quella originaria ma che comunque, date le dimensioni dei pezzi, non deve essere da essa troppo distante⁷²⁸.

⁷²¹ V. Giuman 1999, 72.

⁷²² V. Corso 1998, 408-9; Pasquier 2007 a, 103-4; cat. 24, 126-7.

⁷²³ V. Pasquier 2007 b, cat. 73, 314.

⁷²⁴ V. Pasquier 2007 a, cat. 24, 127.

⁷²⁵ V. Rolley 1999, 262.

⁷²⁶ V. Ross 1841 b, 244-5.

⁷²⁷ V. Beulé 1853, 299.

⁷²⁸ V. Harrison 1890, 405-6 + fig. 28, 405 (= fig. 2, Tav. CCXIII). Precisazione della posizione: Travlos 1971, 124 (immediatamente a est del muro miceneo). Fotografie recenti dei blocchi: Hamdorf 1980, π. 67, a-b (= Tav. CCXIV). Disegno della base e ricostruzione del monumento: Stevens 1936, Fig. 14, 460 (= fig. 1, Tav. CCXV). Plastico con posizione del monumento nel *peribolos*: Hamdorf 1980, Abb. 1, 232 (= fig. 2, Tav. CCXV).

Alcuni ritengono possibile che il fanciullo con aspergitoio opera di Licio e il Perseo di Mirone si trovavano ai lati dell'ingresso del *Braurionion*. La scultura di Licio alludeva forse ai momenti lustrali preliminari all'ingresso in un santuario e quella di Mirone aveva forse un valore apotropaico⁷²⁹.

f) Bilancio critico

La conoscenza del *Braurionion* dell'acropoli è fortemente lacunosa, sia perché su di esso si dispone di un'unica fonte scritta certa (Paus. I 23, 7*), sia perché lo stato di conservazione dell'area archeologica è pessimo. Come si è detto, essa non ha restituito reperti e si è cercato di mostrare che le diverse proposte di attribuzione relative a oggetti rinvenuti sull'acropoli (o nelle aree limitrofe) presentano diversi gradi di plausibilità. In un simile contesto risulta molto difficoltoso assemblare dati sulla cronologia, sull'aspetto e sulla funzione della struttura.

In particolare, per quanto riguarda l'aspetto, sussistono seri dubbi sull'esistenza di una *stoa* nel settore occidentale dell'area. Nonostante Stevens dichiarò di avere visto tagli nella roccia forse pertinenti a strutture di fondazione, l'argomento principale da lui addotto in favore della sua esistenza è la necessità di alloggiare le due statue di culto a suo avviso menzionate nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*⁷³⁰. Come sottolinea giustamente Despinis⁷³¹, la validità di simile argomento è del tutto compromessa dal fatto che molto probabilmente le statue si trovavano a Brauron in quanto sembra che i frammenti di inventari rinvenuti da Papadimitriou dimostrino che le *tabulae* sono una copia di inventari di oggetti custoditi a Brauron. Inoltre, come osserva il medesimo Despinis, la *stoa* occidentale non è architettonicamente necessaria in quanto gli studi di Rhodes e Dobbins dimostrano che la stessa *stoa* orientale non faceva parte del progetto originario⁷³².

Altro problema relativo all'assetto del *Braurionion*, ma cruciale per quanto riguarda la definizione della funzione del *peribolos* e del suo rapporto con il santuario di Brauron, è l'esistenza o meno di un tempio.

Gli studi di T. Tanoulas sulle vicende dei Propilei e delle aree limitrofe in età medievale avvalorano l'ipotesi prospettata da Cavvadias, Kawerau, Dörpfeld e, in tempi molto più recenti, da Despinis, secondo cui il continuato passaggio sull'area del *peribolos* della via principale di accesso all'acropoli ha determinato la cancellazione totale delle tracce del tempio⁷³³. La situazione si è infatti prolungata per alcuni secoli, da quando i propilei sono stati chiusi dagli Acciaiuoli per esigenze difensive (tra il 1395 e il 1444) a quando essi sono stati ripristinati nella loro funzione dopo gli scavi condotti tra gli anni '40 e gli anni '50 del XIX sec⁷³⁴. Ciò naturalmente non significa che il tempio sia effettivamente esistito e il problema appare destinato a rimanere aperto.

⁷²⁹ V. Raoul-Rochette 1851, 743 (da osservazione di Ulrichs); Beulé 1853, 292-3; Beschi 1979, 611; Beschi - Musti 1982, 346-7; Corso 1988, 148.

⁷³⁰ V. Stevens 1936, 520; 468.

⁷³¹ V. Despinis 1997, 215-6.

⁷³² V. Despinis 1997, nota 18, 216.

⁷³³ V. Dörpfeld 1888, 436; Cavvadias - Kawerau 1907, 143; 145 (gr.); 144; 146 (ted.); Despinis 1997, 216-7.

⁷³⁴ V. Tanoulas 1997, partic. 23-5 + $\sigma\chi\epsilon\delta$. 63-73 (v. Tav. CCXVI); 130-1+ $\epsilon\iota\kappa$. 74-7; Holtzmann 2003, 246-9 + Fig. 211, 247 (v. fig. 1, Tav. CCXVI) e 212, 248 (v. fig. 2, Tav. CCXVI); 262. V. anche Le Roy 1758, pl. III (= Tav. CCXVII, passaggio e presenza di case turche)

3 - LOCALIZZAZIONI FUORI DALL'ATTICA

L'epiclesi *Brauronia* è attestata anche fuori dall'Attica, a Stinfalo e ad Anfipoli. Si tratta in entrambi i casi di un unico documento (una fonte scritta) per cui appare per il momento impossibile la contestualizzazione del dato nelle realtà culturali locali, peraltro entrambe caratterizzate da una presenza piuttosto forte del culto di Artemide. Va comunque sottolineata la diversa natura della testimonianza relativa a Stinfalo e di quella relativa ad Anfipoli, rispettivamente un testo epigrafico e un testo letterario (poetico). Ne consegue che, come si cercherà di mostrare, solo nel caso di Stinfalo si può essere certi che si tratti di un'epiclesi culturale.

Dell'ulteriore problema relativo alle possibili ragioni di una presenza del culto attico a Stinfalo e Anfipoli si discuterà in seguito. Per il momento ci si limita a presentare il quadro delle due situazioni.

1 - Stinfalo

a) Quadro dei dati e della storia degli studi

A Stinfalo è attestata l'esistenza di un *hieron* di Artemide *Brauronia*. Simile attestazione proviene da un testo epigrafico pubblicato da M. Mitsos nel 1947⁷³⁵. Si tratta di un decreto onorario tributato alla città di Stinfalo dalla città di Elatea in seguito ai benefici ricevuti dalla città di Stinfalo in due circostanze: durante la permanenza a Stinfalo degli abitanti di Elatea come rifugiati e nelle operazioni di rientro in cui i cittadini di Stinfalo hanno giocato un ruolo di primo piano. L'epigrafe è datata da Mitsos ai primi anni '80 del II a.C., sulla base dei fatti a cui si fa riferimento nel testo. Tale datazione è accettata⁷³⁶.

Le implicazioni storiche del documento per quanto riguarda la conoscenza delle vicende della seconda guerra macedonica sono state analizzate, oltre che dallo stesso editore, da diversi studiosi⁷³⁷. In questa sede ci si limita a considerare il testo come attestazione del culto di Artemide *Brauronia* a Stinfalo.

Il *hieron* di Artemide è menzionato due volte (l. 8 e 28*), in entrambi i casi come sede per l'esposizione di un decreto. Il primo decreto a cui si allude è quello con cui la *polis* Stinfalo aveva stabilito il trattamento privilegiato per i rifugiati di Elatea. Il secondo è il decreto onorario stesso pubblicato da Mitsos, con il quale gli abitanti di Elatea accordano privilegi ai cittadini di Stinfalo.

Il luogo di rinvenimento dell'iscrizione non fornisce elementi utili a localizzare il *hieron*. Essa infatti è stata trovata in reimpiego nel 1937 nel villaggio di Kionia, compreso tra la moderna Symphalia e i resti dell'antica Stymphalos. Come sottolinea Mitsos, non si dispone di alcun dato sulla provenienza⁷³⁸. Tra l'altro il pezzo non è particolarmente grande (altezza massima cm 44, larghezza massima cm 43) e dunque non è detto che provenga dalle immediate vicinanze.

⁷³⁵ V. Mitsos 1947, 150-74 + pl. I (= fig. 1, Tav. CCXVIII) V. SEG XI 1107*.

⁷³⁶ V. Mitsos 1947, 156-7. Cfr. Hollinshead 1980, 53 (89 d.C. senza argomentazione e con rimando a SEG XXV 445, dove però la data è 189 a.C.).

⁷³⁷ V. es. Passerini 1948; Accame 1949 (per i supplementi da lui proposti cfr. Robert - Robert 1951, 108); Moretti 1967, 140-1; ulteriori riferimenti SEG XXV 445.

⁷³⁸ V. Mitsos 1947, 152; nota 7, 158.

Inoltre, a differenza di quanto afferma Hollinshead⁷³⁹, il testo non fornisce alcuna indicazione topografica. La menzione della città di Stinfalo a l. 28 è solo una (plausibile) integrazione di un punto lacunoso.

Tuttavia, dal fatto che il luogo sacro alla *Brauronia* risulta per due volte (l. 8 e 28) scelto come sede per l'esposizione di un decreto relativo alla vita civica è legittimo dedurre che esso aveva una certa visibilità e centralità nel tessuto degli edifici culturali cittadini e ipotizzare che si trovava sull'acropoli o nei pressi dell'*agora*.

L'acropoli è stata identificata e parzialmente indagata prima con scavi diretti da A.K. Orlandos per l'**Ἀρχαιολογικὴ Ἐταιρεία** (1924-30) poi da una missione di scavo canadese (dal 1994) che fa capo al Canadian Archaeological Institute of Athens e all'University of British Columbia ed è sotto la direzione di H. Williams. Meno certezze si hanno sull'identificazione dell'*agora*: i risultati degli scavi di Orlandos e delle nuove ricognizioni di Williams rendono plausibile una localizzazione sulla sponda nord del lago, in un'area soggetta alle inondazioni. Sia sull'acropoli sia nella presunta *agora* sono stati trovati resti attribuibili a templi⁷⁴⁰.

Sull'acropoli Orlandos mette in luce le strutture murarie di un tempio prostilo di non grandi dimensioni (lunghezza m 11, 60, larghezza m 6,00) i cui resti erano visibili già da tempo⁷⁴¹ ma non erano stati oggetto di rilievi e misurazioni. Dai successivi scavi canadesi risulta che Orlandos non aveva condotto indagini all'interno dell'area dell'edificio⁷⁴².

Un po' più a est del tempio, e su un livello più basso, l'archeologo individua i resti di altri due templi, che però non scava⁷⁴³. Williams dichiara che non è stato possibile ritrovare tali resti e riprenderne l'indagine⁷⁴⁴.

L'*agora* è stata plausibilmente localizzata da Orlandos presso il limite settentrionale del lago, in località Velatsouri, soggetta a inondazione durante il periodo invernale⁷⁴⁵. Nel sito egli ha portato alla luce, tra l'altro, le fondamenta di un tempio prostilo tetrastilo (lunghezza m 16, 40, larghezza m 7,60)⁷⁴⁶. Le tracce dell'edificio sono state rilevate anche dagli archeologi canadesi che però non hanno condotto nuovi scavi⁷⁴⁷.

Attualmente non esistono elementi che sostengano l'identificazione del *hieron* di Artemide *Brauronia* con l'una o con l'altra delle strutture sopra ricordate, tanto più che il problema si intreccia con quello dell'esistenza a Stinfalo di altre attestazioni relative al culto di Artemide, neppure esse riconducibili con sicurezza ad una realtà archeologica. Infatti, dette attestazioni sono di tipo numismatico, epigrafico e letterario.

Le testimonianze numismatiche sono cronologicamente le più antiche in quanto risalgono al IV a.C. Si tratta di una serie di stateri che presenta sul diritto una testa di Artemide e sul rovescio ora gli attributi della divinità (arco e faretra) ora Eracle munito di clava⁷⁴⁸.

⁷³⁹ V. Hollinshead 1980, 53-4.

⁷⁴⁰ V. fig. 2, Tav. CCXVIII rispettivamente Stym. 2 e Stym. 14.

⁷⁴¹ V. Orlandos 1924, 120-2 + **εικ.** 4, 121; 5, 121 (= fig. 1, Tav. CCXIX). Notazioni sul tempio precedenti all'indagine di Orlandos: v. es. Curtius 1851, 204; Bursian 1872, 197; Frazer 1898, 272; Lattermann - Hiller von Gaertringen 1915, 78 + Abb. 14, 90. Aspetto del tempio al momento degli scavi di Williams: v. fig. 2, CCXIX.

⁷⁴² V. Williams 1996, 76.

⁷⁴³ V. Orlandos 1924, 122.

⁷⁴⁴ V. Williams 1995, nota 10, 12.

⁷⁴⁵ V. Orlandos 1925, 51-5 + **π.** 1 (= fig. 3, Tav. CCXIX); Jost 1985, 104; Williams 2002, 173-80.

⁷⁴⁶ V. Orlandos 1924, 117-8 + **εικ.** 2, 119 (= fig. 1, Tav. CCXX); 3, 120 (= fig. 2, Tav. CCXX).

⁷⁴⁷ V. Williams 2002, 180.

⁷⁴⁸ V. es. Gardner 1887, n. 6, 199 + Pl. XXXVII 4-5 (= fig. 3, Tav. CCXX).

La testimonianza epigrafica è rappresentata da una stele opistografa sulla cui faccia sono incisi alcuni decreti (IG V 2 351-6), mentre sul retro e lungo lo spessore del lato destro è incisa una legge (IG V 2 357). Le iscrizioni sono concordemente datate al III a.C. Nel primo dei decreti (IG V 2 351) si conserva parzialmente la clausola di pubblicazione (l. 10) dalla quale risulta che la stele doveva essere collocata nell'*Artemision*. La stele è stata rinvenuta negli anni '70 del XIX sec. presso i resti del monastero cistercense di Zaraka in occasione di una secca che aveva fatto ritirare le acque del lago⁷⁴⁹. Sussistono pertanto forti dubbi sul fatto che essa fosse *in situ*. Del resto, come si vedrà meglio tra breve, l'area del ritrovamento è assai ricca di materiali antichi riutilizzati.

Le testimonianze letterarie sono le più recenti. La più ricca di notizie è quella offerta da Pausania, mentre Eustazio (*ad Il. B* 608) e Stefano di Bisanzio (s.v. **Στύμφαλος**) si limitano a mettere in relazione il nome della città con l'epiclesi *Stymphalia*. Pausania afferma che a Stinfalo c'è un "antico santuario" di Artemide Stinfalia e fornisce alcuni dettagli relativi al tempio: la presenza di una statua di culto in legno (*xoanon*) in gran parte ricoperta d'oro, la presenza di sculture rappresentanti gli uccelli Stinfalidi (quinta fatica di Eracle) sul soffitto e la presenza di statue femminili con zampe da uccello dietro al tempio (VIII 22,7). L'autore si sofferma anche sulla festa della divinità. Egli riporta un tradizione secondo cui essa, un tempo trascurata, aveva acquistato nuovo splendore dopo un evento prodigioso. Alcuni tronchi ostruivano la voragine in cui si getta il fiume Stinfalo e avevano provocato l'allagamento di tutta l'area di Stinfalo. Un giorno un cacciatore si era buttato nelle acque stagnanti per inseguire la sua preda, una cerva, che vi era caduta. Sia la cerva che il cacciatore sono stati inghiottiti dalla voragine e, insieme a loro, anche le acque stagnanti (VIII 22, 8-9).

L'iscrizione rinvenuta da Mitsos apre la questione di quanti luoghi di culto artemidei esistessero effettivamente a Stinfalo. Del resto, già prima della pubblicazione dell'epigrafe, F. Bölte aveva prospettato l'eventualità che nella città esistessero due distinti *hiera*. A suo avviso infatti né l'Artemide la cui testa compare sulle monete, né quella raffigurata nella statuette fittile ritrovata da Orlandos hanno a che fare con l'Artemide venerata nel tempio descritto da Pausania⁷⁵⁰.

A partire dallo stesso Mitsos, gli studiosi sono generalmente orientati verso la ricerca di due santuari distinti, dando apparentemente per scontata l'identificazione del *hieron* ricordato da Pausania con l'*Artemision* a cui si fa riferimento in IG V 2 351⁷⁵¹.

In particolare Mitsos, seguito da M. Jost, ipotizza inoltre che il culto di Artemide *Brauronia* sia giunto a Stinfalo in un secondo tempo rispetto all'altro culto artemideo e che solo allora per quest'ultimo si sia cominciato ad usare l'epiclesi *Stymphalia*. Il momento dell'introduzione va collocato dopo il decreto IG V 2 351. Il fatto che in tale testo il santuario artemideo sia designato come "l'*Artemision*" con l'articolo determinativo, fa pensare che all'epoca della sua redazione esisteva un solo santuario di Artemide⁷⁵².

Per quanto riguarda la localizzazione del culto artemideo a Stinfalo, nella storia degli studi sono state avanzate alcune proposte.

⁷⁴⁹ V. Martha 1883, 487.

⁷⁵⁰ V. Bölte 1931, col. 452.

⁷⁵¹ V. Mitsos 1947, 158-9; Moretti 1967, 142; Jost 1985, 101; Williams 1988, 234 (cfr. Williams 1995, nota 11, 13 dove sembra supporre un unico culto, quello della *Brauronia*).

⁷⁵² V. Mitsos 158-9; Jost 1985, 101.

Diversi autori localizzano il culto di Artemide nelle vicinanze della chiesa del monastero cistercense di Zaraka⁷⁵³, situato circa km 2 a nord-est delle rovine di Stymphalos tra la località Kionia e il moderno paese denominato Stymphalia.

I resti di un tempio antico sono menzionati e sommariamente descritti solo da Dodwell. Egli afferma che presso la chiesa, a sua volta composta di pezzi antichi, si trovavano i resti di un tempio, colonne doriche di non grandi proporzioni, pilastri, blocchi di marmo e di pietra. Una così abbondante presenza di antichità è da lui posta in relazione con il toponimo della zona, *Kionea*⁷⁵⁴.

J.G. Frazer, che compie una ricognizione nel sito nel 1893, segnala la presenza di parti di fondazioni antiche a ridosso del muro est della chiesa e ipotizza che esse siano pertinenti all'edificio menzionato da Dodwell. I resti di quest'ultimo all'epoca erano ormai scomparsi, tanto che il toponimo *Kionia* era stato utilizzato per un villaggio albanese situato nelle vicinanze⁷⁵⁵, la località che mantiene ancora oggi tale nome.

Le tracce viste da Frazer sono state ritrovate da Williams, che condivide l'ipotesi formulata da Frazer e prende in considerazione l'idea che il tempio sia quello della *Brauronia*⁷⁵⁶.

J. Martha, autore della prima pubblicazione della stele contenente IG V 2 351, vede proprio nel rinvenimento di detta stele, destinata a essere esposta nell'*Artemision* (l. 10), la conferma che il tempio di Artemide *Stymphalia* doveva sorgere sul luogo poi occupato dalla chiesa di Zaraka⁷⁵⁷.

Una seconda area presa in considerazione per la localizzazione del culto artemideo è l'acropoli.

C. Bursian (seguito ad esempio da Bölte) identifica il tempio di Artemide *Stymphalia* con il tempio prostilo dell'acropoli, sulla base del fatto che il culto più importante della città si doveva trovare nella parte alta⁷⁵⁸.

Simile identificazione è respinta da Orlandos, sulla base del fatto che, stando a Pausania, il tempio della divinità dovrebbe essere più grande. A sua volta egli ipotizza in un primo tempo un'attribuzione al culto di Hera, ugualmente ricordato da Pausania (seppure in relazione alla prima città di Stinfalo). A sostegno di simile ipotesi egli presenta un frammento di figurina fittile femminile con alto *polos* rinvenuto in un deposito ai piedi dell'acropoli⁷⁵⁹. In un secondo tempo, dopo avere rinvenuto nelle vicinanze del tempio un piccolo *horos* (cm 21 x 29 x 56) con scritto ΠΟΛΙΔΟΣ l'archeologo è certo che il *naos* vada attribuito a tale divinità⁷⁶⁰.

Mitsos accetta la seconda proposta di Orlandos, tuttavia prende in considerazione l'ipotesi che i due *hiera* artemidei possano essere collegati agli altri due templi visti dall'archeologo nell'area dell'acropoli ma (come si è detto) mai scavati⁷⁶¹. Inoltre, in via del tutto ipotetica egli propone di ricollegare alla *Brauronia* la statuetta fittile rappresentante

⁷⁵³ V. es. Leake 1830, 110-1; Curtius 1851, 205; Orlandos 1925, nota 1, 135; Baladié 1980, 105-6; Williams in Jost 1985, nota 2 *bis*, 105 (Artemide *Brauronia*).

⁷⁵⁴ V. Dodwell 1819, 434.

⁷⁵⁵ V. Frazer 1898, 273.

⁷⁵⁶ V. Williams in Jost 1985, nota 2 *bis*, 105; Williams 1988, 234.

⁷⁵⁷ V. Martha 1883, 486-7; 490.

⁷⁵⁸ V. Bursian 1872, 197; Bölte 1931, 452.

⁷⁵⁹ V. Orlandos 1925, 51; 53 + *εικ.* 3, 53 (= fig. 1, Tav. CCXXI in basso al centro).

⁷⁶⁰ V. Orlandos 1926, 134.

⁷⁶¹ V. Mitsos 1947, 158.

Artemide come cacciatrice rinvenuta da Orlandos nel medesimo deposito in cui aveva rinvenuto la figurina con *polos*⁷⁶².

Il nome di Artemide è più volte chiamato in causa anche da Williams nel corso dello scavo del tempio prostilo. Egli infatti dichiara di non essere stato in grado di ritrovare l'*horos* rinvenuto da Orlandos⁷⁶³. Nello stesso tempo sottolinea alcuni elementi a suo avviso significativi in relazione all'ipotesi di un'attribuzione ad Artemide: un bronzetto raffigurante una capra (assai simile a un bronzetto raffigurante una lepre rinvenuto a Zaraka)⁷⁶⁴ e l'assenza di tracce di pavimentazione all'interno del tempio, cosa che fa pensare ad una divinità strettamente legata al paesaggio⁷⁶⁵. Inoltre, a proposito del rinvenimento dei frammenti di una statua infantile del tipo convenzionalmente denominato *temple boy*, Williams ricorda che il più cospicuo nucleo (a suo dire) di tali statue si trova nel santuario di Brauron⁷⁶⁶. Tuttavia egli finisce per seguire Orlandos nell'attribuire il tempio al culto di Atena, pur ammettendo di non disporre di elementi conclusivi⁷⁶⁷.

La terza area presa in considerazione per la localizzazione del culto artemideo a Stinfalo è quella immediatamente ai piedi dell'acropoli, nel settore sud-ovest della città, plausibilmente da identificare con l'*agora*. In particolare Mitsos ritiene tale localizzazione altrettanto plausibile della localizzazione sull'acropoli⁷⁶⁸. Come si è detto, Orlandos vi ha individuato i resti di un tempio prostilo. Secondo quanto ricorda egli stesso, probabilmente essi erano già stati visti da Frazer⁷⁶⁹. Williams si è limitato a rilevare l'esattezza della pianta disegnata da Orlandos, ma non ha avviato scavi⁷⁷⁰. Jost, sulla base della posizione e delle dimensioni, ritiene probabile che se si tratta di un tempio artemideo, esso vada attribuito alla *Stymphalia*⁷⁷¹.

b) Bilancio critico

Al momento non sembra possibile prospettare una soluzione né al problema di come contestualizzare il dato sul *hieron* di Artemide *Brauronia* con gli altri dati relativi al culto di Artemide a Stinfalo, né al problema della localizzazione del culto o dei culti artemidei.

Per quanto riguarda il primo problema, la ricostruzione di Mitsos appare plausibile. Va sottolineato peraltro che l'introduzione del culto della *Brauronia* a Stinfalo, o comunque la sua assunzione come culto pubblico a fianco del culto artemideo locale, si colloca in un'epoca in cui, attualmente, la documentazione sul culto attico è assai scarsa. Essa infatti attualmente è limitata a qualche scultura rinvenuta a Brauron⁷⁷² e, forse, al decreto di *exetasmos*. Infatti, come si è mostrato, le datazioni proposte per quest'ultimo oscillano di un secolo⁷⁷³.

In alternativa bisognerebbe supporre che tra II a.C. e II d.C. l'epiclesi *Brauronia*, con cui poteva venire designato il culto locale, sia stata soppiantata dall'epiclesi *Stymphalia* conosciuta da Pausania e dagli autori a lui successivi. Simile sviluppo potrebbe ipoteticamente coincidere con la "restaurazione" del culto stesso testimoniata da Pausania

⁷⁶² V. Mitsos 1947, nota 4, 159. Statuetta: Orlandos 1925, 52-3 + *εἰς*. 3, 53 (= fig. 1, Tav. CCXXI a sinistra).

⁷⁶³ V. Williams 1996, 76; Williams 1998, 285;

⁷⁶⁴ V. Williams 1997, 48. Lepre: Fig. 7, 49 (= fig. 2, Tav. CCXXI).

⁷⁶⁵ V. Williams 1997, 50.

⁷⁶⁶ V. Williams 1996, 83-4 + Pl. 6, 84 (= fig. 3, Tav. CCXXI).

⁷⁶⁷ V. Williams - Schaus 2001.

⁷⁶⁸ V. Bölte 1931, 452 (secondo *Artemision*); Mitsos 1947, 158.

⁷⁶⁹ V. Orlandos 1924, 117-8 + *εἰς*. 2, 119 (= fig. 1, Tav. CCXX); 3, 120 (= fig. 2, Tav. CCXX); Frazer 1898, 272.

⁷⁷⁰ V. Williams 2002, 180.

⁷⁷¹ V. Jost 1985, 106.

⁷⁷² V. *infra*, II 5, 127-8 (culto della *Brauronia* nel III a.C.)

⁷⁷³ V. *supra* I. 2 d, 54.

senza alcuna indicazione cronologica (VIII 22, 8-9). Una presenza antica del culto di Artemide *Brauronia* a Stinfalo risulterebbe indubbiamente più coerente con quanto attualmente noto sul culto attico. Inoltre, la seriorità dell'attestazione dell'epiclesi *Stymphalia* non impedisce, teoricamente, di rovesciare il ragionamento alla base della ricostruzione di Mitsos.

Si tratta comunque, in entrambi i casi, di una serie di ipotesi formulate a partire da un nucleo assai esiguo di informazioni. Diventa perciò condivisibile una posizione come quella di M. Moggi e M. Osanna che, nel commentare il testo della *Periegesi*, considerano non meglio precisabile la relazione tra il culto di Artemide *Brauronia* e il culto di Artemide *Stymphalia*⁷⁷⁴.

Riguardo la localizzazione del culto o dei culti di Artemide, mancano elementi decisivi a sostegno dell'una o dell'altra proposta.

Sulla localizzazione nell'area di Zaraka - Kionia appare condivisibile l'opinione di Jost⁷⁷⁵, secondo cui gli indizi sono troppo labili.

Nel più recente resoconto disponibile relativo a scavi nell'area della chiesa di Zaraka non si fa menzione di blocchi attribuibili alle fondamenta di un edificio antico⁷⁷⁶. Tuttavia, se anche si ammette, con Frazer e Williams, che a est della chiesa di Zaraka esistono detti blocchi, nulla avvalorava l'ipotesi formulata dai due autori secondo cui essi possono essere ricondotte al tempio visto da Dodwell. Riguardo a quest'ultimo, sembra opportuno tenere conto dell'osservazione di Jost relativa al fatto che Dodwell non menziona strutture di fondazione⁷⁷⁷. Ciò apre la possibilità che anche quello che egli definisce "tempio" sia una struttura composta con pezzi di spoliazione.

A differenza di quanto sostiene Martha, il rinvenimento della stele contenente il decreto IG V 2 351 non rappresenta un argomento decisivo per la localizzazione dell'*Artemision*. Come si è detto, nelle circostanze del rinvenimento descritte dallo studioso non si riconosce nessun elemento di prova relativo al fatto che il pezzo si trovava *in situ*.

Quanto al tempio sull'acropoli, Williams sottolinea opportunamente che i caratteri archeologici del sito fanno pensare al culto di una divinità femminile, ma sono teoricamente compatibili con quello di diverse divinità femminili⁷⁷⁸.

L'unico probabile documento epigrafico, l'*horos* della *Polias*, è attualmente perduto. L'ultima notizia relativa ad esso è fornita dallo stesso Orlandos: il pezzo subito dopo il ritrovamento era stato trasferito a Kionia, nella casa di un privato, per motivi di sicurezza⁷⁷⁹. Bisogna comunque osservare che anch'esso, qualora venisse ritrovato, difficilmente potrebbe rappresentare un elemento decisivo in quanto, stando al resoconto di Orlandos, non pare sia stato ritrovato nella sua posizione originaria⁷⁸⁰.

Ancora, nulla permette di accogliere il suggerimento di Mitsos su una relazione tra la statuetta fittile di Artemide rinvenuta da Orlandos in un deposito ai piedi dell'acropoli e il culto della *Brauronia*. Peraltro detto suggerimento appare forse azzardato, dato che, come emerge dal resoconto di Orlandos e dalla fotografia da lui pubblicata, i materiali del deposito sono assai vari⁷⁸¹.

⁷⁷⁴ V. Moggi - Osanna 2003, 388.

⁷⁷⁵ V. Jost 1985, 106.

⁷⁷⁶ V. Campbell 1997.

⁷⁷⁷ V. Jost 1985, 105.

⁷⁷⁸ V. partic. Williams - Schaus 2001.

⁷⁷⁹ V. Orlandos 1926, 134.

⁷⁸⁰ V. Orlandos 1926, 134.

⁷⁸¹ V. rispettivamente Mitsos 1947, nota 4, 159; Orlandos 1925, 51-3 + *εικ.* 3, 53 (= fig. 1, Tav. CCXXI)

L'ipotesi di una collocazione del *hieron* della *Brauronia* sull'acropoli di Stinfalo, eventualmente a fianco del *hieron* di Atena *Polias* a cui è pertinente l'*horos* ritrovato da Orlandos, appare comunque assai suggestiva, alla luce della situazione dell'acropoli ateniese. L'auspicio è che dai lavori della missione canadese, ancora in corso, emergano elementi a sostegno di simile ipotesi.

Riguardo alla localizzazione nell'area probabilmente identificabile come *agora*, va segnalato che manca ogni indizio archeologico o epigrafico sulla natura del culto praticato all'interno del tempio ivi portato alla luce da Orlandos. Tuttavia, come osserva Jost⁷⁸², la contiguità tra l'edificio e il lago può rappresentare un elemento a sostegno dell'attribuzione al culto artemideo di Stinfalo. Da Pausania risulta infatti che esso si pone in un rapporto speciale con il lago stesso. Nel caso, resta naturalmente da chiarire la relazione con il *hieron* di Artemide *Brauronia*.

Infine, si può segnalare che gli archeologi canadesi hanno individuato tracce di un *temenos* presso il confine nord della moderna Stymphalia, in località Monastiraki. Nell'area sono occasionalmente emersi resti architettonici pertinenti a edifici di ordine dorico e di ordine ionico, e gli scavi hanno portato alla luce un tratto di muro, che Williams ritiene identificabile come muro del *temenos*⁷⁸³. Al momento non si ha notizia di reperti archeologici o iscrizioni che diano informazioni sul culto o sui culti praticati nell'area. La posizione periferica del sito rispetto all'abitato di età classica ed ellenistica appare in ogni caso difficilmente conciliabile con l'esposizione di decreti inerenti la vita civica prescritta nel testo di IG V 2 351 e della stele pubblicata da Mitsos.

2 - Anfipoli

Il caso di Anfipoli è più incerto di quello di Stinfalo. Il nome della *Brauronia* compare nella forma *Brauronis* e accompagnato da un'altra epiclesi, *Aithopie*.

La fonte è un epigramma dell'*Antologia Palatina* di Antipatro di Tessalonica (VII 705*) databile al I a.C. Nel testo, in cui si deplora la rovina della città, si menziona come unico resto dell'antico centro un tempio (*naos*) di Artemide *Aithopie Brauronis*.

Anche nel caso di Anfipoli, come in quello di Stinfalo, si pone il problema di chiarire quale relazione sussista tra Artemide *Brauronis* e l'Artemide il cui culto è abbastanza ben documentato ad Anfipoli: Artemide *Tauropolos*.

Di tale culto si hanno infatti testimonianze di carattere letterario, epigrafico e numismatico.

Le testimonianze letterarie sono rappresentate da un passo di Livio (44, 44) in cui si afferma che dopo la battaglia di Pidna donne e bambini si sono rifugiati nel santuario della *Tauropolos* e da un passo di Diodoro (18, 4) in cui si dice che la costruzione del tempio era prevista nel *memorandum* di Alessandro Magno.

Tra le iscrizioni si contano tre dediche: due sono di carattere privato e sono poste da sacerdotesse che hanno terminato il servizio, una è invece posta dai re Perseo e Filippo V congiuntamente al *demos* di Anfipoli. Un'epigrafe conserva una lettera del medesimo Filippo in cui viene menzionato un *Tauropolion*. Ancora, è stato rinvenuto un decreto onorario per un personaggio, plausibilmente uno storico, di cui vengono ricordati meriti verso il culto della divinità. Infine, su un frammento la cui natura non è meglio precisabile si

⁷⁸² V. Jost 1985, 106.

⁷⁸³ V. Williams 1994, 18-21; Williams 1997, 66-7; Williams 2002, 154-5.

è proposto di riconoscere una menzione della festa *Tauropolia*⁷⁸⁴. Il *Tauropolion* citato in alcuni documenti epigrafici non è ancora stato identificato dagli archeologi. Ch. Koukouli-Chrysanthaki sulla base della provenienza della maggior parte dei frammenti epigrafici (peraltro tutti in contesto di reimpiego) ipotizza che esso debba essere cercato nell'area delle basiliche A e Γ quindi sull'acropoli della città⁷⁸⁵.

Per quanto riguarda le fonti numismatiche, bisogna distinguere i tipi monetali più antichi, databili al periodo dell'indipendenza di Anfipoli, e quelli di età romana. Le emissioni di Anfipoli indipendente presentano una testa di Apollo o (più raramente) di Artemide e sul rovescio una fiaccola⁷⁸⁶, generalmente interpretata come simbolo della festa in onore della *Tauropolos*⁷⁸⁷. Sulle emissioni di età romana compare Artemide, rappresentata mentre cavalca un toro o stante, recando una o due torce. La raffigurazione è spesso accompagnata dall'iscrizione ΤΑΥΡΟΠΟΛΟΣ, estesa o abbreviata⁷⁸⁸. Sull'interpretazione del tipo monetale di Anfipoli indipendente sono stati avanzati dubbi da C.C. Lorber, la quale osserva che la fiaccola potrebbe fare riferimento ad altre feste oltre che a quelle in onore della *Tauropolos*, comprese quelle in onore di Apollo *Pythios*: del resto la testa della divinità compare sulla maggior parte delle monete⁷⁸⁹. L'osservazione della studiosa è condivisibile, tuttavia ella avrebbe forse dovuto discutere in modo più approfondito i casi in cui alla fiaccola è associata chiaramente la testa di Artemide.

Non sussiste invece alcun dubbio sul significato dei tipi di età romana. Se il tipo con la divinità che cavalca il toro è una sorta di traduzione iconografica dell'epiclesi *Tauropolos*, la *legenda* assicura l'identificazione anche là dove Artemide è rappresentata stante.

Gli studiosi sono propensi a ricondurre il testo dell'epigramma di Antipatro di Tessalonica al culto di Artemide *Tauropolos* ritenendo che *Aithopie Brauronis* sia semplicemente un modo alternativo di invocare la divinità⁷⁹⁰.

In mancanza di qualunque altra attestazione dell'epiclesi *Brauronia* ad Anfipoli l'opinione degli studiosi è del tutto condivisibile. Tanto più che se dai rapporti storici molto stretti tra la città e l'Attica è legittimo dedurre che il culto attico di Artemide *Tauropolos* è il riferimento privilegiato del culto di Anfipoli, va tenuto conto della relazione particolare che si dà in Attica tra il culto di Artemide *Tauropolos* e il culto di Artemide *Brauronia*. I termini di tale relazione saranno presentati e discussi più approfonditamente in seguito⁷⁹¹. Per il momento ci si limita a ricordare alcuni elementi. I due santuari si trovano entrambi sulla costa est dell'Attica, separati da una distanza abbastanza ridotta (circa km 5). Nel finale dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide (1446-67*) è contenuto un *aition* che, attraverso le figure di Oreste e Ifigenia, lega profondamente i due *temene*. A Brauron sono stati rinvenuti *pinakes* su cui è raffigurata Artemide in groppa a un toro. Come sottolinea Kahil, essi

⁷⁸⁴ Dediche delle sacerdotesse: Koukouli-Chrysanthaki 1971, 417 + π. 412α; Orlandos 1978, 21-2 (= SEG XXVIII 536). Dedicazione di re e *demoi*: Koukouli-Chrysanthaki 1981; SEG XXXI 614; Hatzopoulos 1996, n. 29, 49-50 + Pl. XXIX. Lettera: Koukouli-Chrysanthaki 1977, 151-67 (= SEG XXVII 245 cfr. = SEG XXXIII 499); Hatzopoulos 1996, n. 9, 30-1 + Pl. XII. Decreto onorario: Lazaridis 1978, 56 + π. 51γ (senza testo); BE 1979 n. 271 (= SEG XXVIII 534). Frammento: Koukouli-Chrysanthaki 1981, 236 + fig. 3, 237; SEG XXXI 615.

⁷⁸⁵ V. Koukouli-Chrysanthaki 1981, 236 e fig. 1, Tav. CCXXII.

⁷⁸⁶ V. da ultimo Lorber 1990, 79-81 + Pl. XIX - XXX (v. es. fig. 2, Tav. CCXXII tipo A, Apollo/fiaccola; fig. 1, Tav. CCXXIII tipo F, Artemide/fiaccola).

⁷⁸⁷ V. es. Nilsson 1906, 252; Head 1910, 215; Lazaridis 1972, 44; Kahil 1984 a, 674; Antoniou 1990, 243.

⁷⁸⁸ V. es. Kahil 1984 a, cat. 703* e 704*, I 674 + fig. 703 e 704, II 502 (= fig. 2, Tav. CCXXIII).

⁷⁸⁹ V. Lorber 1990, 81.

⁷⁹⁰ V. es. Lazaridis 1972, 44; Koukouli-Chrysanthaki 1981, 236; Lorber 1990, 12-3 (con erronea localizzazione del culto di Bendis a Brauron); Argentieri 2003, 119-20.

⁷⁹¹ V. *infra* IV 3 b, 214-8.

rappresentano l'attestazione più antica finora nota di un tipo che può essere considerato una traduzione iconografica dell'epiclesi *Tauropolos*⁷⁹². Infine, in un edificio situato circa m 200 a sud del tempio di Loutsa - Halai Araphenides, sono stati rinvenuti *krateriskoi* che secondo Kahil sono dello stesso tipo di quelli presenti a Brauron⁷⁹³. Dunque, se si suppone che i caratteri del culto di Artemide *Tauropolos* ad Anfipoli siano analoghi a quelli del culto attico, è del tutto plausibile che la divinità venisse designata e invocata sia con l'epiclesi *Tauropolos* sia con l'epiclesi *Brauronia*.

Infine, non si può escludere che gli appellativi *Aithopie Brauronis* di AP VII 705 vadano considerati come epiteti poetici più che come epiclesi culturali. Un indizio a favore di simile ipotesi potrebbe essere la peculiarità e preziosità della forma *Brauronis*, al momento *hapax*, rispetto alla comune e ben documentata forma *Brauronia*.

II - CRONOLOGIA

Stabilire i limiti cronologici del culto di Artemide *Brauronia* è assai problematico. Innanzi tutto non vi sono certezze sulla durata della frequentazione dei due luoghi di culto (santuario di Brauron e *Braurionion*). In secondo luogo, trattandosi di una realtà culturale complessa, è possibile che, nel tempo, i diversi aspetti del culto e le strutture ad essi connesse abbiano ricevuto diversa valorizzazione e attenzione.

1 - VIII - VII a.C.

Gli studiosi concordano nel fare risalire l'inizio dell'attività del santuario di Brauron all'VIII a.C., in concomitanza con i reperti più antichi di cui dà notizia Papadimitriou. Del resto le tradizioni relative a Ifigenia, allo *xoanon* taurico e al ratto delle donne ateniesi ad opera dei Pelasgi (o dei Tirreni)⁷⁹⁴ testimoniano che gli Ateniesi si rappresentavano santuario e riti come estremamente antichi, radicati nel mito e nella storia più remota della *polis*.

J.M. Camp collega l'attività attestata nel sito tra VIII e VII a.C. con calamità che pare abbiano all'epoca colpito l'Attica, ricordando che nel mito il culto della divinità è associato a simili eventi⁷⁹⁵.

Rispetto a tale ipotesi, va osservato innanzi tutto che i miti a cui si riferisce l'autore non riguardano l'istituzione del culto, ma quella del rito dell'*arkteia*. In secondo luogo, il motivo della punizione delle infrazioni commesse dalla comunità con flagelli come la carestia, effettivamente presente in tali miti (Schol. Aristoph. *Lys.* 645a*; Schol. Aristoph.

⁷⁹² V. Kahil 1984 a, cat. 700*, I 674 + fig. 700, II 501 (= Papadimitriou 1962, *εικ.* 33, 26 = Kontis 1967, *π.* 102α = fig. 1, Tav. CL); cat. 701*, I 674 + fig. 701, II 501 (=Kontis 1967, *π.* 102β = fig. 2, Tav. CL).

⁷⁹³ V. Kahil 1977, 88; 96; Travlos 1988, 211; Eustratiou 1991, 73.

⁷⁹⁴ Ifigenia: Eur. *Iph. Taur.* 1462-7*; Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; Schol. Aristoph. *Lys.* 645 b*.

Xoanon taurico: Paus. I 23, 7*; I 33, 1*.

Ratto: Her. VI 138* (ratto delle donne che celebravano la festa in onore di Artemide); Her. IV 141; Plut. *Mor.* 247 a -e (= *De mul. virt.* VIII); Plut. *Mor.* 296 b (= *Quaest. Gr.* 21); Zenob. III 85 (ratto di donne da Brauron); Schol. *Il.* A 594 (= Philoch. FGH III B 328 F 101*) (ratto di *kanephoroi* da Brauron); Schol. Luc. *Katapl.* 25 (= Philoch. III B 328 F 100, ratto da Brauron di *arktoi* che celebravano i *Brauronia**)

⁷⁹⁵ V. Camp 2001, 24. V. anche Antoniou 1990, nota 12, 147 (conferenza di Camp su culto di Brauron e pestilenza).

Lys. 645c*; *Souda* s.v. ἄρχτος ἢ Βραυρωνίους*) è troppo ricorrente per testimoniare un ruolo salvifico della *Brauronia*.

I reperti di VIII a.C. sono associabili a due aree del *temenos* di Brauron, la c.d. fonte sacra e il complesso situato nella "grotta"⁷⁹⁶. Tuttavia, come giustamente osserva Ekroth⁷⁹⁷, non sono associabili ad alcuna struttura architettonica.

La medesima Ekroth ritiene comunque che già per l'VIII a.C. si possano individuare particolari aree adibite alle diverse funzioni, secondo una ripartizione che sarà mantenuta anche nelle fasi successive. Il primo centro di culto è probabilmente la fonte sacra. È plausibile che in corrispondenza del luogo dove sorgerà il tempio ci fosse una prima struttura destinata a ospitare la statua di culto e forse gli oggetti votivi più pregiati. Nel settore orientale dell'area si svolgevano i sacrifici. I banchetti sacri avvenivano all'aperto, nella piana estesa verso nord. Secondo la studiosa tuttavia i personaggi più ragguardevoli banchettavano all'interno della "grotta" che negli altri periodi ospitava personale di culto e oggetti votivi⁷⁹⁸.

Un quadro analogo può valere anche per il VII a.C. Non è infatti certo che a tale epoca possa essere fatta risalire la fase più antica del tempio. I resti individuati da Papadimitriou nel corso della pulitura dell'area dell'edificio nel 1955 sono datati alla metà del VII a.C. nel resoconto pubblicato sui *Praktika*, mentre in quello apparso su *Ergon* e nel *report* di Daux la data è abbassata all'inizio del VI a.C.⁷⁹⁹.

Al momento non si ha nessun indizio relativo ad una fase di VIII o di VII a.C. per il *Braurionion* dell'acropoli, nonostante sia stato suggerito di fare risalire l'istituzione del culto all'epoca della "unificazione" dell'Attica⁸⁰⁰.

2 - VI a.C.

a) Brauron

Nel VI a.C. viene generalmente collocata la prima monumentalizzazione del santuario di Brauron, anche se, come si è visto nel corso della presentazione dei risultati degli scavi, la datazione delle singole strutture (in particolare del tempio) è fortemente problematica e discussa.

Secondo la ricostruzione di Ekroth la fase di VI a.C. prevede, oltre al primo tempio in pietra, anche altre strutture destinate ad acquisire nuovi spazi per la custodia degli oggetti votivi, per lo svolgimento dei rituali e per il soggiorno di visitatori privilegiati e personale sacro: l'ambiente chiuso situato alle spalle della cella del tempio, la piattaforma a ovest del tempio, la terrazza a sud-ovest del tempio (dove ora si trova la chiesetta di Hagios Georgios), la terrazza a est del tempio, una *stoa-hestiatorion* a est del tempio e la c.d. casa sacra a sud-est della "grotta". Quest'ultima, a sua volta, viene adibita soprattutto alla custodia di oggetti votivi⁸⁰¹.

Nel 1983 Angiolillo pubblica un breve articolo nel quale solleva la questione dell'integrazione tra il dato archeologico e un dato letterario, all'epoca recentemente acquisito: il coinvolgimento di Pisistrato nell'allestimento del santuario di Brauron. L'anno

⁷⁹⁶ V. *supra*, I 1. 2 c rispettivamente 22-3 e 44-8.

⁷⁹⁷ V. Ekroth 2003, 102.

⁷⁹⁸ V. Ekroth 2003, 102-4 + Fig. 6, 102 (= fig. 1, Tav. CCXXIV).

⁷⁹⁹ V. rispettivamente Papadimitriou 1955 a, 118; Papadimitriou 1955 b, 33; Daux 1956, 247. Sul rinvenimento v. anche *supra* I 1.2 c, 15.

⁸⁰⁰ V. Solders 1931, 109.

⁸⁰¹ V. Ekroth 2003, 104-8 + Figs. 7, 104 e 8, 106. Struttura del *temenos* arcaico: fig. 2, Tav. CCXXIV.

prima era infatti stato pubblicato parzialmente il testo del codice che tramanda la versione più completa del *Lexicon* di Fozio: lo *Zavordensis* 95. In particolare, per la prima volta, alla voce **Βραυρωνία*** è stato possibile leggere la notizia secondo cui Pisistrato ha curato l'allestimento del *hieron* di Brauron. Da parte sua, come si è visto, Angiolillo in un primo tempo riconduce a tale iniziativa i resti rinvenuti a est del braccio orientale della *stoa* da lei considerati pertinenti a un tempio dorico. In un secondo tempo rivede la propria posizione e attribuisce all'età di Pisistrato la fase arcaica del tempio rinvenuto da Papadimitriou⁸⁰².

L'idea di un coinvolgimento di Pisistrato nell'attività edilizia di VI a.C. a Brauron è generalmente accolta. Si registra comunque lo scetticismo di R. Osborne, il quale non esclude che l'informazione riportata nel *codex Zavordensis* 95 sia un'elaborazione della tradizione relativa alla provenienza di Pisistrato da Philaidai⁸⁰³.

La cautela di Osborne è condivisibile: effettivamente Fozio (o la sua fonte) potrebbero avere dedotto la notizia di un'iniziativa di Pisistrato a Brauron dalla tradizione secondo cui egli era originario di Philaidai (Plut. *Sol.* 10, 3*). Tuttavia, come si mostrerà subito, esistono plausibili indizi di un intervento dei tiranni in relazione al culto di Artemide *Brauronia* sull'acropoli. Ciò rende del tutto probabile paralleli interventi nel santuario di Brauron.

b) *Braurionion*

Proprio sulla base della tradizione che ricollega le origini di Pisistrato al demo nel cui territorio si trova Brauron, gli studiosi da tempo prendono in considerazione un collegamento tra i tiranni e il *Braurionion*⁸⁰⁴, anche se non mancano opinioni completamente diverse⁸⁰⁵. Gli scavi e gli studi condotti nell'area del *Braurionion* non apportano elementi decisivi. Come si è visto, i resti sono ridotti a qualche traccia relativa alle fondamenta della struttura e ai tagli nella roccia destinati ad accoglierle; per di più, non si sono rinvenuti oggetti nell'area del *peribolos*. Gli studi più recenti (Rhodes e Dobbins) consentono di individuare tre fasi costruttive, che sono però databili solo in maniera relativa e non assoluta⁸⁰⁶.

Un contributo notevole a favore dell'esistenza di un *Braurionion* in epoca arcaica viene da reperti che vengono ad esso ricondotti.

Winter non ha dubbi nel ricondurre al *Braurionion* le già ricordate statuette fittili da lui identificate come raffigurazioni di Artemide, ponendo (come detto) il tipo seduto in relazione con l'*archaion hedos* menzionato nelle c.d. *tabulae curatorum Braurionii*. Come egli stesso sottolinea, la datazione delle figurine da lui proposta, cioè l'età della tirannide, rappresenta una conferma di quanto ipotizzato da Wilamowitz. Diventa infatti possibile fare risalire la fondazione del *Braurionion* e la più antica delle statue in esso custodite ai tempi dei Pisistratidi⁸⁰⁷.

L'esistenza di un *Braurionion* in età arcaica e la plausibilità del coinvolgimento di Pisistrato nella sua fondazione sono sostenute anche da Kahil nell'articolo in cui pubblica i frammenti di ceramica a figure nere rinvenuti sull'acropoli da lei identificati come pertinenti a *krateriskos/i*. Secondo la studiosa, tali frammenti, in quanto pertinenti ad un tipo di vasi connessi in modo speciale al culto di Artemide *Brauronia*, fanno supporre l'esistenza di un

⁸⁰² V. rispettivamente Angiolillo 1983, 353; Angiolillo 1997, 85-6.

⁸⁰³ V. Osborne 1994, 151-2.

⁸⁰⁴ V. es. Wilamowitz 1880, nota 47, 128; Robert 1886, 150; Pfuhl 1900, 79; Kleine 1973, 27; Kolb 1977, 103.

⁸⁰⁵ V. es. Solders 1931, 109 (età del sinecismo); Suchier 1847, 16 e Mommsen 1864, 407 (non prima del 480 a.C.); Edmonson 1968, 164-5 (IV a.C.)

⁸⁰⁶ V. *supra* I 2.2 b, 80 + Tav. CLXVII e I 2.2 c, 82-3 + Tav. CLXXII.

⁸⁰⁷ V. Winter 1893, 146 e *supra* I 2.2 d, 99.

hieron della divinità sull'acropoli già nell'ultimo quarto del VI a.C. Ad essi, a suo avviso, si possono affiancare altri argomenti a favore di una simile deduzione.

Lo spazio riservato ad Artemide *Brauronia* sull'acropoli in età classica è straordinariamente ampio a confronto con gli spazi riservati alle altre divinità diverse da Atena: ciò si spiega solo se si considera il *Braurionion* come una realtà cultuale già consolidata.

Già Schrader aveva ricondotto al *Braurionion* i due cani in marmo rinvenuti sull'acropoli e databili al 520-10 a.C.

Artemide compare in compagnia di Atena e non di Apollo sui due più importanti documenti iconografici del VI a.C., il c.d. vaso François esposto al Museo nazionale archeologico di Firenze e un *dinos* attribuito a Sophilos conservato al British Museum. Entrambi i documenti risalgono a prima del 550 a.C. e testimoniano la stretta associazione tra Artemide e la divinità poliade.

La *Hegemone* menzionata nel giuramento efebico è una forma di Artemide *Hegemone*⁸⁰⁸.

La tesi di Kahil ha incontrato consenso⁸⁰⁹, anche se non è mancato qualche tentativo di mettere in discussione l'attribuzione dei frammenti dei *krateriskos/i* al *Braurionion*. In particolare Osborne propende per attribuire i frammenti a un unico esemplare e chiamando in causa l'esempio della c.d. grotta di Pan di Eleusi ricorda che *krateriskoi* possono essere rinvenuti anche in santuari non artemidei. Inoltre egli, rovesciando le argomentazioni di Kahil, cita le raffigurazioni in cui Artemide compare accanto ad Atena per sostenere l'eventualità che il *krateriskos* dell'acropoli sia stato dedicato appunto ad Atena⁸¹⁰. Ancora, Ch. Sourvinou-Inwood è orientata a ricondurre la scelta di dedicare *krateriskoi* sull'acropoli più al prestigio della sede che non al *Braurionion*⁸¹¹.

Qualche studioso ha altresì aggiunto ulteriori elementi utili a dimostrare la validità della ricostruzione di Kahil.

Come si è visto, Morizot propone di ricondurre al *Braurionion* una testa animale in marmo, da lei identificata come testa d'orso, sicuramente databile a prima del 550 a.C. La studiosa stessa sottolinea che, se la sua proposta è corretta, essa rappresenta un nuovo elemento a favore della tesi di Kahil. All'attribuzione da lei sostenuta, Morizot affianca altri dati.

Il testo del lemma *Brauronia* tramandato dal *codex Zavordensis* di Fozio* in cui si dice che Pisistrato ha costruito un tempio a Brauron, fornisce per la prima volta la prova di un legame diretto tra il tiranno e il santuario del suo demo di provenienza (Philaidai). L'installazione di un santuario di Artemide *Brauronia* sull'acropoli ad opera del medesimo non ne sarebbe che un "prolungamento logico".

Inoltre ella, come Kahil, chiama in causa il *dinos* attribuito a Sophilos, databile al 580 a.C. in cui Artemide compare accanto ad Atena. A suo avviso l'iconografia avvalorava la tesi di una presenza molto antica della divinità sull'acropoli.

Ancora, Morizot propone una contestualizzazione storica per l'installazione del *hieron* della *Brauronia* sull'acropoli: la risistemazione dell'acropoli conseguente alla sua trasformazione in santuario e all'istituzione delle Panatenee nel 566/5 a.C. In proposito non esclude che a tale intervento vadano ricondotte le tracce più antiche tra quelle individuate

⁸⁰⁸ V. Kahil 1981, 261-2.

⁸⁰⁹ V. es. Angiolillo 1983, 352-3; Shapiro 1989, 65; Frost 1990, 6; Angiolillo 1997, 68; Giuman 1999, 55.

⁸¹⁰ V. Osborne 1985, 155.

⁸¹¹ V. Sourvinou-Inwood 1988, 116.

nell'area del *Brauronion*, pur ammettendo che non sono possibili datazioni se non relative⁸¹².

Infine, pur senza avanzare la proposta di attribuzione al *Brauronion*, ricorda che la c.d. *Kore* con il peplo è stata interpretata come statua di Atena o di Artemide⁸¹³.

Come si è già ricordato, Lissi Caronna analizzando in parallelo i *pinakes* rinvenuti a Brauron e quelli rinvenuti sull'acropoli individua una matrice comune per due tipi, quello con Artemide in trono e quello con Artemide citareda. Pur con molta cautela, ella ritiene di che quanto da lei rilevato possa essere aggiunto agli indizi indicati da Kahil relativi alla presenza di un *Brauronion* sull'acropoli in età arcaica⁸¹⁴.

Decisamente meno cauta è Vlassopoulou, secondo cui sia i *pinakes* sia le statuette fittili raffiguranti Artemide rinvenute sull'acropoli sono da accostare ai *krateriskoi* come dediche poste per Artemide *Brauronia* in età arcaica. L'interpretazione della presenza di Artemide in qualità di *visiting god(dess)* è (a suo avviso) da escludere⁸¹⁵.

In conclusione, oggi risulta piuttosto difficile negare che il *Brauronion* risalga all'età arcaica, anche se non vi è nessun indizio su quale possa essere stato il suo assetto.

Come si è cercato di mostrare seguendo un suggerimento della stessa Kahil⁸¹⁶, la presenza di uno o più *krateriskoi* sull'acropoli trova una sua contestualizzazione nella presenza di altri vasi votivi connessi alle nozze (*loutrophoroi* e *lebetes gamikoi*) e alla vita della *gyne* (*epinetra*), anche se, soprattutto in quest'ultimo caso, è problematico decidere se la destinataria della dedica era Artemide o Atena.

Tra gli elementi addotti da Kahil in favore di una collocazione dell'installazione del culto della *Brauronia* sull'acropoli in epoca arcaica due sembrano particolarmente validi.

Le raffigurazioni ricordate dalla studiosa⁸¹⁷ in cui Artemide compare accanto ad Atena trovano una spiegazione più convincente in un riferimento alla realtà culturale dell'acropoli ed al suo significato sul piano della relazione tra le due divinità che non, come vorrebbe Osborne⁸¹⁸, in un'assimilazione di Atena ad Artemide, non meglio definibile e documentabile. In proposito potrebbe essere opportuno ricordare che nel finale dell'*Ifigenia in Tauride* è ancora Atena, la divinità poliade, a sancire la cultualità dei due santuari artemidei di Brauron e di Halai Araphenides. La scelta di Euripide potrebbe forse avere a che fare con un'antica e già consolidata relazione tra Atena e Artemide *Brauronia*.

Inoltre, non è da escludere che, come suggerisce Kahil, il ruolo attribuito dalla tradizione ateniese ad Artemide nella vittoria sui Persiani (Maratona, ma anche Salamina) possa essere ricondotto alla percezione di una profonda complementarità della divinità e di Atena nella custodia della *polis*, percezione che appare strettamente correlata alla disposizione degli spazi per le due divinità sull'acropoli.

Risulta più problematico seguire Kahil sugli altri punti. Infatti, l'insolita ampiezza dello spazio riservato alla *Brauronia* sull'acropoli⁸¹⁹ potrebbe trovare una spiegazione, oltre che nell'antichità del culto sull'acropoli, nel prestigio e nell'importanza (anche politica) del santuario di Brauron. Ancora, l'attribuzione dei cani in marmo al *Brauronion* è, come si è

⁸¹² V. Morizot 1993, 40. Presunta testa di orso: *supra* I 2.2 d, 89-90.

⁸¹³ V. Morizot 1993, nota 43, 39.

⁸¹⁴ V. Lissi Caronna 1996, 178-9. Artemide in trono e confronto con *pinax* dell'acropoli: art. cit., 172-4 + fig. 15, 173; 16, 174. Artemide citareda e confronto con *pinax* dell'acropoli: art. cit. 174-7 + fig. 17, 175; 18-9, 176. V. anche *supra* I 1. 2 e, 75.

⁸¹⁵ V. Vlassopoulou 2003, 75-6. Presentazione e discussione dei reperti: *supra* I 2.2 d, 99-101.

⁸¹⁶ V. Kahil 1981, 263 e *supra* I 2.2 d, 97-9.

⁸¹⁷ V. Kahil 1981, 262 e fig. 3, Tav. CCLX; 2, Tav. CCLX.

⁸¹⁸ V. Osborne 1985, 155.

⁸¹⁹ V. Kahil 1981, 262.

mostrato, una plausibile ipotesi che però non ne esclude altre⁸²⁰. Infine, l'identificazione tra Artemide e l'Hegemone menzionata nel giuramento degli efebi⁸²¹ risulta al momento indimostrabile. Artemide *Hegemone* è attestata in Attica solo da un'iscrizione rinvenuta a Zea in cui compare anche l'epiclesi *Orthosia* (IG II² 5012). Per contro, nelle redazioni del giuramento degli efebi a noi pervenute, Hegemone è presentata in gruppo con Thallo e Auxo⁸²².

Per quanto riguarda Morizot, si è sostenuto che sussistono dubbi sulla possibilità di identificare la testa animale Acr 122 come ursina⁸²³. Di conseguenza non si può sostenere l'attribuzione del pezzo al *Brauronion*. Ciò comporta che al momento non si hanno reperti attribuibili al *peribolos* databili all'età di Pisistrato. Tuttavia resta probabile un forte coinvolgimento di tale personaggio nell'installazione del culto della *Brauronia* sull'acropoli. Come detto, si può condividere con Osborne l'idea che la notizia dell'intervento di Pisistrato a Brauron (Phot. s.v. **Βραυρωνία*** ed. Theodoridis) dipenda dalla tradizione relativa alla sua provenienza da Philaidai⁸²⁴. Comunque già solo quest'ultima tradizione rappresenta un indizio, specie se combinata con le due raffigurazioni di Artemide accanto ad Atena, di cui quella del c.d. vaso François è sicuramente cronologicamente compatibile con l'attività di Pisistrato.

Quanto alla c.d. *Kore* con il peplo a cui accenna la medesima Morizot, si è detto che gli argomenti presentati da Keesling e Brinkmann a favore dell'identificazione della statua come immagine di Artemide e quelli di Ridgway a favore del riconoscimento della scultura come probabile replica di una statua cultuale appaiono convincenti. Si è mantenuta altresì cautela riguardo l'attribuzione al *Brauronion*, in quanto non dimostrabile⁸²⁵. Va comunque osservato che anche la già ricordata tesi di Keesling⁸²⁶ secondo cui nella c.d. *Kore* con il peplo andrebbe individuato un caso di *visiting god(dess)*, cioè un'immagine di una divinità (Artemide) dedicata ad un'altra (Atena), non è meglio dimostrabile in quanto basata soprattutto su un *argumentum e silentio*, cioè il fatto che tra le basi arcaiche iscritte rinvenute sull'acropoli, nessuna reca una dedica ad Artemide. Risulta infatti difficile porre sullo stesso piano della c.d. *Kore* con il peplo le *Nikai* e le erme di età arcaica citate dalla studiosa come esempio di *visiting gods* nel *temenos* dell'acropoli: ci sono forti differenze di natura e di funzione. Risulta semmai più calzante il riferimento di Keesling ai casi di dedica sull'acropoli di statue di divinità diverse da Atena documentati da Pausania per il V a.C. (Apollo *Parnopios*, Afrodite, Artemide *Leukophryene*)⁸²⁷. Tuttavia il prestigio della sede rende forse fuorviante (o almeno limitante) la definizione come *visiting gods*. Ad esempio, nel caso della dedica della statua di Artemide *Leukophryene* ad opera dei figli di Temistocle, il peso delle motivazioni politiche non va certamente trascurato.

Allo stato attuale dunque non si può sostenere, ma neppure escludere che la c.d. *kore* con il peplo sia da porre in relazione con il *Brauronion*.

⁸²⁰ V. Kahil 1981, 262 e *supra* I 2.2 d, 89.

⁸²¹ V. Kahil 1981, 262.

⁸²² V. Lyc. c. *Leocr.* 77; Pollux VIII 106. Iscrizione di Acharnai: Robert 1938, 302-7.

⁸²³ V. *supra* I 2.2 d, 90.

⁸²⁴ V. Osborne 1994, 151-2.

⁸²⁵ V. *supra*, I 2.2 d, 91.

⁸²⁶ V. Keesling 2003, 139.

⁸²⁷ V. Keesling 2003, 139. Apollo *Parnopios*: Paus. I 24, 8. Afrodite: Paus. I 23, 1-2. Artemide *Leukophryene*: Paus. I 26, 4 e cap. III sez. IV 5 a, 437.

Infine, per quanto riguarda il materiale fittile presentato da Winter, Vlassopoulou e (con più riserve) da Lissi Caronna⁸²⁸, le analogie con i materiali brauronii rappresentano un buon argomento a favore dell'attribuzione al *Brauronion*. Ciò rende ancora meno plausibile l'ipotesi che si tratti di *visiting god(dess)*, già accantonata del resto dalla stessa Vlassopoulou⁸²⁹. Anche se la cronologia delle statuette proposta da Winter (età dei Pisistratidi) è stata abbassata da Vlassopoulou al primo ventennio del V a.C.⁸³⁰ e se la probabile attribuzione degli oggetti menzionati nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* al santuario di Brauron impedisce di seguire Winter nel porre in relazione il tipo seduto con l'*archaion hedos*, le raffigurazioni fittili di Artemide rappresentano comunque una testimonianza dell'esistenza del *Brauronion* prima delle devastazioni operate dai Persiani.

c) Festa *Brauronia*

È probabile che i tiranni siano coinvolti anche nell'organizzazione dei *Brauronia*, la festa celebrata dalla *polis* Atene in onore di Artemide *Brauronia* a cadenza quadriennale, almeno stando alla *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica (54, 7*).

L'indizio più forte a riguardo è rappresentato dalla notizia riportata da Esichio al lemma **Βραυρωνίους*** secondo cui in tale occasione a Brauron si esibivano rapsodi che cantavano l'Iliade. Come è stato sottolineato da più parti, la notizia risulta coerente con l'interesse dei tiranni nella promozione e diffusione della tradizione omerica in funzione della celebrazione del loro stesso *genos*⁸³¹. Si riteneva infatti che il capostipite fosse Neleo, padre di Nestore, e che il nome Pisistrato fosse stato portato per la prima volta da un Pisistrato figlio di Nestore (Her. V 65, 3-4). Del resto, come sottolinea Giuman, un legame tra il culto di Artemide *Brauronia* e l'*epos* omerico è riconoscibile nella tradizione relativa al sacrificio di Ifigenia a Brauron (anche se nulla prova che essa sia da ricondurre ad un antico culto di Ifigenia, come vorrebbe lo studioso) e nella dedica della scultura bronzea raffigurante il cavallo di Troia nel *Brauronion* dell'acropoli⁸³².

3 - V a.C.

a) Brauron

Come si è ricordato, Pausania (III 16, 7-8*; VIII 46, 3*) afferma che Serse aveva sottratto da Brauron lo *xoanon* di Artemide⁸³³. Papadimitriou ritiene di avere individuato la prova archeologica della devastazione del santuario ad opera dei Persiani nel deposito presso la c.d. fonte sacra che a suo dire non contiene reperti successivi al 480 a.C. La sua tesi è generalmente accettata, anche se si discute sulla data e sulle modalità della ricostruzione, in particolare per quanto riguarda il tempio. Quanto alla data, gli studiosi sono infatti divisi tra chi colloca la ricostruzione del tempio prima della metà del secolo (chiamando in causa eventualmente Cimone) e chi ritiene che essa sia stata contemporanea alla costruzione della *stoa* (presumibilmente 430-20 a.C.). Quanto alle modalità, c'è chi ritiene che il tempio sia stato ricostruito sempre sul medesimo sito, quello occupato dai resti

⁸²⁸ V. rispettivamente Winter 1893, 146; Lissi Caronna 1996, 178-9; Vlassopoulou 2003, 75-6 + cat. I 113-5, 120 + π. 1 e 37 (v. Tav. CXCVD); cat. III 18-24, 137-9 + π. 66-7 (v. Tav. CXCVIII e CXCIX)

⁸²⁹ V. Vlassopoulou 2003, 76.

⁸³⁰ V. Winter 1893, 146. Cfr. Vlassopoulou 2003, cat. III 18-22, 137-8 (500-480 a.C.); 23, 139 (prima del 480 a.C.).

⁸³¹ V. es. Pfuhl 1900; Peppas Delmouso 1988 b, 256; Giuman 1999, 84-6.

⁸³² V. Giuman 1999, 84-7. Notizia di Esichio e cavallo di Troia nel *Brauronion* v. anche Raoul-Rochette 1851, 744. Discussione sul culto di Ifigenia: *infra* III 4 a, 183-9 e IV 2, 210-2. Discussione sul significato del cavallo di Troia nel *Brauronion*: *infra* 3 a, 123-4.

⁸³³ V. *supra* I 1.1, 4; I 1.2 d, 61-2.

rinvenuti da Papadimitriou, e chi ritiene che il tempio pre-persiano si trovava sul sito oggi occupato dalla chiesetta di Hagios Georgios⁸³⁴.

Altrettanto poco chiari sono i contorni degli interventi nell'area sud-orientale del *temenos*. Secondo la già presentata ricostruzione di Papadimitriou, largamente accettata, intorno alla metà del V a.C. viene costruito il c.d. piccolo tempio destinato a sostituire come centro del culto di Ifigenia gli ambienti situati nella "grotta" dopo il crollo della volta della medesima⁸³⁵. Nell'intervento Corso (forse con qualche eccesso rispetto alla modestia della struttura) riconosce i caratteri distintivi dell'edilizia culturale periclea: asse centripeto, frontalità, attenzione al rapporto tra edificio e percorso processionale⁸³⁶. Come si è avuto modo di mostrare sia la cronologia sia la funzione dell'edificio (compresa la relazione con il crollo della "grotta") vengono messi in dubbio con argomenti che non sembrano trascurabili⁸³⁷.

Sussistono pochi dubbi invece sul fatto che intorno alla metà del V a.C. viene costruito il ponte in *poros* che permette di attraversare il corso d'acqua proveniente dalla c.d. fonte sacra.

C'è consenso nel collocare la costruzione della *stoa* negli anni '20 del secolo, anche se, come si è detto, manca chiarezza sul rapporto cronologico tra essa e il complesso annesso al braccio nord. Attraverso tale intervento il *temenos* di Brauron raggiunge le dimensioni e l'assetto con il quale è conosciuto oggi grazie agli scavi diretti da Papadimitriou.

Secondo Giuman la costruzione della *stoa* rappresenta un spartiacque tra due fasi dell'assetto del santuario molto diverse tra loro.

Egli fa coincidere il limite settentrionale del *temenos* arcaico con il muro di contenimento del lato nord della terrazza del tempio. L'elemento centrale dello spazio è il tempio, probabilmente in asse con il *propylon* di accesso. L'area sacra è completata a sud-est dagli ambienti ospitati nella "grotta" e a ovest dal complesso formato dalla piattaforma situata alle spalle del tempio e dalla fonte fonte sacra⁸³⁸.

Con la costruzione della *stoa* l'estensione del santuario viene triplicata ma si ha anche una forte trasformazione, se non uno stravolgimento, nella fruizione degli spazi da parte del visitatore. Infatti se si ammette che la struttura a est del braccio orientale della *stoa* era un *propylon*, nella fase più antica il visitatore era posto immediatamente di fronte al tempio e, indirettamente, anche di fronte alla divinità, la cui statua era custodita nella cella. Nella fase più recente sono date due diverse possibilità di accesso: il passaggio non monumentalizzato ricavato tra il primo e il secondo ambiente (a partire da sud) del braccio occidentale della *stoa*, oppure i *propyla* situati alle estremità del complesso porticato nord e lo stretto corridoio ricavato al centro del braccio settentrionale. In entrambi i casi il visitatore è condotto nella corte delimitata dalla *stoa* e dalla terrazza del tempio: l'impatto con il tempio (e la divinità) viene differito⁸³⁹.

Lo stravolgimento della fruizione indicato da Giuman è strettamente connesso all'interpretazione dei resti rinvenuti a est del braccio orientale della *stoa* come *propylon*, interpretazione al momento non comprovata e sulla quale il medesimo studioso ha

⁸³⁴ V. *supra* I 1.2 c, 16.

⁸³⁵ V. *supra* I 1.2 c, 39; 40.

⁸³⁶ V. Corso 1986 a, 169.

⁸³⁷ V. *supra* I 1. 2 c, 40-1.

⁸³⁸ V. Giuman 1999, 27; 29 + fig. 4, 28 (= fig. 2, Tav. CCXXIV).

⁸³⁹ V. Giuman 1999, 29; 32-3 + fig. 4, 28 (= fig. 2, Tav. CCXXIV); 2, 18 (= fig. 1, Tav. CCXXV).

riserve⁸⁴⁰. Comunque si può riscontrare almeno un certo contrasto tra il passaggio ricavato tra il primo e il secondo ambiente (da sud) del braccio occidentale della *stoa*, privo di apparati monumentali che dà accesso all'interno del *temenos* e i *propyla* situati alle due estremità del complesso annesso al braccio nord della *stoa* che sono collegati all'interno del santuario solo attraverso lo stretto passaggio ricavato al centro della serie di ambienti del medesimo braccio nord.

Quale che sia stato il suo impatto, la realizzazione della *stoa* risulta cronologicamente vicina ad una serie di testimonianze che denotano un forte interesse della *polis* Atene per il santuario e il culto di Artemide *Brauronia* sul finire del V a.C.

A livello letterario vanno ricordati il finale dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide (1452-67*), la menzione di *arktoi* e *Brauronia* nella *Lisistrata* di Aristofane (645*) e la (problematica) allusione ad una *theoria* penteterica diretta a Brauron in un passo della *Pace* del medesimo autore (872-6*).

La tesi proposta da alcuni studiosi (Papadimitriou in testa)⁸⁴¹ secondo cui vi sarebbe una relazione diretta tra la rappresentazione della tragedia euripidea e la costruzione della *stoa* è suggestiva, ma indimostrabile. Come si è detto, l'osservazione di Bouras⁸⁴² relativa alla secondarietà del contesto di rinvenimento dell'iscrizione datata all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) risulta pertinente, a meno che in futuro la pubblicazione non apporti elementi contrari. Per il momento comunque il 416/5 a.C. non può essere assunto come *terminus ante quem* per la realizzazione del monumento.

A livello archeologico, oltre ai diversi oggetti votivi rinvenuti a Brauron che documentano un'intensa frequentazione del sito, si possono chiamare in causa i tre vasi frammentari a figure rosse della collezione di H.A. Cahn pubblicati nel 1977 da Kahil, la rappresentazione di Artemide nella lastra VI del fregio orientale del Partenone (così come ricostruita da Despinis) e la dedica della riproduzione bronzea del cavallo di Troia nel *Braurionion* dell'acropoli.

I tre vasi della collezione Cahn sono considerati da Kahil (seppure con prudenza) produzione ateniese degli anni '30 del V a.C e sono da lei ricollegati a momenti della ritualità brauronia. Ella sottolinea comunque che non si tratta di vasi prodotti per una destinazione rituale. Infatti essi, pur essendo morfologicamente simili ai *krateriskoi*, sono di dimensioni maggiori e soprattutto di qualità artistica decisamente superiore⁸⁴³. In più, può essere utile ricordare che non si può dimostrare neppure la funzione votiva degli oggetti in questione. Mancano infatti dati sulla provenienza: i frammenti sono entrati nella collezione Cahn dalla più antica collezione Lifschitz. Una relazione con il *Braurionion* ateniese che teoricamente giustificerebbe la diversa qualità rispetto ai vasi del santuario extraurbano è, come sottolinea la stessa Kahil⁸⁴⁴, pura illazione.

Quanto alla raffigurazione di Artemide sulla lastra VI del fregio orientale del Partenone, nel 1972 Despinis pubblica un frammento in marmo all'epoca custodito nei magazzini del Museo nazionale archeologico dimostrando in modo convincente la pertinenza a tale lastra. Dal frammento, inserito nell'attuale ricostruzione del fregio esposta nel nuovo Museo dell'acropoli, risulta che il braccio sinistro di Artemide era stretto intorno

⁸⁴⁰ V. Giuman 1999, 33 (stravolgimento); 25 (riserve sul *propylon* arcaico).

⁸⁴¹ V. Papadimitriou 1950, 185; Giuman 1999, 32.

⁸⁴² V. Bouras 1967, 158 e *supra* I 2 c, 30-1.

⁸⁴³ V. Kahil 1977, 89-94 + Tavv. CCXXXVIII - CCXL. Vasi della collezione Cahn e *Brauronia*: *infra* III 1 c, 141-2; 146-7. Discussione sul *krateriskos* III: *infra* III 2 e, 173-4.

⁸⁴⁴ V. Kahil 1981, 263.

al braccio destro di Afrodite, la cui figura è oggi assai mal conservata⁸⁴⁵. Despinis ritiene che il particolare identifichi Artemide come Artemide - Eukleia⁸⁴⁶. M.S. Brouskari, senza meglio argomentare, afferma invece che si tratta chiaramente di Artemide *Brauronia*⁸⁴⁷. L'identificazione di Artemide come l'Artemide di Brauron è sostenuta da Kahil chiamando in causa la complementarietà tra tale divinità, che accompagna le ragazze al ruolo di spose e madri attraverso il rito dell'*arkteia*, e appunto Afrodite. La studiosa sottolinea l'affinità dei materiali ceramici presenti nei santuari delle due divinità, pur rilevando che nei santuari di Afrodite prevale la *loutrophoros*, specificatamente connessa al momento delle nozze, mentre in quelli di Artemide prevalgono i vasi connessi ai momenti anteriori (*krateriskoi*) o successivi (*lebetes gamikoi*, pissidi, *epinetra*)⁸⁴⁸.

Le osservazioni di Kahil appaiono del tutto pertinenti: il carattere prematrimoniale del rito dell'*arkteia* è l'unico dato ad esso relativo su cui tutte le fonti concordano. È dunque del tutto plausibile che l'Artemide raffigurata nella lastra VI del fregio est del Partenone vada interpretata come Artemide *Brauronia*.

Infine, per quanto riguarda la dedica del cavallo di Troia nel *Braurionion*, B. D'Agostino ha messo a punto una ricostruzione del contesto storico e storico-religioso di simile iniziativa, individuandone un significato che non si esaurisce nella connessione con l'esecuzione dell'*Iliade* in occasione dei *Brauronia* testimoniata da Esichio. Come dichiara lo stesso D'Agostino, egli condivide con F.W. Hamdorf l'opinione secondo cui la dedica è inscindibilmente connessa al clima politico ateniese alla vigilia della spedizione di Sicilia. A differenza di Hamdorf, che considera il *Braurionion* più tardo e attribuisce la dedica ad Atena *Ergane*, ispiratrice dello stratagemma secondo Omero (*Od.* VIII, 492-3)⁸⁴⁹, D'Agostino sostiene che il monumento sia da porre in realtà "tra Atena e Artemide". Artemide è infatti la divinità che presiede alla partenza della flotta achea per Troia, partenza che, secondo una versione, sarebbe avvenuta a Brauron. Rifacendosi agli studi di J.-P. Vernant, lo studioso afferma che tale episodio riflette la prerogativa della divinità di presiedere alla partenza per la guerra. Inoltre, trattandosi di una spedizione navale, la memoria di Salamina ha giocato un ruolo importante. Tale vittoria risulta infatti posta sotto il segno di Artemide per la parte di Temistocle (*Plut. Them.* 22, 2-3 dedica del tempio di Artemide *Aristoboule*) e di Atena per la parte di Cimone (*Plut. Cim.* 5, 1 dedica di un morso di cavallo sull'acropoli). Dunque, secondo lo studioso, l'altrimenti ignoto Chairedemos che ha dedicato il monumento forse era un fautore della spedizione, comunque consapevole dei rischi ad essa connessi. Infatti D'Agostino accetta le osservazioni di Hamdorf sul significato negativo che il cavallo di Troia poteva assumere in un momento in cui il valore della vittoria ottenuta con ogni mezzo veniva messo in discussione, come testimoniano la narrazione di Tucidide sulla distruzione di Melo e le *Troiane* di Euripide. Tuttavia, rifacendosi alle note tesi di Vernant, D'Agostino osserva che Artemide, a cui il monumento è dedicato, era la divinità che si invocava quando il conflitto minacciava l'esistenza stessa della *polis*⁸⁵⁰.

⁸⁴⁵ V. Despinis 1972. Frammento: Despinis 1972, π. 14, 1-2 (= fig. 3, Tav. CCLXI). Disegno della lastra VI con inserimento del frammento: Despinis 1972, σχ. p. 37 (= fig. 1, Tav. CCLXII).

⁸⁴⁶ V. Despinis 1972, 41-2.

⁸⁴⁷ V. Brouskari 1974, 158.

⁸⁴⁸ V. Kahil 1983, 243. V. anche Kahil 1977, 97-8; Kahil 1979, 85; Kahil 1984 b, 57-9.

⁸⁴⁹ V. Hamdorf 1980.

⁸⁵⁰ V. D'Agostino 2007, partic. 187-8; 194-7.

La ricostruzione di D'Agostino (come già quella di Hamdorf) si distingue per l'intento di dare significato a un monumento che ha creato difficoltà agli studiosi⁸⁵¹ ed è stato spesso trascurato in quanto considerato, magari, "pittresco", per riprendere il termine utilizzato da B. Holtzmann⁸⁵². È plausibile che, come sostiene D'Agostino, la tradizione relativa al sacrificio per Artemide prima della partenza della flotta achea per Troia e la tradizione relativa alla vittoria di Salamina vadano poste in stretta relazione con il monumento di Chairedemos. Tuttavia, almeno così come è presentato in buona parte delle fonti, il sacrificio ad Aulide è esplicitamente connesso all'espiazione di una colpa commessa da Agamennone e non a una prerogativa di Artemide come guida. Inoltre, sembra opportuno ricordare che in quanto offerta preliminare alla spedizione, la dedica di Chairedemos trova nella tradizione relativa al voto per Artemide *Agrotera*, formulato alla vigilia della battaglia di Maratona, un parallelo forse più calzante della tradizione relativa a Salamina. In ogni caso, non sembra possibile seguire l'opinione di Holtzmann secondo cui il monumento prova che il culto di Artemide *Brauronia* sull'acropoli era così poco importante che una dedica per un'altra divinità (Atena *Ergane*) poteva essere posta nel suo *peribolos*⁸⁵³. L'ipotesi di una collocazione della dedica "tra Atena e Artemide" sostenuta da D'Agostino appare di gran lunga preferibile.

L'interpretazione della dedica del cavallo di Troia nel *Braurionion* proposta da D'Agostino, plausibile nelle sue linee essenziali, fornisce un nuovo elemento utile alla comprensione delle motivazioni delle diverse manifestazioni di interesse per il culto brauronio da parte della *polis* che si registrano negli ultimi decenni del V a.C. Il quadro dunque risulta più complesso di come viene tratteggiato da coloro che mettono in relazione detto interesse con l'impatto della pestilenza e con un conseguente nuovo fervore nel culto di una divinità connessa alla continuità delle generazioni⁸⁵⁴.

b) *Braurionion*

Se si ammette, come è probabile, l'esistenza di un *Braurionion* in epoca arcaica, è plausibile supporre che anch'esso, come gli altri edifici dell'acropoli, sia stato devastato dai Persiani.

Risulta difficile dubitare del fatto che Cimone sia stato coinvolto nella riedificazione del *peribolos*. Gli elementi archeologici a sostegno della datazione di una fase all'età cimonia, cioè la solidarietà tra il muro sud e il c.d. muro cimonia individuata da Stevens⁸⁵⁵, sono messi in discussione da Rhodes e Dobbins sulla scorta di dati presentati da C.N. Edmonson in una relazione presentata nel 1967⁸⁵⁶. Tuttavia, a parte il fatto che non risulta alcuna pubblicazione relativa ai nuovi dati individuati da Edmonson, l'assenza di solidarietà tra i due muri non sembra un argomento decisivo per negare una fase cimonia del *Braurionion*. Per contro, secondo quanto viene suggerito da più parti⁸⁵⁷, le fonti letterarie forniscono indizi piuttosto forti a favore di un coinvolgimento di Cimone nella riedificazione del *Braurionion* e nella ricostruzione del tempio di Brauron. Infatti da un lato c'è il legame dei Philaidai al santuario di Brauron attraverso il mitico capostipite Philaios (Plut. *Sol.* 10, 3*), dall'altro, in stretta connessione, c'è la narrazione erodotea della

⁸⁵¹ V. es. Beulé 1853, 300-1.

⁸⁵² V. Holtzmann 2003, 187.

⁸⁵³ V. Holtzmann 2003, 181; 187.

⁸⁵⁴ V. es. Rubel 2000, 303; Camp 2001, 124-6 (in relazione con la purificazione di Delo del 426 a.C.).

⁸⁵⁵ V. Stevens 1936, 466-9.

⁸⁵⁶ V. Rhodes - Dobbins 1979, 329 (partic. nota 15, 329).

⁸⁵⁷ V. Montepaone 1979, 353-5 (= Montepaone 1999, 22-5); Giuman 1999, 55; Erdas 2002, 133-4.

conquista di Lemno da parte del filaide Milziade (Her. VI 138*) in cui essa finisce per assumere i connotati di una sorta di riscatto della profanazione del santuario di Brauron ad opera dei Pelasgi che da lì avevano rapito le donne ateniesi. La forza di tale motivo propagandistico, testimoniata dalla persistenza della narrazione del ratto nelle fonti più tarde⁸⁵⁸ e dalla sua probabile traduzione iconografica nella decorazione del c.d. tempietto dell'Illisso (lastre D-E secondo quanto dimostrato in modo convincente da Beschi⁸⁵⁹), rende assai plausibile che Cimone sia intervenuto nei due luoghi sacri dedicati ad Artemide *Brauronia*. Inoltre non va trascurato che, come mostra lo studio di W.B. Dinsmoor jr., la presenza del *peribolos* del *Brauronion* ha inciso sulla vicenda della progettazione dei propilei di Mnesicle e che al momento nulla confuta la tesi di Stevens secondo cui il *peribolos* avrebbe comunque subito aggiustamenti in relazione alla costruzione dei nuovi propilei⁸⁶⁰.

Stando così le cose, risulta poco plausibile la tesi di Osborne secondo cui il *Brauronion* è nato per ospitare gli oggetti votivi trasferiti da Brauron alla fine del V a.C., epoca a cui risale il documento più antico su tali trasferimenti, l'inventario datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) rinvenuto a Brauron nel 1958⁸⁶¹.

Come si è cercato di mostrare presentando le diverse ricostruzioni del *Brauronion*, va mantenuta la più grande prudenza sull'aspetto dell'area sacra nel V a.C. soprattutto per quanto riguarda la presenza di un tempio e la presenza di una *stoa* nel settore occidentale del *peribolos*⁸⁶².

L'ipotesi presa in considerazione da D'Agostino secondo cui nella c.d. *Tabula Iliaca* conservata ai Musei Capitolini di Roma si troverebbe una raffigurazione del monumento di Chairedemos all'interno del *Brauronion*⁸⁶³ appare poco plausibile. Il porticato davanti alla quale sta il cavallo è effettivamente simile a quello ricostruibile nell'area del *Brauronion*, *stoa* meridionale e orientale. Tuttavia sul rilievo è visibile un secondo porticato, simmetrico e collocato sul lato opposto dell'area sacra. Esso non trova alcuna corrispondenza nella situazione topografica dell'acropoli.

4 - IV a.C.

a) Brauron

Le tracce di attività edilizia nell'area del santuario di Brauron nel IV a.C. sono piuttosto labili.

Si è ricordato il suggerimento di Giuman secondo cui il presunto acroterio del tempio, cioè la statua raffigurante Artemide rinvenuta nel 1960, databile appunto al IV a.C., potrebbe documentare interventi di ristrutturazione dell'edificio⁸⁶⁴. Si è però avuto modo di ricordare che sussistono dubbi sulla natura del reperto⁸⁶⁵. Inoltre, la datazione stessa non è del tutto certa. Kahil parla, genericamente, di età ellenistica, mentre Ekroth lo annovera tra i reperti di III a.C.⁸⁶⁶.

⁸⁵⁸ V. Plut. *Mor.* 247 a -e (= *De mul. virt.* VIII); Plut. *Mor.* 296 b (= *Quaest. Gr.* 21); Zenob. III 85 (ratto di donne da Brauron); Schol. *Il.* A 594 (= Philoch. FGH III B 328 F 101*, ratto di *kanephoroi* da Brauron); Schol. Luc. *Katapl.* 25 (= Philoch. III B 328 F 100*, ratto da Brauron di *arktoi* che celebravano i *Brauronia*).

⁸⁵⁹ V. Beschi 2002 a e fig. 1-2, Tav. CCLXIII. Sui rilievi v. anche *infra*, III 1 b, 133 e cap. II sez. I 1.2 b, 302-6.

⁸⁶⁰ V. rispettivamente Dinsmoor 2004, 47-8 e Stevens 1936, 470 + Fig. 22, 469 (= fig. 3, Tav. CLXXI)

⁸⁶¹ V. Osborne 1985, 155-6. Inventario: Papadimitriou 1958, 37.

⁸⁶² V. *supra* I 2.2 c, 81-6 e I 2.2 f, 105.

⁸⁶³ V. D'Agostino 2007, 191 + Fig. 11, 193 (= fig. 2, Tav. CCLXII).

⁸⁶⁴ V. Giuman, 1999, 24. Sul reperto: Papadimitriou 1960, 24 + *ειξ.* 34, 25 (v. Tav. LXXXIII).

⁸⁶⁵ V. *supra* I 1.2 c, 14.

⁸⁶⁶ V. rispettivamente Kahil 1984 a, cat. 361*, I 651; Ekroth 2003, nota 266, 113.

Non è dato sapere se risalgano al IV a.C. o al secolo precedente gli edifici menzionati nel decreto di *exetasmos* e (assai plausibilmente⁸⁶⁷) non portati alla luce dagli scavi: le stalle, la palestra, il ginnasio e l'*amphipoleion*. Nel caso di palestra, ginnasio e *amphipoleion* il decreto stesso rappresenta l'unica attestazione della loro esistenza. Nel caso delle stalle, l'altra iscrizione in cui vengono menzionate, un inventario rinvenuto nel 1961⁸⁶⁸, non è ancora stata datata.

Come si è avuto modo di ricordare, Papadimitriou colloca alla fine IV a.C. una piena dell'Erasino che determina l'inagibilità del braccio nord della *stoa* e dell'edificio ad esso annesso, con la conseguente realizzazione del sentiero lastricato a partire dall'ingresso situato nel braccio occidentale della *stoa*. Si è però mostrato che, in attesa di uno studio e di una datazione dei reperti, nonché della pubblicazione dei giornali di scavo, non è possibile sostenere simile ricostruzione. Inoltre appare più probabile collegare il sentiero lastricato alle ultime fasi di vita del santuario e forse, come propone Ekroth, alla fase della spoliazione⁸⁶⁹.

Non è certo che la *stoa* menzionata nella già ricordata iscrizione frammentaria IG II² 4594, datata all'arconte *Phrynichos* (337/6 a.C.) e probabilmente interpretabile come dedica, sia una *stoa* del santuario di Brauron, come vorrebbe Peppas Delmousou⁸⁷⁰. Del resto non è neppure certa la pertinenza del documento ad Artemide *Brauronia*. Infatti, come si è detto, l'integrazione [Βραυρονίας] proposta con sicurezza dalla medesima studiosa è in realtà solo una plausibile congettura.

Analogamente, non è possibile stabilire in che misura il santuario di Brauron sia stato interessato dal citato decreto sulle cose sacre databile al 335/4 a.C. e dovuto all'iniziativa di Licurgo (IG II² 333). Nel testo, estremamente frammentario, si individua la sola menzione di Artemide *Brauronia* (l. 24), mentre non è possibile ricostruire i contorni e la natura dell'intervento sui *hiera* della dea.

Se si accetta di datare il decreto di *exetasmos* tra la fine del IV e l'inizio del III a.C. come propone Themelis, bisognerebbe supporre che nel IV a.C. le strutture del santuario abbiano attraversato una fase di declino.

Ciò apparentemente contrasta con i numerosi oggetti votivi risalenti a tale periodo rinvenuti nel *temenos*, tra i quali spiccano le statue infantili e soprattutto tre rilievi di grandi dimensioni (rilievo di Aristonike, rilievo con Artemide e il cervo, rilievo con la triade delia)⁸⁷¹. Ad essi si possono affiancare gli *ex voto* di cui è conservata menzione nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*, una volta che si accetti la loro collocazione nel santuario di Brauron, cosa che, per quanto assai probabile, troverà definitiva conferma solo con la pubblicazione degli inventari brauronii. Un ulteriore indizio contro un declino del santuario di Brauron nel IV a.C. può essere riconosciuto in due testi letterari. Dalla *Costituzione degli Ateniesi* (54, 7)* risulta che i *Brauronia* erano una delle feste penteteriche organizzate per conto della *polis* da appositi *hieropoioi*. Se, come sembra, la parte principale della festa si svolgeva a Brauron, risulta difficile immaginare come cornice un *temenos* dalle strutture compromesse. Anche il frammento di Difilo (Athen. VI 1 (222 a-b) = fr. 29 ed. Kassel -

⁸⁶⁷ V. *supra* I 1. 2 d, 61.

⁸⁶⁸ V. Papadimitriou 1961, 23-4 (= SEG XXXVII 35*) e cfr. Daux 1962, 671* (una linea in più di testo). V. anche *supra* I 1.1, 6; *supra* I 1. 2 d, 61.

⁸⁶⁹ V. *supra* I 1. 2 c, 31.

⁸⁷⁰ V. Peppas-Delmousou 1988 a, nota 31, 331. Discussione: *supra* I 2.1, 78.

⁸⁷¹ Statue infantili: v. *supra* I 1.2 e, 68-9 + es. fig. 2, Tav. LXXIX e fig. 1, Tav. LXXXV. Rilievi: *supra* I 1.2 e, 69-70 + es. fig. 2, Tav. XCVII e figg. 1-2, Tav. XCVIII.

Austin)* in cui Brauron è definito come luogo prediletto dagli dei risulta difficilmente conciliabile con un quadro di degrado.

b) *Brauronion*

Da Pausania (I 23, 7*) risulta che nel IV a.C. il *Brauronion* dell'acropoli si dota di un'*agalma* di Prassitele. Si è già avuto modo di soffermarsi sul problema della natura della statua (votiva o culturale) e sul problema della sua identificazione⁸⁷².

Non sono noti elementi a favore della tesi di Edmonson secondo cui il *Brauronion* sarebbe stato costruito solo nel IV a.C. per rimpiazzare il santuario di Brauron⁸⁷³. Per contro, si sono finora presentati elementi che rendono assai difficile condividere una simile opinione, sia per quanto riguarda la problematica ricostruzione della cronologia del *Brauronion* sia soprattutto per quanto riguarda Brauron che nel IV a.C. risulta ancora ben frequentato.

Analogamente a quanto detto in relazione al *Brauronion* di V a.C., non si hanno certezze sull'assetto architettonico del *peribolos*.

Nulla permette di affermare o di negare che la *stoa* di cui si parla nella testè citata iscrizione IG II² 4594 sia parte del *Brauronion*. Come si è appena detto, non è neppure certo che l'Artemide in questione sia la *Brauronia*.

Allo stesso modo, non è dato ricostruire in che misura il *Brauronion* sia stato interessato dall'appena ricordato decreto IG II² 333.

5 - III a.C.

I dati sul culto di Artemide *Brauronia* nel III a.C. sono attualmente alquanto sfuggenti e riguardano il santuario di Brauron, mentre sul *Brauronion* c'è il silenzio assoluto.

Ekroth elenca alcune sculture databili al III a.C.: una statua di Artemide *peplophoros* tipo Dresda, alcune statue infantili, la statua acefala di Artemide in movimento interpretata come acroterio del tempio da Papadimitriou, l'*hekataion* rinvenuto nel 1948⁸⁷⁴. Si è già ricordato che peraltro la datazione della statua acefala è discussa⁸⁷⁵.

Themelis informa genericamente della presenza a Brauron di gioielli e ceramiche risalenti al III a.C., senza fornire descrizioni o fotografie⁸⁷⁶.

Infine, non è certo che il decreto di *exetasmos* relativo agli edifici di Brauron vada collocato in tale periodo: come si è mostrato, le datazioni proposte oscillano notevolmente⁸⁷⁷.

Diversi autori collocano nel III a.C. una fase di crisi dell'attività del santuario o l'abbandono del medesimo.

⁸⁷² V. *supra* I 2. 2 c, 86; I 2. 2 e, 101-4.

⁸⁷³ V. Edmonson 1968, 165.

⁸⁷⁴ V. Ekroth 2003, nota 266, 113. Statue infantili: Kontis 1967, 203; Vorster 1983, cat. 5, 331 + Taf. 2, 5 e 12, 2 (Themelis 1971, 70 + fig. p. 71, al centro = fig. 2, Tav. LXXXV). Statua di Artemide *peplophoros* tipo Dresda: Kahil 1984 a, cat. 140*, I 637 + fig. 140, II 455 (= Daux 1962, 681 + fig. 22, 680 = fig. 2, Tav. LXXXIV). Statua acefala di Artemide in movimento (presunto acroterio): Kahil 1984 a, cat. 361*, I 651 + fig. 361, II 475 (=Papadimitriou 1960, 24 + *εἰκ.* 34, 25 (= fig. 1-2, Tav. LXXXIII). *Hekataion*: Sarian 1992, cat. 114, 998 (= Papadimitriou 1948, *εἰκ.* 6, 88 = fig. 1, Tav. LXXIV).

⁸⁷⁵ V. *supra* 4 a, 125.

⁸⁷⁶ V. Themelis 2002, 109; 116.

⁸⁷⁷ V. *supra* I 1. 2 d, 53.

Secondo Antoniou, il santuario ha subito danni durante la guerra cremonidea e dopo una ripresa, testimoniata dal decreto di *exetasmos*, è stato totalmente abbandonato alla fine del secolo⁸⁷⁸. Una relazione tra eventi politici e crisi del santuario è prospettata anche da J.D. Mikalson. Egli osserva che l'occupazione della collina di Munichia da parte della guarnigione macedone ha sicuramente impedito fisicamente la celebrazione dei *Mounichia*, ma, a suo avviso, ha anche causato la disaffezione degli Ateniesi verso il culto della divinità che non aveva saputo proteggere il proprio santuario né la *polis* come invece era avvenuto in passato. In proposito lo studioso fa riferimento al quadro tracciato da Plutarco sull'impatto psicologico dell'insediamento della guarnigione in coincidenza con i Grandi Misteri eleusini (Plut. *Phoc.* 28, 1-3). Dato lo stretto legame tra il culto della *Brauronia* e il culto della *Mounichia*, Mikalson ipotizza che la crisi abbia avuto ripercussioni anche sul culto della *Brauronia* e sulla frequentazione di Brauron⁸⁷⁹.

Themelis in un primo tempo aveva sostenuto che il sito di Brauron è stato abbandonato intorno al 300 a.C. In un secondo tempo, sulla base dei reperti già citati, egli rivede la propria posizione e parla di un "abbandono temporaneo" alla fine del III a.C.⁸⁸⁰.

Giuman individua nel III a.C. l'inizio del declino del santuario di Brauron in concomitanza con la perdita di peso politico dei demi e ipotizza che le funzioni del santuario siano state rilevate dal *temenos* di Artemide *Mounichia*⁸⁸¹.

Dai resoconti di Papadimitriou non giunge alcuna informazione relativa al III a.C., né per quanto riguarda reperti, né per quanto riguarda strutture. Il carattere stesso di simili resoconti non autorizza però alcuna deduzione sulla situazione del sito. Solo dopo lo studio, la datazione e la pubblicazione di quanto emerso dagli scavi sarà possibile formulare una valutazione. Molto probabilmente Mikalson coglie nel segno quando sostiene che il conflitto tra Atene e la Macedonia ha causato l'interruzione dei riti che si svolgevano nella *chora*, soprattutto se questi erano a forte partecipazione femminile come i riti brauronii. Più ipotetica, come ammette il medesimo studioso, appare la relazione tra la crisi del santuario di Munichia e la crisi del santuario di Brauron. In ogni caso al momento, in mancanza di elementi, gli interrogativi restano aperti. Ad esempio, non è possibile dimostrare le devastazioni ipotizzate da Antoniou o verificare se il decreto di *exetasmos*, qualora lo si voglia datare all'inizio o alla metà del secolo, sia mai stato seguito da qualche intervento.

Si può comunque osservare che, come si mostrerà in seguito⁸⁸², sussistono forti dubbi sulla possibilità, prospettata da Giuman, che il santuario di Munichia sia in qualche modo subentrato a quello brauronio per quanto riguarda le funzioni.

6 - Età successive

a) Brauron

Allo stato attuale non si dispone di dati sulla vita del santuario di Brauron dopo il III a.C. M. Galli in una nota afferma che secondo le "cortesi indicazioni" ricevute da Peppas Delmousou e Despinis non si hanno né iscrizioni né sculture successive al II a.C. Tuttavia egli osserva che lo studio del materiale ceramico, ancora da fare, potrebbe fornire elementi

⁸⁷⁸ V. Antoniou 1990 169-71 e 280-1. V. anche Camp 2001, 279.

⁸⁷⁹ V. Mikalson 1998, 52-3; 297.

⁸⁸⁰ V. rispettivamente Themelis 1971, 11; Themelis 2002, 109; 116.

⁸⁸¹ V. Giuman 1999, 37; 195.

⁸⁸² V. *infra* IV 3 c, 218-24.

diversi e che la presenza della basilica paleocristiana di VI d.C. potrebbe comunque essere indizio di continuità nella sacralità del sito⁸⁸³.

Sia Giuman che Ekroth assumono come epoca di definitivo abbandono del *temenos* l'epoca romana, sulla base di un passo di Pomponio Mela (II 46*) e uno di Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* IV 24*) in cui si parla di Brauron come località abbandonata⁸⁸⁴.

A riprova dell'abbandono del sito, Ekroth cita anche le sepolture rinvenute da Papadimitriou subito a ridosso della c.d. casa sacra, all'estremità sudorientale del *temenos*: una di esse contiene una moneta datata al 104 d.C., un'altra è realizzata con una tecnica tipica del periodo tardo⁸⁸⁵. Ella ritiene inoltre di potere associare a tali sepolture il rilievo rinvenuto da Papadimitriou su cui è rappresentato Polydeukes (*trophimos* di Erode Attico) in veste di defunto eroicizzato a banchetto, deducendone che nel II d.C. l'area del *temenos* doveva avere assunto una qualche connotazione funeraria⁸⁸⁶. Infine la medesima studiosa, raccogliendo un'ipotesi presentata da Camp in una conferenza, non esclude l'eventualità che il tempio di Brauron (o parte di esso), sia stato "trasportato" da Augusto ad Atene, come avvenuto, ad esempio, nel caso (il più clamoroso) del tempio di Ares ad Acharnai. Ciò spiegherebbe l'estrema scarsità dei resti del tempio di età classica⁸⁸⁷.

Nel suo articolo sulla topografia di Brauron, Goette si mostra scettico sul fatto che la frequentazione del santuario sia effettivamente cessata alla fine del III a.C., osservando che il tempio e l'edificio (a suo avviso) obliterato dalla chiesa di Hagios Georgios in quanto in posizione sopraelevata hanno avuto vita più lunga della *stoa* sommersa dalle piene. In proposito egli appare propenso a interpretare come vera e propria dedica ("Weihung") il rilievo raffigurante Polydeukes.⁸⁸⁸ Simile posizione è condivisa da Galli che sottolinea la valenza simbolica del gesto nell'ambito di una rivisitazione erudita dei più importanti santuari attici, pur riconoscendo che mancano elementi sull'attività del santuario di Brauron all'epoca della dedica⁸⁸⁹.

Inoltre, in appendice al medesimo articolo, Goette presenta un documento che potrebbe rimettere in discussione la data della cessazione della frequentazione del santuario o almeno di una parte di esso.

Si tratta di un'iscrizione tracciata su un blocco antico riutilizzato in un muro nei pressi dell'iconostasi della chiesa di Panagia Varabà, situata in aperta campagna a circa km 2 a nord di Markopoulo. Lo studioso non ha dubbi sull'identificazione dell'iscrizione con IG II² 13184 già pubblicata da A. Boeckh⁸⁹⁰ sulla base delle schede dell'abate M. Fourmont, nonostante come luogo di provenienza sia indicata Atene. Il testo è apparentemente una dedica di una madre per la propria figlia; non è chiaro quale genere di oggetto votivo sia stato accompagnato dall'epigrafe. Su base paleografica l'iscrizione può essere datata all'età imperiale avanzata, in particolare la forma della μ ha riscontri in un decreto onorario per cosmeti dell'inizio del III d.C. Secondo Goette il luogo di provenienza potrebbe essere il santuario di Brauron. Da lì provengono molto probabilmente altri pezzi antichi riutilizzati per la costruzione della chiesa, primo tra tutti un tamburo di colonna visibile all'esterno del

⁸⁸³ V. Galli 2002, nota 1006, 237-8.

⁸⁸⁴ V. Giuman 1999, 36-7; Ekroth 2003, 117.

⁸⁸⁵ V. Ekroth 2003, 77-8; 117. Sepolture: Papadimitriou 1955 a, 118-9 + π . 38a (sepoltura con "obolo di Caronte"); Papadimitriou 1956 a, 76-7 + π . 19γ; Papadimitriou 1956 b, 18 (due sepolture, di cui una con copertura fittile).

⁸⁸⁶ V. Ekroth 2003, 117-8 + fig. 10, 117 (= fig. 2, Tav. CCXXV). Rilievo di Polydeukes: Papadimitriou 1961, 35-6 + $\epsilon\iota\chi$. 39, 35 (primi due frammenti) Papadimitriou 1962, 32 + $\epsilon\iota\chi$. 42, 33 (= fig. 2, Tav. CIV)

⁸⁸⁷ V. Ekroth 2003, nota 246, 109-10 e 117.

⁸⁸⁸ V. Goette 2005, 31-2.

⁸⁸⁹ V. Galli 2002, 237 + Taf. 14, 2-3.

⁸⁹⁰ V. Boeckh 1828, n. 1032, 550.

muro sud, il cui diamentro coincide con quello dei frammenti di colonna attribuiti al tempio di Artemide. Inoltre, è ben nota la speciale relazione che esisteva tra il santuario e le donne⁸⁹¹.

Infine, può essere qui ricordato anche il suggerimento di J. Tobin secondo cui la dedica da parte di Erode Attico del *kosmos* della defunta moglie Regilla alle Dee eleusine ricordata da Filostrato (*Vita Soph.* 2, 556) sarebbe un'intenzionale ripresa della pratica attestata per il santuario di Brauron da Euripide (*Iph. Taur.* 1464-7)*. La dedica sarebbe stata posta ad Eleusi e non a Brauron perché quest'ultimo santuario era ormai inagibile⁸⁹².

Gli elementi a sostegno di un totale abbandono del sito in età romana non sono stringenti.

I passi di Pomponio Mela (II 46*) e di Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* IV 24*) non fanno riferimento al *temenos* ma all'insediamento abitativo. Per contro, Strabone (IX 22, 1*) e Pausania (I 23, 7*; I 33, 1*) si riferiscono al santuario di Brauron utilizzando il presente, anche se in questi casi sussiste sempre qualche dubbio sull'effettiva valenza del tempo verbale come indicazione cronologica.

Le sepolture rinvenute da Papadimitriou a cui fa riferimento Ekroth non sono sufficienti, da sole, per documentare l'abbandono del santuario e una probabile trasformazione nella funzione dell'area. Esse infatti si trovano ai margini di un settore del *temenos* la cui frequentazione pare cessata almeno dalla fine del IV a.C. a causa di crolli dalle soprastanti pareti rocciose⁸⁹³. Inoltre, nulla autorizza ad associarle al rilievo di Polydeukes in quanto, come riconosce anche la studiosa, esso non è un monumento funerario.

Quanto alla ricostruzione di Tobin relativa alla dedica del *kosmos* di Regilla, essa risulta interessante ma forse azzardata. Innanzi tutto il termine *kosmos* è generico. In secondo luogo, la studiosa stessa enumera alcune testimonianze relative ad un particolare legame tra i due coniugi e le divinità eleusine⁸⁹⁴. A questo punto, specie trattandosi di un sistema politestico, diventa piuttosto improbabile vedere nella scelta di porre la dedica ad Eleusi una sorta di ripiego a fronte dell'impraticabilità di Brauron.

L'osservazione di Goette relativa al fatto che la posizione sopraelevata del tempio (o dei templi) potrebbe averne garantito una frequentazione più lunga di quella degli altri edifici del *temenos* risulta pertinente. Gli indizi da lui presentati a favore di simile eventualità appaiono però piuttosto labili.

Sussistono dubbi sul fatto che il rilievo in cui è rappresentato Polydeukes possa essere considerato una dedica. L'abitudine da parte di Erode Attico di commemorare i propri *trophimoi* nei luoghi frequentati insieme trova riscontro in altri monumenti finora rinvenuti (come ad esempio nelle due erme per Memnon dall'area di Maratona⁸⁹⁵) e soprattutto nella testimonianza di Filostrato (*Vita Soph.* 2, 558-9)⁸⁹⁶. Non va dunque escluso che al rilievo vada attribuita una funzione commemorativa (come già fatto da Papadimitriou⁸⁹⁷) e non una funzione votiva. Va detto comunque che la presenza di un simile oggetto, presa in se stessa,

⁸⁹¹ V. Goette 2005, 36-8 + Abb. 10, 34 (= fig. 2, Tav. III); 13, 37 (= fig. 1, Tav. CCXXVI); 14, 37 (= fig. 2, Tav. CCXXVI).

⁸⁹² V. Tobin 1997, 206-7.

⁸⁹³ V. *supra* I 1.2 c, 43; 48.

⁸⁹⁴ V. Tobin 1997, 206.

⁸⁹⁵ V. cap. II sez. I 3, 322.

⁸⁹⁶ V. es. Graindor 1930, 114-8; Ameling 1983, 23-9 + 161-5 (erme e relative iscrizioni); Tobin 1997, 95-109; 113-60; Galli 2002 *passim*.

⁸⁹⁷ V. Papadimitriou 1961, 35-6.

non porta a concordare con quanti ritengono che nel II d.C. l'area del *temenos* di Brauron era solo un terreno di caccia⁸⁹⁸. Il rilievo infatti è stato rinvenuto nella parte bassa del santuario, a est della *stoa*: non si può escludere che nella parte sopraelevata si praticasse ancora una forma di culto.

La provenienza dell'iscrizione della chiesa di Panagia Varabà dal tempio di Brauron è probabile ma non certa. In secondo luogo la natura stessa dell'epigrafe non è del tutto chiara: I.Kirchner non trova di meglio che classificarla tra i *Varia*⁸⁹⁹.

Infine, riguardo alla presenza della basilica paleocristiana a poca distanza dal *temenos* valorizzata da Galli come elemento di continuità, va osservato che può avere avuto un peso notevole il fattore pratico della contiguità ad un'area che si presentava come una vera e propria cava di materiali da riutilizzare.

b) *Brauronion*

Dal modo in cui Pausania (I 23, 7*) si riferisce al *Brauronion* viene generalmente dedotto, a ragione, che il complesso era ancora in piedi nel II d.C.

Non è invece possibile essere certi che la statuetta fittile frammentaria raffigurante un orso considerata circa coeva al testo di Pausania e rinvenuta alle pendici settentrionali dell'acropoli possa essere considerata come oggetto votivo pertinente al *Brauronion*⁹⁰⁰.

Come per le epoche precedenti, non è dato sapere quale fosse l'aspetto del *peribolos* all'epoca della visita di Pausania. Lo studio di Versakis, esplicitamente dedicato a *Brauronion* e Calcoteca in età antonina, appare decisamente superato alla luce degli studi di Stevens e Rhodes - Dobbins. Come si è detto più volte, questi ultimi autori rimettono in discussione la cronologia di Stevens e, da parte loro, non propongono alcuna data assoluta per le tre fasi costruttive individuate.

Al momento manca documentazione sia riguardo i secoli precedenti, a partire dal III a.C., sia riguardo i secoli successivi. Non è dunque possibile conoscere le vicende del sito, né individuare l'epoca in cui esso viene abbandonato.

III - CULTO

Per la ricostruzione del culto di Artemide *Brauronia* si dispone di fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche che illuminano diversi aspetti di tale culto, da quelli eminentemente pubblici (festa *Brauronia* organizzata dalla *polis* e rito dell'*arkteia*, in qualche modo ad essa collegato) a quelli privati (dediche). Le medesime fonti suggeriscono inoltre una rete di relazioni tra i due santuari della *Brauronia* e altri luoghi di culto artemidei dell'Attica, nonché la condivisione degli spazi culturali di Brauron con altre figure: Ifigenia, Dioniso e Apollo.

Si mostrerà che si è comunque ben lontani dal raggiungere un quadro completo: la ricostruzione dei singoli aspetti si scontra con lo stato frammentario e parziale della documentazione. Pesano in particolare due fattori: la mancanza di dati completi e definitivi sui ricchissimi materiali del santuario di Brauron e l'estrema scarsità di elementi relativi al *Brauronion*.

⁸⁹⁸ V. es. Papadimitriou 1961, 36; Giuman 1999, 37.

⁸⁹⁹ V. Kirchner 1940, n. 13184, 867.

⁹⁰⁰ V. *supra* I 2.2 d, 101 + fig. 3, Tav. CCI.

1 - Festa dei *Brauronia*

a) Organizzazione

Dal già ricordato passo della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (54, 7*) risulta che la *polis* Atene celebrava una festa in onore di Artemide *Brauronia*, i *Brauronia* e che essi facevano parte insieme a *Delia*, *Herakleia*, *Eleusinia* ed *Hephaistia* delle feste penteteriche della cui organizzazione era incaricato un collegio di dieci *hieropoioi* appositamente eletti. La notizia è ripresa in forma più sintetica da Polluce (VIII 107*).

In un rendiconto redatto dal collegio unificato dei tesoriери databile forse al 314/3 a.C., IG II² 1480 (ll. 12-6*) è stata riconosciuta la menzione di una dedica posta per la divinità da tali magistrati e connessa con l'organizzazione della festa⁹⁰¹.

Il testo è assai lacunoso, tuttavia, secondo la lettura proposta da Kirchner sulla scorta di U. Koehler (IG II 729) si può ricostruire la dedica ad Artemide *Brauronia* di una corona - premio d'eccellenza (**στέφανος ἀριστεῖον**) da parte dei *hieropoioi* in carica in due annate diverse⁹⁰². L'epiclesi della divinità è in lacuna: il fatto che i dedicanti siano *hieropoioi* rende assai plausibile che si tratti della *Brauronia*, sulla base del citato passo di Aristotele in cui detti magistrati sono incaricati, tra l'altro, dell'organizzazione dei *Brauronia*. Anche il nome dell'oggetto è per gran parte in lacuna: la menzione di una corona-*aristeion* deriva unicamente da un'integrazione basata su paralleli. Essi, così come la chiave per l'interpretazione, sono forniti dagli inventari degli oggetti dedicati ad Atena *Parthenos*⁹⁰³ e dagli inventari delle dediche ad Apollo⁹⁰⁴ e Latona⁹⁰⁵ di Delo. A tali attestazioni sono state affiancate tre dediche delfiche poste ad Apollo Pizio dai cleruchi ateniesi di Samo⁹⁰⁶. In tutti detti casi la dedica dell'*aristeion* è connessa alla celebrazione della festa in onore della divinità a cui vengono dedicati: i *Panathenaia* per Atena *Parthenos*, i *Delia* per Apollo e Latona a Delo, entrambe feste penteteriche, una *theoria* probabilmente biennale nel caso di Apollo *Pythios* a Delfi. Non è dunque da escludere che anche nel caso di IG II² 1480, se si ammette che l'oggetto dedicato dai *hieropoioi* sia una corona-*aristeion*, la dedica abbia a che fare con la celebrazione dei *Brauronia*.

b) Gli spazi

L'unico testo che fornisce un'indicazione esplicita relativa al luogo di svolgimento dei *Brauronia* è la glossa di Esichio (s.v. **Βραυρωνίους***) in cui si ricorda che in occasione della festa a Brauron c'erano rapsodi che cantavano l'*Iliade*.

⁹⁰¹ V. es. Kontis 1967, nota 58, 171; Rhodes 1981, 607; Osborne 1985, 161; Themelis 1986, nota 24.

⁹⁰² V. rispettivamente Koehler 1883, 86 e Kirchner 1927, 84.

⁹⁰³ V. rendiconto dei tesoriери di Atena e degli altri dei IG II² 1388 (397-6 a.C.), l. 30 e 67; 1393, 14-5 (integrazione); 1400 (390-89 a.C.) ll. 32-3 (integrazione) e 58 (integrazione); rendiconto dei tesoriери di Atena IG II² 1407 (385/4 a.C.) ll. 27-9 (integrazione); 1425 (368/7 a.C.), ll. 29-30 e 64-6 (integrazione) oggetto connesso ai *Panathenaia*. V. anche i rendiconti dei tesoriери di Atena assai lacunosi e fortemente integrati IG II² 1436 (350/49 a.C.) ll. 11-2 (oggetto connesso ai *Panathenaia*), 13-4, 21-2, 25-6, 31-2; 1437 (metà IV a.C. circa), ll. 4-5; 1438 (metà IV a.C. circa) ll. 1-2, 3-4 (oggetto connesso ai *Panathenaia*), 2, 7-8, 9-10, 13-4.

⁹⁰⁴ V. rendiconto anfitrioni di Delo del 377/6 - 375/4 a.C. IG II² 1635, l. 32 (= ID 98 A l. 32); rendiconto anfitrioni di Delo 372/1 - 367/6 a.C. ID 100 l. 40 (integrazione); rendiconto anfitrioni di Delo del 364/3 a.C. ID 104, ll. 107-13 (lista di dodici corone); rendiconto dei *hieropoioi* di Delo indipendente del 296/5 a.C. IG XI 2 154, l. 62 (menzione di ventuno corone appese al muro del "tempio delle sette statue" identificabile con il "tempio degli Ateniesi" ricordato nelle iscrizioni di Delo dipendente); rendiconto dei *hieropoioi* del 280/79 a.C. IG XI 2 161 B ll. 107-13 (lista di ventuno corone).

⁹⁰⁵ V. rendiconto degli anfitrioni di Delo ID 104, l. 7 (prima corona della lista delle corone dedicate in occasione dei *Delia*).

⁹⁰⁶ V. dedica dei cleruchi ateniesi di Samo del 334/3 a.C. SIG³ I 276 A, 276 B (integrazione) e l'analogo testo BCH 1959, 152-5 ricostruito sulla base di SIG³ I 276 A e datato al 328/7 a.C.

Ad esso si può affiancare la testimonianza di uno dei due passi di Erodoto relativi alla vicenda del ratto delle donne da Brauron ad opera dei Pelasgi, quello in cui si precisa che i Pelasgi per vendicarsi del trattamento subito dagli Ateniesi avevano sfruttato la buona conoscenza delle feste ateniesi e avevano organizzato il rapimento delle "donne degli Ateniesi" mentre esse erano intente a celebrare la festa per Artemide a Brauron (VI 138*).

Non sembra che vi siano motivi validi per seguire Peppas Delmouso nel considerare la festa a cui fa riferimento Erodoto come una festa locale diversa dai *Brauronia*⁹⁰⁷.

Dal testo risulta infatti del tutto chiaro che si tratta di una festa degli Ateniesi, a cui si recano le loro donne.

Inoltre, i *Brauronia* sono esplicitamente menzionati come cornice del ratto in uno scolio a Luciano apparentemente dipendente dall'attidografo Filocoro, citato all'inizio del testo (Schol. Luc. *Catapl.* 25 = Philoch. FGH III B 328 F 100)*. Vi si dice infatti che le vittime del ratto sono le *parthenoi* che fanno le orse per Artemide.

Non sembra possibile condividere l'opinione di A. Brelich secondo cui il collegamento tra la festa ricordata da Erodoto, i *Brauronia* e le *arktoi* è da ricondurre alla "erudizione libresca" dello scoliasta⁹⁰⁸. Infatti come si è detto, l'anonimo autore molto probabilmente attinge dall'attidografo Filocoro. Inoltre, come è stato osservato, da una glossa di Arpocrazione (s.v. ἄρκτεῦσαι)* si ricava che una relazione tra le *arktoi* e le vicende lemnie era già presente almeno in due drammi di età classica le *Lemniai* di Aristofane e l'*Hipsipyle* di Euripide⁹⁰⁹. L'autore infatti cita le due opere, insieme alla *Lisistrata*, come testimonianza del fatto che le *parthenoi* che facevano le orse erano chiamate *arktoi*.

La relazione tra ratto, *Brauronia* e *arkteia* nel V a.C. appare testimoniata anche da un documento iconografico (o forse due).

Secondo una convincente ipotesi proposta già da Studniczka e rielaborata con nuovi elementi da Beschi, le lastre attribuite al c.d. tempio dell'Ilisso rappresentano la vicenda degli Ateniesi e dei Pelasgi. In particolare sulle lastre D-E è rappresentato il ratto delle Ateniesi da Brauron. Come osserva Beschi, non solo la colonnina a cui si avvinghia, per resistere, una figura femminile, è molto probabilmente la base dello *xoanon* ormai asportato dai Pelasgi (Plut. *Mor.* 247 d-e = *De mul. virt.* VIII*), ma l'età diversa delle figure femminili rappresentate sulle lastre trova corrispondenza nella presenza ai *Brauronia* delle *arktoi* e delle loro madri⁹¹⁰.

Ferrari ipotizza che su due frammenti di un cratere a figure rosse rinvenuto a Brauron ricomposti e pubblicati da Kahil, sui quali si vedono un *krateriskos* rovesciato ai piedi di un altare e tracce di una figura maschile seduta su un *diphros*, sia rappresentato appunto il momento in cui l'irruzione dei Pelasgi interrompe il rito dell'*arkteia*. A sostegno della proposta ella adduce il fatto che nella convenzione iconografica attica un oggetto caduto segnala la sorpresa e il disorientamento di una vittima di un attacco violento⁹¹¹. La tesi della studiosa è interessante: simile interpretazione potrebbe dare conto anche di altri dettagli, come il drappo presso l'altare, che a differenza di quanto sostiene Kahil non sembra pertinente all'abbigliamento di una figura, e il piede sinistro dell'uomo appoggiato al suolo come se egli si stesse per alzare. Naturalmente lo stato estremamente frammentario della

⁹⁰⁷ V. Peppas Delmouso 1988 b, 256.

⁹⁰⁸ V. Brelich 1969, 241.

⁹⁰⁹ V. es. Beschi 2002 a, 27; Perusino 2002, nota 1, 167; Parker 2005, 248.

⁹¹⁰ V. rispettivamente Studniczka 1916, 191-2; Beschi 2002 a, 22-7. Sui reperti v. cap. II sez. I 1. 2 b, 302-6 e fig. 1-2, Tav. CCLXIII.

⁹¹¹ V. Ferrari 2002, 175-6 + Fig. 137. Frammento: Kahil 1963, cat. 56, 25-6 + pl. 14, 3 (= fig. 3, Tav. CXXXV).

scena induce a mantenere grande cautela. Tra l'altro è stato suggerito che il personaggio maschile seduto presso l'altare non sia un uomo ma un dio, forse Apollo (alla divinità ricondurrebbe anche il ramo d'alloro appoggiato sul fianco dell'altare)⁹¹². Resta la speranza che la ripresa dello studio e della catalogazione dei materiali ceramici di Brauron porti all'individuazione di qualche nuovo frammento che aiuti a comprendere meglio la scena.

Infine, il dato architettonico depone certamente a favore dello svolgimento dei *Brauronia* o almeno di una parte significativa di essi, a Brauron.

Come si è visto⁹¹³, l'ampiezza lascia supporre che il ponte in *poros* costruito sul corso d'acqua proveniente dalla c.d. fonte sacra rappresenti una forma di monumentalizzazione dell'accesso al *temenos* collegata ad un grande corteo proveniente da Atene. È difficile pensare che tale corteo non sia quello che, molto probabilmente, si svolgeva in occasione dei *Brauronia*.

Ancora, si è detto che la *stoa* con gli ambienti quadrati disposti lungo il braccio nord e ovest trova paralleli negli *hestiatoria* presenti in diversi santuari del mondo greco e che pertanto va identificata come *hestiatorion*⁹¹⁴. È dunque del tutto plausibile che una delle funzioni della *stoa* (se non la principale) fosse quella di ospitare banchetti sacri in occasione dei *Brauronia*.

Goldstein sostiene che i convitati di tali banchetti erano le donne adulte che partecipavano ai *Brauronia*. Sulla base del passo di Erodoto relativo al ratto dei Pelasgi (VI 138*) e delle allusioni sessuali presenti in un passo della *Pace* di Aristofane relativo ad una *theoria* diretta a Brauron (872-6*), ritiene che alla festa prendevano parte esclusivamente donne⁹¹⁵.

Themelis e Giuman pensano invece che i fruitori della struttura fossero i diversi magistrati che prendevano parte alla cerimonia: a loro avviso il numero complessivo delle *klinai* ospitate (99 o 108, a seconda se si ammette o meno la presenza di nove *klinai* nell'ambiente rettangolare situato all'estremità meridionale del braccio ovest) non è casuale. Entrambi gli autori, a sostegno di simile tesi, chiamano in causa l'analogia con il *Pompeion* del Ceramico, connesso alle Panatenee. Quanto all'identificazione dei personaggi che banchettavano all'interno della *stoa*, Themelis ipotizza che la lista comprendesse i dieci *hieropoioi* incaricati dell'organizzazione della festa, gli *epistatai* e i tesoriere degli altri dei (menzionati negli inventari), nonché l'architetto per le cose sacre e gli *exetastai* nominati dalla *Boule* menzionati nel decreto di *exetasmos*. Giuman si mantiene sul vago, limitandosi a suggerire la possibilità che le presunte nove *klinai* ospitate nell'ambiente rettangolare del braccio ovest potessero costituire lo spazio riservato ai nove arconti e a sottolineare che se si conta quest'ultimo vano tra quelli destinati al banchetto, il numero di questi ultimi sale a dieci e può forse essere posto in relazione con le dieci tribù. Egli inoltre osserva che il numero di posti è comunque più alto di quello del *Pompeion*: ciò può avere a che fare con una diversa organizzazione, ma anche con la presenza di magistrati locali⁹¹⁶.

Alla luce di quanto finora noto sugli usi rituali e conviviali greci, la lettura della funzione della *stoa* fornita da Themelis e Giuman appare più plausibile di quella proposta da Goldstein. Probabilmente la lista dei magistrati ospiti ipotizzata da Themelis va rivista riflettendo sul carattere occasionale del decreto di *exetasmos* che rappresenta al momento l'unica attestazione relativa a membri della lista quali gli *exetastai* e l'architetto "per le cose

⁹¹² V. Hamilton 1989, 464; Venit 2003, 46; Venit 2006, 33-4.

⁹¹³ V. *supra* I 1. 2 c, 37.

⁹¹⁴ V. *supra* I 1. 2 c, 28-9.

⁹¹⁵ V. Goldstein 1976, 122 e nota 248, 125.

⁹¹⁶ V. rispettivamente Themelis 1986, 227-8 (gr.); 7 (it.); Giuman 1999, 156-9.

sacre". Inoltre, come si è mostrato, nulla autorizza a ritenere che anche l'ambiente rettangolare del braccio occidentale della *stoa* ospitasse *klinai*⁹¹⁷. Infine, l'ipotesi di Giuman sulla presenza di magistrati locali appare plausibile, anche se i contorni della relazione tra il santuario di Brauron e il demo di Philaidai sono difficili da definire. Un legame tra il *hieron* e il demo sembra presupposto dallo scolio agli *Uccelli* di Aristofane (Schol. Aristoph. *Aves* 872 b)* in cui *Brauronia* è presentata come l'epiclesi data ad Artemide dagli abitanti di Philaidai e forse anche dalla versione del mito dell'istituzione dell'*arkteia* riportata dalla *Souda* (s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις*) in cui, se è corretta la correzione del tradito Φλαυιδῶν, è il demo la cornice in cui fa la sua comparsa l'orsa protagonista della vicenda. Ancora, giova ricordare che il proponente del decreto di *exetasmos*, del cui nome si sono conservate solo le ultime tre lettere, viene dal demo di Philaidai. D'altro canto non risulta che nel *temenos* sia stato rinvenuto alcun decreto del demo, né sono noti decreti del demo per i quali viene prevista l'esposizione nel santuario, contrariamente a quanto accade comunemente nei santuari demotici. Naturalmente, in attesa della pubblicazione del materiale epigrafico, non è possibile trarre conclusioni. È certo comunque che l'onomastica presente nelle c.d. *tabulae curatorum Brauronii* e nelle dediche pubblicate attesta una frequentazione del santuario da parte di persone appartenenti ai più diversi demi dell'Attica.

Merita di essere osservato che, per quanto è dato sapere, la (più piccola) *stoa* situata nel *Brauronion* dell'acropoli non presenta alcuna suddivisione in ambienti e perciò non appare predisposta per il consumo di banchetti sacri.

Infine, si può ricordare la tesi di Brulotte secondo cui l'intero complesso annesso al braccio nord della *stoa* di Brauron veniva aperto esclusivamente in occasione dei *Brauronia*. Come si è già rilevato, egli non formula però alcuna ipotesi su quale dovesse essere il ruolo di un simile spazio, appositamente riservato, all'interno della festa. Si è mostrato che, secondo l'interpretazione più plausibile, il complesso nord era sede dell'esposizione di leggi sacre e di altri documenti riguardanti il santuario probabilmente iscritti su legno. Una simile dimensione "pubblica" può essere certo messa in relazione con l'afflusso in occasione dei *Brauronia*, ma non esclusivamente con esso. Non vi sono dunque elementi a sostegno dell'opinione di Brulotte⁹¹⁸.

È dunque plausibile che i *Brauronia* organizzati da Atene si svolgevano principalmente a Brauron e che, come è stato detto da più parti, il *Brauronion* dell'acropoli era il punto di partenza del corteo diretto al santuario. In proposito è stata talora sottolineata l'analogia con l'*Eleusinion*, punto di partenza della processione per Eleusi⁹¹⁹.

c) Svolgimento

Non è pervenuto alcun testo in cui venga fornita una descrizione dei *Brauronia*. Qualche dettaglio è riferito, per lo più incidentalmente e in modo estremamente allusivo, da alcuni autori. Gli studiosi hanno inoltre cercato di ricavare ulteriori elementi da fonti epigrafiche e archeologiche.

Sacrificio

L'unica fonte relativa al sacrificio celebrato in occasione dei *Brauronia* è rappresentata da una glossa di Esichio (s.v. Βραυρωνίοις*) dalla quale si apprende che veniva sacrificata una capra.

⁹¹⁷ V. *supra* I 1. 2 c, 30.

⁹¹⁸ V. Brulotte 1994, 350-1 e *supra* I 1.2 c, 34.

⁹¹⁹ V. es. Kontis 1967, 184; Bruneau 1991, 378.

Kontis e Giuman⁹²⁰ identificano il sacrificio menzionato da Esichio con la *thysia* ricordata come atto rituale delle *arktoi* in uno scolio al passo della *Lisistrata* in cui esse vengono ricordate (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a)*. Giuman, senza meglio argomentare, ascrive il sacrificio a pratiche rituali annuali e non ai *Brauronia*, contrariamente a quanto viene detto esplicitamente da Esichio. Lo studioso infatti ritiene (come è del tutto plausibile) che dovessero esistere anche simili riti, sebbene non testimoniati dalle fonti. A suo avviso uno di tali momenti festivi potrebbe essere riconoscibile su uno dei rilievi di grandi dimensioni rinvenuto a Brauron nel 1958, quello in cui è raffigurata Artemide seduta su una roccia, affiancata da un cervo, mentre riceve l'offerta di una capra da un corteo aperto da una figura infantile e una donna⁹²¹.

La glossa di Esichio è stata collegata ad una tradizione eziologica attestata in relazione al santuario di Artemide *Munichia* e in relazione al rito dell'*arkteia* che, come si vedrà tra breve, è in qualche modo connesso ai *Brauronia*⁹²². Nella versione relativa al rito dell'*arkteia*, l'uccisione di un'orsa che al Pireo aveva invaso gli spazi degli uomini provoca una pestilenza. L'oracolo prescrive di onorare Artemide e sacrificare una ragazza all'orsa. Un personaggio si assume l'onere, ma agisce con astuzia: chiama "figlia" una capra e la sacrifica di nascosto. La divinità accetta l'inganno e l'oracolo sancisce che ciò che aveva fatto l'uomo doveva essere fatto per il futuro. L'anonimo autore aggiunge che da quel momento le ragazze prima delle nozze non avrebbero esitato a fare le orse.

La notizia sul sacrificio della capra è stata altresì collegata ad alcuni reperti rinvenuti a Brauron che lascerebbero supporre un ruolo importante dell'animale all'interno della cultualità brauronia⁹²³. Si tratta della testa di capra in marmo rinvenuta da Papadimitriou nel 1959 e da lui interpretata come acroterio o come gocciolatoio proveniente dal tempio⁹²⁴ e di due rilievi. Nel primo, ritrovato nel medesimo 1959 e databile alla fine del V a.C., Artemide è raffigurata mentre accarezza una capra adulta seguita da alcuni piccoli⁹²⁵. Il secondo è il testè ricordato rilievo con Artemide e il cervo.

Il passo di Esichio è accostato talora alla notizia di Varrone (*De re rust.* I 2, 19) secondo cui le capre, per impedire che danneggiassero l'ulivo sacro, non avevano accesso all'acropoli se non una sola volta, per il "sacrificio necessario"⁹²⁶. È evidente che in questo caso si presuppone che il rito si svolgesse all'interno del *Braurionion* dell'acropoli. Se si vuole percorrere simile ipotesi, si potrebbe pensare ad un sacrificio di apertura della festa, effettuato prima della partenza del corteo, partenza che, come si è detto, plausibilmente avveniva dal *Braurionion*. Va detto che si tratta di un'ipotesi interessante, in quanto la plausibile relazione tra la *stoa* di Brauron e il consumo di banchetti sacri da parte di selezionati personaggi rende piuttosto improbabile che il momento sacrificale nel santuario potesse esaurirsi nella *thysia* ricordata da Esichio, che comunque resta l'unica testimonianza certa sull'offerta in occasione dei *Brauronia*. Nulla infatti autorizza a porre in relazione con

⁹²⁰ V. Kontis 1967, 183; Giuman 1999, 150.

⁹²¹ V. Papadimitriou 1958, *εικ.* 36, 34 (= fig. 2, Tav. XCVII).

⁹²² V. es. Jeanmaire 1939, 263; Brelich 1969, 255; Sale 1975, 279. Eziologia di Munichia: App. prov. II 54 "Εμβαρός εἶμι"; Eustath. Schol. *Il.* B 732*; Paus. Att. fr. 35, 177-8 Erbse*; *Souda* s.v. "Εμβαρός εἶμι"; cfr. Apost. VII 10 "Εμβαρός εἶμι". Eziologia dell' *arkteia*: *Lex. Seg.* s.v. *ἀρκτεῖναι* p. 444-5 Bekker*.

⁹²³ V. es. Kontis 1967, 188-9; Brelich 1969, nota 47, 255 (limitatamente al rilievo con le capre).

⁹²⁴ V. Papadimitriou 1959 a, 19 (acroterio); Papadimitriou 1959 b, 16 (gocciolatoio); fig. 1, Tav. LXXXVI.

⁹²⁵ V. Papadimitriou 1959 a, 19 + π. 13 α (= fig. 1, Tav. XCIX).

⁹²⁶ V. es. Jahn - Michaelis 1901, 49; Judeich 1931, nota 5, 244.

la festa (come sembra invece suggerire Themelis) i due rilievi rinvenuti a Brauron in cui viene offerto un toro, cioè il rilievo dedicato da Aristonike e quello con la triade delia⁹²⁷.

In relazione al tema del sacrificio merita di essere ricordato che né a Brauron né all'interno dell'area del *Braurionion* sono state individuate tracce del sito dell'altare. A Brauron sono comunque stati riscontrati diversi indizi che lasciano supporre una localizzazione sulla terrazza artificiale situata a est del tempio⁹²⁸.

Processione Atene-Brauron

È molto probabile che in un passo della *Pace* di Aristofane (872-6)* si alluda ad una processione che in occasione dei *Brauronia* muoveva da Atene a Brauron. Nel testo c'è infatti uno scambio di battute tra Trigeo e il servo su una formosa ragazza, Theoria, della quale viene detto che era stata oggetto di attenzioni sessuali mentre si andava a Brauron. Inoltre, nel pesante apprezzamento sulle sue forme c'è un gioco di parole sulla *penteteris*.

Gli scoliasti riconducono il testo alla celebrazione di *Dionysia*, affermando che durante la festa, che si svolgeva a Brauron ogni quattro anni, ci si ubriacava e infine si "afferravano" le numerose prostitute presenti (Schol. Aristoph. *Pax* 874 a-b*; 876 a*). Le medesime informazioni, corredate da una citazione parziale della commedia, sono fornite dal lemma **Βραυρών** della *Souda** (epitomato in Schol. Demosth. 54, 25*).

Tra gli studiosi moderni si distinguono varie posizioni su come conciliare il passo di Aristofane in cui il luogo (Brauron) e la cadenza (quadriennale) riconducono ai *Brauronia* e il dato delle fonti lessicografiche.

A. Mommsen ritiene che *Dionysia* e *Brauronia* non vadano distinti, ma che tra di essi vi sia una relazione, seppure difficile da definire⁹²⁹.

L. Deubner (seguito da altri) considera la menzione dei *Dionysia* come un autoschediasma dei commentatori generato dal fatto che nel testo di Aristofane i partecipanti alla *theoria* sono definiti "mezzi ubriachi" e riconduce senz'altro le battute della *Pace* ai *Brauronia*⁹³⁰.

Brelich riconosce validità alle affermazioni dei testi lessicografici, tuttavia, al pari di Mommsen, ritiene che *Dionysia* e *Brauronia* non vadano separati. Se è possibile che a Brauron si venerasse Dioniso, nessun elemento autorizza a ritenere che a tale culto potesse essere dedicata una *penteteris* della *polis*. Per contro, l'associazione cultuale tra Dioniso e Artemide non è affatto rara nel mondo greco. Inoltre, dagli scoli risulta chiaro che ebbrezza e unione con le prostitute sono in qualche modo ritualizzati ("per ciascun demo"). La tradizione sul ratto delle donne ateniesi da Lemno ad opera dei Pelasgi potrebbe rappresentare l'*aition* di un simile rito. È dunque del tutto plausibile che *Dionysia* e *Brauronia* appartengano ad un unico ciclo festivo che prevedeva fasi distinte in relazione ai generi⁹³¹. La tesi di Brelich, pur con sfumature diverse su alcuni punti specifici, è accolta da un certo numero di autori⁹³².

Altri studiosi pur attribuendo i versi di Aristofane ai *Brauronia*, riconoscono nei testi lessicografici una testimonianza relativa ad uno spazio cultuale di Dioniso a Brauron

⁹²⁷ V. Themelis 1986, nota 24, 235-6 (gr.); 10 (it.). Rilievo di Aristonike: Papadimitriou 1958, 35-6 + εἰκ. 37, 35 (= fig. 1, Tav. XCVIII). Rilievo con la triade delia: Kontis 1967, π. 104β (= fig. 2, Tav. XCVIII).

⁹²⁸ V. *supra* I 1. 2 d, 51-2.

⁹²⁹ V. Mommsen 1864, 409-10.

⁹³⁰ V. Deubner 1969, 138 e 208. Svalutazione dell'attendibilità degli scoli: es. Kontis 1967, nota 94, 198; Peppas-Delmousou 1988 b, nota 2, 255.

⁹³¹ V. Brelich 1969, 277-9.

⁹³² V. es. Brulé 1987, 310-5; Giuman 1999, 153-6.

comprendente la celebrazione di *Dionysia*⁹³³. In particolare Antoniou collega detti testi ad altri documenti relativi al culto di Dioniso a Brauron e alla celebrazione di *Dionysia* rurali: l'altare cilindrico su cui è rappresentato un corteo dionisiaco e una veste dedicata ad Artemide su cui è rappresentato Dioniso che liba (IG II² 1514, l. 32)⁹³⁴. A tali documenti K. Vierneisel e A. Scholl aggiungono un rilievo coregico conservato alla Münchner Glyptothek in cui sotto un fregio di maschere è visibile un corteo di offerenti che scorta un cervo verso due figure, una maschile seduta, che la pantera accovacciata a fianco caratterizza come Dioniso, e l'altra femminile, stante, priva di attributi ma secondo i due autori identificabile come Artemide⁹³⁵.

Infine, Peppas Delmousou ritiene che i versi della *Pace* non si riferiscano ai *Brauronia*, ma ad una *theoria* che sarebbe stata inviata a Delo al tempo di Pisistrato. Il riferimento alla *penteteris* a suo avviso è incompatibile con una processione dal *Braurion* a Brauron. Ella nega ogni connotazione sessuale al verbo **ἐπαίωμεν** suggerendo, sulla base di un passo delle *Vespe* (456) un significato tipo "mandare via", quindi "inviare". Inoltre la studiosa intende *theoria* in senso tecnico, come termine che presuppone l'invio di rappresentanti della *polis* all'estero. A suo giudizio Aristofane sta dunque dileggiando una festività antica (**πότε**) in cui il santuario di Brauron, il cui tempio stando al lemma **Βραυρωνία** del *codex Zavordensis* di Fozio* era stato costruito da Pisistrato, rappresentava il punto d'imbarco per la *theoria* alla volta di Delo. Del resto le forti analogie tra il c.d. *heroon* di Ifigenia a Brauron e la sepoltura delle vergini iperboree a Delo testimonia un legame profondo tra la tradizione culturale dei due santuari⁹³⁶.

La tesi di Peppas Delmousou è stata oggetto di diverse critiche e confutazioni, in generale condivisibili.

Già al momento della presentazione è stato osservato da U. Kron che non è documentata la presenza di un porto antico a Brauron e che comunque Prasiai, il porto indicato dalle fonti antiche, è meglio di Brauron come punto di partenza per Delo⁹³⁷.

Ph. Bruneau muove soprattutto tre obiezioni. *Theoria* nella commedia di Aristofane può essere riferito anche a feste locali (*Pax* 342; *Vesp.* 1005). L'imbarco della *theoria* dei *Delia* avveniva a Prasiai, una confusione da parte di Aristofane va esclusa data la considerevole distanza tra i due siti. Stando a Tucidide (III 104, 3) gli Ateniesi hanno celebrato i primi *Delia* penteterici nel 426 a.C.: è dunque difficile supporre che solo cinque anni dopo Aristofane si sia riferito alla cerimonia utilizzando l'espressione "una volta" (**πότε**)⁹³⁸. Per contro egli osserva che il quadro che si ricava dal testo di Aristofane è del tutto coerente con la celebrazione dei *Brauronia*. Dalla *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (54, 7*) risulta che i *Brauronia* facevano parte delle feste penteteriche celebrate dalla *polis*. Il fatto che l'autore specifichi la data di istituzione degli *Hephaistia* lascia supporre che le altre fossero già una realtà consolidata e dunque che, all'epoca della rappresentazione della *Pace*, i *Brauronia* avessero già una cadenza quadriennale. I *Brauronia* si celebravano a Brauron, dove probabilmente si svolgeva il rito dell'*arkteia*. Il *Braurion* era il punto di partenza della processione, analogamente all'*Eleusinion* che era punto di partenza della processione per Eleusi. L'ebbrezza di cui parla Aristofane è coerente

⁹³³ V. es. Milchhöfer 1897, col. 823 (con attribuzione dei versi della *Pace* ai *Dionysia*); Papadimitriou 1957 b, 25; Kahil 1965, 26-7; Montepaone 1979, nota 23, 352 (= Montepaone 1999, nota 21, 21).

⁹³⁴ V. Antoniou 1990, 215-6.

⁹³⁵ V. Vierneisel - Scholl 2002 (partic. 39-40 per il culto di Dioniso a Brauron). Rilievo: fig. 3, Tav. CCLXVI.

⁹³⁶ V. Peppas Delmousou 1988 b, 255-7.

⁹³⁷ V. Kron in Peppas Delmousou 1988 b, 258.

⁹³⁸ V. Bruneau 1991, 378.

con una festa che può essere stata simile ai *Tauropolia* celebrati nel santuario di Halai Araphenides, collegato da Euripide a Brauron. Un passo dell'*Arbitrato* di Menandro in cui si ricorda lo stupro di una ragazza durante la festa testimonia infatti che avvenivano anche episodi sconvenienti. Infine l'espressione "una volta" (**πότε**) potrebbe fare riferimento ad un uso che si era interrotto a causa della guerra, quando la *chora* si era concentrata all'interno della *polis*, anche se nessuna fonte testimonia l'interruzione dei *Brauronia*.

Le osservazioni di Bruneau appaiono in gran parte pertinenti. Si può forse aggiungere che per l'ebbrezza e la licenziosità a cui si allude nella *Pace* non sembra necessario chiamare in causa non meglio dimostrabili affinità tra *Brauronia* e *Tauropolia*: si tratta di aspetti che nella commedia ricorrono per caratterizzare il clima festivo. Ancora, una sospensione della processione da Atene a Brauron durante la guerra del Peloponneso, sebbene (come ammette Bruneau) non documentata, appare ipotesi plausibile: Brauron è alquanto distante da Atene e molto probabilmente il corteo aveva una forte componente femminile. Tuttavia tale ipotesi si scontra con il fatto che la costruzione della *stoa* di Brauron sembra collocarsi proprio nel momento della presunta sospensione. È decisamente improbabile che simile opera, quasi certamente direttamente connessa alla celebrazione della festa, sia stata avviata in un momento di cessazione del flusso dalla città al *temenos*.

Ricondurre il passo della *Pace* ai *Brauronia* è in aperta contraddizione con le indicazioni dei testi lessicografici. Tuttavia al momento l'unico altro documento relativo alla presenza di Dioniso a Brauron è l'altare cilindrico con raffigurazione di corteo dionisiaco. Secondo la convincente ricostruzione di Despinis, su cui si tornerà in seguito, è probabile che esso non vada collegato ad un culto brauronio della divinità, ma ad una "visita" a Brauron del Dioniso venerato nella vicina Halai Araphenides, eventualmente in occasione dei *Dionysia* locali⁹³⁹. L'importanza del culto di Dioniso a Brauron risulta dunque fortemente ridimensionata rispetto al quadro offerto dai lessicografi. La posizione di Deubner secondo cui tale quadro è un autoschediasma dei commentatori è però forse troppo estrema. L'ipotesi di Brelich (ripresa da altri) secondo cui riti dionisiaci possono essere stati parte integrante dei *Brauronia* è indubbiamente interessante alla luce dei paralleli di compresenza di Artemide e Dioniso adottati dallo studioso. Tuttavia essa risulta non dimostrabile. Infatti appare difficile condividere con lo studioso e con gli altri sostenitori di simile tesi l'interpretazione di **καὶ καθ'ἕναστον δῆμον** in chiave rituale: sembra più plausibile che si tratti di una precisazione dello scoliasta sul fatto che i *Dionysia* si celebravano oltre che a Brauron in ciascun demo dell'Attica. Va decisamente in questo senso la variante del passo riportata dal *codex Ravennas* 429 e scelta da D. Holwerda: **ὡς καθ'ἕναστον δῆμον**. Analogamente, è interessante, anche se non altrimenti dimostrabile, la tesi secondo la quale l'episodio dei Pelasgi a Brauron rappresenterebbe una sorta di *aition* del momento in cui nel corso di tali riti, stando agli scolii, si "afferravano" le prostitute.

In conclusione, risulta plausibile supporre che nella *Pace* Aristofane alluda ai *Brauronia* e che commentatori e lessicografi abbiano chiamato in causa *Dionysia*, in qualche modo effettivamente celebrati a Brauron, sulla scorta del contesto licenzioso del passo.

Partecipazione delle *arktoi*

Da un passo della *Lisistrata* di Aristofane (645*) e da uno scolio a Luciano presumibilmente derivato da Filocoro (Schol. Luc. *Catapl.* 25 = Philoch. FGH III B 328 F

⁹³⁹ V. *infra* III 4 b, 191-2.

100*) risulta che ai *Brauronia* partecipavano le *arktoi* o, per usare la terminologia dello scoliasta, "le *parthenoi* che fanno le orse".

Nel testo di Aristofane la menzione dei *Brauronia* e della partecipazione delle *arktoi* è inserita in un coro in cui le donne per rivendicare il diritto ad agire per il bene della comunità (diritto che stanno esercitando astenendosi dai rapporti sessuali con i mariti ai fini di convincere Ateniesi e Spartani a fare la pace) rievocano la "splendida educazione" ricevuta dalla città, educazione scandita da una serie di atti rituali: il servizio come *arrhephoros*, il servizio come *aletris*, la partecipazione come *arktos* ai *Brauronia*, il servizio come *kanephoros*.

Viene inoltre fornito un elemento sulle modalità con le quali le *arktoi* partecipavano ai *Brauronia*: l'impiego di un particolare tipo di veste color zafferano, il *krokotos*.

Il verso 645 della *Lisistrata* presenta però un problema di tradizione testuale che coinvolge sia la relazione (soprattutto temporale) tra il servizio come *aletris* e la partecipazione ai *Brauronia* come *arktos*, sia il ruolo che in tale occasione rivestiva il *krokotos*.

La maggioranza dei codici all'inizio del verso 645 presenta la sequenza **κατεχουσα** a cui non si riesce a dare un significato plausibile. Già nella seconda metà del XVI sec. l'umanista N. Ellebodus emenda il testo proponendo la congettura **κατ'ἔχουσα**, "e poi indossando", ma la correzione non entra nelle edizioni successive e resta sconosciuta fino alla pubblicazione delle note di Ellebodus nel 1975⁹⁴⁰. La medesima congettura è proposta indipendentemente da R. Bentley nei primi decenni del XVIII sec. e incontra successo.

Il *Codex Ravennas* 429 (in passato indicato come 137, 4A) databile alla fine del X sec. all'inizio del verso 645 presenta **καταχεουσα**, sequenza leggibile come **καταχέουσα**, verbo al quale è possibile attribuire un significato "lasciando cadere". Del codice, molto probabilmente utilizzato per l'edizione di B. Giunta del 1516, si perdono le tracce fino alla fine del XVIII sec. quando è la base per l'edizione di F. Invernizi (1794). Ne circolava comunque una copia, nota come *Codex Augustanus*, seguita circa dieci anni prima nell'edizione di R.F.Ph. Brunck (1783).

La differenza tra le due versioni è assai rilevante. L'adozione della congettura **κατ'ἔχουσα** (641-7 A*) comporta una successione temporale, la cui entità non è meglio precisata, tra il servizio di *aletris* in onore dell'*archegetis* a dieci anni e la partecipazione ai *Brauronia* come *arktos*. Inoltre, dal testo così ricostruito si ricava che le *arktoi* partecipavano ai *Brauronia* indossando il *krokotos*.

L'adozione della variante **κατέχουσα** (641-7 B*) elimina la successione temporale tra *aletris* e partecipazione ai *Brauronia*. Sulla base di una serie di testi lessicografici in cui il servizio di *arktos* è collegato all'età di dieci anni (Harpocr. ed Hesych. s.v. **δεκατεύειν***; *Lex. Seg.* s.v. **δεκατεύοντες***), chi sceglie simile opzione separa l'indicazione dell'età (**δεκέτις**) dal servizio di *aletris* attraverso un segno di interpunzione, con la conseguenza che il titolo di *archegetis* viene attribuito ad Artemide⁹⁴¹. Ciò è autorizzato dallo scolio (Schol. Aristoph. *Lys.* 643 d*) in cui l'*archegetis* è identificata come Artemide o Demetra. Quanto al *krokotos*, gli editori più antichi interpretano (alquanto forzatamente) **καταχέουσα** come riferito al fluire della veste delle *arktoi* verso il suolo. In tempi più recenti, sulla scorta della testimonianza iconografica offerta dai *krateriskoi* (su cui si tornerà ampiamente in seguito), il participio viene riferito all'azione di deporre, abbandonare il

⁹⁴⁰ V. Schreiber 1975, partic. 326-9.

⁹⁴¹ V. es. Brunck 1783, 37; 46; Bekker 1829 a, 437; Bekker 1829 b, 388; Sourvinou-Inwood 1971, 341; Sourvinou-Inwood 1988, 138-48.

krokotos, con la conseguenza che, in base a simile interpretazione, le *arktoi* ai *Brauronia* partecipavano nude.

La variante del *Codex Ravennas* 429, pur essendo *lectio difficilior*, incontra poca fortuna nelle edizioni della *Lisistrata*, con l'eccezione di quella curata da I. Bekker (1829). Essa viene di fatto riscoperta e rilanciata da Ch. Sourvinou-Inwood nell'ambito del dibattito sull'età delle *arktoi*⁹⁴². Le critiche mosse all'articolo di Sourvinou-Inwood mostrano chiaramente quali sono le difficoltà di ordine stilistico che hanno determinato lo scarso successo della variante ravennate: l'asindeto e l'asimmetria che si viene a creare nella struttura generale del passo⁹⁴³.

Per ovviare a simili difficoltà T.C.W. Stinton introduce una sua congettura che elimina l'asindeto sostituendo a **κατέχουσα** due parole, **καὶ χέουσα** (641-7 C*), mantenendo comunque il significato di "deporre". In tal modo egli elimina inoltre la necessità del segno di interpunzione prima di **δέχετις** collegando nuovamente il servizio di *aletris* alla divinità designata con il titolo di *archegetis*, che a suo avviso, in contesto ateniese, può essere solo Atena⁹⁴⁴.

La proposta di Stinton è accolta ad esempio da J. Henderson curatore della più recente edizione per la *Loeb's Classical Library*⁹⁴⁵. Non manca comunque chi si attiene alla variante ravennate come ad esempio G. Paduano (edizione BUR) e A.H. Sommerstein. Quest'ultimo propone un ulteriore intervento sul testo finalizzato a chiarire l'identificazione tra *archegetis* e Artemide anticipando **Βραυρωνίους** alla fine di v. 644 e spostando **τάρχηγέτι** alla fine di v. 645 (641-7 D*)⁹⁴⁶.

Come osserva opportunamente F. Perusino, l'intervento di Sommerstein appare alquanto gratuito⁹⁴⁷. Si cercherà di mostrare in seguito che, nonostante le ragioni addotte da Sourvinou-Inwood a difesa della variante ravennate risultino in gran parte condivisibili, vi sono ragioni altrettanto forti per difendere la congettura di Ellebodus e Bentley e fare del *krokotos* la veste-insegna indossata dalle *arktoi* in occasione della festa civica dei *Brauronia*.

Lo scolio a Luciano (Schol. Luc. *Catapl.* 25 = Philoch. FGH III B 328 F 100*) contiene una delle diverse narrazioni note relative all'episodio del ratto delle Ateniesi da Brauron da parte dei Tirreni - Pelasgi di Lemno che, attraverso tale gesto si volevano vendicare del trattamento ricevuto dagli Ateniesi. La narrazione dello scolio si distingue all'interno della tradizione per il fatto che come vittime del ratto indica le *parthenoi* che stanno facendo le orse durante i *Brauronia*. Come si è mostrato⁹⁴⁸, il testo è attendibile in quanto alcuni documenti letterari (Harpocr. s.v. **ἀρχτεῦσαι***) e iconografici (le lastre a rilievo D-E attribuite al c.d. tempio dell'Illisso e forse un frammento di cratere a figure rosse rinvenuto a Brauron) provano che una relazione tra l'episodio dei Pelasgi, i *Brauronia* e l'*arkteia* sembra essere già presente nella tradizione di V a.C.

Documenti iconografici relativi alla partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia* sono riconosciuti da Kahil in due dei tre vasi frammentari a figure rosse della collezione Cahn (ex

⁹⁴² V. Sourvinou-Inwood 1971. Problema dell'età delle *arktoi*: *infra* IV 1 a, 193-8.

⁹⁴³ V. es. Stinton 1976; Perlman 1983, 117-9; von Grebe 1999; Perusino 2002, 170-4

⁹⁴⁴ V. Stinton 1976, 12-3.

⁹⁴⁵ V. rispettivamente Henderson 1987, 35; Henderson 2000, 357 (con incoerenza tra l'attribuzione di servizio di *aletris* a Demetra e del titolo di *archegetis* ad Artemide).

⁹⁴⁶ V. Sommerstein 1990, 82-3.

⁹⁴⁷ V. Perusino 2002, nota 21, 173.

⁹⁴⁸ V. *supra* 1 b, 133.

Lifschitz) da lei studiati e pubblicati nel 1977. Come si è detto⁹⁴⁹, si tratta di vasi di forma del tutto simile ai *krateriskoi*, ma di dimensioni e di qualità artistica decisamente maggiori: essi sono infatti sicuramente di produzione ateniese.

Nel primo di detti vasi (I) sono visibili alcune figure femminili adulte e altre infantili, con capelli di media lunghezza e tunichetta corta, immerse in un paesaggio caratterizzato dalla presenza di palme e un altare. Nella scena raffigurata sulla faccia A, le adulte appaiono intente ad assistere e a preparare le bambine. Subito dopo la rappresentazione di una donna che regge una cassetta su ciascuna mano, prende avvio la scena della corsa delle bambine. Tale scena è sviluppata per tutta la faccia B. Secondo Kahil si tratta della rappresentazione della preparazione e dello svolgimento di una corsa eseguita dalle *arktoi*: ella stabilisce un parallelo tra la composizione della scena del vaso e il fregio del Partenone rappresentante lo svolgimento delle Panatenee⁹⁵⁰.

Il secondo vaso (II) mostra ragazze nude in corsa su entrambi i lati. Con una sola eccezione, si tratta di ragazze di età maggiore delle ragazzine in tunichetta rappresentate sul primo vaso. La maggior parte delle ragazze tiene in mano una corona. Nella fascia inferiore della decorazione sono raffigurate cerva insegue dai cani. Al vaso è pertinente un frammento su cui, al di sotto di una palma, compare la parte superiore della figura di un animale che Kahil per il pelo e la forma delle orecchie identifica come orso. La studiosa inserisce il frammento nella ricomposizione del vaso in modo che le ragazze corrano in direzione opposta al punto in cui si trova l'orso; solo la prima delle ragazze raffigurate sul lato B volge la testa verso l'animale. A giudizio di Kahil il vaso rappresenta una corsa sacra che si svolge alla presenza dell'animale sacro. La presenza concreta di un'orso sulla scena è un dato che non trova riscontri nelle fonti letterarie. È probabile che la raffigurazione abbia a che fare con la tradizione mitica relativa al sacrificio di Ifigenia a Brauron: stando all'*Agamennone* di Eschilo (239), Ifigenia, nell'imminenza del sacrificio, lascia cadere la propria veste al suolo e stando alla tradizione mitica locale, Ifigenia è sostituita *in extremis* da un'orsa. Kahil sottolinea inoltre che la nudità delle ragazze rappresentate sul vaso è un elemento a favore della correttezza della versione ravennate (*καταχέουσα*) di *Lys.* 645* dalla quale risulta che in occasione dei *Brauronia* le *arktoi* deponavano il *krokotos*⁹⁵¹.

Partecipazione di *kanephoroi* (?)

In uno scolio ad un passo dell'Iliade (Schol. Hom. *Il.* A 594*) nel raccontare l'episodio dei Pelasgi a Brauron si afferma che le vittime del ratto sono state le *kanephoroi* che si trovavano nel santuario. Anche in tale testo, come nello scolio in cui come vittime sono indicate le *arktoi*, viene citato Filocoro (= Philoch. III B 328 F 101*).

Alcuni studiosi, senza soffermarsi sull'attribuzione ad un unico autore di due versioni discordanti di un medesimo episodio, assumono che ai *Brauronia* partecipavano anche *kanephoroi*⁹⁵². In particolare Brelich osserva che l'isolamento della notizia può essere dovuto alla scarsa importanza che si attribuiva alla partecipazione delle *kanephoroi* ai *Brauronia*. Come egli giustamente sottolinea, il testo della *Lisistrata* non permette in nessun modo di associare il ruolo di *kanephoros* ivi ricordato ai *Brauronia*, nonostante ciò venga fatto da alcuni⁹⁵³.

⁹⁴⁹ V. *supra* II 3 a, 122.

⁹⁵⁰ V. Kahil 1977, 89-90 + dépliant fig. A e pl. 18 (= Tav. CCXXXVIII)

⁹⁵¹ V. Kahil 1977, 90-1; 97 + dépliant fig. B e pl. 19 (= Tav. CCXXXIX).

⁹⁵² V. es. Suchier 1847, 38; 41; Mommsen 1898, 458; Kontis 1967, 202; Deubner 1969, 208; Brelich 1969, 280; 283; Linders 1972, 13; Osborne 1985, 161; Parker 2005, 235; 248-9 (con cautela).

⁹⁵³ V. Brelich 285-6 con relativi riferimenti.

E. Pfuhl da parte sua, per evitare la contraddizione tra le due citazioni di Filocoro, ritiene che le *arktoi* ai *Brauronia* sfilavano in qualità di *kanephoroi*, anche se sottolinea la distinzione tra tali *kanephoroi* e quelle menzionate, subito dopo le *arktoi*, nella *Lisistrata* (646*). Senza meglio argomentare, egli accosta allo scolio omerico un'altra fonte a suo avviso relativa alle *arktoi-kanephoroi* dei *Brauronia*: gli scolii ad un passo dell'*Incantatrice* di Teocrito in cui la protagonista rievoca la nascita dell'amore mentre assisteva alla processione verso l'*alsos* di Artemide in cui Anasso faceva la canefora (II 66-8)⁹⁵⁴. Nel primo di detti scolii (Schol. Theocr. II 66-8 a*) si dice che le ragazze in procinto di sposarsi erano solite fare le *kanephoroi* per Artemide per spiare la perdita della *parthenia* e non essere punite dalla dea a causa di essa. Nel secondo (Schol. Theocr. II 66-8 b*) si forniscono le medesime informazioni sullo scopo del rito, ma si precisa che si tratta di *mysteria* celebrati dalla *polis* (**πολιτεύονται**) ad Atene destinati alle ragazze che hanno l'età per le nozze (e non a quelle che stanno per sposarsi); inoltre si cita Menandro in relazione alle suppliche di perdono rivolte ad Artemide dalle donne incinte.

A differenza di Pfuhl, Deubner afferma con certezza che il ruolo di *kanephoros* attestato nello scolio a Teocrito non ha nulla a che fare le *kanephoroi* rapite (stando allo scolio omerico) dai Pelasgi a Brauron: le future spose avevano come meta l'acropoli di Atene, forse il *Braurion*⁹⁵⁵.

Anche Brelich mantiene separate, senza precisarne le ragioni, le informazioni degli scolii teocritei dalla notizia dello scolio omerico. Egli si preoccupa infatti soprattutto di distinguere il tipo di *kanephoroi* a cui fanno riferimento gli scolii a Teocrito dal tipo di *kanephoros* a cui fa riferimento Aristofane nella *Lisistrata*. Le notizie fornite dagli scolii sulla natura prematrimoniale ed espiatoria del rito sono infatti del tutto analoghe a quelle che, come si vedrà in seguito, vengono fornite dagli scoliasti di Aristofane sul rito dell'*arkteia*. Risulta pertanto difficile immaginare che il sistema rituale riconoscibile nella *Lisistrata* comporti il succedersi di due tappe omologhe. È dunque plausibile che gli scolii a Teocrito vadano ricondotti ad una ritualità privata⁹⁵⁶.

C. Montepaone identifica le *kanephoroi* menzionate nello scolio omerico con quelle di cui parlano gli scolii a Teocrito, anche se, come Brelich, si pone il problema di come conciliare la notizia fornita da questi ultimi con il testo della *Lisistrata*. La soluzione da lei proposta è di tipo cronologico: con l'istituzione delle Panatenee quest'ultima festa si è sostituita ai *Brauronia* come momento prenuziale per le *kanephoroi*, secondo quanto indica Aristofane. Di conseguenza l'età delle *arktoi* e delle *kanephoroi* di Artemide è stata abbassata⁹⁵⁷.

R. Parker ritiene "antieconomico" tenere separata la notizia dello scolio omerico sul rapimento delle *kanephoroi* da Brauron dalle notizie fornite dagli scolii a Teocrito e considera dunque teoricamente possibile che le ragazze più mature (*ex-arktoi*) partecipassero ai *Brauronia* come gruppo separato. Tuttavia egli è scettico sulla possibilità che questi ultimi documentino un dato rituale reale, in quanto, probabilmente, il testo intende conciliare il passo di Teocrito con la tradizione attica relativa al culto di Artemide⁹⁵⁸.

⁹⁵⁴ V. Pfuhl 1900, 80-1. V. anche Antoniou 1990, 177-8.

⁹⁵⁵ V. Deubner 1969, nota 3, 208. V. anche Deubner 1925, 212.

⁹⁵⁶ V. Brelich 1969, 286-90.

⁹⁵⁷ V. Montepaone 1979, 352 (partic. nota 19, 352); 358 (= Montepaone 1999, 21 (partic. nota 17, 21); 27.

⁹⁵⁸ V. Parker 2005, 248-9.

Va infine ricordata la proposta di M.B. Walbank secondo cui nei rilievi rinvenuti a Brauron sarebbe possibile riconoscere le *kanephoroi* menzionate nella *Lisistrata* (646-7*). A suo avviso infatti tale servizio sacro, al pari di tutti quelli elencati nel passo del coro (*Lys.* 641-7*) è da ricondurre al culto di Artemide. Le *kanephoroi* di Artemide *Brauronia* vanno riconosciute nei personaggi femminili che chiudono il corteo recando sulla testa un voluminoso contenitore cilindrico. In un caso (non meglio descritto) il contenitore si presenta ornato da una sorta di ghirlanda in cui potrebbe essere riconosciuta la collana di fichi secchi nominata da Aristofane (*Lys.* 647*)⁹⁵⁹.

La presenza di *kanephoroi* è un dato comune a diverse feste e non si può dunque escludere che *kanephoroi* partecipassero anche ai *Brauronia*. Non si può escludere neppure che tali *kanephoroi* possano essere le *kanephoroi* descritte negli scolii a Teocrito. Si cercherà di mostrare infatti che la finalità rituale dell'*arkteia* sembra incentrata non tanto sull'espiazione per la perdita della *parthenia*, di cui parlano gli scolii, quanto sulla liberazione dalle componenti di selvatichezza proprie della condizione giovanile. Resta dunque teoricamente possibile che alla festa per Artemide *Brauronia* partecipassero due gruppi con finalità rituali distinte. In proposito merita di essere sottolineato che l'ipotesi di Brelich secondo cui gli scolii a Teocrito si riferiscono ad una ritualità privata risulta in contraddizione con l'espressione **μυστήρια πολιτεύονται** impiegata nel secondo scolio.

Al momento comunque gli indizi più forti per la presenza di *kanephoroi* in occasione dei *Brauronia* sono offerti dallo scolio omerico. Appare almeno singolare che Walbank non prenda in considerazione né tale testo, né gli scolii teocritei. Anche senza entrare nel merito della tesi di fondo dell'autore, la sua proposta relativa all'interpretazione dei rilievi, peraltro non suffragata da un'accurata descrizione, risulta difficilmente sostenibile. Infatti, se anche si volesse ammettere che le figure femminili in fondo ai cortei possono essere definite *kanephoroi* nonostante rechino un grosso cesto, la ritualità riflessa dai rilievi è di carattere privato e non di carattere pubblico come il servizio sacro rievocato nel coro della *Lisistrata*.

Poesia, danze, giochi

Come si è ricordato, dalla già citata glossa di Esichio (s.v. **Βραυρωνίους***) risulta che in occasione dei *Brauronia* a Brauron si esibivano rapsodi che cantavano *Illiade*. Si è avuto modo di sottolineare che ciò rappresenta un forte indizio a favore del coinvolgimento dei tiranni nell'organizzazione della festa e appare connesso alla tradizione mitologica relativa a Ifigenia a Brauron⁹⁶⁰.

Sebbene nessun testo le menzioni esplicitamente, esibizioni corali e danze dovevano rientrare nello svolgimento dei *Brauronia* conformemente a quanto avveniva generalmente nelle feste greche.

Alcuni reperti archeologici rinvenuti a Brauron possono essere letti come testimonianza della presenza di simili momenti nella ritualità del santuario, anche se non è possibile precisarne meglio il contesto e dunque dimostrare un'eventuale relazione con i *Brauronia*.

In primo luogo si può menzionare il flauto rinvenuto da Papadimitriou presso la c.d. fonte sacra ed esposto nel museo locale insieme a frammenti di un esemplare simile⁹⁶¹.

In secondo luogo si possono citare alcuni documenti iconografici quali frammenti di *pinakes* e di vasi.

⁹⁵⁹ V. Walbank 1981, 280.

⁹⁶⁰ V. *supra* II 2 c, 120.

⁹⁶¹ V. Papadimitriou 1961, 33 + **εικ.** 35, 32 (= fig. 2 e 3, Tav. XCII).

Vlassopoulou osserva che i due frammenti di *pinakes* fittili su cui è rappresentata quasi sicuramente Artemide con una cetra (si è visto che l'identificazione della figura presente sull'esemplare meglio conservato è incerta) vanno probabilmente posti in relazione con lo svolgimento di agoni musicali e poetici⁹⁶². È suggestivo pensare ad un collegamento con la notizia di Esichio sulla presenza dei rapsodi a Brauron in occasione dei *Brauronia*, ma non è in alcun modo dimostrabile.

Quanto ai frammenti ceramici nel santuario, raffigurazioni con musica e danza si trovano su esemplari appartenenti a diverse epoche: un frammento di pisside (?) a figure nere su cui sono rappresentati un uomo e una donna che suonano il flauto e tre giovani danzatrici⁹⁶³; un frammento di disco votivo su cui è rappresentato un auleta⁹⁶⁴; due frammenti di *epinetron* a figure nere, uno con due danzatrici affrontate, l'altro con una sola figura femminile forse interpretabile (per la posa) come danzatrice⁹⁶⁵; un coperchio di pisside a figure rosse con figure femminili che danzano a lume di torce tenendosi per mano⁹⁶⁶.

Nessuna fonte scritta menziona lo svolgimento di agoni atletici in occasione dei *Brauronia*, ma anche in questo caso, come in quello relativo a musica e danza, la frequenza con cui simile elemento ricorre nelle feste greche autorizza a supporre che le gare dovessero avere luogo.

Secondo Parker corone-*aristeia* erano assegnate (per così dire) d'ufficio alle divinità in cui onore si svolgevano le competizioni⁹⁶⁷. Dunque il già ricordato testo dell'inventario IG II² 1480 in cui sembra si possa restituire la menzione di due *aristeia* dedicati alla *Brauronia* da due diversi collegi di *hieropoioi* potrebbe rappresentare un argomento a favore dello svolgimento in agoni in occasione dei *Brauronia*. Come si è detto si tratta però di un passo estremamente frammentario.

A livello archeologico gli indizi su agoni a Brauron sono piuttosto labili e non conclusivi.

Kontis ipotizza che un frammento di *epinetron* a figure nere su cui sono raffigurati cavalieri in corsa rinvenuto a Brauron rappresenti una testimonianza relativa allo svolgimento di agoni equestri: la zona di Brauron è infatti adatta per l'allevamento dei cavalli, nelle iscrizioni di Brauron sono menzionate stalle ed esiste una relazione tra Artemide e tali animali⁹⁶⁸.

Per contro, Kahil non dà particolare rilievo alla raffigurazione presente sul frammento. Da parte sua Mercati, nello studio da lei dedicato agli *epinetra*, mette in rilievo la diffusione di temi simili (sfilate di quadrighe, di cavalieri e di opliti) nel repertorio decorativo di fine VI - inizio V a.C. sottolineandone la valenza a livello sociale (valori aristocratici condivisi anche dalle donne, garanti della continuità generazionale)⁹⁶⁹.

Si è già avuto modo di ricordare che tra le sculture fittili rinvenute nel santuario si contano figure frammentarie di cavaliere con cavallo, attualmente esposte nel Museo

⁹⁶² V. Vlassopoulou 2003, 77 + cat. I N 132-3, 123 (= Kahil 1984 a, cat. 717-8*, I 675-6 + fig. 717-8, II 503 = fig. 2, Tav. CXLIX). Discussione sull'esemplare meglio conservato (= fig. 1, Tav. CXLIX): *supra*, I 1.2c, nota 141, 23; I 1.2 e, nota 530, 75.

⁹⁶³ V. Kahil 1963, cat. 3, 6-7 + pl. 1, 4 (= fig. 4, Tav. CXXII).

⁹⁶⁴ V. Kahil 1963, cat. 13, 9 + pl. 3, 1 (= fig. 1, Tav. CXXIV e fig. 3, Tav. XCII).

⁹⁶⁵ V. rispettivamente Kahil 1963, cat. 23, 13 + pl. 5, 3 (= fig. 3, Tav. CXXVI); Mercati 2002, 48 e cat. A 75, 130.

⁹⁶⁶ V. Kahil 1963, cat. 50, 24 + pl. 13, 6 (= fig. 6, Tav. CXXXIV).

⁹⁶⁷ V. Parker 1996, 221-2.

⁹⁶⁸ V. Kontis 1967 nota 57, 170. Frammento di *epinetron*: Kahil 1963, cat. 22 + pl. 5, 2 (= fig. 2, Tav. CXXVI).

⁹⁶⁹ V. Mercati 2003, 48-9.

archeologico locale, insieme ad un ferro di cavallo⁹⁷⁰. Non è noto se siano state trovate figure simili né quale sia il contesto del ferro di cavallo. Una destinazione votiva non può essere esclusa, dato che dall'inventario IG II² 1388, ll. 73-4 risulta una dedica di finimenti per cavallo (ἵππικὸς κεκρούφαλος ed ἐχθνία) a nome di Xenotimos figlio di Karkinios (il poeta tragico). Occorre comunque tenere conto del fatto che simili dediche vadano messe in relazione più con lo *status* del dedicante che con caratteri specifici del santuario in cui vengono poste.

Infine non va dimenticato che le stalle menzionate nel decreto di *exetamos* (l. 6*) e nell'inventario SEG XXXVII 35* molto probabilmente hanno avuto in primo luogo una funzione utilitaristica, eventualmente connessa agli stessi *Brauronia*: è difficile infatti pensare che la distanza tra Atene e Brauron venisse coperta a piedi.

Si potrebbe ipotizzare che la palestra e il ginnasio menzionati nel decreto di *exetamos* (ll. 5-6*) possano essere collegate allo svolgimento di competizioni a Brauron in occasione dei *Brauronia*

Come si è ricordato detti edifici non sono ancora stati portati alla luce e dunque manca ogni evidenza sulla loro funzione. Per il fatto che si tratta di strutture normalmente associate alla sfera maschile, essi vengono ricondotti all'ancora sfuggente frequentazione maschile del santuario⁹⁷¹. In alternativa Camp prende in considerazione l'idea che ginnasio e palestra fossero frequentati dalle *arktoi*, mentre Parker chiama in causa il *virgineum gymnasium* menzionato da Properzio (III 14, 2) in relazione a Sparta⁹⁷². Effettivamente Kahil riconosce nei *krateriskoi* alcune raffigurazioni di *arktoi* impegnate in corse sottolineando il parallelismo con quanto attestato dalle fonti letterarie per gli *Heraia* di Olimpia (Paus. V 16, 2-8) e per Sparta (Paus. III 13, 7; Hesych. s.v. Διονυσιάδες)⁹⁷³. Tuttavia, in assenza di ulteriori elementi, risulta decisamente azzardato collegare palestra e ginnasio ad allenamenti delle *arktoi*, eventualmente finalizzati a un'esibizione durante i *Brauronia*. In attesa che l'identificazione archeologica porti nuovi elementi, la posizione più prudente appare quella di lasciare aperti gli interrogativi sollevati dal testo epigrafico.

Hieron kynegesion (?)

Presentando le fonti scritte relative a Brauron e al *Brauronia* si è avuto modo di presentare un oscuro passo di Libanio (*Hypoth. ad Demosth.* XXV*) da cui si ricava che vesti dedicate ad Artemide *Brauronia* erano portate al *hieron kynegesion*, "caccia sacra". Come si è detto, il problema principale è posto dall'interpretazione di quest'ultima espressione, se essa vada riferita a un luogo o a un momento rituale.

L'interpretazione come momento rituale pone il problema della relazione tra esso e i *Brauronia*.

Kontis, senza entrare nel merito della relazione con i *Brauronia*, è convinto che il rito fosse una rievocazione di una caccia di Artemide, di cui probabilmente erano protagoniste le *parthenoi* consacrate nel santuario. Numerose raffigurazioni di Artemide cacciatrice presenti nella ceramica rinvenuta a Brauron e nei *pinakes* fanno pensare che tale prerogativa della dea avesse un ruolo privilegiato nella cultualità del *temenos*⁹⁷⁴.

Kahil (seguita da Giuman) collega il rito ricordato da Libanio con il soggetto del terzo dei tre vasi frammentari a figure rosse della collezione Lifschitz - Cahn da lei

⁹⁷⁰ V. *supra* I 1.2 e, 76 + fig. 3, Tav. CLIV; fig. 1, Tav. CLV e fig. 3, CLXIII.

⁹⁷¹ V. es. Themelis 1986, 226-7 (gr.); 6 (it.); Giuman 1999, nota 96, 42; Parker 2005, 230.

⁹⁷² V. rispettivamente Camp 2001, 279; Parker 2005, 230.

⁹⁷³ V. es. Kahil 1965, 30.

⁹⁷⁴ V. Kontis 1967, 187-8.

pubblicati nel 1977 (III). I frammenti infatti conservano tre figure identificabili come Latona, Apollo e Artemide e due figure umane, una donna adulta e un uomo giovane con testa ursina. Alla scena fanno da contorno cervi in corsa. Artemide è rappresentata nell'atto di scoccare una freccia; la donna con testa ursina è rappresentata frontalmente, con le mani alzate, gesto che la studiosa interpreta come invocazione o preghiera; il giovane con testa ursina è leggermente chinato, forse appoggiato su un elemento (roccia) non più visibile. Nonostante Kahil abbia qualche dubbio sulla forma del vaso, forse non identica ai *krateriskoi* di Brauron e agli altri due vasi frammentari della collezione, ella ritiene che la scena raffiguri il *mysterion* culminante dei *Brauronia*, il momento in cui entravano in scena divinità e sacerdoti. Nel vaso viene mostrata la relazione tra Artemide e la sacerdotessa Ifigenia: infatti nella versione locale del mito di Ifigenia (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 b*) ella viene salvata all'ultimo momento sostituendola con un'orsa e, si aggiunge, per lei viene celebrato il *mysterion*⁹⁷⁵.

Osborne non collega il rito ai *Brauronia* e interpreta la presenza delle vesti alla "caccia sacra" come momento di riconoscimento della "selvaticità del domestico" attraverso l'esaltazione del legame tra Artemide e il mondo selvatico⁹⁷⁶.

Sourvinou-Inwood riconduce il *hieron kynegesion* non ai *Brauronia*, ma all'*arkteia*, come tappa del percorso di "addomesticamento" delle *arktoi*⁹⁷⁷.

Th.F. Scanlon identifica il *hieron kynegesion* con l'*arkteia*, ipotizzando che l'espressione impiegata da Libanio sia semplicemente un altro modo di designare il rito dell'orsa. Il documento da lui considerato decisivo in tal senso è il secondo *krateriskos* a figure rosse della collezione Cahn: la scena del registro superiore mostra le *arktoi* mentre fuggono per non diventare preda dell'orso, rovesciando così quello che è il normale rapporto tra uomini e animali. Il registro inferiore rappresenta invece, specularmente, una caccia ordinaria in cui i cani addomesticati dall'uomo inseguono cervi selvatici. Il vaso dunque mostra e fa comprendere il carattere dell'*arkteia* come caccia sacra. Alla luce di esso è possibile interpretare tutte le altre raffigurazioni in cui compaiono ragazzine in corsa in chiave di caccia e non di corsa. Del resto, le braccia tese e le mani con le dita unite o a coppa differenziano le ragazzine dai corridori e rimandano all'imitazione di un animale, l'orso⁹⁷⁸.

Infine, Parker è orientato, come Kontis, a pensare che l'espressione di Libanio vada intesa alla lettera. Egli però, a differenza di Kontis, propende per ricollegare il rito alla finora poco definibile presenza maschile a Brauron⁹⁷⁹.

A ben guardare nessuna delle proposte qui riportate appare pienamente soddisfacente. La maggior parte di esse si sofferma sull'identificazione di uno scenario che poteva essere indicato da Libanio come "caccia sacra", talora ipotizzando, come Kahil ma anche Kontis e Osborne, lo svolgimento di una sorta di "sacra rappresentazione". In simili ricostruzioni (ma anche in quelle in cui il rito è strettamente collegato con l'*arkteia* o addirittura identificato con essa) non viene posto il problema del significato della presenza sulla scena di vesti sacre, che sono vesti dedicate alla divinità. Si può immaginare che venissero dedicate vesti confezionate appositamente per il rito, anche se l'evidenza

⁹⁷⁵ V. Kahil 1977, 92-3;94 + dépliant fig. C e pl. 20 (= Tav. CCXL). Vedi anche: Kahil 1979, 81; Kahil 1983, 237-8; Kahil 1988, 809; Giuman 1999, 138-40 + fig. 10-1.

⁹⁷⁶ V. Osborne 1985, 167-8.

⁹⁷⁷ V. Sourvinou-Inwood 1990b, 6-7.

⁹⁷⁸ V. Scanlon 1990, 86-9 + App. 18, 114-5 + Pl. 7 (= Abb. 27, 332 = Tav. CCXXXIX). Postura delle ragazzine e imitazione dell'orso: 78-9.

⁹⁷⁹ V. Parker 2005, nota 55, 230.

epigrafica sulla dedica di vesti a Brauron, tra l'altro dell'epoca di Demostene, le c.d. *tabulae curatorum Brauronii*, depone in senso contrario. Infatti in un unico caso si specifica che l'indumento dedicato è nuovo (IG II² 1514, 30-2 = 1515, 22-4 = 1516, 10-1, *epiblema* dedicato da Nikoboule con ricamo a soggetto dionisiaco). Solo Osborne ricorda la presenza delle vesti nel rito, suggerendo un'interpretazione legata alla dialettica tra selvatico (Artemide cacciatrice) e domestico (Artemide che riceve le vesti come dedica). Simile interpretazione non appare del tutto convincente: come è stato messo bene in luce dagli studi di Vernant, la caccia di Artemide avviene nel mondo selvatico, ma non è selvaggia, ha delle regole e per questo ha un importante posto nell'educazione dei giovani⁹⁸⁰.

La scena del trasferimento di vesti si spiegherebbe forse in modo più agevole se si seguisse l'opinione di coloro che riconducono l'espressione *hieron kynegesion* non ad un rito ma ad un posto, il *Brauronion* o Brauron⁹⁸¹. Al momento nessun documento attesta che l'uno o l'altro santuario venissero designati in tal modo e sfuggono le ragioni per le quali poteva essere impiegata una simile denominazione, soprattutto per il *Brauronion*. Infatti l'unico santuario che risulta mitologicamente collegato alla caccia è quello di Artemide *Agrotera* ad Agrai che, stando alla tradizione riportata da Pausania (I 19, 6), sorgeva là dove la divinità aveva cacciato per la prima volta dopo essere giunta da Delo. Resta aperta la possibilità che *hieron kynegesion* indichi una parte di un santuario, più probabilmente del santuario di Brauron. Appare però difficile riconoscere tra quelle portate finora alla luce una struttura che possa essere ragionevolmente chiamata *hieron kynegesion* e adatta ad ospitare (in qualche modo) le vesti dedicate alla divinità.

Quanto al problema di partenza, la relazione tra *hieron kynegesion* e *Brauronia*, qualora si ammetta che l'espressione designi un rito, sembra più prudente rinunciare ad una soluzione. L'unica fonte, il testo di Libanio, non offre alcun appiglio in questo senso. Il fatto che vi si dica che le vesti venivano portate al *hieron kynegesion* per ordine della sacerdotessa non autorizza comunque a seguire Osborne⁹⁸² nel separare il rito dai *Brauronia* perché esso era da lei gestito a differenza dei *Brauronia* gestiti dai *hieropoioi* (Aristot. *Const. Ath.* 54, 7*).

d) Calendario

Nessuna fonte informa sulla calendarietà dei *Brauronia*. Nel testo della *Costituzione degli Ateniesi* (54, 7*) viene detto soltanto che nessuna *penteteris* coincideva con l'altra. P.J. Rhodes, sulla scorta di un'indicazione fornita da D.M. Lewis, ritiene che dal citato rendiconto IG II² 1480 si possa ricavare che i *Brauronia* cadevano nel quarto anno del ciclo olimpico⁹⁸³. Sembra difficile accettare una simile ricostruzione: la datazione suggerita da Lewis, 313/2 a.C., basata su nuove integrazioni delle prime due linee del testo, riguarda il rendiconto e non l'anno di carica dei *hieropoioi* che hanno dedicato l'*aristeion* alla *Brauronia*. L'indicazione di tale anno resta in lacuna.

Alcuni studiosi rinunciano a formulare ipotesi e considerano la cadenza calendariale dei *Brauronia* come ignota⁹⁸⁴.

⁹⁸⁰ V. da ultimo Vernant 2001, 122-6.

⁹⁸¹ V. es. Studniczka 1884, 29; Wernicke 1895, col. 1345 (tempio della *Brauronia*); Jessen 1897 col. 825 (*Brauronion*); Linders 1972, 13 (Brauron, ma con cautela); Tréheux 1988, 353 (*Brauronion*); Morizot 1993, nota 40, 39;

⁹⁸² V. Osborne 1985, 161.

⁹⁸³ V. Rhodes 1981, 607-8; 609.

⁹⁸⁴ V. es. Suchier 1847, 42-4; Deubner 1969, 207; Parker 2005, 463.

Altri sono invece sicuri almeno del mese, *Mounichion*, se non del giorno, il 16, in coincidenza con i *Mounichia*, festa in onore di Artemide *Mounichia*⁹⁸⁵.

L'argomento principale addotto a favore di una simile ricostruzione è la connessione tra i due santuari in relazione al rito dell'*arkteia*, rito che a sua volta risulta collegato ai *Brauronia*. Due testi letterari (Harpocr. s.v. ἄρκτηεῦσαι* e Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*) affermano che le ragazzine potevano fare le orse per Artemide *Brauronia* e/o per Artemide *Mounichia*. Nel lemma ἄρκτηεῦσαι dei *Lexica Segueriana* (p. 444-5 ed. Bekker*) viene fornita una versione dell'istituzione del rito dell'*arkteia* ambientata al Pireo e assai affine alla tradizione eziologica relativa al santuario di Munichia centrata sul personaggio di Baros o Embaros (Eustath. *ad Il.* II 732*; *Souda* e Append. prov. 2, 54 s.v. Ἐμβαρός εἶμι*; Paus. Att. fr. 35 Erbse*).

Vengono chiamati in causa di volta in volta anche altri elementi. Uno di questi è il carattere "artemideo" del mese *Mounichion*. Esso è evidentemente connesso all'epiclesi della divinità in cui onore si teneva la festa più importante del mese, Artemide *Mounichia*. Un'immagine di Artemide rappresenta il mese *Mounichion* nel calendario a rilievo murato al di sopra dell'architrave dell'ingresso principale della chiesetta di Hagios Eleftherios ad Atene. Il mese *Mounichion* attico corrisponde, come collocazione stagionale, al mese *Artemision* di altri calendari. Libanio nell'orazione dedicata ad Artemide (V 29*) afferma, seppure con qualche esitazione (οἴμαι), che *Mounichion* è il mese in cui le *parthenoi* prima delle nozze venivano portate da Artemide affinché si avvicinassero alle cose di Afrodite dopo che Artemide era stata resa loro favorevole.

Un altro elemento è la possibile connessione tra l'*arkteia* e una cerimonia riservata a ragazze che si svolgeva il 6 *Mounichion* nel *Delphinion*: stando a Plutarco (*Thes.* 18, 1) in quel giorno le ragazze venivano inviate come supplici al *Delphinion* per commemorare la vigilia della spedizione di Teseo contro il Minotauro. Molto probabilmente il rito veniva compiuto per Artemide, venerata nel *Delphinion* insieme ad Apollo (Pollux VIII 119).

Infine, si rileva che la stagione primaverile, connessa al rinnovamento, rappresenta il momento ideale per la celebrazione di una festa in cui ha una parte importante l'*arkteia*, rito di passaggio finalizzato all'integrazione di nuove generazioni nella comunità civica.

La relazione tra i *Brauronia* e il rito dell'*arkteia* rappresenta un argomento indubbiamente favorevole ad una collocazione della festa nel mese *Mounichion*. Si cercherà di mostrare infatti che il rito sembra effettivamente finalizzato a preparare le *parthenoi* ad essere integrate nella comunità delle donne adulte attraverso le nozze e la maternità: la comparazione insegna che la primavera è spesso scelta come momento del rinnovamento della comunità in relazione al rinnovamento cosmico che in tale stagione si manifesta agli occhi di tutti. Inoltre, restando nel mondo greco e nella realtà ateniese, nel passo di Libanio (*Or.* V 29*) *Mounichion* è caratterizzato come mese dedicato ai riti prematrimoniali in onore di Artemide, categoria in cui (si vedrà) va molto probabilmente collocata l'*arkteia*. Merita di essere sottolineato che l'espressione προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος impiegata dall'autore richiama da vicino la definizione dell'ἄρκτηεῦειν come θεραπεύειν τὴν Ἀρτεμιν fornita nei *Lexica Segueriana* al lemma δεκατεύοντες*.

Tuttavia, alla luce delle scarse conoscenze attuali sull'*arkteia* è difficile riconoscere nella presenza di tale rito anche a Munichia (su cui si tornerà in seguito) un argomento decisivo per la collocazione di *Brauronia* e *Mounichia* entrambe il giorno 16, giorno dei *Mounichia*. Infatti è disponibile qualche fonte sulla relazione tra *arktoi* e *Brauronia*, ma

⁹⁸⁵ V. es. Mommsen 1864, 403-10; Mommsen 1898, 452-64; Pfuhl 1900, 79-2; Jeanmaire 1939, 259; 262 (con cautela, solo mese); Montepaone 1979, 360-1 (= Montepaone 1999, 29-30); Simon 1983, 86; Giuman 1999, 149-50.

nessuna su *arktoi* e *Mounichia*. Di quest'ultima festa si conoscono solo pochi dettagli: la connessione con la vittoria di Salamina (Plut. *Mor.* 349f = *De gloria Ath.* 7*); la dedica degli *amphiphontes* nel santuario (*Souda* s.v. **ἀνώστατοι***; Pollux VI 75*); lo svolgimento di una regata tra efebi (IG II² 2130, 48-9). Nulla dunque impedisce di pensare, almeno teoricamente, che coloro che facevano le orse a Munichia partecipassero ai *Brauronia*, tanto più se si pensa che il rito fosse effettivamente obbligatorio e universale come è presentato negli *aitia* (Schol. Aristoph. *Lys.* 645*; *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***; *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηῦσαι** p. 444-5 Bekker*).

Se dunque è plausibile supporre che i *Brauronia* si celebrassero nel mese *Munichion*, non sembra necessario ipotizzare una coincidenza con il giorno dei *Mounichia*.

La relazione tra i *Brauronia* e il rito celebrato il 6 *Mounichion* presso il *Delphinion* è un'ipotesi interessante che sembra opportuno discutere. Nessun elemento permette di porre la questione nei termini di Pfuhl (forma ateniese di consacrazione delle *korai* ad Artemide anteriore alla costruzione del *Braurionion* ad opera dei Pisistratidi) o in quelli di Jeanmaire (equivalenza tra *arkteia* come decima e mitico tributo al Minotauro)⁹⁸⁶. Tuttavia gli elementi per ricondurre tale rito, per il quale viene proposto anche un nome, *Hiketeria*⁹⁸⁷, ad Artemide sono plausibili: il corteo di supplici è formato da *korai*; il rito si svolge il 6, giorno che stando alla (peraltro tarda) tradizione era l'anniversario mensile della nascita della divinità; Artemide condivideva il *Delphinion* con Apollo, come risulta da due testi letterari e probabilmente anche da una dedica (Pollux VIII 119; *Lex. Seg.* s.v. **ἐπὶ Δελφινίῳ**; IG II² 3725). A tali elementi J.D. Mikalson aggiunge il fatto che il decreto onorario posto dai *Soteriastai* per Diodoros di Afidna nel 37/6 a.C. è datato al 6 *Mounichion* (IG II² 1343, 6-7): egli afferma con sicurezza che l'associazione faceva capo al culto di Artemide *Soteira* perché l'epigrafe è stata rinvenuta nel *temenos* di tale divinità⁹⁸⁸. Va puntualizzato però che la ricostruzione del contesto del decreto fornita da Mikalson deriva in gran parte da ipotesi. L'epigrafe infatti non è stata rinvenuta *in situ*: la relazione con il culto e il santuario di Artemide *Soteira* è suggerita dall'editore K.D. Mylonas per il fatto che essa è stata rinvenuta presso il *Dipylon* non distante dal luogo di rinvenimento di una dedica a tale divinità a nome di Maron (IG II² 4695)⁹⁸⁹. La localizzazione del culto presso un sacello scoperto dal medesimo Mylonas vicino al *Dipylon* è una congettura di A. Wilhelm⁹⁹⁰. Dunque anche l'elemento aggiunto da Mikalson è plausibile ma non probante. In conclusione, una relazione diretta tra il rito del 6 *Mounichion* ricordato da Plutarco e i *Brauronia* non può essere dimostrata. Vi sono comunque indizi abbastanza forti a favore del fatto che si trattava di un atto connesso all'attribuzione ad Artemide della prerogativa di *Soteira*. Anche se nulla permette anche solo di intuire un possibile collegamento, merita di essere ricordato che nel decreto di *exetasmos* (ll. 7-8*) gli edifici del santuario sono presentati come *anathema* per la salvezza del *demos* degli Ateniesi.

2 - L'arkteia

Per la ricostruzione del rito *dell'arkteia* si dispone di un buon numero di fonti letterarie che rappresentano anzi il nucleo più cospicuo di quelle relative al culto di

⁹⁸⁶ V. rispettivamente Pfuhl 1900, 79; Jeanmaire 1939, 262.

⁹⁸⁷ V. Pfuhl 1900, 79; Simon 1983, 79; 81.

⁹⁸⁸ V. Mikalson 1975, 140.

⁹⁸⁹ V. Mylonas 1893, col. 59.

⁹⁹⁰ V. Wilhelm 1905, coll. 240-1. Sacello: Mylonas 1890, 22-4 + π. B.

Artemide *Brauronia*. Si tratta del già ricordato passo della *Lisistrata* di Aristofane (645*), degli scoli ad esso relativi e di qualche testo lessicografico. Dall'insieme di tali testimonianze si ricavano notizie su svolgimento, caratteri, *aitia* e contestualizzazione sociale del rito.

Più discussa è l'individuazione di dati archeologici relativi all'*arkteia*. Si mostrerà che plausibilmente vanno ricondotte ad essa le raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* e i *krateriskoi* stessi come oggetto rituale. Per contro, nessuna delle strutture finora rinvenute a Brauron può essere con sicurezza collegata alle attività specifiche delle *arktoi*.

Nonostante la relativa abbondanza di fonti sussistono diversi problemi nella ricostruzione del quadro complessivo del rito, generati dalla discordanza che in taluni casi si riscontra tra le testimonianze. Si presenteranno qui di seguito tali testimonianze, rinviando alla prossima sezione l'esposizione e la discussione delle soluzioni proposte dagli studiosi.

a) Età delle *arktoi*

Il dato letterario

Le fonti scritte forniscono tre diverse indicazioni relative all'età delle *arktoi*. Come si vedrà meglio nella prossima sezione, ciò ha dato luogo e dà luogo a un acceso dibattito.

Dal coro della *Lisistrata* di Aristofane (641-7*), al di là dei problemi testuali già presentati⁹⁹¹, si ricava che le orse al momento della loro partecipazione ai *Brauronia* avevano almeno dieci anni.

Nella prima parte dello scolio al v. 645 riportato nel codice Γ* (*codex Leidensis Vossianus Graecus* 52, uguale a parte del *Codex Laurentianus* plut. 31, 15) viene detto che le *arktoi* avevano un'età compresa tra 5 e 10 anni. La medesima informazione è riportata anche da *Souda* sotto il lemma ἄρκτος ἢ [sic] Βραυρωνίους*

In un gruppo di testi lessicografici l'*arkteuein* è posto in relazione con l'età di dieci anni. Il più completo è il lemma di Arpocrazione relativo alla voce δεκατεύειν* in cui l'autore cerca di spiegare due impieghi problematici del verbo da parte di Demostene, rispettivamente nella *Contro Androzione* e nella *Contro Medonte*. In quest'ultima il problema nasce dal fatto che è riferito ad una *parthenos* ed è associato a μῆσαι. Citando Didimo, Arpocrazione afferma che δεκατεῦσαι è stato impiegato come sinonimo di ἄρκτεῦσαι da Lisia nell'orazione sulla figlia di Phrynico e che simile uso si può giustificare con il fatto che il verbo δεκατεῦσαι veniva usato principalmente per indicare l'azione del consacrare in riferimento alla pratica dell'offerta della decima o forse per il fatto che facevano le orse le ragazzine di dieci anni. La possibilità di un doppio significato per il verbo δεκατεύειν, "pagare la decima" e "fare l'orsa" è registrata anche da Esichio (s.v. δεκατεύειν*) e nei *Lexica Segueriana* (s.v. δεκατεύοντες*). In tali testi l'equivalenza con il fare l'orsa è direttamente spiegata con l'età delle protagoniste del rito senza soffermarsi sul fatto che si trattava di una forma di consacrazione. Riguardo all'indicazione dell'età, merita di essere rilevato che mentre Arpocrazione parla di dieci anni precisi, gli altri due lessici impiegano l'espressione "intorno al decimo anno".

Infine va ricordato il lemma di *Souda* ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους* in cui coloro che compiono l'*arkteia* per Artemide sono definite addirittura γυναῖκες, "donne". Una simile definizione è talmente in contrasto con le altre fonti, nonché con il quadro generale relativo al rito, che sembra preferibile accantonarla come erronea. Del resto è indice di problemi di tradizione la stessa forma ἢ utilizzata nel citare Aristoph. *Lys.* 645 in luogo del corretto ἢ.

⁹⁹¹ V. *supra* 1 c, 140-1.

Si cercherà di mostrare in seguito che le notizie relative all'età delle *arktoi* fornite dalle fonti letterarie sono forse meno contraddittorie di quanto generalmente si assume.

Il dato archeologico

Facendo esplicitamente riferimento alle indicazioni di Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a* Papadimitriou riconosce le *arktoi* nelle diverse raffigurazioni di bambine rinvenute nel corso degli scavi di Brauron: statuette fittili, statue marmoree integre e frammentarie, scene dipinte sui frammenti di *krateriskoi*⁹⁹².

La posizione di Papadimitriou è seguita in un primo tempo da Kahil. Nel testo pubblicato nel 1965 ella approfondisce lo studio iconografico dei *krateriskoi* e deduce che le bambine raffigurate su di essi hanno forse un'età compresa tra i sette e i dieci anni: la tecnica della pittura, per lo più molto sommaria, impedisce di essere più precisi. Dove il disegno è più raffinato, come nel frammento la cui fotografia è stata pubblicata da Papadimitriou nel resoconto del 1962, è in ogni caso possibile notare che l'età delle bambine raffigurate sui vasi corrisponde a quella delle bambine raffigurate nelle statue marmoree. In proposito la studiosa ricorda l'indicazione di età fornita da Karouzou per la c.d. orsa cieca: tra i sette e gli otto anni. Simili conclusioni riguardano anche le figure dei *krateriskoi* rinvenuti fuori da Brauron (santuario di Artemide *Mounichia* a Munichia, il santuario di Artemide nell'antico demo di Melite, *agora*)⁹⁹³. Un'età leggermente diversa (tra gli otto e i tredici anni) è assegnata dalla studiosa, senza ulteriori discussioni, nell'articolo del 1977 in cui pubblica i *krateriskoi* frammentari a figure rosse della collezione Lifschitz - Cahn⁹⁹⁴.

In un secondo tempo Kahil abbandona l'idea che le statue marmoree siano ritratti di *arktoi* e condivide con altri l'opinione che esse vadano collegate, in senso più ampio, alle prerogative attribuite ad Artemide in relazione alla buona nascita e alla buona crescita dei piccoli. A favore di simile interpretazione depone la presenza di statue infantili maschili (secondo alcuni autori in numero superiore a quelle femminili) e di almeno un ritratto di neonato⁹⁹⁵.

La maggioranza degli studiosi segue Papadimitriou e Kahil nell'identificare come *arktoi* le bambine rappresentate sui *krateriskoi* attici, compresi quelli a figure rosse della collezione Lifschitz - Cahn. In particolare Sourvinou-Inwood approfondisce gli studi iconografici individuando due gruppi di età (bambine tra i sette e gli otto anni e bambine intorno ai dieci anni) ed evidenziando come simile dato coincida con le indicazioni delle fonti letterarie⁹⁹⁶.

Qualche studioso assume posizioni critiche rispetto a simile interpretazione. R. Hamilton ritiene che la gamma delle età dei personaggi femminili rappresentati sui *krateriskoi* nel loro insieme sia troppo ampia per permettere l'identificazione come *arktoi*. Come si chiarirà meglio in seguito, sulla base di questo e di altri argomenti egli ritiene pertanto che sui vasi non sia raffigurata l'*arkteia*, ma piuttosto una serie di cerimonie femminili analoghe a quelle descritte nei *partheneia* di Alcmane⁹⁹⁷.

⁹⁹² Raffigurazione di bambine e *arktoi*: Papadimitriou 1958, 36-7; Papadimitriou 1960, 24; Papadimitriou 1963, 118. V. anche Papadimitriou 1949, 90 + εἰκ. 19 α-β, 89 (testina fittile = fig. 3, Tav. CLIII); Papadimitriou 1950, 186-7. *Arktoi* e *krateriskoi*: Papadimitriou 1962, 27 (didascalia di εἰκ. 34 = fig. 1, Tav. CXXI).

⁹⁹³ V. Kahil 1965, 22; 25. Frammento: Papadimitriou 1962, εἰκ. 34, 27 (= fig. fig. 1, Tav. CXXI). V. anche Kahil 1979, 79-80; 1983, 237;

⁹⁹⁴ V. Kahil 1977, 86.

⁹⁹⁵ V. Kahil 1988, 806. Sostenitori del significato più ampio delle statue infantili: es. Kontis 1967, 180-1; Hadzisteliou-Price 1978, 121; Hollinshead 1980, 42-3; Lloyd-Jones 1983, 93; Cole 1984, 238; Sourvinou-Inwood 1988, 40; Giuman 1999, 46-8. Discussione: *infra* 3, 176-7.

⁹⁹⁶ V. Sourvinou-Inwood 1988, 31-67.

⁹⁹⁷ V. Hamilton 1989, 450; 461 e *infra* d, 166.

N. Marinatos pur seguendo Hamilton sull'interpretazione generica delle scene dei *krateriskoi*, ritiene che comunque si possa identificare il gruppo delle *arktoi*. A suo avviso non si tratta però di bambine, ma di adolescenti, in quanto una serie di indizi suggerisce che il simbolo dell'orsa possa essere associato solo a ragazze sessualmente mature. Nel mito di Callisto la trasformazione della ragazza in orsa è punizione per l'unione con Zeus: farsi orsa equivale dunque a trasformarsi in donna attraverso la sessualità. Dagli studi di Perlman risulta che all'orsa viene attribuita promiscuità sessuale. Il *krokotos* che secondo la lettura **κάτ' ἔχουσα** di *Lys.* 645 era indossato dalle *arktoi* è una veste di seduzione. Ifigenia che stando allo scoliasta a Brauron viene salvata dal sacrificio attraverso la sostituzione con un'orsa, suo "equivalente", non è una bambina, ma una ragazza in età da marito. Gli scoli e la tradizione lessicografica concordano sul fatto che l'*arkteia* è un rito prematrimoniale, dunque difficilmente può essere collegato all'infanzia. Infine, l'unica figura nota di cui si può dire con certezza che sta facendo l'orsa, è la figura femminile adulta raffigurata con testa ursina sul *krateriskos* a figure rosse III, sia che la si identifichi come Callisto, sia che la si identifichi come una ragazza che la sta impersonando in una rappresentazione⁹⁹⁸.

Gli elementi contrari alle analisi di Kahil e Sourvinou-Inwood presentati da Hamilton e Marinatos non sembrano conclusivi. Hamilton appare eccessivamente legato al postulato che la rappresentazione di un rituale deve avere caratteri di uniformità. Quanto a Marinatos, nessuno degli argomenti da lei presentati è incontrovertibile. Gli studi di Vernant mostrano che la trasformazione di Callisto in orsa non è tanto legata al passaggio di condizione in sé, quanto alle modalità improprie con cui il passaggio si è realizzato⁹⁹⁹. L'inserimento dell'orsa nella versione brauronia del sacrificio di Ifigenia (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 b*) potrebbe essere collegato non tanto all'età e alla condizione di Ifigenia quanto all'esigenza di ancorare il più possibile il prestigioso mito panellenico alla realtà culturale locale. La connotazione negativa della sessualità dell'orsa evidenziata da Perlman può essere forse meglio letta in un quadro generale di ambivalenza della figura dell'orsa che, come si mostrerà in seguito¹⁰⁰⁰, ha un ruolo decisivo per la comprensione della centralità dell'animale nel rito dell'*arkteia*. L'osservazione di Marinatos sul legame tra *krokotos* e seduzione è sicuramente pertinente, ma si cercherà di mettere in luce un elemento specifico di tale associazione (la liberazione dalla selvatichezza) che può giustificare l'impiego della veste in un rito destinato a ragazzine non ancora giunte all'età della seduzione¹⁰⁰¹. Altrettanto condivisibile (almeno secondo i nostri schemi) è la sottolineatura di un'incompatibilità tra la funzione prematrimoniale del rito dell'*arkteia* e un'età infantile delle sue protagoniste. Tuttavia si proporranno in questa sede elementi dai quali risulta la specificità dell'*arkteia* nella categoria dei riti preliminari alle nozze¹⁰⁰². Infine, la studiosa ha certamente ragione quando osserva che, a rigore, l'unica figura femminile che fa l'orsa oggi nota è la donna adulta con testa ursina raffigurata sul *krateriskos* a figure rosse III. Al di là dei problemi interpretativi connessi al vaso, va segnalato che sussistono dubbi sul fatto che si possa seguire lo scoliasta nel chiosare **ἀρκτεύειν** nel senso letterale di un'imitazione dell'orsa¹⁰⁰³.

⁹⁹⁸ V. Marinatos 2002, 32; 36-9.

⁹⁹⁹ V. Vernant 2001, 129-30.

¹⁰⁰⁰ V. *infra* IV 1 e, 208-9.

¹⁰⁰¹ V. *infra* IV 1 e, 204-10.

¹⁰⁰² V. *infra* IV 1 e, 207-10.

¹⁰⁰³ V. *infra* d, 166 (critica della tesi di Scanlon relativa alla gestualità); 169 (critica della tesi di Perlman sulla mimesi del letargo); IV 1 e, 205 (critica all'uso mimetico del *krokotos*); 206-10 (probabile significato simbolico).

È comunque opportuno sottolineare che, come ammette la stessa Kahil, la tecnica approssimativa impiegata nella decorazione della maggior parte degli esemplari a figure nere impedisce di determinare con precisione l'età delle figure.

Inoltre, il *dossier* delle testimonianze è parziale. I frammenti di Munichia sono pubblicati da L. Palaiokrassa¹⁰⁰⁴, i frammenti dell'*agora* e dell'acropoli sono pubblicati dalla stessa Kahil¹⁰⁰⁵ e una selezione dei più interessanti frammenti di Melite è pubblicata nel resoconto dello scavo curato da E. Vanderpool sulla base degli appunti del direttore degli scavi I. Threpsiades, prematuramente scomparso¹⁰⁰⁶. La lacuna più cospicua riguarda proprio Brauron, il centro del rito. Se infatti è vero che sono state trovate diverse centinaia di frammenti, come afferma Kahil¹⁰⁰⁷, il numero di quelli pubblicati è decisamente troppo modesto per permettere un qualunque genere di conclusione. Anche i frammenti di *krateriskoi* rinvenuti nel c.d. piccolo tempio della spiaggia ad Halai Araphenides, visti da Kahil e da lei dichiarati numerosi restano inediti. L'esemplare attualmente esposto al museo archeologico di Brauron presenta decorazione geometrica¹⁰⁰⁸.

Al momento dunque la parola definitiva sulla questione della relazione tra le raffigurazioni dei *krateriskoi* e la definizione dell'età delle *arktoi* non può essere detta.

Vanno infine ricordate altre due proposte relative al riconoscimento di raffigurazioni di *arktoi* tra i reperti di Brauron, anch'esse suggerite dalla coincidenza tra il dato iconografico e la testimonianza delle fonti letterarie relative all'età.

La prima riguarda la serie di statuette fittili tipo "*kourotrophos*". Si tratta di cinque esemplari, di cui si conserva solo la parte superiore, raffiguranti una figura femminile (molto probabilmente Artemide) con in braccio una bambina. È stato osservato che l'età della bambina non è propriamente infantile, ma adolescenziale. Kontis (che peraltro fa riferimento ad un unico esemplare) pensa addirittura ad una raffigurazione di Ifigenia che appunto, secondo il mito, è stata salvata da Artemide¹⁰⁰⁹. Mitsopoulos-Leon (che fa riferimento all'intera serie) privilegia l'idea che le statuette vadano lette non come immagini generiche di *kourotrophoi* ma come raffigurazioni simboliche dello specifico legame che a Brauron si stabilisce tra divinità e ragazzine attraverso l'*arkteia*. Viene altresì opportunamente ricordato che Kahil non esita a fare riferimento all'*arkteia* riguardo ad alcune statuette fittili rinvenute a Corfù e attualmente esposte al Museo nazionale archeologico di Atene in un nuovo allestimento dalla collezione Karapanos a cui appartengono. Tali statuette raffigurano infatti ragazzine mentre danzano ai piedi di Artemide. Dette ragazzine, interpretate dall'editore delle statuette H. Lechat come ninfe o *hierodoulai*, sono iconograficamente assai affini a quelle degli esemplari di Brauron¹⁰¹⁰.

L'ipotesi risulta alquanto interessante. Merita di essere ricordato che in occasione della mostra *Pandora. Women in Classical Greece* è stata esposta una statuetta fittile integra conservata nelle Staatliche Antikensammlungen di Monaco e ancora inedita. La statuetta

¹⁰⁰⁴ V. Palaiokrassa 1991, 74-82 + cat. **K** 1-57, 147-62 **π.** 37β; 38; 39α; 39β; 40α; 40β; 41; 42; 43; 44 (= Tavv. CCXXXI - CCXXXVI e fig. 1, tav. CCXXXVII); Palaiokrassa 1989, kat. 145-8, 38-9 + Taf. 6, 2 (= fig. 2, Tav. CCXXXVII).

¹⁰⁰⁵ V. Kahil 1981, nn. 1-6, 255-9; nn. 7-9, 259-60 + Pl. 62 (v. Tav. CLXXXIV).

¹⁰⁰⁶ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 4-10, 33-5 + **π.** 21α (v. Tav. CCXXIX).

¹⁰⁰⁷ V. Kahil 1977, 86; Kahil 1983, 235.

¹⁰⁰⁸ V. Kahil 1977, 88 e fig. 2, Tav. CCXLV.

¹⁰⁰⁹ V. Kontis 1967, 190.

¹⁰¹⁰ V. Mitsopoulos-Leon 1997, 364. Statuette di Brauron: Kahil 1984 a, cat. 721*, I 676 + fig. 721, II 504 (=Themelis 1971, 84-5 a-b = Mitsopoulos-Leon 1997, Abb. 3, 365 v. Tav. CXLVIII). Statuette di Corfù: Lechat 1891, nn. 68-70, 68-72 + Pl. VII 2 (= fig. 1, Tav. CCLXIV); Kahil 1984 a, cat. 723, I 677; cat. 723 a*, I 677 + fig. 723 a, II 504 (v. fig. 2, Tav. CCLXIV).

raffigura una figura femminile in trono con in braccio una ragazzina assai simile a quelle raffigurate negli esemplari di Brauron e di Corfù. La somiglianza con i frammenti brauronii è così stringente che nella scheda essi vengono citati a sostegno dell'identificazione della figura femminile come Artemide¹⁰¹¹.

La seconda proposta è relativa ad un rilievo in marmo ricomposto da due frammenti. Sul frammento pertinente alla parte sinistra della stele, rinvenuto da Papadimitriou nel 1961, è visibile una figura femminile seduta su un'alta roccia che tiene sul ginocchio un oggetto liscio. Papadimitriou ritiene che l'oggetto sia da identificare con un *epinetron* e che dunque la donna sia intenta a filare. Se nel testo del resoconto l'archeologo si mantiene prudente sull'identificazione della donna, nella didascalia dell'immagine essa viene presentata come Artemide filatrice¹⁰¹². Sul frammento pertinente alla parte destra, molto rovinato e dalla vicenda archeologica ignota, si distingue una figura umana di piccole dimensioni in movimento con indosso una veste lunga. Kahil seppure con la dovuta prudenza, prospetta la possibilità che si tratti di un'*arktos*¹⁰¹³.

L'interpretazione del rilievo non è unanime. Come segnala Wegner, per l'identificazione della figura sono stati fatti anche i nomi di Atena e Afrodite. Tuttavia ancora Wegner presenta due elementi a favore dell'identificazione come Artemide: le analogie tra la figura del rilievo e l'Artemide rappresentata sulla lastra VI del fregio est del Partenone e la straordinaria altezza della roccia su cui siede la divinità che potrebbe simboleggiare il suo ruolo di sovrintendente delle *arktoi*¹⁰¹⁴. Quanto all'oggetto, gli studiosi sono divisi tra chi con Papadimitriou vi vede un *epinetron* e chi pensa, piuttosto, ad un pezzo di stoffa¹⁰¹⁵. Infine, quanto alla malconservata figura del frammento di destra, E. Mitropoulou afferma che si tratta di un ragazzo, addirittura nudo e fa riferimento al rituale dell'offerta di capelli alla divinità durante gli *Apatouria* nel giorno denominato *Koureotis*¹⁰¹⁶. Vikela e Comella preferiscono interpretare la figura come quella di una donna adulta e pensare che l'atto rappresentato dal rilievo sia l'offerta alla divinità di un indumento come segno di gratitudine per l'esito felice di un parto. In particolare Comella chiama in causa un rilievo rinvenuto a Echinós (Tessaglia) su cui è raffigurata la presentazione di un neonato ad Artemide in un tempio in cui sono esposte vesti e calzature evidentemente dedicate in seguito a parti felici¹⁰¹⁷.

Il luogo di rinvenimento del rilievo con la "filatrice" e le analogie notevoli con la raffigurazione di Artemide sulla lastra VI del fregio orientale del Partenone rappresentano validi argomenti a favore dell'identificazione della figura seduta sulla roccia come Artemide. Ad essi si può aggiungere il fatto che nell'ambito della cultualità brauronia sembra avere un certo rilievo il legame tra la divinità e l'attività della tessitura: non solo nel santuario sono stati rinvenuti numerosi *epinetra* e pesi da telaio, ma nelle c.d. *tabulae*

¹⁰¹¹ V. Reeder 1995, cat. 94, 313-4 (= fig. 1, Tav. CCLXV).

¹⁰¹² V. Papadimitriou 1961, 27 + *ειξ.* 23, 24 (= fig. 2, Tav. XCIX).

¹⁰¹³ V. Kahil 1984 a, 751 + cat. 724 *, I 677 + fig. 724, II 504 (= fig. 1 e 2, Tav. C). Dettaglio della figura di offerente: fig. 1, Tav. CI.

¹⁰¹⁴ V. Wegner 1985, 96-7. Lastra VI del fregio est del Partenone: v. fig. 1, Tav. CCLXII.

¹⁰¹⁵ *Epinetron*: es. Bakalakis 1960, col. 204; Kontis 1967, 189; Mitropoulou 1977, cat. 154, 73; 99; Wegner 1985, 96-7. Pezzo di stoffa: Kahil 1984, 677 (con esclusione esplicita dell'*epinetron*); Vikela 1997, 227; Comella 2003, 65. Dettaglio dell'oggetto: fig. 2, Tav. CI.

¹⁰¹⁶ V. Mitropoulou 1977, cat. 154, 73; 99.

¹⁰¹⁷ V. Vikela 1997, 227; Comella 2003, 65-6. Rilievo di Echinós: Dakoronia - Gounaropoulou 1992 e fig. 2, Tav. CCLXV.

curatorum Brauronii è registrata più volte l'offerta di capi non finiti accompagnati dalla materia prima per il loro compimento apparentemente affidato alla divinità¹⁰¹⁸.

Lo stato di conservazione della figura umana non permette di stabilire se le piccole dimensioni siano da ricondurre ad un'età infantile o alle convenzioni iconografiche relative a dedicanti e divinità: non è dunque possibile chiarire se si tratti di una bambina (eventualmente un'*arktos*) o di una donna. Sembra tuttavia da escludere l'identificazione come ragazzo nudo, sostenuta da Mitropoulou.

Anche la natura dell'oggetto posato sul ginocchio della divinità resta piuttosto confusa. Il contesto della cultualità brauronia autorizza entrambe le interpretazioni. Come si è appena ricordato, la presenza di *epinetra* tra i materiali ceramici del santuario è cospicua. D'altra parte le c.d. *tabulae curatorum Brauronii* conservano l'inventario dei numerosi indumenti dedicati ad Artemide *Brauronia*.

b) Numero delle *arktoi*

Il dato letterario

Come nel caso dell'età, anche nel caso del numero delle ragazzine che partecipavano al rito dell'*arkteia* si registra una discrepanza tra le fonti scritte. In questo caso la contraddizione è interna alla stessa fonte, lo scolio a *Lys.* 645 tramandato dal codice Γ. Nella prima parte del testo (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*) viene fornita una succinta descrizione del rito in cui si afferma che ad esso si sottoponevano **ἐπιλεγόμενοι παρθένοι**, "ragazze scelte". Nella terza parte del testo (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ*) si riporta per esteso uno dei due *aitia* relativi al rito, quello secondo cui si tratta di una forma di espiazione per l'uccisione di un'orsa legata ad Artemide. Dopo avere narrato la vicenda dell'orsa si afferma che per ordine della dea ogni ragazza (**πᾶσαν παρθένον**) prima di sposarsi si deve sottoporre al rito dell'*arkteia*.

Il nesso tra la vicenda dell'orsa e l'istituzione dell'*arkteia* come obbligo rituale prematrimoniale torna anche nella seconda parte della versione ravennate dello scolio a *Lys.* 645 (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c R*), in *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους*** e in modo meno netto, in *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηῦσαι** (p. 445 ed. Bekker)*. Nei primi due testi infatti si fa riferimento ad un decreto degli Ateniesi (**ἐψηφίσαντο**), mentre nel terzo è in primo piano il consenso delle ragazze (**οὐκ ἄκνον**).

La versione del mito di istituzione del rito in cui esso è presentato come forma di espiazione per l'uccisione di un'orsa si chiude con l'indicazione che ad esso devono prendere parte tutte le *parthenoi* prima delle nozze (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; 645 c*; *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***). In due casi si precisa che ciò è sanzionato da un decreto degli Ateniesi (la versione ravennate di Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c* e *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***)

Da Arpocrazione risulta che, almeno tra V e IV a.C. si poteva fare riferimento all'*arkteia* in ambito giudiziario e che un decreto relativo ad essa faceva parte della raccolta redatta da Cratero. Resta tuttavia difficile trarne conclusioni certe sul piano dell'obbligatorietà o meno del rito.

Nel lemma **δεκατεύειν*** Arpocrazione cita Didimo secondo cui Lisia avrebbe fatto riferimento all'*arkteia* nell'orazione per la figlia di Phrynichos, orazione che, come si ricava da un'altra glossa del medesimo Arpocrazione (s.v. **ἀρκτηῦσαι***), verteva sulla

¹⁰¹⁸ *Epinetra*: v. *supra* I 1.2 e, 73 + Tav. CXXVI e fig. 2, CXLII. Pesì da telaio: *supra* I 1.2 e, 77 + Tav. CLXV. Dedicata di capi incompiuti: *infra* 3 d, 181.

dimostrazione della legittimità di detta figlia. È possibile che il rito fosse obbligo per tutte le *parthenoi* figlie di cittadini ateniesi, ma è possibile anche che esso fosse una prerogativa e un segno distintivo di dette *parthenoi* o addirittura di alcune di esse, appartenenti a determinate famiglie. Va osservato che Arpocrazione (s.v. **δεκατεύειν***) cita Didimo per spiegare un passo di un'orazione di Demostene in cui in riferimento ad una *parthenos* viene detto **οὐ δεκατεῦσαι ταύτην οὐδὲ μῆσαι**. Se, come attesta il riferimento di Didimo a Lisia, il primo verbo si riferisce all'*arkteia*, è invece molto probabile che il secondo si riferisca ai misteri eleusini. È vero che nella prima parte dello scolio a *Lys.* 645 tramandato dal codice **Γ** la stessa *arkteia* è chiamata **μυστήριον** (645 a*). Tuttavia, secondo quanto osserva W. Burkert proprio in riferimento allo scolio, è possibile che il termine non abbia un significato tecnico: soprattutto nella tarda antichità e sotto l'influsso del Cristianesimo esso era impiegato diffusamente per designare i riti "pagani" con una sfumatura di "ironia distante"¹⁰¹⁹. Dunque, apparentemente, Demostene ricorda la mancata partecipazione a due atti rituali ponendoli sullo stesso piano, anche se l'*arkteia* è presentata da diversi testi come obbligo, ma non così i misteri eleusini. Diventa pertanto legittimo supporre che, almeno all'epoca di Demostene, la partecipazione all'*arkteia*, così come la partecipazione ai misteri eleusini, aveva un forte valore identitario e civico, ma non era un obbligo.

La menzione del decreto di Cratero da parte di Arpocrazione (s.v. **ἀρκτηεῦσαι***) è ambigua da interpretare. Da un lato è forte la tentazione di istituire un collegamento tra tale decreto e il decreto degli Ateniesi ricordato negli *aitia* (Schol. *Aristoph.* 645 c R* e *Souda* s.v. **ἄρκτης ἢ Βραυρωνίους***) relativo all'obbligatorietà del rito. Dall'altro è plausibile che, come suggerisce Erdas, un decreto su un rito già obbligatorio sarebbe stato superfluo. Ella infatti, sulla scorta di F. Jacoby, ritiene che il decreto della raccolta di Cratero non possa essere quello menzionato negli *aitia*, ma un decreto storico, probabilmente risalente al V a.C.¹⁰²⁰.

Infine, da alcuni testi risulta che il rito dell'*arkteia* si svolgeva anche nel santuario di Artemide *Mounichia* a Munichia. In Schol. *Aristoph.* 645 a* viene detto che le "ragazze scelte" compivano il sacrificio (**θυσία**) per Artemide *Brauronia* e per la *Mounichia*. Arpocrazione (s.v. **ἀρκτηεῦσαι***) afferma che tale verbo indica il consacrare le *parthenoi* prima delle nozze ad Artemide *Mounichia* oppure alla *Brauronia*. Infine, *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηεῦσαι** (p. 444-5 ed Bekker*) riporta un mito di istituzione del rito che non solo è ambientato esplicitamente al Pireo, ma è diverso dai miti brauronii e simile alla tradizione mitologica locale di Munichia centrata sul personaggio di Baros / Embaros¹⁰²¹. Infatti l'espiazione dell'orsa uccisa non prevede direttamente l'*arkteia*, come negli *aitia* brauronii, ma che un padre sacrifichi la propria figlia, come nella storia di Baros / Embaros. Seconda analogia con quest'ultima è il fatto che per l'astuzia dell'uomo che si offre di celebrare il sacrificio, esso in realtà non avviene, ma la divinità accetta il raggiro.

Dunque da quest'ultimo gruppo di fonti, se effettivamente vanno riferite a una medesima epoca, emerge l'esistenza di due sedi per il rito dell'*arkteia*, tra l'altro ubicate a poli opposti del territorio attico, cosa che presuppone una partecipazione ampia (se non universale) al rito.

Il dato archeologico

Il dato archeologico non permette di fare chiarezza nel confuso quadro offerto dalle fonti letterarie.

¹⁰¹⁹ V. Burkert 2002, 21.

¹⁰²⁰ V. Erdas 2002, 132.

¹⁰²¹ V. Eustath. *ad Il.* II 732*; *Souda* e Append. prov. 2, 54 s.v. **Ἐμβαρός εἶμι***; Paus. Att. fr. 35 Erbse*

Come si vedrà meglio tra breve, nel santuario di Brauron non è stata portata alla luce alcuna struttura architettonica riconducibile con certezza al soggiorno delle *arktoi* (se di soggiorno prolungato si deve effettivamente parlare). Non è dunque possibile partire da essa per fare ipotesi sul loro numero.

Il rinvenimento di *krateriskoi* nel corso degli scavi del santuario di Munichia apparentemente conferma il dato fornito dalle fonti letterarie secondo cui l'*arkteia* si svolgeva anche a Munichia. Si è già accennato però al fatto che simili reperti hanno una diffusione ampia sul territorio attico. Essi sono presenti anche in altri due *temene* artemidei: quello di Loutsa - Halai Araphenides e quello di Melite. Inoltre frammenti sono stati rinvenuti sull'acropoli, e sono molto probabilmente da ricondurre al *Brauronion*, nonché nell'*agora*, dove risulta difficile contestualizzarli rispetto ad un *hieron*. Infine, alcuni *krateriskoi* sono stati ritrovati nella c.d. grotta di Pan ad Eleusi¹⁰²². Una simile diffusione sembrerebbe indicare un numero di sedi e dunque una partecipazione al rito assai più ampi di quanto testimoniano le fonti letterarie, almeno tra VI e V a.C., epoca a cui risalgono i vasi. Si vedrà tra breve che la lettura del fenomeno non è esente da problemi.

c) Spazi dell'*arkteia*

Il dato letterario

Le fonti letterarie sono avare di dati sugli spazi in cui si svolgeva l'*arkteia*. Come si è detto, un gruppo di testi pone in relazione il rito con il culto di Artemide *Brauronia* e/o Artemide *Munichia* dunque con i rispettivi santuari (Schol. *Aristoph.* 645 a*; Harpocr. s.v. *ἀρκτηῦσαι**; *Lex. Seg.* s.v. *ἀρκτηῦσαι* p. 444-5 ed. Bekker*).

La già ricordata tradizione relativa al ratto delle *arktoi* ad opera dei Pelasgi riportata da Schol. *Luc. Catapl.* 25 p. 52 ed. Rabe (= *Philoch. FGH III B 328 F100**) e risalente almeno al V a.C., indica che, per quanto riguarda Artemide *Brauronia*, la sede del rito era il santuario di Brauron¹⁰²³.

Schol. *Aristoph.* 645 c *ΡΓ** indica che l'*arkteia* prevedeva un periodo di servizio nel santuario di Artemide: vi si dice infatti che per ordine della dea le *parthenoi* devono *περιέπειν τὸ ἱερόν*. Un riferimento ad una qualche forma di servizio sacro potrebbe essere riconosciuto anche nel lemma *δεχάτευόντες* dei *Lexica Segueriana** che si conclude spiegando *ἀρκτηεῦειν* come un prendersi cura (*θεραπεύειν*) di Artemide.

Il dato archeologico: i *krateriskoi* in Attica

Passando al dato archeologico, si è detto poco fa che il rinvenimento di *krateriskoi* rappresenta una conferma del fatto che il rito dell'*arkteia* si svolgeva sia a Brauron sia a Munichia, ma apre anche prospettive diverse da quelle indicate dalle fonti letterarie, in quanto simili reperti sono stati ritrovati anche nei santuari artemidei di Halai Araphenides e Melite, sull'acropoli, nell'*agora* e nella grotta di Pan ad Eleusi.

Resta però problematico stabilire se effettivamente la presenza così diffusa dei *krateriskoi* possa essere letta come indicazione di una pluralità di sedi per lo svolgimento dell'*arkteia*, oltre alle due indicate dalle fonti letterarie.

¹⁰²² Munichia: v. Palaiokrassa 1991, 74-82 + cat. **K** 1-57, 147-62 + **π.** 37**β**, 38; 39**α**; 39**β**; 40**α**; 40**β**; 41; 42; 43; 44 (= Tavv. CCXXXI - CCXXXVI e fig. 1, Tav. CCXXXVII); Palaiokrassa 1989, kat. 145-8, 38-9 + Taf. 6, 2 (= fig. 2, tav. CCXXXVII). Melite: Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 4-10, 33-5 + **π.** 21**α** (v. figg. 2-6 e 8-10, Tav. CCXXXIX). Loutsa - Halai Araphenides: Kahil 1977, 88. Acropoli: Kahil 1981, nn. 1-6, 255-9+ Pl. 62 (v. Tav. CLXXXIV). *Agora*: Kahil 1981, nn. 7-9, 259-60 + Pl. 62 (v. Tav. CLXXXIV). Grotta di Pan: Travlos 1960, nota 20, 55 + **π.** 43**α** (v. fig. 1, Tav. CCXXXIX).

¹⁰²³ V. *supra* 1 b, 133-4.

Innanzitutto c'è una grave carenza di dati numerici. I frammenti di Munichia sono stati catalogati da Palaiokrassa, che però non si è cimentata nella stima dell'effettivo numero di vasi, affermando che solo uno è stato trovato integro¹⁰²⁴. Su Melite si hanno notizie discordanti: nel resoconto di Vanderpool si dice che i frammenti possono rappresentare approssimativamente quindici o venti vasi, mentre Kahil nel trattare tali materiali parla di una quindicina di frammenti¹⁰²⁵. Un discorso analogo vale per i frammenti dell'acropoli: Kahil ammette onestamente la perdita di tre dei nove frammenti disegnati e catalogati da Graef e Langlotz, nonché l'incertezza sul numero di vasi a cui attribuire i sei pezzi da lei studiati, limitandosi a ipotizzare che tre di essi appartengano a un unico vaso¹⁰²⁶. Negli altri casi la quantità è lasciata ancora più nel vago. Per Brauron Kahil usa espressioni quali "innumerevoli" e "centinaia"¹⁰²⁷; per Halai Araphenides la medesima studiosa parla di "numerosi" pezzi¹⁰²⁸; per la grotta di Pan ancora Kahil parla di "qualche vaso"¹⁰²⁹. L'unico dato numerico riguarda i frammenti dell'*agora*: sono tre¹⁰³⁰.

Altrettanto grave è la carenza relativa ai contesti di rinvenimento. Per quanto riguarda Brauron, Kahil in un primo tempo parla di "dispersione totale" dei frammenti di *krateriskoi* affermando che essi sono sparsi su tutto il territorio del *temenos* indagato dagli scavi. In un secondo momento azzarda che sulla base delle statistiche consentite dalle condizioni degli scavi si può rilevare una particolare concentrazione in corrispondenza del c.d. *heroon* di Ifigenia. La studiosa è perfettamente consapevole che si tratta di dati del tutto provvisori¹⁰³¹. Al momento non è dunque possibile utilizzare i *krateriskoi* per verificare se all'interno del *temenos* vi fossero spazi specificatamente connessi all'*arkteia*.

Quanto a Munichia, la situazione archeologica è molto meno felice di quella di Brauron. Gli scavi infatti hanno interessato un'area già edificata (villa della famiglia Koumoundourou¹⁰³²) e sono stati effettuati per un periodo di tempo molto limitato: estate 1935 (Threpsiades) e 1984 (Palaiokrassa). In entrambi i casi l'estensione dello scavo è stata assai limitata: la campagna Threpsiades è stata condotta a margine del cantiere per la costruzione del Circolo Nautico, la campagna Palaiokrassa è stata condotta in occasione di lavori di rifacimento del medesimo¹⁰³³. Per quanto riguarda l'individuazione dell'area del *hieron* e il ritrovamento dei *krateriskoi* i risultati più importanti sono quelli della campagna 1935. Fortunatamente, oltre che del resoconto di Threpsiades si dispone di un accurato lavoro di studio e pubblicazione dei materiali realizzato da Palaiokrassa¹⁰³⁴. Gli scavi non hanno portato all'identificazione certa di nessuna delle strutture del *temenos*¹⁰³⁵. I *krateriskoi* sono stati recuperati soprattutto in corrispondenza delle fosse scavate da Threpsiades a sud-est dell'edificio moderno, ma si tratta di materiali di deposito che, appunto, non possono essere associati ad alcuna struttura specifica¹⁰³⁶.

¹⁰²⁴ V. Palaiokrassa 1991, 74.

¹⁰²⁵ V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 28; 33; Kahil 1965, 24.

¹⁰²⁶ V. Kahil 1981, 255-9.

¹⁰²⁷ V. es. Kahil 1963, 13 Kahil 1965, 20; Kahil 1977, 86; 1981, 254.

¹⁰²⁸ V. Kahil 1977, 88.

¹⁰²⁹ V. Kahil 1965, 23.

¹⁰³⁰ V. Kahil 1981, 259-60.

¹⁰³¹ V. rispettivamente Kahil 1965, 20; Kahil 1977, 86

¹⁰³² V. fig. 1, Tav. CCXLVI.

¹⁰³³ V. rispettivamente Threpsiades 1935, 159-60; Palaiokrassa 1989, 5.

¹⁰³⁴ V. Palaiokrassa 1983 e 1991.

¹⁰³⁵ V. Palaiokrassa 1991, 42-50. Pianta generale: fig. 1, Tav. CCXLVII.

¹⁰³⁶ V. Palaiokrassa 1991, 74 + π. 1α. Fosse: Threpsiades 1935, 179-85 + εἰς. 9, 176 (= fig. 2, Tav. CCXLVI); εἰς. 10, 178.

Passando ad Halai Araphenides, *krateriskoi* e contesto di rinvenimento sono ancora inediti e noti solo attraverso qualche notizia. Kahil, che vede i *krateriskoi* ma non ne riporta alcuna immagine, dichiara che essi recano decorazioni del tutto simili a quelle degli esemplari brauronii. Quanto al luogo di rinvenimento, essi provengono da un piccolo *hieron* riportato alla luce lungo la costa da Themelis nel 1976. La medesima Kahil riporta la notizia fornita da Themelis secondo cui l'altare del *hieron* si troverebbe (insolitamente) all'interno e ne deduce la possibilità che potrebbe trattarsi di una struttura paragonabile al c.d. *heroon* di Ifigenia di Brauron¹⁰³⁷. Simile informazione non compare nel cenno dedicato alla struttura nel resoconto delle attività di scavo a Loutsas redatto da O. Alexandri per l'*Αρχαιολογικὸν Δελτίον*¹⁰³⁸. V.N. Bardani che menziona l'edificio a proposito del problema dell'identificazione del *Dionysion* di Halai Araphenides parla di pronao e *adyton*¹⁰³⁹. Nell'attuale nuovo allestimento del museo di Brauron al "piccolo tempio della spiaggia" e ai suoi reperti è dedicata una vetrina, corredata da un pannello illustrativo dello scavo con fotografia. Il *krateriskos* esposto è del tipo con piede alto e decorato a linee geometriche¹⁰⁴⁰. Risulta che il sito è ora ricoperto dalla sabbia.

Anche lo scavo del santuario di Melite non è oggi visibile. Il santuario è infatti emerso durante lavori edilizi all'incrocio tra le vie *Neleos* ed *Herakleidon* ad Atene ed è stato poi occultato a lavori completati¹⁰⁴¹. Stando alla presentazione dei risultati dello scavo, la maggiore concentrazione di frammenti di *krateriskoi* è stata rilevata intorno all'altare¹⁰⁴². Ciò deporrebbe a favore di una funzione rituale, ma, come detto, ci sono problemi sull'effettivo numero dei reperti (quindici o venti vasi secondo Vanderpool, circa quindici frammenti secondo Kahil) e ciò incide indubbiamente sulla valutazione della loro funzione.

Quanto al *Brauronion* si è già avuto modo di presentarne la situazione archeologica: resti ridotti a tracce di fondamenta nella roccia dell'acropoli e nessun reperto rinvenuto *in situ*, ad eccezione, forse, della base del monumento di Chairedemos¹⁰⁴³. Va da sé che i frammenti di *krateriskos* o di *krateriskoi* rinvenuti sull'acropoli e del tutto plausibilmente attribuiti al *peribolos* non possono essere meglio contestualizzati ed eventualmente associati a momenti rituali. Merita comunque di essere ricordato che proprio sull'acropoli è stata rinvenuta una statua in marmo raffigurante un orso, animale-simbolo dell'*arkteia*. Come si è detto, sembra preferibile interpretarlo come oggetto votivo a se stante invece che come parte di un gruppo statuario raffigurante Artemide e l'orso, secondo quanto suggerito da Kahil, o il momento cruciale del mito di fondazione dell'*arkteia*, secondo quanto suggerito da Ferrari. Il manufatto è in ogni caso di grande interesse dal momento che, si ricorda, nessun reperto simile è segnalato tra i materiali di Brauron ed è assai difficile immaginare un'eventuale omissione¹⁰⁴⁴. Non si ha invece nessuna prova che i tre *krateriskoi* frammentari a figure rosse appartenenti alla collezione Lifschitz - Cahn, decorati molto probabilmente con scene dell'*arkteia* e dei *Brauronia* e sicuramente di produzione ateniese fossero originariamente esposti nel *Brauronion* anche se, come scrive Kahil, ciò farebbe indubbiamente piacere agli studiosi¹⁰⁴⁵. Il problema, al momento insolubile, del

¹⁰³⁷ V. Kahil 1977, 88; 96 (con nota 54). V. anche Kahil 1979, 77; Kahil 1990, 115.

¹⁰³⁸ V. Alexandri 1976, 52.

¹⁰³⁹ V. Bardani 1998, 60.

¹⁰⁴⁰ V. fig. 2, Tav. CCXLV.

¹⁰⁴¹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 26 (con nota 2). Presentazione dettagliata del sito: cap. III sez. I 2 b, 400-3 e relative tavole.

¹⁰⁴² V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28; 33.

¹⁰⁴³ V. *supra*, I 2.2 b, 80; I 2.2 e, 104.

¹⁰⁴⁴ V. *supra* I 1.2 d, 86-8 + Tav. CLXXIV.

¹⁰⁴⁵ V. Kahil 1981, 263.

coinvolgimento del *Brauronion* nel rito dell'*arkteia* rientra in quello, più generale, delle funzioni del complesso.

I frammenti rinvenuti nell'*agora* sono assai pochi, tre. Due provengono da una stessa area, la *stoa* di Zeus, mentre uno proviene da un pozzo rinvenuto nell'area della c.d. *stoa* sud-est. Kahil riconosce che è impossibile attribuirli ad uno dei culti artemidei dell'*agora* (*Boulaia* e *Phosphoros* localizzati nell'area della *Tholos*) o dimostrarne un'eventuale provenienza dall'acropoli piuttosto che dal vicino quartiere dei fabbricanti di vasi¹⁰⁴⁶. Essi dunque sono difficilmente utilizzabili come testimonianza della diffusione dell'*arkteia*.

Il contesto di rinvenimento dei *krateriskoi* della grotta di Pan ad Eleusi è assai poco indicativo riguardo la funzione: si tratta infatti di uno strato di deposito contenente materiali di epoche assai diverse, dal V a.C. all'età romana¹⁰⁴⁷. Risulta dunque problematico seguire Kahil nell'affermare con sicurezza che si tratta di vasi rituali¹⁰⁴⁸.

Il dato archeologico: le strutture del santuario di Brauron

Al momento il dato archeologico (ed epigrafico) non permette di supplire al totale silenzio delle fonti letterarie su eventuali spazi specifici per le *arktoi* all'interno del *temenos* di Brauron.

Presentando i risultati degli scavi del santuario si è avuto modo di trattare alcune ipotesi relative all'individuazione di strutture che potessero ospitare le *arktoi* durante il periodo in cui esse dovevano **περιέπειν τὸ ἱερόν** (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 RΓ*): gli ambienti quadrati della *stoa* (Papadimitriou), gli ambienti in "grotta" (Perlman ed Ekroth), la presunta casa rinvenuta lungo il fianco della collina a est del *temenos* (Ekroth). Si è mostrato che l'ipotesi di Papadimitriou va molto probabilmente accantonata a fronte del riconoscimento della *stoa* come *hestiatorion* e della necessità di assegnare un significato più ampio alle statue di bambine ivi rinvenute. Quanto alle possibilità prospettate da Perlman ed Ekroth, si è visto che al momento non sono sufficientemente suffragate dalle informazioni disponibili sui siti e che anche le loro premesse (l'imitazione del letargo dell'orsa per Perlman e il numero ristretto per Ekroth) non sono esenti da discussioni, in particolare per quanto riguarda quella posta da Perlman¹⁰⁴⁹.

Presentando il decreto di *exetasmós* si è visto che nella lacuna compresa tra **ἀμφιπολεῖον** e **διαιτῶνται** Peppas Delmousou integra con sicurezza **αἱ ἄρκτοι** (ll. 4-5*) Come si è anticipato, l'ipotesi è plausibile, ma resta incerto se le *arktoi* possano essere designate come *amphipolei*. Tale incertezza dipende dalla mancanza di specificazioni nelle fonti scritte su quanto durava il **περιέπειν τὸ ἱερόν**, problema su cui si tornerà tra breve. Comunque, si è mostrato che, se anche si vuole accettare la proposta di Peppas Delmousou, è assai probabile che l'*amphipoleion* non sia ancora stato portato alla luce¹⁰⁵⁰.

Quanto agli spazi del rito, nelle raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* (intesi nel loro insieme) essi sono definiti da un altare e/o da una palma. Kahil, sulla base di un frammento di *krateriskos* rinvenuto a est della *stoa*, ipotizza che entrambi potessero trovarsi nelle vicinanze del tempio. Accanto alla palma e all'altare sono infatti riconoscibili, nonostante il disegno approssimativo, due colonne sormontate da un'architrave. Poiché all'epoca a cui

¹⁰⁴⁶ V. Kahil 1965, 23; 1981, 261 + Tav. CLXXXIV nn. 7-9.

¹⁰⁴⁷ V. Travlos 1960, 54-5 + π. 42-3 (v. Tav. CCLVII).

¹⁰⁴⁸ V. Kahil 1965, 23.

¹⁰⁴⁹ V. *supra* I 1.2 c, rispettivamente 28-9; 46-7; 51.

¹⁰⁵⁰ Problema dell'*amphipoleion*: *supra*, I 1.2 d, 61. Durata *arkteia*: *infra*, IV 1 c, 201-2.

risale il frammento la *stoa* non era ancora stata costruita, è probabile che tali elementi architettonici rappresentino il tempio¹⁰⁵¹

Al momento non sembra possibile individuare a Brauron un'area più specificatamente legata all'*arkteia* di altre. Kahil, sulla base della particolare concentrazione di *krateriskoi* sembra suggerire un collegamento forte con il c.d. *heroon* di Ifigenia. Tuttavia ella stessa ammette che si tratta di statistiche assolutamente provvisorie¹⁰⁵². Despinis prende in considerazione l'ipotesi che possa esistere una relazione tra la dimensione riservata dell'*arkteia* (**μυστήριον**) e lo spazio della terrazza oggi occupata dalla chiesa di Hagios Georgios, dove a suo avviso si trovava un secondo tempio. Si tratta infatti di uno spazio visivamente nascosto dal tempio rinvenuto da Papadimitriou e accessibile solo da due strette scale, una posta a sud-ovest del tempio e l'altra posta all'angolo sud della piattaforma ovest. Il medesimo studioso riconosce comunque, con onestà, che in mancanza di altri dati, compresi quelli cronologici, ogni conclusione è del tutto azzardata¹⁰⁵³. Effettivamente la cautela è d'obbligo, tanto più che, come si è già avuto modo di dire, è probabile che la designazione dell'*arkteia* come **μυστήριον** (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*) non vada intesa in senso tecnico.

d) Gesti rituali delle *arktoi*

Il dato letterario

Come si è detto, dal testo della *Lisistrata* (Aristoph. *Lys.* 645*) e da uno scolio a un passo di Luciano (Schol. Luc. *Katapl.* 25 = Philoch. FGH III B 328 F 100*) risulta che le *arktoi* partecipavano alla festa penteterica organizzata dalla *polis* in onore di Artemide *Brauronia*: i *Brauronia*. Aristofane presenta una connessione tra la partecipazione ai *Brauronia* e il *krokotos*. È difficile precisare la natura di simile connessione perché in corrispondenza del verbo che indica come era impiegata la veste c'è un problema testuale¹⁰⁵⁴.

Scolii e testi lessicografici presentano tuttavia abbastanza chiaramente l'*arkteia* come un rito autonomo, una forma di consacrazione. Si è già ricordato il termine **μυστήριον** impiegato nello scolio a *Lys.* 645 tramandato dal codice **Γ** (645 a*). Di **τελετή** e di consacrazione si parla nel lemma **ἀρκτεία** di Esichio* (che tra l'altro è l'unico testo antico in cui compare l'astratto universalmente impiegato dagli studiosi). La nozione di consacrazione appartiene al significato giuridico del termine che dai lessicografi viene fatto risalire a Lisia (Harpocr. s.v. **ἀρκτεῦσαι*** e **δεκατεύειν***; *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτεῦσαι** p. 444 Bekker*; Phot. s.v. **ἀρκτεῦσαι***; *Souda* s.v. **ἀρκτεῦσαι***). Infine, più ambiguo risulta il termine **ἑορτήν** impiegato da *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους*** in quanto, se inteso in senso stretto, potrebbe riferirsi ai *Brauronia*.

I testi letterari non forniscono una descrizione dettagliata del rito dell'*arkteia*, ma indicazioni su alcuni particolari.

Nello scolio a *Lys.* 645 tramandato dal codice **Γ** ricorrono due indicazioni: l'imitazione dell'orso, l'indossare il *krokotos*. La prima volta esse vengono fornite nella succinta descrizione del rito che apre il testo (645 a*), la seconda in forma di prescrizione oracolare a chiusura dell'*aition* (645 c **ΡΓ***). In tale occasione non si parla genericamente di *krokotos* ma di **χροκωτὸν ἱμάτιον**. Nella prima parte del medesimo scolio è menzionato

¹⁰⁵¹ V. Kahil 1977, 87 + pl. 21, 1 (= fig. 1, Tav. CCXXX). V. anche Kahil 1988, 806.

¹⁰⁵² V. Kahil 1977, 86.

¹⁰⁵³ V. Despinis 2004, 309-10. Terrazza di Hagios Georgios: *supra* I 1.2 c, 20-2.

¹⁰⁵⁴ V. *supra* 1 c, 140-1.

per due volte un sacrificio (θυσία), mentre nella terza parte si parla di una sorta di servizio presso il santuario della divinità (περιέπειν τὸ ἱερόν).

Il dettaglio dell'indossare il *krokotos* è l'unico fornito da *Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως*. Per il resto il rito è riassunto come celebrazione di una festa.

Le raffigurazioni sui *krateriskoi*

Si è detto che già Papadimitriou riconosce le *arktoi* nelle ragazzine raffigurate sui *krateriskoi* rinvenuti a Brauron¹⁰⁵⁵.

Tuttavia lo studio dei *krateriskoi* come fonte iconografica sul rito dell'*arkteia* si deve a Kahil, la quale integra i materiali brauronii prima con quelli provenienti dai più volte citati altri siti dell'Attica e successivamente con i *krateriskoi* frammentari a figure rosse della collezione Lifschitz - Cahn.

Un primo repertorio di scene con protagoniste le *arktoi* è presentato in coda al catalogo parziale della ceramica di età classica rinvenuta a Brauron pubblicato nel 1963. Tale catalogo include i due *krateriskoi* assai ben conservati rinvenuti nel 1961 all'interno dei due ambienti portati alla luce a est del *temenos*. Sul primo dei due esemplari, per tutto lo sviluppo del vaso, sono raffigurate figure femminili nude (rese in modo assai schematico) che corrono verso un altare su cui brucia una fiamma. Sul secondo c'è una raffigurazione identica per entrambe le facce: una figura femminile nuda, anche in questo caso assai schematica, che corre verso un altare recando in mano una torcia. Kahil afferma che su altri frammenti la corsa con la torcia è eseguita da figure femminili vestite con un chitone corto e che in taluni casi, incompleti, la direzione non è definita da un altare ma da un albero. Infine ella menziona frammenti in cui si vedono inequivocabilmente bambine e altri in cui esse eseguono non una corsa ma una danza intorno ad un altare. Il carattere rituale delle scene è sostenuto ricordando il particolare legame tra Artemide e la danza e la frequenza della torcia come attributo della divinità¹⁰⁵⁶.

Una presentazione più dettagliata del repertorio delle raffigurazioni dei *krateriskoi* brauronii è fornita da Kahil nel 1965. Dopo avere ricordato l'esistenza di esemplari con decorazione geometrica o a soggetto generico (sfingi, sirene)¹⁰⁵⁷, ella suddivide gli esemplari con scene a suo avviso riferibili al culto in due gruppi: A e B.

Il gruppo A presenta figure sia nude sia vestite mentre corrono verso un altare e/o una palma. La studiosa sottolinea che gli esempi di figure nude non sono molto numerosi, di fatto limitati ai due *krateriskoi* pubblicati nel 1963, mentre prevalgono di gran lunga i casi in cui le figure sono vestite con un chitone corto. Ella inoltre si sofferma su un frammento in cui è incerto se la ragazzina, che reca in mano una torcia accesa, stia eseguendo una corsa o una danza¹⁰⁵⁸.

Il gruppo B è formato da esemplari che presentano sicuramente scene di danza. Anche in questo caso le figure sono sia vestite con un chitone corto, sia completamente nude. Solo un frammento, tra quelli presentati, conserva il punto focale della scena: un altare con fiamma. Si tratta di quello rinvenuto nel 1962 presso il ponte, la cui immagine è inclusa nel resoconto corredata da una didascalia in cui le ragazzine sono esplicitamente

¹⁰⁵⁵ V. *supra* a, 152.

¹⁰⁵⁶ V. Kahil 1963, 28-9. *Krateriskoi*: cat. n. 25, 13 (+ pl. 6, 1 = Papadimitriou 1961, εἰκ. 41, 36 = fig. 1, Pl. CXXVII); cat. 26, 13-4 + pl. 6, 2 (= fig. 2, Pl. CXXVII).

¹⁰⁵⁷ V. Kahil 1965, 20 + pl. 7, 1 (= fig. 1, Tav. CCXXVII).

¹⁰⁵⁸ V. Kahil 1965, 21. Figure nude: Kahil 1965, n. 2, 21 + pl. 7, 3 (= Kahil 1963, cat. 25, 13 = fig. 1, Pl. CXXVII); Kahil n. 3, 21 + pl. 7, 5 (= Kahil 1963, cat. 26, 13-4 = fig. 2, Tav. CXXVII). Figure vestite in corsa verso un altare o una palma: n. 4, 21 + pl. 7, 2.4.6 (altare su una faccia, palma sull'altra = fig. 2.4.6, Tav. CCXXVII); nn. 5-7, 21 + pl. 8, 2 e 3 (= fig. 2 e 3, Tav. CCXXVIII). Figura dalle movenze non ben definibili: n. 8, 21 + pl. 8, 4 (= fig. 4, Tav. CCXXVIII).

identificate come *arktoi*. Anche Kahil riconosce quest'ultimo frammento determinante per identificare le *arktoi* come protagoniste delle scene dei *krateriskoi*¹⁰⁵⁹.

Nel medesimo testo, la studiosa comincia a integrare il materiale brauronio con quello attico: gli esemplari non figurati della grotta di Pan; due frammenti dall'*agora*, sui quali in un caso c'è una figura femminile di corsa, come a Brauron, e nell'altro, in posa più statica, una figura apparentemente più adulta e con veste più lunga; un *krateriskos* integro da Munichia con raffigurazione di palma e altare (ma senza figure umane); i frammenti di Melite pubblicati da Vanderpool, tra cui alcuni presentano figure del tutto simili a quelle dei frammenti Brauron¹⁰⁶⁰.

Il valore documentario delle raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* attici è sostenuto da Kahil sia in relazione alla conoscenza dell'*arkteia* sia in relazione alla collocazione del culto di Brauron nel *pantheon* attico e greco. Per quanto riguarda il primo aspetto, ella sottolinea che nessuna fonte fa menzione di corse o danze. La studiosa ammette altresì che le raffigurazioni dei *krateriskoi* non permettono certo di ricostruire l'*arkteia*¹⁰⁶¹.

Nel 1977 Kahil pubblica i tre *krateriskoi* frammentari a figure rosse della collezione Lifschitz - Cahn, riconoscendoli come documenti che, sebbene non fabbricati a Brauron, permettono di fare luce sullo svolgimento dei suoi rituali.

Come si è già avuto modo di ricordare, sul primo (I) sono raffigurati la preparazione e lo svolgimento di una corsa di bambine che indossano tutte un chitone corto. Sul secondo (II) sono raffigurate ragazzine che corrono alla presenza di un orso il quale si trova sotto una palma. Nella ricostruzione proposta dalla studiosa, le ragazzine stanno fuggendo dall'orso. Sul terzo (III) si ha su una faccia la triade delia, sull'altra due personaggi umani, una donna e un giovane, con testa ursina¹⁰⁶².

Kahil sottolinea con forza l'interesse del *krateriskos* II e del III, in quanto offrono dettagli assolutamente inediti. Il vaso II testimonia infatti la presenza concreta dell'orso sulla scena del rito, qualcosa di essenzialmente diverso dall'imitare l'orsa che secondo le fonti letterarie caratterizzava l'*arkteuein*. Il vaso III, come si detto, rappresenta ai suoi occhi la raffigurazione del **μυστήριον**, cioè della vicenda di Ifigenia sacerdotessa-orsa¹⁰⁶³.

La studiosa passa infine a trattare di un altro dato fornito dai *krateriskoi*: la nudità delle *arktoi*. Ella richiama un passo dell'*Agamennone* (239) in cui si dice che Ifigenia nell'imminenza del sacrificio lascia cadere la veste color croco ai suoi piedi. A suo avviso la nudità delle *arktoi* potrebbe riecheggiare il gesto di Ifigenia, tanto più che nel *krateriskos* a figure rosse II le ragazzine corrono nude alla presenza dell'orso, l'animale che, secondo il mito locale brauronio, aveva sostituito Ifigenia come vittima sacrificale. Kahil inoltre sottolinea che l'iconografia dei *krateriskoi* potrebbe rappresentare una prova a sostegno della lettura **καταχέουσα** di *Lys.* 645 (allora da poco riproposta da Sourvinou-Inwood in un contesto di cui si parlerà in seguito) e che le ragazzine nude sono generalmente più

¹⁰⁵⁹ V. Kahil 1965, 21-2. Danza presso altare: Kahil 1965, cat. n. 9, 21-2 + pl. 8, 5 (= Papadimitriou 1962, π. 34, 27 = fig. 1, Tav. CXXI). Frammento con danzatrici vestite: n. 10, 22 + pl. 8, 6 (= fig. 6, Tav. CCXXVIII). Frammento con danzatrici nude: n. 11, 23 + pl. 8, 7 (= fig. 7, Pl. CCXXVIII).

¹⁰⁶⁰ V. Kahil 1965, 23 + pl. 9, 1 (grotta di Pan = fig. 1, Tav. CCXXIX); pl. 9, 7 e 9, 11 (frammenti dell'*agora* = fig. 7 e 11, Tav. CCXXIX); pl. 9, 12-4 (*krateriskos* di Munichia = fig. 12-14, Tav. CCXXIX); pl. 9, 2-6 e 8-10 (frammenti di Melite = fig. 2-6 e 8-10, Tav. CCXXIX).

¹⁰⁶¹ V. Kahil 1965, 26; 27.

¹⁰⁶² *Krateriskos* I: Kahil 1977, 89-90 + dépl. fig. A e pl. 18 (= Tav. CCXXXVIII) e *supra* 1 c, 142. *Krateriskos* II: Kahil 1977, 90-1 (con discussione sulla ricostruzione) + dépl. fig. B e pl. 19 (= Tav. CCXXXIX) e *supra* 1 c, 142; cfr. Kahil 1983, 237 dove la figura con i capelli raccolti è indicata come donna. *Krateriskos* III: Kahil 1977, 92-3 + dépl. fig. C e pl. 20 (= Tav. CCXL) e 1 c, 146-7.

¹⁰⁶³ V. rispettivamente Kahil 1977, 91; 93 e 94.

grandi di quelle vestite. Ciò sembrerebbe suggerire che la nudità caratterizzasse la fine dell'*arkteia*, anche se non si può escludere la deposizione del *krokotos* in altri momenti del rito¹⁰⁶⁴.

Kahil, nei diversi lavori successivi al 1977 in cui si è occupata del culto brauronio, non manca di sottolineare il contributo decisivo dell'iconografia dei *krateriskoi* nel loro complesso¹⁰⁶⁵.

La maggior parte degli studiosi accoglie la sua linea interpretativa relativa ai *krateriskoi* a figure nere e ai *krateriskoi* a figure rosse I e II. L'interpretazione del *krateriskos* a figure rosse III è invece più discussa, come si mostrerà tra breve¹⁰⁶⁶. Talora vengono comunque forniti approfondimenti o suggerite precisazioni. Ad esempio Sourvinou-Inwood compie un dettagliato studio iconografico dei *krateriskoi*, ma sfuma la tesi di Kahil secondo cui l'orso raffigurato sul *krateriskos* II era realmente presente al rito, ammettendo la possibilità che si tratti di un simbolo atto a definire il contesto della scena (come Eros nelle scene nuziali o Nike nelle scene agonistiche)¹⁰⁶⁷. Ella inoltre, come si vedrà in seguito, approfondisce rispetto a Kahil l'indagine del significato simbolico di alcuni elementi iconografici (in particolare il nesso palma-altare). Ancora, Palaiokrassa nel pubblicare i materiali di Munichia sottolinea la peculiarità di alcuni temi iconografici rispetto a quanto noto per Brauron: la presenza di *krotala* tra le mani delle danzatrici, la maggiore incidenza di elementi architettonici e di raffigurazioni di cervi, e soprattutto l'impossibilità di associare una determinata età delle figure ad un tipo di abbigliamento e ad un tipo di attività¹⁰⁶⁸.

Alcune ricerche ulteriori rispetto a quelle compiute da Kahil riguardano in particolare il problema di come conciliare il dato iconografico fornito dai *krateriskoi* con due dati forniti dalle fonti letterarie che in esso non trovano riscontro: l'indossare il *krokotos* (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; 645 c RΓ*; *Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους*) e l'imitare l'orsa (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; 645 c RΓ*). Quanto al primo dei due problemi, la medesima Kahil ipotizza che il *krokotos* possa essere identificato con il chitone corto e che il colore non sia riconoscibile a causa delle convenzioni cromatiche della pittura vascolare¹⁰⁶⁹. Sourvinou-Inwood ritiene che l'assenza del *krokotos* dalle raffigurazioni dei *krateriskoi* si spieghi con il fatto che tale veste caratterizzava il momento più riservato del rito e che pertanto è stato deliberatamente scelto di non rappresentare ciò che non poteva e non doveva essere visto¹⁰⁷⁰. Passando al secondo problema, si è già avuto modo di ricordare che secondo Scanlon quella che Kahil definisce "corsa" è in realtà una caccia rituale, il ἱερὸν κυνήσιον menzionato da Libanio (*Hypoth.* XXV 1*). L'iconografia della "corsa" delle *arktoi* presenta infatti caratteri specifici, soprattutto nella posizione delle mani e delle braccia, che suggeriscono l'imitazione dell'orso¹⁰⁷¹.

Rispetto alla proposta di Sourvinou-Inwood relativa al *krokotos*, si è già detto che probabilmente μυστήριον non è un termine tecnico che designa un rituale riservato. Inoltre, come si cercherà di mostrare in seguito, alcuni buoni elementi suggeriscono che il

¹⁰⁶⁴ V. Kahil 1977, 97. Proposta Sourvinou-Inwood: *infra*, IV 1 a, 195.

¹⁰⁶⁵ V. Kahil 1979, 79-80; Kahil 1983, 236-7; Kahil 1988, 803-4.

¹⁰⁶⁶ V. *infra* e, 173-4.

¹⁰⁶⁷ V. Sourvinou -Inwood 1988, 39 - 67. Orso del *krateriskos* II: Sourvinou-Inwood 1988, 63 e nota 296, 101-2.

¹⁰⁶⁸ V. Palaiokrassa 1991, 77-9.

¹⁰⁶⁹ V. Kahil 1977, 97.

¹⁰⁷⁰ V. Sourvinou-Inwood 1988, 119-26.

¹⁰⁷¹ V. Scanlon 1990, 78-9 e *supra* 1 c, 147.

krokotos non possa essere associato all'eventuale fase di segregazione dell'*arkteia*¹⁰⁷². Rispetto alla proposta di Scanlon, innanzi tutto ci si può chiedere se le peculiarità da lui individuate rispetto alle raffigurazioni dei corridori, non dipendano dal fatto che non si tratta di corridori. In secondo luogo, non si può escludere l'eventualità (prospettata dalla stessa Kahil¹⁰⁷³) che la notizia relativa all'imitazione dell'orsa da parte delle *arktoi* sia un'inferenza degli scoliasti tratta dal nome del rito e delle partecipanti oppure (come si vedrà in seguito) che il significato dell'espressione sia simbolico¹⁰⁷⁴.

Si registra comunque anche qualche voce decisamente critica rispetto ai lavori di Kahil. Si è già accennato alla tesi di Hamilton secondo cui le raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* non sono da collegare all'*arkteia*, ma a momenti rituali analoghi a quelli descritti nei *partheneia* di Alcmane. Gli argomenti addotti dallo studioso sono soprattutto due: la mancanza di uniformità e l'incongruenza tra le raffigurazioni e le testimonianze letterarie sull'*arkteia*. Quanto al primo punto, egli ammette che con la pubblicazione dei materiali brauronii il numero delle varianti isolate diminuirà, tuttavia, attraverso una serie di tabelle, mostra che sia l'età che l'abbigliamento delle figure femminili sono estremamente vari e dunque è difficile individuare la classe di età coinvolta in quel rito di passaggio che dovrebbe essere l'*arkteia*. Passando al confronto con le fonti, Hamilton insiste sull'assenza di una veste identificabile come il *krokotos* che secondo i testi caratterizzava le *arktoi* e sull'assenza di una qualunque forma di quella imitazione dell'orsa che, sempre stando ai testi, caratterizzava l'*arkteuein*. In particolare egli si sofferma sull'assenza di travestimenti nelle raffigurazioni dei *krateriskoi* a figure nere negando la possibilità suggerita (con cautela) da Palaiokrassa di riconoscere orecchie di orso su un frammento di Munichia, e propendendo semmai per il riconoscimento di un simile elemento nell'acconciatura della testina fittile di bambina rinvenuta da Papadimitriou nel 1949. Quanto ai due *krateriskoi* a figure rosse in cui un legame con l'orso effettivamente c'è, Hamilton dichiara di aderire alla tesi di Simon secondo cui il *krateriskos* III contiene una rappresentazione mitologica e considera l'orso presente sul *krateriskos* II unicamente come un simbolo. Infine lo studioso ritiene la questione della relazione tra *krateriskoi* e *arkteia* malposta in quanto, se l'*arkteia* era effettivamente un **μυστήριον** secondo quanto afferma lo scoliasta (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*) è molto improbabile che essa fosse rappresentata sui vasi¹⁰⁷⁵.

L'articolo di Hamilton è stato criticato, con argomenti del tutto condivisibili, da Sourvinou-Inwood¹⁰⁷⁶. Effettivamente la lettura dei *krateriskoi* proposta dallo studioso è troppo "fotografica" e l'assunto che le raffigurazioni di un rito di passaggio dovrebbero avere elementi uniformi è, per riprendere la terminologia di Sourvinou-Inwood, "culturalmente determinato". Preme sottolineare, anche più di quanto non faccia Sourvinou-Inwood, la pericolosità metodologica insita nel confutare una tesi basata su documentazione parziale utilizzando la medesima documentazione parziale: è lo stesso Hamilton ad ammettere che se alcuni elementi appaiono oggi isolati e peculiari, non è detto che lo saranno a studi e pubblicazioni completate. Ancora, non sembra metodologicamente corretto assumere la testimonianza delle fonti letterarie come descrizione attendibile del rito: come si è detto più volte, vi sono forti probabilità che **μυστήριον** non vada inteso in senso tecnico e che la notizia sull'imitazione dell'orsa non vada intesa in senso letterale. Infine,

¹⁰⁷² V. rispettivamente *supra* c, 162-3 e *infra* IV 1 e, 204-10.

¹⁰⁷³ V. Kahil 1988, 803-4.

¹⁰⁷⁴ V. *infra* IV 1 e, 209-10.

¹⁰⁷⁵ V. Hamilton 1989, 449-63.

¹⁰⁷⁶ V. Sourvinou-Inwood 1990.

una puntualizzazione sulla testina fittile. Sussistono ben pochi dubbi sul fatto che la bambina abbia sulla testa un tessuto liscio, che non ha nulla a che fare con una pelle ursina. Peraltro, ella indossa orecchini, alquanto difficilmente conciliabili con un travestimento animale. Del resto, come si è ormai ribadito in più occasioni, le sculture infantili di Brauron sembrano riconducibili più alla prerogativa di Artemide come *kourotrophos* che al rito dell'*arkteia* in senso stretto¹⁰⁷⁷.

Ferrari separa le raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* dalla realtà concreta dell'*arkteia* sostenendo che esse non rappresentano il rito, ma la vita del santuario di Brauron nei tempi mitici. Citando fonti letterarie (in particolare Platone) ella mostra che la nudità femminile pubblicamente esibita era in età classica totalmente aberrante e che è dunque impensabile che le ragazzine ateniesi partecipassero nude a un rito. Pur riconoscendo che si tratta di una ricostruzione ipotetica, ella ritiene che il rito dell'*arkteia* abbia a che fare con il mito di Callisto. Per quanto nessuna fonte scritta stabilisca una simile associazione, una chiave è fornita dalla raffigurazione presente sul *krateriskos* III, a suo avviso inequivocabilmente il mito di Callisto. Ella sottolinea che tanto detto mito quanto gli *aitia* dell'*arkteia* prevedono l'uccisione di un'orsa che trova asilo in un santuario. L'imitazione dell'orsa prescritta dall'oracolo sarebbe dunque l'imitazione attraverso la danza della danza cosmica della costellazione dell'Orsa Maggiore, nuovo aspetto assunto dalla ragazza-orsa Callisto dopo la sua morte. I *krateriskoi* rappresentano dunque il santuario qual era al momento dei fatti narrati nel mito che si rievoca attraverso il rito. Un'*arkteia* storica, ma antica, sarebbe invece raffigurata nel frammento di cratere a figure rosse in cui si vede un *krateriskos* rovesciato ai piedi di un altare. Come si è detto, Ferrari riconosce infatti nel frammento la raffigurazione del ratto di una ragazza ad opera dei Pelasgi, mentre ella sta portando sull'altare il proprio *krateriskos*¹⁰⁷⁸.

La ricostruzione di Ferrari non solo è congetturale, come ella stessa ammette, ma propone congetture basate su elementi troppo labili. Innanzi tutto i testi citati per sostenere l'abnormità dell'esibizione della nudità femminile non riguardano specificatamente contesti rituali: è quasi superfluo ricordare la dimensione di rovesciamento della norma spesso riconoscibile nei riti. In secondo luogo, il significato della raffigurazione del *krateriskos* III è assai problematico, dunque non si tratta senz'altro del mito di Callisto. Infine, e questo è il punto più debole, l'analogia tra il mito di Callisto e gli *aitia* brauronii è di fatto limitata all'uccisione di un'orsa. Il soggiorno di Callisto (e del figlio!) nel santuario è infatti un dettaglio fornito da una sola fonte (Hygin. *De astr.* II 2. 2). Ferrari riconosce che non vi sono prove di un legame tra l'orsa protagonista degli *aitia* (o meglio di una versione dell'*aition*) e Callisto. Va osservato che, come si mostrerà meglio in seguito, è assai probabilmente errato cercare un simile legame. Infatti la narrazione è incentrata sulla domesticità e sul rinselvaticamento dell'orsa, elementi inconciliabili con un mito di metamorfosi come quello di Callisto in cui il residuo di umanità (la coscienza) è più volte sottolineato. Nulla dunque prova che le raffigurazioni sui *krateriskoi* rappresentino il mito e non il rito. Il solo punto della tesi di Ferrari che forse merita considerazione è, come si è detto¹⁰⁷⁹, l'ipotesi che il soggetto del frammento di vaso a figure rosse rinvenuto a Brauron possa essere l'episodio dell'irruzione dei Pelasgi nel santuario.

¹⁰⁷⁷ V. fig. 3, Tav. CLIII.

¹⁰⁷⁸ V. Ferrari 2002, 169-76. Frammento a figure rosse e ratto dei Pelasgi: *supra*, 1 b, 133-4. Fotografia del reperto: fig. 3, Tav. CXXXV.

¹⁰⁷⁹ V. *supra* 1 b, 134.

Krateriskoi come oggetto rituale

Fin dal lavoro del 1963 Kahil riconosce un legame, per così dire, a doppio filo, tra i *krateriskoi* e l'*arkteia*: non solo su di essi sono rappresentati momenti del rito, ma essi venivano anche impiegati concretamente in esso. Come prova ella adduce il più volte citato frammento di cratere a figure rosse rinvenuto a Brauron in cui si vede un contenitore, chiaramente riconoscibile come *krateriskos*, rovesciato ai piedi di un altare. La funzione rituale del *krateriskos* è assicurata da alcuni paralleli relativi all'uso rituale di vasi con piede alto ("giardini di Adone" e riti eleusini) e la posizione dell'oggetto suggerisce che esso veniva impiegato per libazioni¹⁰⁸⁰. In articoli successivi ella ammette la possibilità di un uso diversificato, sulla base del fatto che un certo numero degli esemplari recuperati presenta tracce di cenere e sottolineando analogie formali tra i *krateriskoi* e i *thymiateria* arcaici¹⁰⁸¹.

Kahil prudentemente, in attesa dello studio completo dei materiali, non prende posizione a favore di una funzione o di un'altra, ammettendo anche la possibilità di funzioni multiple.

Un suggerimento più concreto è dato da C.I. Kerényi. Ella, sulla base della loro forma, ritiene che i *krateriskoi* fossero usati per miscelare un liquido che doveva essere bevuto dalle *arktoi* utilizzando contenitori più piccoli. Trattandosi di *arktoi* il liquido o la miscela dovevano contenere miele, forse con acqua, o con latte, o con cereali cotti. A sostegno di simile ipotesi la studiosa adduce il noto legame tra orsi e miele e tra Artemide e l'ape (Efeso), nonché l'espressione con cui nello scolio ad Aristofane (Schol. aristoph. *Lys.* 645 a*) viene designata la finalità del rito: le *arktoi* sono **κόρραι ἐκμειλισσόμεναι**, ragazze che devono "addolcire" la divinità¹⁰⁸².

Gli spunti offerti da Kerényi sono ripresi da Giuman nella monografia dedicata ad api e miele in Grecia antica. Anch'egli, come Kerényi, chiama in causa il miele e la terminologia con la quale le fonti indicano lo scopo del rito, affiancando al verbo **ἐκμειλισσόμεναι** impiegato dallo scoliasta, l'analogo **ἀπομειλισσόμεναι** impiegato da *Souda* (s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως**). A differenza della studiosa, Giuman introduce la valenza purificatoria - propiziatoria della miscela con il miele in relazione a stati di impurità rituale. In proposito egli cita un passo dell'*Edipo a Colono* in cui il Coro, per dissuadere Edipo (palesamente carico di impurità) dall'entrare nel bosco delle Eumenidi, delinea la purezza del luogo facendo riferimento all'offerta di **μειλίχια πότα** (155-63). Queste sono definite dal relativo scolio come libazioni con cui **μειλίσσοι** "addolciscono" le dee. Secondo lo studioso, lo stato di impurità delle *arktoi* è evidentemente il ciclo mestruale. Egli non esclude che, sempre con intenti purificatorii, i *krateriskoi* potessero essere usati anche per fumigazioni. A suo avviso è inoltre plausibile che la miscela contenesse latte, in relazione al carattere curatifico dell'orsa testimoniata dai miti (Atalanta, l'infanzia di Zeus). Giuman conclude soffermandosi sulla peculiare iconografia presente su un frammento di *krateriskos* (di cui riporta un disegno ma non una foto): ai piedi di un altare, dal quale si sta allontanando una figura con una veste lunga, è ben distinguibile un'ape. A suo avviso si può ipotizzare che si tratti di una raffigurazione simbolica del passaggio dalla condizione di *parthenos*-orsa a quella di donna-ape¹⁰⁸³.

La lettura del possibile significato rituale dei *krateriskoi* proposta da Giuman è indubbiamente interessante, anche se, come sottolineava già Kahil, solo analisi specifiche su

¹⁰⁸⁰ V. Kahil 1963, cat. 56, 25-6 (con nota 16, 26) + pl. 14, 3 (= fig. 3, Tav. CXXXV).

¹⁰⁸¹ V. Kahil 1965, 24-5; Kahil 1977, 88.

¹⁰⁸² V. Kerényi 2002, 136-7.

¹⁰⁸³ V. Giuman 2008, 194-8 + fig. 16 c (= fig. 2, Tav. CCXXX).

tutti gli esemplari potranno fornire dati per ricostruzioni non ipotetiche. Inoltre, tenuto conto della redazione sicuramente tarda dello scolio e di *Souda* appare forse azzardato pensare ad una precisa corrispondenza tra i participi *ἐμμελισσόμενοι* e *ἀπομμελισσόμενοι* e l'uso del miele nel rito. Infine, come riconosce il medesimo Giuman, l'iconografia del coccio a figure nere è del tutto isolata e molto frammentaria: non è dunque detto che l'ape ne rappresenti un elemento simbolico centrale e che essa vada posta in relazione con la figura femminile che si sta allontanando dall'altare, peraltro caratterizzata dalla veste lunga come adulta e non come *arktos*.

Riti delle *arktoi* e strutture del santuario di Brauron

Si è presentata poco fa qualche ipotesi relativa agli spazi per lo svolgimento dell'*arkteia* all'interno del santuario di Brauron. Si registrano anche alcuni tentativi di associare determinate strutture a determinati momenti del rito.

Trattando il problema della funzione degli ambienti della "grotta" si è accennato alla teoria di Perlman secondo cui essi sarebbero stati impiegati per "imitare l'orsa", conformemente a quanto affermato in Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a* e Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ*. A detta della studiosa si fa riferimento all'imitazione di una speciale prerogativa dell'orsa ben nota ai naturalisti antichi: quella di diventare madre durante la fase di ibernazione, quindi fuori dalla vista, al riparo della grotta. Perlman ritiene che in un primo momento le *arktoi* abbiano imitato l'orsa soggiornando per un certo periodo dentro gli ambienti della "grotta": lo dimostrerebbe la presenza dei *krateriskoi*. Dopo i crolli, la medesima funzione sarebbe stata assolta da soggiorni entro l'*adyton* del tempio. Ella ritiene che simile parte del rito sia rispecchiata nel mito munichio, quando si dice che Baros/Embaros nasconde la figlia nell'*adyton* (Eustath. *ad Il.* B 732*)¹⁰⁸⁴.

La tesi di Perlman si presta a numerose obiezioni. Si è mostrato che la funzione degli ambienti della "grotta" per il momento rappresenta un problema aperto: le strutture appaiono confuse e rimaneggiate nel tempo, probabilmente in vista di usi diversi; i materiali attribuiti al complesso nei resoconti di Papadimitriou non presentano caratteristiche speciali. Si mostrerà in seguito che vi sono buoni motivi per ritenere che la valenza simbolica dell'orso all'interno della cultualità brauronia non sia tanto la maternità, come viene affermato da più parti, quanto il suo carattere ambivalente di identità e alterità rispetto all'essere umano. Infine, merita forse di essere puntualizzato che il mito munichio in cui si parla di una *kore* nascosta in un *adyton* non ha relazione esplicita con l'*arkteia* e che nella versione munichia dell'*aition* dell'*arkteia* (*Lex. Seg.* s.v. *ἀρκτεῦσαι**) non si parla di ragazza nascosta, ma è il protagonista ad agire di nascosto.

Giuman nella monografia dedicata al culto brauronio prospetta l'eventualità che l'acqua doveva avere nel rito dell'*arkteia* un ruolo importante, passato sotto silenzio dai testi. Attraverso una serie di citazioni e riferimenti egli sostiene che l'acqua ha a che fare non solo con la purificazione, ma anche con la fecondità, *telos* delle *arktoi*. La centralità dell'acqua nel rito è, ai suoi occhi, altresì suggerita dalla piattaforma in blocchi di *poros* situata a ovest del tempio dove si trova la sorgente¹⁰⁸⁵.

Gli elementi addotti da Giuman sono validi. Tuttavia ancora una volta si ribadisce che in base a ragioni altrettanto valide si può dubitare del fatto che fecondità e maternità fossero al centro del significato rituale dell'*arkteia*. L'acqua, proprio per i diversi caratteri ricordati da Giuman, può avere avuto molti altri impieghi rituali all'interno del santuario.

¹⁰⁸⁴ V. Perlman 1989, 121-6. Ambienti della "grotta": *supra* I 1. 2 c, 44-8. *Adyton*: *infra* 4 a, 184-5. Simbologia dell'orso: *infra*, IV 1 e, 208-9. Mito munichio di Baros/Embaros e *aition* locale dell'*arkteia*: v. *infra* 170-2.

¹⁰⁸⁵ V. Giuman 1999, 123-5. Piattaforma ovest: *supra* I 1. 2 c, 18-20.

e) Gli *aitia* dell' *arkteia*

Il dato letterario

I testi letterari forniscono alcune narrazioni mitiche relative alla fondazione del rito dell'*arkteia*. Vi si possono riconoscere due filoni: uno centrato sull'espiazione dell'uccisione di un'orsa, l'altro sul sacrificio di un'orsa al posto di Ifigenia.

Per quanto riguarda il primo filone, la tradizione è piuttosto ricca. Una prima, assai succinta, versione è fornita da Schol.Aristoph. *Lys.* 645 a* in aggiunta alle notizie sul rito: una carestia (**λιμός**) aveva flagellato gli Ateniesi dopo che essi avevano ucciso alla dea un'orsa domestica.

Nella terza parte del medesimo scolio tramandato dal codice **Γ** e nella prima parte dello scolio ravennate (645 c **RF***) viene fornita una narrazione più estesa. L'orsa era stata data al santuario di Artemide ed era stata addomesticata, ma un giorno essa aveva ferito una bambina durante il gioco, privandola della vista. Il fratello della piccola, addolorato, aveva ucciso l'orsa. Artemide si era adirata e aveva ordinato che ogni *parthenos* prima delle nozze imitasse l'orsa e servisse nel santuario indossando il *krokotos*, ciò che appunto (precisano gli scoliasti) era chiamato essere orsa. La versione estesa è diversa sotto alcuni aspetti da quella sintetica: manca il dettaglio della carestia, e il colpevole dell'uccisione dell'orsa è un singolo, il fratello della bambina ferita.

Nella seconda parte dello scolio ravennate (645 c **R***) si torna alla sintesi. Un morbo pestilenziale si è abbattuto sugli Ateniesi e l'oracolo (delfico) prescrive che come espiazione per l'orsa morta essi costringano le loro *parthenoi* a fare le orse. In risposta gli Ateniesi decretano che nessuna *parthenos* avrebbe vissuto sotto lo stesso tetto con un uomo se prima non avesse fatto l'orsa. In questa versione non si parla della domesticità dell'orsa né dei suoi legami con Artemide e non si dice esplicitamente che l'animale viene ucciso. Il flagello che colpisce la città non è la carestia (come in Schol.Aristoph. 645 a*), ma la pestilenza.

Souda (s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***) presenta una versione dell'*aition* che nella prima parte è simile a quella fornita da Schol.Aristoph. *Lys.* 645 c **RF*** (seppure con alcune differenze) mentre nella seconda parte è quasi identico, salvo qualche parola, a Schol.Aristoph. *Lys.* 645 c **R***. La prima differenza che si nota rispetto a Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c **RF*** è l'esplicita ambientazione in un demo. Il tradito **Φλαιδῶν**, non corrispondente ad alcun nome noto, è stato corretto nel più soddisfacente **Φιλαιδῶν** già da J. van Meurs, autore dei primi studi sui demi attici all'inizio del XVII sec. Se si accoglie tale intervento, che appare del tutto plausibile, l'*aition* di *Souda* risulta ambientato nel demo in cui si trovava Brauron. In secondo luogo, non si ha un collegamento esplicito tra l'orsa e il santuario di Artemide: si dice che essa, selvaggia, comincia a frequentare il demo, viene addomesticata e diventa commensale (**σύντροφος**) degli abitanti. Ancora, ci si sofferma sulla reazione istintiva dell'orsa al gioco della bambina (**παροξυνθῆναι**) e si specifica che i fratelli della piccola (più d'uno) uccidono l'orsa con la lancia.

Nel lemma **ἀρκτηῦσαι** dei *Lexica Segueriana**, come si è già ricordato, è riportata una narrazione completamente diversa dalle precedenti. Analogamente a quanto avviene in *Souda* si ha un'ambientazione: il Pireo. L'orsa non è domestica come in *Souda* e Schol.Aristoph. *Lys.* 645 **RF*** ma arreca danni alla comunità e per questo motivo viene uccisa da "alcuni giovani". Come espiazione per porre fine al flagello (una pestilenza) l'oracolo non prescrive l'*arkteia*, ma di onorare Artemide e di sacrificare una *kore* all'orsa. Segue la vicenda del sacrificio: un uomo (anonimo) si offre di sacrificare la propria figlia,

ma in realtà prende una capra, la chiama figlia e la sacrifica di nascosto. La pestilenza cessa, ma i cittadini non fidandosi dell'uomo consultano nuovamente l'oracolo. Questo rivela ciò che era stato fatto di nascosto, stabilendo che per il futuro si sarebbe dovuto fare lo stesso (cioè sacrificare una capra e non una figlia). A mo' di epilogo della vicenda, senza però che si possa individuare un nesso, si parla dell'*arkteia*. A differenza che nei testi testé presentati l'accento non è posto sull'obbligo, bensì sull'adesione delle *parthenoi* (οὐκ ὄκνουσιν) e all'indicazione che il rito deve essere compiuto prima delle nozze viene aggiunta una notazione sulla sua finalità: "per purificarsi dalle cose della *theria*". Quest'ultima parola, su cui si tornerà ampiamente in seguito, è un *hapax* ed è dunque difficile precisarne il significato.

È stato unanimemente riconosciuto che la narrazione di *Lex. Seg.* s.v. ἄρκτηῦσαι è diversa da Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a - c e da *Souda*, ma presenta stringenti punti di contatto con una tradizione mitica esplicitamente collegata al santuario di Mounichia: quella centrata su Baros/Embaros e l'acquisizione del sacerdozio a vita da parte del suo *genos* nota da testi paremiografici e lessicografici.

In alcuni di detti testi (Eustath. *ad Il.* B 732*; Paus. Att. fr. 35 Erbse*; *Souda* s.v. Ἐμβαρός εἰμι*) si racconta che un'orsa aveva fatto la sua comparsa nel santuario di Artemide *Mounichia* fondato da Mounychos. Essa era stata uccisa dagli Ateniesi e per questo si era scatenata una pestilenza. Per porre fine al male l'oracolo prescrive che un uomo deve sacrificare la propria figlia. Si fa avanti Embaros che in cambio chiede il sacerdozio a vita per il proprio *genos*. Egli agisce comunque d'astuzia: nasconde la figlia nel tempio (*Souda*) o nell'*adyton* (Eustazio) e sacrifica una capra che in precedenza ha ornato come se fosse la figlia.

Altri due passi, entrambi di tipo paremiografico, presentano alcune varianti. Nella versione fornita da *App. prov.* II 54* sono omessi la comparsa dell'orsa nel santuario e la sua uccisione da parte degli Ateniesi e il male è indicato come carestia e non come pestilenza. Nella versione tramandata da Apostolio (VII 10*) non c'è raggirio e la figlia di Embaros viene realmente sacrificata. Fatto singolare (anche se probabilmente si tratta di un difetto di tradizione), in quest'ultimo testo il destinatario del sacrificio è indicato come "il dio", nonostante la vicenda prenda avvio dall'uccisione dell'orsa comparsa nel santuario di Artemide *Mounichia*.

L'analogia tra il gruppo di testi qui presentato e *Lex. Seg.* s.v. ἄρκτηῦσαι* è evidente: corrispondono il motivo dell'uccisione dell'orsa, la pestilenza, la prescrizione relativa al sacrificio di una *kore*, l'intervento di un personaggio che si assume il gravoso compito ma raggira la divinità sacrificando una capra invece della figlia.

Ci sono comunque anche alcune differenze. La versione di *Lex. Seg.* s.v. ἄρκτηῦσαι* omette il legame tra l'orsa e il santuario di Artemide *Mounichia* presente in tutti i testi (tranne *App. prov.* II 54*). Per contro, fornisce una spiegazione per l'uccisione dell'animale, assente in detti testi, cioè che aveva arrecato danni, indicando come colpevoli "alcuni giovani" e non "gli Ateniesi". L'oracolo non si limita ad una sola prescrizione: afferma che si deve onorare Artemide e sacrificare una ragazza all'orsa (dunque non alla divinità). Il personaggio che si assume il gravoso impegno di onorare la figlia resta anonimo e non chiede nulla in cambio. Nella narrazione del raggirio la sostituzione della capra alla figlia avviene solo attraverso la parola: egli chiama la capra "figlia", ma non si parla di travestimento dell'animale. Analogamente non si parla di occultamento della figlia: ad avvenire di nascosto (λάθρα) è il sacrificio stesso.

La narrazione di *Lex. Seg.* s.v. ἀρκτεῦσαι* si distacca completamente dal gruppo di testi centrato su Baros/Embraros per quanto riguarda il secondo oracolo e l'epilogo relativo all'*arkteia*, apparentemente non connesso al responso in quanto esso sancisce piuttosto la sostituzione del sacrificio animale (capra) al sacrificio umano (figlia).

Il filone che pone a fondazione dell'*arkteia* il sacrificio di un'orsa al posto di Ifigenia è molto meno ricco. Esso è documentato dal solo Schol. Aristoph. *Lys.* 645 Γ.

Nella prima parte di detto scolio (645 a*) come *aition* del rito alternativo rispetto a quello relativo all'uccisione dell'orsa si presenta l'opinione di alcuni secondo cui i fatti relativi a Ifigenia non si sarebbero svolti ad Aulide, ma a Brauron. A sostegno si cita un verso del poeta e grammatico Euforione (poi ripreso integralmente da Nonn. *Dion.* 13, 186) in cui la "marittima" Brauron è definita "cenotafio" di Ifigenia.

Nella seconda parte del medesimo scolio (645 b*) si forniscono precisazioni riguardo a simile *aition*. Prendendo in un certo senso le distanze (δοκεῖ), si dice che Agamennone avrebbe sacrificato la figlia a Brauron e non ad Aulide e che essa sarebbe stata sostituita all'ultimo da un'orsa e non da una cerva. Si aggiunge che per questo motivo viene celebrato il rito "per quella" (αὐτῇ).

Non è chiaro a quale termine intenda riferirsi lo scoliasta, se all'orsa o a Ifigenia, cosa che ha aperto la strada a diverse interpretazioni strettamente correlate alla ricostruzione del ruolo culturale di Ifigenia a Brauron¹⁰⁸⁶. Sembrerebbe logico riferire il pronome all'orsa, dato che lo scolio sta presentando *aitia* dell'*arkteia*. Beninteso che in questo caso bisogna intendere il rito non tanto come "in onore di" (cosa che potrebbe invitare a immaginare fantomatici teriomorfismi nel *pantheon* greco), ma "in ricordo di".

Si concorda sulla possibilità di fare risalire la narrazione mitica riportata dallo scoliasta ad un autore, l'attidografo Fanodemo. Il suo nome compare associato alla sostituzione di Ifigenia con un'orsa nel lemma **Ταυροπόλον** dell'*Etymologicum Magnum** dove si accenna alle diverse versioni relative alla sostituzione di Ifigenia ad Aulide. Mentre quella in cui ella è sostituita da una cerva (evidentemente la più diffusa) è presentata con un generico "alcuni dicono", quelle in cui la ragazza è sostituita da un animale diverso, rispettivamente un'orsa e un toro, è attribuita a due singoli autori: appunto Fanodemo e Nicandro. Merita però di essere ricordato che Tzetzes in uno scolio all'*Alessandra* di Licofrone (183*) menziona i due autori e i due animali (orsa e toro) in relazione ad una versione del mito di Ifigenia ad Aulide che prevedeva la metamorfosi della ragazza ad opera di Artemide impietosa (μετέβαλε), e non la sostituzione. In tale versione a orsa, toro e cerva è aggiunta una vecchia (γραιῶς), senza attribuire quest'ultimo dettaglio a nessun autore, ma ad "altri" (rispetto a Fanodemo e Nicandro). Tale versione è da Tzetzes bollata come assurda (λῆροι καὶ μῦθοι). Egli, stabilendo un parallelo con la vicenda biblica del sacrificio di Isacco, ritiene più plausibile che al momento del sacrificio un'orsa, un toro, una vecchia o una cerva, siano comparse sulla scena del rito e che si sia pertanto deciso di cambiare vittima.

Il dato archeologico

Gli scavi di Brauron (per quanto noto) e quelli di Munichia non hanno restituito alcun reperto che possa essere messo in relazione con il mito di fondazione dell'*arkteia*.

Ferrari ipotizza che l'unica testa infantile studiata e pubblicata tra quelle rinvenute a Brauron, la c.d. orsa cieca di cui si è occupata Karozou, possa essere ricondotta ad una raffigurazione del mito dell'*arkteia* narrato in Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c ΡΓ* dove si dice

¹⁰⁸⁶ V. *infra* 4 a, 183.

che l'orsa, reagendo al gioco, priva la bambina della vista. Che si tratti di un ritratto speciale è provato dal diadema¹⁰⁸⁷. Simile ipotesi non è dimostrabile. Come si è detto più volte, la dedica di statue infantili nel santuario di Brauron, statue in cui sono rappresentati entrambi i generi e diverse età, va molto probabilmente ricondotta al riconoscimento delle prerogative curotrofiche della divinità.

Trattando la statuetta di orso in marmo rinvenuta sull'acropoli si è presentata l'ipotesi della medesima Ferrari secondo cui essa poteva originariamente fare parte di un gruppo che raffigurava il momento in cui, secondo quanto si racconta in Schol.Aristoph. *Lys.* 645 c **ΡΓ*** e *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***, l'orsa nel gioco si rivolta contro la bambina e la ferisce. Si è detto però che la cautela è d'obbligo in quanto il muso e le zampe anteriori dell'animale non sono conservati, cosa che rende impossibile valutare se esso avesse o meno una posa feroce¹⁰⁸⁸.

Come si è già ricordato, Kahil nel pubblicare il *krateriskos* a figure rosse III ipotizza un relazione tra la raffigurazione presente su di esso e la versione del mito di istituzione dell'*arkteia* relativa a Ifigenia in cui ella è sostituita appunto da un'orsa. Sul vaso a suo avviso è infatti rappresentata la sacerdotessa mascherata da orsa (tale sarebbe il senso della glossa di Esichio **ἄρκτος*** dalla quale risulta che "orsa" può indicare sia l'animale che la sacerdotessa) coadiuvata da un assistente. Ella piena di ammirazione si rivolge agli spettatori mentre si compie il *mysterion* culminante dei *Brauronia*: il **ἱερόν κυνεγήσιον**, la caccia sacra durante la quale è la stessa Artemide a sacrificare la cerva a lei sacra. Il legame con l'*aition* è individuato da Kahil nel fatto che stando ad Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7*) Ifigenia era stata *kledouchos* (sacerdotessa) del santuario e che appunto secondo l'*aition* la vicenda del sacrificio si sarebbe svolta a Brauron e avrebbe visto la ragazza sostituita da un'orsa, l'animale sacro del santuario di cui la sacerdotessa porta la maschera, evento per cui, in base a quanto aggiunge lo scoliasta, per lei si celebrava il *mysterion*¹⁰⁸⁹. In un lavoro successivo ella introduce una precisazione sulla figura maschile ipotizzando che la pianta presso cui il personaggio si trova possa essere un alloro e che dunque la figura rinvii al culto di Apollo, del resto presente nella raffigurazione del vaso¹⁰⁹⁰.

Si è più volte accennato ad un'interpretazione alternativa del *krateriskos* a figure rosse III, di carattere prettamente mitologico. Essa è proposta per la prima volta da Simon. Secondo la studiosa le teste ursine dei personaggi non vanno interpretate come maschere, ma come raffigurazione del processo di metamorfosi di Callisto e di suo figlio Arkas. A sostegno ella cita un parallelo relativo alla metamorfosi di Atteone. La posa di Artemide, in atto di puntare la freccia, non ha nulla a che fare con il *hieron kynegesion*, ma rappresenta la punizione di Callisto secondo una versione probabilmente portata in scena da Eschilo¹⁰⁹¹.

Si è avuto modo di mostrare che la lettura di Simon è accettata da diversi studiosi. Talora essi adottano una soluzione per così dire, di compromesso, ritenendo che il mito di Callisto fosse rappresentato, in una sorta di "sacra rappresentazione" *ante litteram*, durante i l'*arkteia*¹⁰⁹². Del tutto peculiare è la già presentata tesi di Ferrari secondo cui sul *krateriskos* III sono raffigurati a un tempo il mito di Callisto e il mito di fondazione dell'*arkteia* in quanto essi sono, se non identificabili, in strettissima relazione¹⁰⁹³.

¹⁰⁸⁷ V. Ferrari 2002, 172. Testa della "orsa cieca": *supra*, I 1. 2 e, 69 + fig. 1, Tav. LXXX.

¹⁰⁸⁸ V. Ferrari 2002, 172. Orso in marmo: Tav. CLXXIV e *supra*, I 2.2 d, 86-8.

¹⁰⁸⁹ V. Kahil 1977, 92-3; 96-7; Kahil 1979, 81; 237-8. *Krateriskos* III: v. Tav. CCXL e *supra* 1 c, 146-7.

¹⁰⁹⁰ V. Kahil 1988, 808-9.

¹⁰⁹¹ V. Simon 1983, 87-8.

¹⁰⁹² V. es. Heinrichs 1987, 264-5; Marinatos 2002, 38-9.

¹⁰⁹³ V. Ferrari 2002, 172-5 e *supra* d, 167.

Giuman difende la lettura proposta da Kahil adducendo gli studi iconografici sull'iconografia del mito di Callisto compiuti da A. Trendall a partire da dove esso compare frequentemente, la ceramica apula del IV a.C. Da tali studi risulta che Callisto non è mai raffigurata con la testa completamente ursina e che non è mai rappresentata la metamorfosi contemporanea di Callisto e Arkas¹⁰⁹⁴.

La lettura fornita da Kahil presenta la difficoltà di non rendere conto in modo convincente della figura maschile, apparentemente più giovanile di quella della presunta sacerdotessa, e della sua posizione. Il riferimento ad Apollo non appare giustificabile né alla luce del mito euripideo né alla luce del testo dello scolio, né può in qualche misura essere collegato alla maschera ursina che comunque anche la figura maschile indosserebbe. L'interpretazione della scena come mitologica, mito di Callisto, elimina senz'altro simili difficoltà ed appare, tutto sommato, preferibile. Le obiezioni addotte da Giuman non risultano stringenti in quanto, come egli stesso riconosce, mancano paralleli nella ceramica attica di V a.C. che rappresenterebbero sicuramente un termine di confronto più pertinente per *krateriskos* III. Non si può escludere che quella corretta sia la posizione "di compromesso". Anche se resta indimostrabile lo svolgimento di "sacre rappresentazioni" del mito di Callisto durante il periodo dell'*arkteia*, la presenza di riferimenti ad esso risulta plausibile alla luce del ruolo simbolico assegnato all'orso all'interno del rito¹⁰⁹⁵, ruolo che in tale mito trova una delle sue espressioni.

f) Finalità dell' *arkteia*

Il dato letterario

L'unica informazione relativa al rito *dell'arkteia* su cui le fonti scritte concordano è il fatto che si doveva fare le orse prima delle nozze. Il dato ricorre sia negli *aitia* sia nei testi lessicografici, seppure con qualche sfumatura diversa.

La versione dell'*aition* fornita da Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ* si chiude con l'ordine (*ἐκέλευσε*) che ogni *parthenos* prima delle nozze (*πρὸ τοῦ γάμου*) faccia l'orsa.

Nella versione fornita dallo scolio ravennate (645 c R*) e da *Souda* (s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους*) l'obbligatorietà prenuziale del rito non è prescritta dalla divinità, ma è in ogni caso sancita ufficialmente dagli Ateniesi che con un decreto (*ἐψηφίσαντο*) stabiliscono che nessuna *parthenos* viva sotto lo stesso tetto con un uomo se prima non ha fatto l'orsa.

Nella versione fornita da *Lex. Seg.* s.v. ἄρκτεῦσαι*, come si è già rilevato, l'*arkteia* è sì presentata come rito prenuziale, ma si pone l'accento sull'adesione e la partecipazione delle interessate: αἱ κόραι πρὸ τοῦ γάμου ἀρκτεύειν οὐκ ὄκνουν. Si è detto inoltre che il testo aggiunge una notazione in cui sembra spiegare la necessità di tale rito prematrimoniale: ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας.

Infine, un gruppo di testi lessicografici relativi al lemma ἄρκτεῦσαι (Harpocr.; *Lex. Seg.*, Phot.) fornisce come definizione il consacrare (*καθιερωθῆναι*) le *parthenoi* prima delle nozze (*πρὸ γάμων*). Tutti i testi citano come autorità Lisia. Il più completo, quello di Arpocrasione, dà anche gli estremi dell'orazione: un discorso a sostegno della legittimità della figlia di un certo Phrynichos. Ciò testimonia che il termine ἄρκτεῦσαι aveva assunto nel linguaggio giudiziario uno specifico significato connesso alla ritualità delle *parthenoi*.

¹⁰⁹⁴ V. Giuman 1999, 139.

¹⁰⁹⁵ V. *infra* IV 1 e, 208-9.

Il dato archeologico

Per quanto finora noto, i materiali votivi rinvenuti a Brauron, in particolare quelli ceramici, testimoniano un forte legame tra il santuario e le nozze che molto probabilmente va letto come una conferma del dato fornito dalle fonti letterarie sull'*arkteia*.

Tra i materiali ceramici Kahil segnala una presenza cospicua di vasi nuziali, in particolare di *lebetes gamikoi*, ma anche *loutrophoroi*. Si è già avuto modo di ricordare che nel suo ultimo lavoro ella pubblica (così dichiara) una minima parte dei *lebetes gamikoi*, alcuni esemplari miniaturistici (dunque di uso esclusivamente votivo) e un esemplare a figure rosse di grandi dimensioni e assai frammentario. Soprattutto dalla presenza di quest'ultimo pezzo ella deduce che prima di lasciare definitivamente la sfera della *parthenos* Artemide le ragazze, ex *arktoi*, compivano una cerimonia ("splendida festa") in onore della divinità¹⁰⁹⁶.

I contorni di tale festa non sono meglio precisabili. È in ogni caso più che probabile che si trattasse di un atto rituale privato. Merita comunque di essere osservato che, sempre sulla base dei materiali ceramici, si prospetta la possibilità di individuare un quadro abbastanza simile anche per il *Brauronion* dell'acropoli e per il santuario di Munichia, quest'ultimo, al pari di Brauron, esplicitamente indicato come sede dell'*arkteia*.

In relazione alla presentazione dei frammenti di *krateriskos/i* rinvenuti sull'acropoli, si è già avuto modo di soffermarsi sulla plausibile eventualità che anche nel *Brauronion* dell'acropoli fossero presenti *lebetes gamikoi* e *loutrophoroi*¹⁰⁹⁷.

Per quanto riguarda Munichia, Palaiokrassa pubblica dai materiali della campagna del 1935 una serie di *lebetes gamikoi* miniaturistici integri e frammentari e un frammento di *loutrophoros* anch'essa in miniatura. Tutti gli esemplari sono a figure rosse e si datano alla prima metà del IV a.C.¹⁰⁹⁸. Qualche altro frammento appartenente alle medesime tipologie è rinvenuto dalla studiosa nel corso della campagna del 1989¹⁰⁹⁹.

Ancora, si può ricordare che Sourvinou-Inwood tra il materiale iconografico relativo all'*arkteia* individua due motivi che sembrano acquistare pieno significato solo alla luce delle indicazioni fornite dai testi letterari sull'*arkteia* come obbligo prenuziale.

Il primo è il nesso tra palma e altare presente su numerosi *krateriskoi* e frammenti di *krateriskoi* a Brauron e a Munichia. Ad esso la studiosa dedica uno specifico articolo in cui tale nesso è contestualizzato, tramite confronti, in una serie iconografica più ampia per sostenerne la valenza specifica in relazione al passaggio dalla *parthenia* alla condizione di *gyne*, passaggio che appunto si realizzava con le nozze per cui l'*arkteia* rappresentava una indispensabile preparazione rituale¹¹⁰⁰.

Il secondo motivo, trattato da Sourvinou-Inwood nella monografia sull'analisi iconografica del materiale brauronio, è la decorazione della fascia inferiore del *krateriskos* a figure rosse II. Vi compare una scena di caccia, con cani che inseguono e catturano cerva. A suo avviso non si tratta di un soggetto neutro, ma di una metafora delle nozze, dove la selvatica *parthenos* è catturata e domata. La scena dunque ha una precisa coerenza semantica con quella della fascia superiore in cui si vedono *arktoi* ormai cresciute che corrono davanti a un orso¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁶ V. Kahil 1997; *supra* I 1. 2 e, 73 + Tavv. CXXXVIII-CXLI e fig. 1, Tav. CXLII.

¹⁰⁹⁷ V. *supra*, I 2. 2 d, 97-9.

¹⁰⁹⁸ V. Palaiokrassa 1991, 67-9, 73. *Lebetes gamikoi*: cat. **Kα** 26-37, 134-7 + **π**. 30α; 30β; 31α (= Tav. CCXLIX e fig. 1, Tav. CCL). Frammento di *loutrophoros*: cat. **Kα** 38 + **π**. 30α (v. Tav. CCXLIX)

¹⁰⁹⁹ V. Palaiokrassa 1989, cat. 114, 34; cat. 130, 36; cat. 131, 36 + Taf. 5, 3 (= fig. 2, Tav. CCL).

¹¹⁰⁰ V. Sourvinou-Inwood 1985.

¹¹⁰¹ V. Sourvinou-Inwood 1988, 63 e soprattutto nota 298, 102; nota 315, 104-5.

Del motivo di palma e altare sui *krateriskoi* si occupa anche M. Torelli in un contributo presentato ad una giornata di studi sull'*arkteia* organizzata nel 2000 dall'Università di Urbino. Anche egli, come Sourvinou-Inwood, prende in considerazione un *dossier* iconografico ampio, in parte già considerato dalla studiosa. Estendendo l'indagine in senso cronologico all'età minoica e in senso geografico al mondo vicino-orientale, egli sostiene che la palma non sia tanto associata all'uscita dalla *parthenia*, ma piuttosto al traguardo della condizione di *gyne*, un parto felice. Ad esso, in prospettiva, aspiravano sicuramente anche le *arktoi* che a Brauron si stavano ritualmente preparando alle nozze¹¹⁰².

Sia le letture di Sourvinou-Inwood sia la ricostruzione di Torelli appaiono assai interessanti. In particolare, per quanto riguarda il motivo della palma e dell'altare, non sembra necessario contrapporre le due proposte, dato che il linguaggio dei simboli ammette la polisemia.

3 - Santuario di Brauron e vita femminile

Diverse testimonianze provano che il culto di Artemide *Brauronia* non si esauriva nel rito dell'*arkteia* e nella festa pubblica dei *Brauronia* e aiutano a mettere meglio a fuoco il contesto in cui simili atti rituali si collocano. In questo campo rivestono un ruolo privilegiato le fonti archeologiche ed epigrafiche, soprattutto le c.d. *tabulae curatorum Brauronii*.

a) Statue infantili e oggetti pertinenti al mondo dell'infanzia

Gli scavi di Brauron hanno portato alla luce numerose statue rappresentanti bambini. Sono noti soprattutto esemplari in marmo, ma risulta anche almeno un frammento fittile, la testina rinvenuta da Papadimitriou nel 1949. Come si è detto, tra di esse si annoverano statue di bambine e di bambini di età diverse, compreso un piccolo che gattona. Un buon numero di statue di bambini presenta la posa accovacciata su una gamba secondo uno schema convenzionalmente denominato tipo *temple boy*¹¹⁰³.

Si è ricordato che Papadimitriou, pur riportando anche la fotografia di qualche esemplare di statua maschile, ha dato particolare risalto alle statue femminili identificandole come *arktoi* sulla base della notizia di Schol. Aristoph. 645 a* (e di *Souda*) secondo cui esse dovevano avere tra i cinque e i dieci anni. Si è visto che la sua tesi è stata seguita e che Kahil ha utilizzato proprio il confronto con le statue per assegnare un'età alle figure rappresentate sui *krateriskoi* laddove la tecnica del disegno lo consentiva¹¹⁰⁴.

Il quadro offerto da Kontis è radicalmente diverso da quello offerto da Papadimitriou: egli afferma che le statue di bambine di età fino a circa dodici anni rappresentano solo una piccola parte, mentre prevalgono le statue maschili di età fino a circa dieci anni, comprese alcune raffigurazioni di neonati. La prevalenza numerica delle statue maschili è spiegata dallo studioso con la speciale attenzione che nei *gene* veniva tributata ai figli maschi primogeniti. In proposito egli cita un verso dell'*Ifigenia in Tauride* (57) in cui si dice che i figli maschi sono le colonne delle casate. Kontis non collega in alcun modo le statue femminili all'*arkteia*. A suo avviso esse riflettono una nuova tendenza nelle dediche, una nuova attenzione dell'arte di IV e III a.C. verso la rappresentazione di bambini nonché l'esigenza di celebrare il *genos*¹¹⁰⁵.

¹¹⁰² V. Torelli 2002.

¹¹⁰³ Statue in marmo: v. *supra* I 1. 2 e, 69-70 + fig. 2, Tav. LXXV; Tav. LXXVI; fig. 2, tav. LXXIX; Tav. LXXX; Tav. LXXXV; fig. 2, Tav. LXXXVI; Tav. LXXXVII; fig. 1, Tav. LXXXVIII. Testina fittile: fig. 3, Tav. CLIII.

¹¹⁰⁴ V. *supra* 2 a, 152.

¹¹⁰⁵ V. Kontis 1967, 180-1 e 190-1.

Altri studiosi preferiscono identificare le statue femminili come *arktoi* e quelle maschili come dediche ad Artemide in qualità di *kourotrophos*¹¹⁰⁶.

Soprattutto negli studi più recenti prevale comunque di gran lunga il numero di coloro che ascrivono le statue infantili nel loro insieme alla connessione tra Artemide e la buona crescita dei piccoli contestualizzandole in una più ampia tipologia di dediche per divinità a vario titolo curotrofiche e salutari¹¹⁰⁷

Quest'ultima posizione appare la più plausibile e condivisibile. Le statue infantili tra IV e III a.C. rappresentano un tipo di dedica comune nei santuari di diverse divinità e non sembra esserci una particolare distribuzione per genere. In attesa dello studio e della pubblicazione dei materiali di Brauron l'eventuale prevalenza di statue maschili, affermata da Kontis, resta tutta da verificare.

Merita forse di essere richiamato all'attenzione, come del resto viene spesso fatto, il rilievo rinvenuto nel 1959 su cui si vede Artemide mentre accarezza una capra seguita da tre piccoli¹¹⁰⁸. Una simile scena lascia supporre che il ruolo attribuito alla divinità di Brauron nella buona crescita fosse esteso anche oltre la qualità di *kourotrophos* per i piccoli umani.

In relazione alle statue infantili vale la pena ricordare che nell'attuale allestimento del museo di Brauron un'apposita vetrina è stata dedicata a diversi oggetti pertinenti al mondo dell'infanzia, tra i quali spicca un buon numero di bambole fittili¹¹⁰⁹. La cosa non deve sorprendere in quanto l'uso di consacrare giocattoli ad Artemide come segno dell'uscita dall'infanzia (per le ragazze nell'imminenza delle nozze) è ben attestato da fonti letterarie come gli epigrammi dell'*Antologia Palatina*. Sarebbe comunque interessante se in futuro anche questa classe di materiali brauronii venisse studiata, valutata ed eventualmente contestualizzata.

b) Rilievi

La maggior parte dei rilievi votivi rinvenuti a Brauron oggi noti appartiene al tipo in cui si rappresenta un gruppo di offerenti di fronte alla divinità e va datata tra gli ultimi decenni del V e la metà del IV a.C.¹¹¹⁰.

Despinis ha studiato in particolare il rilievo dedicato da Aristonike e quello dedicato da Peisis allo scopo di individuare i distinti nuclei familiari raffigurati su di essi per dimostrare che, a differenza di quanto spesso viene affermato, i rilievi di grandi dimensioni non erano, per così dire, prefabbricati¹¹¹¹.

Molto probabilmente le scene raffigurate appartengono alla ritualità privata. Non si riscontrano dettagli iconografici specifici rispetto alla restante produzione attica coeva tali da giustificare una precisa contestualizzazione nell'ambito dei rituali brauronii. Ad esempio nel rilievo su cui compare Artemide seduta accompagnata da un cervo il corteo è aperto da una figura infantile presentata alla divinità dalla madre. Per età tale figura potrebbe essere un *arktos*, ma il genere stesso della figura non è ben definibile¹¹¹².

¹¹⁰⁶ V. es. Kahil 1965, 22; Kahil 1979, 80; Kahil 1983, 237; Peppas Delmousoy 1988 b, 332.

¹¹⁰⁷ V. Hollinshead 1980, 42-3; Lloyd-Jones 1983, 93; Cole 1984, 238; Sourvinou-Inwood 1988, 40; Giuman 1999, 46-8.

Contestualizzazione: es. Hadzisteliou-Price 1978, 121; Vorster 1983, 48-83.

¹¹⁰⁸ V. Papadimitriou 1959 a, 18 + π. 13α (= fig. 1, Tav. XCIX).

¹¹⁰⁹ V. figg. 2-3, Tav. CLVI.

¹¹¹⁰ V. fig. 2, Tav. CII (rilievo con Artemide *dadophoros*); fig. 2, Tav. XCVII (rilievo con Artemide e cervo); fig. 1, Tav. XCVIII (rilievo dedicato da Aristonike); fig. 2, Tav. XCVIII (rilievo dedicato da Peisis).

¹¹¹¹ V. Despinis 2002. Rilievo di Aristonike: fig. 1, Tav. XCVIII. Rilievo di Peisis: fig. 2, Tav. XCVIII.

¹¹¹² Cfr. Despinis 2002, 163 + fig. 9, 271 (figura maschile); Lawton 2007, 52-3 + fig. 2.10, 53 (figura femminile, forse *arktos*).

Nella dedica di simili rilievi è stato riconosciuto un riferimento all'importanza di Artemide *Brauronia* per la famiglia in quanto preposta al rito prematrimoniale dell'*arkteia*¹¹¹³. Tuttavia, come le statue infantili, anche i rilievi di Brauron possono essere inquadrati in un più ampio repertorio di dediche votive, diffuso nei santuari di diverse divinità ed eroi, come testimonia l'elenco fornito da M. Edelmann¹¹¹⁴.

c) Oggetti pertinenti alla vita femminile

Nel quadro dei reperti di Brauron oggi noti si registra una presenza indubbiamente forte di oggetti pertinenti alla vita femminile.

Come si è già avuto modo di ricordare, si ha notizia del rinvenimento di specchi e gioielli. Nelle vetrine del museo sono altresì esposti diversi arnesi connessi alla tessitura (aghi, pettini, pesi da telaio) e alla cosmesi (pettini, spilloni per capelli, vasetti per profumi)¹¹¹⁵.

Inoltre, presentando i materiali ceramici si è detto che dalle notazioni, per altro assolutamente preliminari, di Kahil e di Pedrina risulta una forte connotazione al femminile sia nelle tipologie (pissidi, *epinetra*, vasi nuziali) sia nella scelta dei temi (vita del gineceo, miti che hanno a che fare con il corretto rapporto uomo-donna)¹¹¹⁶.

Naturalmente senza una catalogazione definitiva di tutti i reperti non sono possibili conclusioni sotto il profilo della culturalità. Ad esempio, per quanto riguarda gli oggetti si è già avuto modo di ricordare le due statuette fittili di cavalieri. Quanto alla ceramica, il catalogo parziale di Kahil include comunque una gran varietà di tipi ed è la stessa studiosa a segnalare l'attestazione di temi decorativi assolutamente generici.

d) Dedica di vesti

Le fonti

La dedica di vesti ad Artemide *Brauronia* è attestata prevalentemente dall'epigrafia e nello specifico dalle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*, di cui si è parlato più volte¹¹¹⁷. Si tratta di inventari di oggetti dedicati alla divinità redatti dagli *epistatai* del santuario databili alla seconda metà del IV a.C. e conservati quasi esclusivamente nella sezione relativa alle vesti.

L'unica fonte letteraria che accenna a tale uso è infatti il più volte citato problematico passo di Libanio (*Hypoth. Demosth. XXV, 1**) da cui si ricava che vesti dedicate nel santuario potevano essere portate, per ordine della sacerdotessa, al *hieron kynegesion*. La testimonianza di Euripide (*Iph. Taur. 1462-7**) sulla dedica di vesti a Brauron riguarda esplicitamente Ifigenia (e non Artemide) e se ne parlerà tra breve.

Come si è detto, è stato proposto di riconoscere la raffigurazione dell'offerta di una veste nel rilievo ricomposto su cui si vedono Artemide seduta su un'alta roccia e ai suoi piedi una figura di dedicante mal conservata, ma molto probabilmente femminile. Si è mostrato però che l'interpretazione della scena non è univoca¹¹¹⁸.

¹¹¹³ V. es. Giuman 1999, 239.

¹¹¹⁴ V. Edelmann 1999,

¹¹¹⁵ V. *supra*, I 1.2 e, 76-7. Specchi: fig. 2, tav. CXVII e fig. 1, Tav. CLXIII. Gioielli: Tav. CLVII-CLIX e fig. 1, Tav. CLX. Pesi da telaio: Tav. CLXV. Pettini: fig. 1, Tav. CLXIV.

¹¹¹⁶ V. *supra*, I 1.2 e, 73; 73-4.

¹¹¹⁷ V. *supra* I 1.1, 4-6; 1. 2 d, 61-7; 2. 2 d, 95-7.

¹¹¹⁸ V. *supra* 2 a, 155-6.

Significato culturale

La dedica delle vesti nel santuario di Artemide appartiene molto probabilmente alla sfera privata. Nessun elemento autorizza a seguire il suggerimento di Giuman secondo cui le vesti sarebbero state dedicate in occasione dei *Brauronia*¹¹¹⁹.

A differenza di quanto avviene in altri santuari, non solo artemidei, le vesti dedicate ad Artemide *Brauronia* non sono confezionate per rivestire una statua di culto. Come si è visto, negli inventari, con diverse sfumature, si precisa che alcuni indumenti si trovano su una o l'altra delle statue¹¹²⁰. Tuttavia il fatto che in tutti gli inventari rimasti un solo capo, l'*epiblema* di Nikoboule, sia indicato come "nuovo" lascia supporre che tutti gli altri non lo erano e che dunque anche le vesti poste sulle statue di culto erano vesti già indossate. Tra l'altro, come sottolinea opportunamente Linders, l'*epiblema* di Nikoboule non è posto su una statua¹¹²¹.

Le vesti dedicate ad Artemide *Brauronia* sono per la stragrande maggioranza vesti di donne e dedicate da donne. Solo nell'inventario IG II² 1517 sembra che compaiano dedicanti uomini, ma si tratta di punti alquanto lacunosi (l. 48, 65, 66).

Nei testi letterari la dedica di indumenti ad Artemide è associata a tre momenti: le nozze (in questo caso l'offerta è specifica, la cintura), un parto felice (in questo caso è attestata un'offerta anche da parte del padre), la soluzione di problemi ginecologici (in modo specifico disturbi del menarca delle *parthenoi*)¹¹²².

Una testimonianza iconografica sul legame tra dedica di vesti e nascita viene riconosciuta anche nel già citato rilievo rinvenuto nel 1979 ad Achinos (antica Echinus) in Tessaglia e databile probabilmente tra IV e inizio III a.C. La scena infatti si svolge in un *hieron* in cui sono esposte alcune vesti e un paio di calzature e mostra la presentazione di un infante ad Artemide da parte di una donna non velata, accompagnata da una donna velata che reca una pisside e da un'ancella che reca sulla testa un vassoio di offerte vegetali. Presso l'altare un inserviente trattiene una vittima bovina. Nel pubblicare il reperto F. Dakoronia e L. Gounaropoulou riconducono simile uso rituale, in particolare la dedica di vesti, all'influenza che Atene ha esercitato nell'area nel V a.C. (Thuc. 8, 3). Il confronto con le *tabulae* ateniesi è esplicitamente citato e si prospetta l'eventualità che anche ad Echinus vi fosse un rito tipo *arkteia* nonché di un modello attico per la statua della divinità (la *Brauronia*?)¹¹²³.

La dedica delle vesti ad Artemide viene dunque interpretata in connessione ai diversi passaggi cruciali della vita femminile e al buon compimento dell'intero ciclo rituale necessario a diventare una donna adulta, *gyne*, senza che si debba cercare di definire un contesto o una circostanza più precisi¹¹²⁴. S.G. Cole insiste in modo particolare sul valore degli inventari ateniesi come testimonianza pubblica del compimento delle tappe, ascrivendone la compilazione all'interesse della *polis* per i rituali di Artemide *Brauronia* in quanto garanzia di continuità e ricambio generazionale¹¹²⁵.

I testi delle *tabulae* per loro stessa natura non consentono di individuare le ragioni della dedica. Anche il fatto che tra le vesti è attestato il *krokotos* non deve portare

¹¹¹⁹ V. Giuman 1999, 239.

¹¹²⁰ V. *supra* I 1.1, 5 e I 1.2 d, 61.

¹¹²¹ V. Linders 1972, 12. *Epiblema* di Nikoboule: IG II² 1514, ll. 30-2 (= IG II² 1515, 22-4 e 1516, 10-1).

¹¹²² V. rispettivamente *Souda* s.v. *λυσίζωνος*; Schol. Call. *Hymn.* I 77 (ma anche *AP* VI 271 e 272); *Peri parth.* 5-13.

¹¹²³ V. Dakoronia - Gounaropoulou 1992, 223- 6. Presentazione del rilievo v. anche: Morizot 2004, 161-7. Reperto: fig. 2, Tav. CCLXV.

¹¹²⁴ V. es. Cole 1998, 38-42 e Foxhall - Stears 1999, 11-4; Dillon 2001, 19-23; Morizot 2004, 167-8.

¹¹²⁵ V. Cole 1998, 38-42.

necessariamente a pensare che si tratti della veste delle *arktoi*, in quanto tale capo, come si vedrà meglio in seguito, è tipico e rappresentativo della *gyne*. Rispetto al quadro di donne che dedicano le proprie vesti per comunicare il proprio *status* sotto il profilo simbolico-rituale (ma anche sociale, come evidenziano le analisi di Cleland¹¹²⁶), crea qualche difficoltà l'attestazione di vesti maschili e infantili nonché la presunta (isolata) attestazione di tre dedicanti uomini¹¹²⁷. Le vesti infantili possono essere fatte rientrare nella sfera parto-crescita dei figli e dunque nel ciclo della vita femminile. La dedica a nome maschile potrebbe trovare un confronto nell'epigramma *AP* VI 271, sicuramente riconducibile all'ambito ateniese per via dell'identificazione del personaggio, in cui alla nascita del figlio anche il padre dedica qualcosa di proprio ad Artemide (un paio di calzari)¹¹²⁸. Più problematica risulta la contestualizzazione degli indumenti maschili.

A riguardo appare interessante un'interpretazione del significato della dedica delle vesti ad Artemide centrata sul significato dell'attività della tessitura, suggerita soprattutto da Cole e da Morizot. Le vesti, in quanto prodotto dell'*oikos* e dunque del domestico per eccellenza rappresentano da un lato lo "addomesticamento" della selvatica Artemide, che da potenzialmente pericolosa (l'omerico "leonessa per le donne" *Il.* 21, 483) si mostra invece benevola nei momenti di crisi, dall'altro lo "addomesticamento" della *parthenos*, il suo progressivo avvicinarsi ai lavori del gineceo e al centro dell'*oikos*. Quest'ultimo aspetto porta a ipotizzare lo svolgimento di lavori di tessitura durante i soggiorni delle *parthenoi* nei santuari artemidei, compreso Brauron. Un indizio in tal senso potrebbe essere rappresentato dal rilievo con la "filatrice", ma la sua interpretazione è discussa¹¹²⁹.

La possibilità che a Brauron le *arktoi* venissero introdotte ai lavori femminili resta una suggestiva quanto indimostrabile ipotesi. Gli *epinetra* finora noti non recano tracce d'uso e la raffinatezza di certe pitture fa pensare indubbiamente ad oggetti votivi. Alcuni dei pesi da telaio esposti al museo recano una semplice dedica graffita e vanno dunque interpretati come oggetti votivi. Per altri è più difficile riconoscere una precisa finalità. Lo spunto per una lettura delle vesti come simbolo di domesticità risulta comunque particolarmente interessante anche in relazione alla centralità che la dialettica selvaticità - domesticità occupa nella simbologia dell'*arkteia*, come si cercherà di mostrare in seguito.

Quanto all'insistenza di Cole sulla valenza politica degli inventari brauronii, occorrerebbe forse più cautela, dato che si tratta di un tipo di documento all'epoca piuttosto comune. È dunque più plausibile che la funzione di simili liste fosse soprattutto utilitaristica, eventualmente finalizzata ad evitare episodi di *hierosylia*, come suggerisce anche il già citato passo di Libanio (*Hypoth.* Demosth. XXV 1*) relativo proprio al presunto furto di vesti dedicate ad Artemide *Brauronia*.

Quanto detto fin qui, vale in generale per le vesti registrate nelle *tabulae curatorum Brauronii*. Due indicazioni presenti nei testi hanno attirato in modo specifico l'interesse degli studiosi: la dedica di capi non finiti accompagnati dalla materia prima per il loro completamento e soprattutto il termine **ῥάκος**.

¹¹²⁶ V. Cleland 2005 a, 8-10; Cleland 2005 b.

¹¹²⁷ Vesti maschili: IG II² 1514, 47; IG II² 1517 B 128-31 (= IG II² 1524B 143-6); IG II² 1523, 25-6 (= IG II² 1524 B 199-200).

Vesti infantili: IG II² 1514, ll. 28-9 (= IG II² 1515, 20-1; IG II² 1516, 7-8); ll. 40-1 (= IG II² 1515, 32-3; IG II² 1516, 18-9; IG II² 1517, 144-7); ll. 58-9 (= IG II² 1516, 34-5; IG II² 1518, 75); IG II² 1517, l. 124 (= IG II² 1524, 140; IG II² 1525, 12); IG II² 1518, l. 55 (= IG II² 1524, 165); IG II² 1525, 7 (= IG II² 1517, 119; IG II² 1524, 133).

¹¹²⁸ V. Mikalson 1998, 201-2 (con identificazione di Artemide con la *Brauronia* o con la *Mounichia*).

¹¹²⁹ V. Cole 1998, 34 ("addomesticamento" di Artemide); Morizot 2004, 167-8 ("addomesticamento" delle *parthenoi*).

Capi non finiti

La dedica di capi non finiti accompagnati da materia prima ricorre più di una volta negli inventari¹¹³⁰. Linders dimostra, con buoni argomenti, che non vi sono ragioni per seguire l'opinione di chi ritiene che l'espressione non vada intesa alla lettera. Quanto ai motivi della dedica di capi da completare, a proposito della quale adduce un possibile parallelo scandinavo, la studiosa preferisce lasciare in sospeso la questione, prendendo comunque in considerazione l'ipotesi, suggerita da Kontis, secondo cui a Brauron Artemide era considerata una dea delle attività femminili e pertanto le venivano dedicati capi che idealmente doveva completare ella stessa¹¹³¹.

Brulé è orientato verso la stessa linea di Kontis, chiamando in causa la dimensione collettiva (e dunque formativa) del lavoro del gineceo¹¹³².

In relazione alla già ricordata lettura della dedica di vesti come simbolo del compimento del ciclo ideale della vita femminile, alcuni sono orientati a collegare la dedica di vesti non finite all'interruzione traumatica di tale ciclo, cioè la morte della donna¹¹³³.

Quest'ultima interpretazione appare la più plausibile, anche se, va ammesso, non rende pienamente conto del fatto che i capi non finiti sono accompagnati dalla materia prima.

Ῥάκος

In un articolo pubblicato nel 1899 Mommsen sostiene che il termine **Ῥάκος** che compare con una certa frequenza negli inventari non possa essere interpretato nel senso abituale di "straccio" in quanto si trova riferito ad abiti sontuosi e ad abiti posti sulla statua della divinità. A suo avviso è inoltre improbabile che il termine si riferisca allo stato di conservazione dato che in tal caso si impiega **ῤακοθέν**. Su quest'ultimo punto egli si mantiene cauto, alla luce della parzialità della documentazione. Secondo Mommsen il termine **Ῥάκος** ha una specifica connessione con l'igiene femminile e con il menarca. A sostegno egli cita il collegamento tra l'*arkteia* e tale momento della vita femminile, nonché alcune "ricette" dei *Geoponica* (1, 14 e 10, 67.3, tra le quali la prima risulta più pertinente in quanto si fa riferimento alla prima mestruazione) in cui si prescrive appunto l'uso di simili accessori e che ne documentano la potenza magico-sacrale. Il **Ῥάκος** era dunque probabilmente dedicato ad Artemide dalle ragazzine che al momento del menarca le erano consacrate (*arkteia*) e il rituale potrebbe, secondo lo studioso, essere identificato con il *kanephorein* che lo scolio a Teocrito (II 66-8 b*) definisce come "misteri". A suo avviso non è comunque credibile che i **ῤάκια** mestruali, quasi sicuramente accompagnati da altre offerte di vesti, fossero lasciati nel santuario di Artemide: o erano rimossi dalla sacerdotessa, o erano portati via dalle ragazzine, magari per gli usi descritti nei *Geoponica*. Egli è inoltre orientato a supporre che il termine **Ῥάκος** presente negli inventari non designi simili oggetti letteralmente ma sia passato ad indicare un'offerta di ringraziamento per il raggiungimento della pubertà¹¹³⁴.

La tesi di Mommsen è stata accolta da Kirchner¹¹³⁵ ed è perciò discussa da Linders nel suo commento. Le obiezioni mosse dalla studiosa sono tre: la dedica di **ῤάκοι** connessi all'igiene femminile non è mai attestata; Mommsen fa riferimento ad un testo che non parla

¹¹³⁰ Elenco delle occorrenze: Linders 1972, 17.

¹¹³¹ V. Linders 1972, 17-9; Kontis 1967, 189-90 (in relazione al rilievo con la "filatrice").

¹¹³² V. Brulé 1987, 229-31.

¹¹³³ V. Cole 1998, 38-42; Foxhall - Stears 2000, 5 e 13-4.

¹¹³⁴ V. Mommsen 1899.

¹¹³⁵ V. Kirchner 1927, 121.

di culti e riti, ma di pratiche magico-agricole; quando si dispone di passi paralleli degli inventari, il termine compare nella redazione più tarda e dunque indica un deterioramento della veste. Come esempio relativo a quest'ultimo punto ella cita il caso di IG II² 1524, l. 130 - IG II² 1525, l. 5 e di IG II² 1524, l. 140 - IG II² 1525, l. 13. Il termine **ῥάκος** compare solo nel testo più tardo che, a giudicare dal numero delle abbreviazioni è IG II² 1524¹¹³⁶.

Brulé in un primo tempo difende la teoria di Mommsen contro Linders affermando che non è plausibile che nel giro di un anno un determinato indumento diventi **ῥάκος** e altri, dedicati nello stesso momento, restino intatti. Quanto alla facile obiezione dell'impurità del sangue egli afferma che spesso ciò che è più impuro è anche il più sacro. Inoltre tra Artemide e il sangue delle donne (parto e mestruazioni) c'è un legame speciale testimoniato, riguardo alle mestruazioni, dal *Peri parthenion*. Lo studioso conclude affermando che Brauron è connesso in modo speciale con l'ostetricia¹¹³⁷.

In un secondo tempo Brulé rivede radicalmente le proprie posizioni, sulla base di un inventario di vesti milesio, assai affine a quelli brauronii, presentato ad un convegno epigrafico da W. Günther. Nel testo milesio compaiono diverse espressioni che indicano inequivocabilmente il deterioramento dei capi. Ciò, agli occhi di Brulé, rappresenta un indizio decisivo a favore del fatto che anche il **ῥάκος** degli inventari brauronii indichi lo stato di conservazione¹¹³⁸.

L'interpretazione, per così dire, profana del termine **ῥάκος** proposta da Linders trova consenso senza riserve tra diversi studiosi¹¹³⁹.

Altri, come Calame e Giuman, aderiscono alla tesi di Mommsen, chiamando inoltre in causa, a sostegno di essa, un legame simbolico con il *krokotos*. Detto legame è determinato in primo luogo dal sangue, ma anche dall'uso medicinale della pianta, in particolare in ginecologia. Su quest'ultimo aspetto si sofferma soprattutto Giuman, facendo notare che i tamponi per le applicazioni dei preparati a base di croco sono chiamati appunto **ῥάκοι**. Calame da parte sua propone una lettura in chiave antropologica della dedica del primo **ῥάκος** sull'acropoli (in attesa dell'edizione delle epigrafi brauronie preferisce mantenere l'interpretazione tradizionale) stabilendo un parallelo con i riti di pubertà tribali. Nel corso di simili riti, l'avvenuta trasformazione viene esibita alla comunità per poi dare avvio al processo di integrazione della ragazzina all'interno della comunità stessa. Secondo lo studioso la dedica del primo **ῥάκος** era il modo di rendere noto alla *polis*, nel suo stesso centro, il cambiamento fisiologico dopo il quale la ragazzina era ormai pronta per condividere con le altre nella stessa condizione il processo di integrazione ai margini della *polis*, a Brauron¹¹⁴⁰.

L'interpretazione del termine **ῥάκος** proposta da Linders appare, al momento, la più convincente. Bisogna riconoscere comunque che l'argomento più forte, quello delle occorrenze del termine, va assunto con una certa cautela, in quanto la datazione relativa delle *tabulae* è basata essenzialmente su criteri paleografici e la documentazione non è completa. L'uso di termini indicanti lo stato delle vesti nell'inventario milesio presentato da Günther sembra rappresentare un ulteriore elemento di appoggio per simile interpretazione, tenendo conto anche della possibile relazione tra Artemide *Kithone* (o *Chitone*) e la

¹¹³⁶ V. Linders 1972, 58-9

¹¹³⁷ V. Brulé 1987, 233-6.

¹¹³⁸ V. Brulé 1990, 74-5. Testo milesio: Günther 1988.

¹¹³⁹ V. es. Parker 1983, nota 113, 102; Foxhall - Stears 2000, 5; Dillon 2001, 250; Cleland 2005 a, 126; Milanezi 2005, 78-80.

¹¹⁴⁰ V. rispettivamente Giuman 2002, 100-1; Calame 2002.

Brauronia prospettata dallo studioso come ipotesi su cui lavorare. Egli infatti sottolinea che stando ad uno scolio callimacheo (Schol. Call. *Hymn.* I, 77*), l'epiclesi *Kithone* o *Chitone* risalirebbe ad un omonimo demo attico. Si tratta certo di un'invenzione ma che comunque implica la volontà di istituire con collegamento con l'Attica¹¹⁴¹.

Nel singolo caso del significato della parola *ῥόκος* anche il silenzio totale delle fonti potrebbe rappresentare un indizio contro la tesi di Mommsen, del resto fondata su un testo che, come ha opportunamente sottolineato Linders, non è di carattere rituale. Infatti dallo studio di Parker sul concetto di *miasma* emerge chiaramente una sorta di indifferenza, dal punto di vista rituale, verso il sangue mestruale. I regolamenti epigrafici in cui esso rappresenta una condizione che determina l'interdizione dal santuario sono piuttosto tardi e connessi al culto di divinità non greche. Parker ipotizza una relazione tra il ciclo mestruale e i tre giorni "impuri" collocati alla fine di ogni mese del calendario attico in quanto corrisponderebbero a quello che Aristotele indica come naturale cadenza di esso. Tuttavia lo studioso ammette che non vi sono elementi per dimostrare simile relazione. Egli inoltre sottolinea il silenzio su tale aspetto delle fisiologia femminile anche fuori dall'ambito rituale, eccettuati, naturalmente i testi medici. Ad esempio fa osservare, correttamente, che nel mondo greco sono assai scarsamente documentate anche le diverse superstizioni e credenze sui "poteri" delle donne mestruate, di cui sono invece pieni testi come quelli di Columella e di Plinio il Vecchio (a cui peraltro i *Geoponica* citati da Mommsen hanno ampiamente attinto). Risulta solo un passo di Aristotele relativo agli specchi¹¹⁴².

Anche il testo del *Peri parthenion* (5-13), peraltro di problematica interpretazione, non sembra alterare il quadro d'insieme. Si tratta infatti di uno scritto medico che si occupa del menarca solo da un punto di vista patologico¹¹⁴³. Inoltre, la consultazione degli indovini e la dedica ad Artemide una volta che i problemi siano stati risolti appaiono più atti privati connessi a malattia e guarigione che segni di una specifica attenzione al momento.

A fronte di una simile situazione ci si può naturalmente chiedere, con Parker, se essa dipenda da pudore e/o da timore, come si riscontra in numerose culture, compresa quella occidentale fino a tempi assai recenti. Ma nel caso del mondo greco classico manca ogni traccia utile all'individuazione di un atteggiamento analogo. A questo punto diventa piuttosto difficile seguire Mommsen e ancora più difficile seguire Calame che assegna al menarca un ruolo pubblico talmente significativo da essere esibito alla *polis* con un'offerta sull'acropoli.

4 - Altre figure venerate a Brauron

a) Ifigenia

Il dato letterario

Il culto di Ifigenia a Brauron è al momento testimoniato con sicurezza solo da una fonte letteraria: il finale dell'*Ifigenia in Tauride* a cui si è più volte fatto riferimento (1462-7*). Euripide fa pronunciare ad Atena una profezia sulla sorte di Oreste e Ifigenia in terra attica. Ifigenia è destinata a diventare *kledouchos* del santuario di Brauron e una volta morta verranno offerte sulla sua tomba le vesti che le donne entrate in agonia durante il parto lasciano dietro di sé nelle case.

¹¹⁴¹ V. Günther 1988, 232-7.

¹¹⁴² V. Parker 1983, 101-3. V. anche Dillon 2001, 249-50.

¹¹⁴³ V. King 1983, partic. 113-5.

Diversi studiosi ritengono che in Schol. Aristoph. 645 b* sia testimoniato un ulteriore spazio cultuale di Ifigenia all'interno di Brauron. Nel testo infatti, dopo avere ricordato la versione locale del mito del sacrificio con la sostituzione per mezzo di un'orsa, si dice ὄθεν ἄγουσι μυστήριον αὐτῇ "perciò celebrano il *mysterion* per lei". Detti studiosi riferiscono senz'altro il pronome a Ifigenia. Montepaone pensa che si tratti di un rito specifico, distinto dall'*arkteia*¹¹⁴⁴. La maggioranza è invece convinta che si tratti dell'*arkteia* in quanto essa è definita μυστήριον dal medesimo scoliasta (645a*). Quest'ultima interpretazione va a toccare la questione della definizione del rapporto tra Artemide e Ifigenia (chi ha usurpato il rito a chi), questione che è strettamente connessa al problema della natura di Ifigenia, a cui si accennerà in seguito¹¹⁴⁵.

Il dato archeologico: le strutture

Diverse strutture del santuario di Brauron sono state lette alla luce della presenza del culto di Ifigenia facendo riferimento soprattutto alla testimonianza euripidea.

Come si è ricordato, Papadimitriou, seguito da numerosi autori, associa il complesso di strutture situato a sud-est del tempio al culto di Ifigenia riconoscendovi senz'altro l'*heroon* della divinità. Si sono presentate altresì le fondate obiezioni di Ekroth rispetto ad una simile interpretazione: non risulta nessun elemento che distingua la cultualità dell'area da quella delle restanti parti del santuario, l'organizzazione degli spazi interni suggerisce il succedersi di più tipi di fruizione nel tempo, mancano i resti di epoca micenea che caratterizzano generalmente gli *heroa*, la stessa contrapposizione tra culti eroici e culti olimpici può essere messa in discussione¹¹⁴⁶.

Si è avuto modo anche di ricordare (e confutare) la tesi di Kontis secondo cui le vesti dedicate a Ifigenia erano esposte nel complesso nord che con la sua struttura chiusa rispondeva bene all'esigenza di tenere separato il culto "ctonio" di Ifigenia dal culto di Artemide ed era contiguo alla *stoa* nei cui ambienti erano ospitati i piccoli orfani¹¹⁴⁷.

Infine trattando del tempio, si è accennato all'identificazione di un *adyton* nella parte posteriore della cella. Travlos nota che simile ambiente, proprio dei templi connessi alle divinità "ctonie", ricorre nei templi artemidei di Brauron, Halai Araphenides e Aulide, tutti e tre associati al mito di Ifigenia, e ne deduce che dunque l'*adyton* va interpretato come elemento connesso al culto "ctonio" di Artemide-Ifigenia¹¹⁴⁸. Muovendo dall'articolo di Travlos, Kahil ipotizza che il c.d. piccolo tempio della spiaggia rinvenuto nel 1976 a Loutsia-Halai Araphenides possa essere una sorta di *heroon* di Ifigenia parallelo a quello di Brauron e che il *parthenon* menzionato nel decreto di *exetasmos* sia da identificare con l'*adyton*¹¹⁴⁹.

Hollinshead si è più volte occupata della confutazione della tesi di Travlos. In una monografia ella ha preso in considerazione tutte le testimonianze letterarie, archeologiche ed epigrafiche relative ai tre santuari in questione e ha concluso che essi non presentano i tratti comuni individuati da Travlos. Il tempio di Aulide è più recente degli altri e l'ambiente situato dietro la cella trova precisi confronti nell'architettura beota. Il ruolo di Ifigenia è diverso in ciascuno dei tre siti: a Brauron riceve un culto, ad Aulide c'è solo il mito relativo al sacrificio, ad Halai Araphenides è assente. Le medesime conclusioni sono presentate dalla

¹¹⁴⁴ V. Montepaone 2002, 73.

¹¹⁴⁵ V. es. Sale 1975, 273-5; Hollinshead 1985, 426-7; Ekroth 2003, 62-3

¹¹⁴⁶ V. *supra* I 1. 2 c, 46-7.

¹¹⁴⁷ V. *supra* I 1. 2 c, 28-9; 34.

¹¹⁴⁸ V. Travlos 1977.

¹¹⁴⁹ V. Kahil 1977, 96. Sull'*heroon* v. anche Kahil 1979, 77; Kahil 1990, 115.

studiosa, in forma più sintetica, in un articolo centrato soprattutto sul ruolo della figura di Ifigenia. Infine ella dedica un lavoro a confutare l'assunto di partenza della tesi di Travlos, cioè che l'*adyton* sia un ambiente dalle specifiche funzioni culturali dimostrando invece, con buoni argomenti, che esso poteva avere invece funzioni utilitaristiche connesse alla custodia degli oggetti votivi più preziosi¹¹⁵⁰. Le argomentazioni di Hollinshead sono riprese da Ekroth, la quale a sostegno della funzione utilitaristica e non culturale dell'*adyton* di Brauron adduce la possibilità che parte degli oggetti (anche preziosi) rinvenuti presso la c.d. fonte sacra provenga dall'ambiente dietro la cella del tempio¹¹⁵¹.

Nel loro insieme le obiezioni di Hollinshead a Travlos appaiono del tutto condivisibili, soprattutto quelle relative all'interpretazione della funzione degli *adyta*. Meno convincente risulta il tentativo di Ekroth in quanto manca un'adeguata documentazione dello scavo. Al momento dunque non si dispone di alcun indizio probante sulla funzione della camera posteriore del tempio di Brauron.

In conclusione, per quanto è finora noto, non sembra possibile individuare all'interno del *temenos* di Brauron una struttura riconducibile con buone ragioni al culto di Ifigenia.

Il dato archeologico: le raffigurazioni

Gli studiosi hanno individuato tra il materiale di Brauron due reperti che si possono considerare relativi a Ifigenia, anche in assenza di iscrizioni.

Il primo (cronologicamente) è il già ricordato *pinax* fittile ad alto rilievo pubblicato da Mitsopoulos-Leon. Esso presenta due figure femminili sedute una accanto all'altra con lievi differenze nella posa e nell'acconciatura. Come si è anticipato, Mitsopoulos-Leon non esita a interpretare simile iconografia, al momento priva di paralleli tra i materiali brauronii, come raffigurazione di Artemide e Ifigenia, le due figure venerate a Brauron, una in relazione con gli aspetti positivi dell'esistenza, l'altra in relazione con la morte¹¹⁵².

Simile interpretazione è sicuramente suggestiva anche se, come si vedrà meglio in seguito, non esistono elementi certi relativi ad una dualità culturale tra Artemide e Ifigenia. Inoltre, in assenza di attributi più specifici, non è possibile escludere altre interpretazioni. Ad esempio, si è mostrato che a Brauron esisteva più di una statua di Artemide: è dunque possibile che il *pinax* faccia riferimento a due di esse. Ancora, non si può escludere una raffigurazione di Artemide e Latona. Anche se lontani per area geografica (e in parte per epoca) possono essere interessanti due esempi tratti dal catalogo di raffigurazioni doppie e multiple presentato da Th. Hadzisteliou Price. Nel primo, un gruppo fittile di età classica probabilmente rinvenuto in Etruria, Artemide e Latona sono raffigurate sedute l'una accanto all'altra distinte solo dai rispettivi attributi. Nel secondo, un rilievo in pietra da Mileto databile alla metà del VI a.C. circa, le due figure sono accanto stanti e assolutamente identiche¹¹⁵³.

Il secondo reperto è il c.d. rilievo degli dei. Come si è ricordato, esso è stato rinvenuto nel 1958 nel corso degli scavi del braccio nord della *stoa*. Il soggetto viene subito riconosciuto da Papadimitriou come mitologico, deducendone che la funzione del rilievo fosse culturale e non votiva. Partendo da destra si vede una figura maschile barbata seduta su una base quadrangolare; l'uomo regge con il braccio destro una lancia o uno scettro. L'attributo è perduto e Papadimitriou esita tra identificare la figura come Zeus o come

¹¹⁵⁰ V. rispettivamente Hollinshead 1980, partic. 108-12; Hollinshead 1985; Hollinshead 1999.

¹¹⁵¹ V. Ekroth 2003, 93-4.

¹¹⁵² V. Mitsopoulos-Leon 1997, 368 + Abb. 4, 367 (= fig. 1, Tav. CLIII) e *supra* I 1.2 e, 74.

¹¹⁵³ V. Hadzisteliou-Price 1971, 56 (provenienza da Larnaca, ma cfr. Krauskopf 1984, cat. 40 d, 780) + Pl. I 2 (= fig. 1, Tav. CCLXVI); 51 e 59 + Pl. V 11 (= fig. 2, Tav. CCLXVI).

Poseidone. Subito dopo vengono una figura femminile adulta, stante, che regge con il braccio sinistro un oggetto perduto, un giovane imberbe a torso nudo, una figura femminile giovanile in movimento rapido verso destra; anch'essa nella mano destra recava un attributo, perduto. Si distinguono infine due zampe di animale. Il gruppo delle tre figure è identificato da Papadimitriou come Latona, Apollo e Artemide o come Atena, Oreste e Ifigenia (con implicito riferimento alla conclusione dell'*Ifigenia in Tauride*). Quanto all'attribuzione delle zampe, egli è incerto tra un cervo o un cavallo. Secondo l'archeologo la scena rappresenta sicuramente il mito di Ifigenia, ma l'interpretazione dell'insieme resta poco chiara perché della parte sinistra del rilievo si conserva solo una testa. Di quest'ultima non riporta alcuna immagine, né suggerisce alcuna collocazione¹¹⁵⁴.

Un'immagine della testa è pubblicata per la prima volta da Themelis nella guida del sito e del museo apparsa nel 1971. Si tratta di una testa femminile rivolta verso destra. Secondo lo studioso potrebbe essere identificata con Ifigenia, anche se egli non propone una ricomposizione¹¹⁵⁵.

Una diversa interpretazione ed uno spunto per la ricomposizione sono forniti da Kahil in un articolo pubblicato nel 1979. Ella nota che la direzione dello sguardo della testa è opposta a quella dello sguardo delle altre figure del rilievo. A suo avviso è possibile che la testa vada attribuita alla figura di un'Artemide che arriva nel proprio santuario su un carro trainato da cervi (iconografia che ha paralleli nella pittura vascolare) e viene accolta dalla propria famiglia divina (Zeus, Latona e Apollo). La giovane donna in movimento andrebbe pertanto identificata con Ifigenia¹¹⁵⁶. Simile proposta di ricomposizione e di interpretazione del rilievo è oggetto di uno studio specifico dato alle stampe nel 1990. Ivi la studiosa discute in dettaglio il problema relativo alla figura in movimento, in quanto nell'iconografia di Ifigenia (limitata al sacrificio e al sacerdozio in Tauride) mancano paralleli, e crea qualche problema l'inserimento di un'eroina tra divinità. A suo avviso è dunque più plausibile che si tratti di Ecate: il gruppo verrebbe così ad essere formato di sole divinità e le raffigurazioni di Ecate in movimento non mancano. Inoltre Ecate, attraverso l'epiclesi *Epipyrgidia* che Pausania (II 30, 2) attribuisce all'Ecate dell'acropoli, ha un ruolo privilegiato nell'accoglienza. Ifigenia però non esce completamente di scena, in quanto risulta che secondo Esiodo Ifigenia non era morta ma era stata trasformata in Ecate (Paus. I 43, 1)¹¹⁵⁷.

G. Güntner sulla base del fatto che mancano riscontri sull'effettiva presenza di Ifigenia a Brauron non esclude l'eventualità che la testa vada attribuita a Dioniso, la cui presenza nel *temenos* è invece ben attestata: lo provano la decorazione dell'altare circolare e le testimonianze letterarie sullo svolgimento di *Dionysia* a Brauron. A sostegno di simile proposta adduce inoltre alcuni paralleli relativi alla raffigurazione di Dioniso su carro¹¹⁵⁸.

Della ricomposizione del c.d. rilievo degli dei si occupa successivamente S.M. Venit presentando due nuove proposte. La prima riguarda la figura barbata seduta, a suo avviso non identificabile con Zeus. Mancano raffigurazioni del dio insieme alla triade delia e la taglia della figura è troppo piccola rispetto a quanto prevederebbero le regole iconografiche se essa andasse posta sullo stesso piano delle altre figure divine. È dunque plausibile che l'uomo rientri nella categoria delle personificazioni geografiche. In proposito Venit esclude sia che si tratti dell'eponimo del demo Philaios, in quanto non risulta mai connesso al

¹¹⁵⁴ V. Papadimitriou 1958, 35 + *εικ.* 35, 33 (= fig. 1, Tav. XCV) e *supra*, I 1.2 c, 26.

¹¹⁵⁵ V. Themelis 1971, 24-5 (v. fig. 1, Tav. XCVI).

¹¹⁵⁶ V. Kahil 1979, 78 + pl. 32 a-b (= fig. 1, Tav. XCVI). V. anche Kahil 1983, 235 + Fig. 15.5 e 15.6, 234.

¹¹⁵⁷ V. Kahil 1990. Ricomposizione attuale: fig. 1, Tav. XCVII.

¹¹⁵⁸ V. Güntner 1994, 65 e nota 378, 108 + cat. E 9, 157.

santuario, sia che si tratti dell'Erasino, in quanto mancano attributi caratteristici delle raffigurazioni di fiumi. A suo avviso la figura va dunque identificata con l'eroe **Βραυρών** che secondo alcune fonti letterarie aveva dato il nome alla località del santuario (Steph. Byz. s.v. **Βραυρών***; *Lex. Seg.* s.v. **Βραυρωνία***; Phot. s.v. **Βραυρωνία***). La seconda nuova proposta riguarda la figura nel carro. Non si tratta di Artemide ma della sua statua. Quanto alle altre figure, Venit si sofferma a dimostrare che il giovane con *himation* non può essere identificato con Oreste, come aveva ipotizzato Papadimitriou, ma è senz'altro Apollo. Oreste è infatti marginale rispetto al mito brauronio, mentre Apollo nel santuario riceveva un culto, come provano alcuni testi epigrafici e il frammento di cratere a figure rosse con *krateriskos* rovesciato presso l'altare. Ella confuta anche la proposta di Kahil relativa ad Ecate-Ifigenia sulla base del fatto che non può essere restaurata la doppia torcia come attributo della figura: è dunque più plausibile che si tratti di Ifigenia e che l'oggetto che reggeva originariamente fossero le redini degli animali che trainavano il carro. Secondo Venit il rilievo rappresenta dunque il mito riportato da Pausania (I 33, 1*; III 16, 8*) secondo cui Ifigenia sarebbe sbarcata a Brauron portando con sé la statua sottratta dal tempio taurico. La raffigurazione ha molto probabilmente uno scopo politico antispartano in quanto, come risulta dal medesimo Pausania che dà loro ragione (III 16, 7-8*), gli Spartani rivendicavano ugualmente il possesso della statua taurica¹¹⁵⁹.

Infine, del rilievo degli dei si è occupato Despinis, in un articolo pubblicato nel 2005. Come si è già ricordato, egli presenta una novità sulla localizzazione del pezzo, ritenendo che esso fosse originariamente esposto in una nicchia e non su una base. Quanto ad interpretazione e ricostruzione, accetta la tesi di Venit secondo cui il rilievo rappresenta il mito dell'introduzione della statua taurica a Brauron. Tuttavia dissente dalla studiosa in merito alla ricostruzione della figura sul carro. Una statua deve essere sostenuta ed è dunque probabile che sul carro si trovavano Oreste, alla guida, e Ifigenia che reggeva lo *xoanon*. Secondo lo studioso è appunto a Ifigenia che appartiene la testa isolata., mentre la figura giovanile in corsa è Artemide, come dimostra la contiguità con la figura di Apollo. Inoltre, a differenza di Venit, Despinis pone l'accento soprattutto sulla rivendicazione della medesima statua da parte del vicino santuario di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides, riflessa nella tradizione riportata da Euripide (*Iph. Taur.* 1446-61*), sottolineando l'eccezionalità di una contesa tra due *temene* così vicini: il rilievo prova infatti che, contrariamente a quanto si era ritenuto, la versione riportata (con scetticismo) da Pausania (I 33, 1* e III 16, 7-8*) risale già al V a.C. Tra l'altro egli propone una datazione del rilievo molto vicina alla data della rappresentazione della tragedia. Accanto all'interpretazione e alla ricostruzione del c.d. rilievo degli dei Despinis propone all'attenzione un altro reperto brauronio a suo avviso relativo alla versione locale del mito della statua taurica: una statua in marmo maschile ammantata che con il braccio sinistro regge uno *xoanon* femminile rinvenuta da Papadimitriou nel 1950. Secondo lo studioso l'abbigliamento qualifica il personaggio come viaggiatore ed è dunque plausibile che si tratti di Oreste che reca lo *xoanon* taurico¹¹⁶⁰.

La proposta di Güntner secondo cui la testa attribuita al c.d. rilievo degli dei rappresenta Dioniso va molto probabilmente accantonata. Si è già avuto modo di dire che il valore dell'altare cilindrico e dei testi letterari relativi ai *Dionysia* di Brauron come testimonianza sulla presenza culturale di Dioniso nel *temenos* viene fortemente ridimensionato dalla plausibile ricostruzione delle circostanze della dedica dell'altare offerta

¹¹⁵⁹ V. Venit 2003 + fig. 2, Tav. XCVI.

¹¹⁶⁰ V. Despinis 2005, 243-61 + Tafeln 44-6 (c.d. rilievo degli dei); 261-7 + Taf. 47 (statua di *xoanophoros* v. fig. 2, Tav. LXXVIII e fig. 1, Tav. LXXIX)

da Despinis e che si presenterà in dettaglio tra breve. Inoltre, se si ammette, come è probabile, che le zampe parzialmente conservate sul rilievo vadano attribuite a cervidi, va osservato che tali animali non figurano nel repertorio di quelli che trainano il carro di Dioniso¹¹⁶¹.

Tra le altre interpretazioni e ricomposizioni le più interessanti appaiono quella di Venit e quella di Despinis, che forniscono alla scena un significato meno generico dell'epifania prefigurata da Kahil. I punti deboli della tesi di Venit sono l'idea della statua-divinità e l'iconografia della presunta statua che difficilmente poteva richiamare lo *xoanon* taurico. La proposta di Despinis relativa all'inserimento di due figure sul carro di cui una. Ifigenia, regge lo *xoanon* è più plausibile. Forse non è necessario pensare a due figure, dato che Pausania (I 33, 1* e III 16, 7-8*) menziona la sola Ifigenia come portatrice dello *xoanon*. Quanto alla contestualizzazione, risultano di grande interesse sia la polemica antispartana, legata alla politica ateniese, sia la polemica contro Halai Araphenides, legata alle dinamiche dei santuari demotici. Nel primo caso si avrebbe un'ulteriore testimonianza dello stretto legame tra la *polis* e il santuario di Artemide *Brauronia*, nel secondo si avrebbe un dettaglio, tutto da valutare e da interpretare, del quadro ancora sfuggente delle relazioni tra santuari e demi.

Comunque, come mostra opportunamente Despinis, il c.d. rilievo degli dei non ha natura culturale. La collocazione in una nicchia è privilegiata, ma non risponde ad esigenze culturali. Il reperto non può dunque essere ricondotto al culto di Ifigenia. Esso rinvia invece piuttosto ad un aspetto della presenza mitologica di Ifigenia a Brauron, la connessione con il mito della statua taurica.

Infine va ricordata un'ultima raffigurazione ricondotta ad Ifigenia: quella del *krateriskos* a figure rosse III, anche se molto probabilmente esso non viene da Brauron. Come si è già avuto modo di dire, secondo Kahil sul vaso è rappresentata una sacerdotessa-orsa che assiste all'epifania nel *ἱερὸν κρηγέσιον* e che da chi guarda può essere subito identificata come Ifigenia, sostituita da un'orsa e in seguito divenuta la prima sacerdotessa del santuario. Si è però già mostrato che simile interpretazione non risulta convincente, soprattutto per quanto riguarda la presenza del personaggio maschile¹¹⁶².

In conclusione dal materiale brauronio, o comunque riconducibile alla culturalità brauronia, non è emersa alcuna testimonianza certa relativa al culto di Ifigenia a Brauron.

Il dato epigrafico

Da più parti è stato sottolineato che sulla base della testimonianza di Euripide relativa alla dedica di vesti a Ifigenia (*Iph. Taur.* 1465-7*) il nome di quest'ultima dovrebbe comparire in qualcuno degli inventari rinvenuti a Brauron o nelle stesse *tabulae curatorum Brauronii*. Al momento esso risulta assente ed è difficile supporre un'omissione di Papadimitriou, dato che, come si è visto presentando i resoconti, egli è attento fino all'eccesso nell'individuare e segnalare collegamenti tra fonti letterarie e reperti.

S.I. Johnston suggerisce la possibilità che ad Ifigenia, sebbene non la si nomini, vadano attribuite le vesti che nel testo delle *tabulae* vengono indicate come "non finite". A suo avviso infatti simile descrizione corrisponde alla notizia di Euripide¹¹⁶³. Simile tesi è

¹¹⁶¹ V. *supra* 1 c, 139. Despinis e l'altare cilindrico: *infra* b, 191-2. Carro di Dioniso: Gasparri 1986, cat. 442-56, I 461-2 + fig. 444, 446 e 447, II 351; fig. 450, 451, 454 e 456, II 352 (quadriga con cavalli); cat. 457-8, I 463 + fig. 458, II 353 (due pantere); cat. 459-60, I 463 + fig. 460, II 353 (due caproni); cat. 461*, I 463 + fig. 461, II 353 (toro, grifone e leone); cat. 462*, I 463 + fig. 462, II 353 (grifoni).

¹¹⁶² V. *supra* 2 e, 173-4.

¹¹⁶³ V. Johnston 1999, 238-40.

accolta da Giuman, il quale ritiene che in tal modo si colma una grave lacuna nella ricostruzione della presenza culturale di Ifigenia a Brauron¹¹⁶⁴.

L'opinione di Johnston è confutata da Ekroth. In primo luogo ella osserva che nel testo di Euripide non si parla affatto di vesti non finite, ma anzi se ne sottolinea l'alta qualità (**εὐπῆνους ὑφάς**). La studiosa fa inoltre notare che nella medesima tragedia la stessa fraseologia utilizzata per descrivere le vesti dedicate ad Ifigenia è impiegata a proposito di una veste che fa da scudo a Oreste contro un assalto e che dunque, evidentemente, è tutt'altro che "non finita". La seconda obiezione è che l'offerta di vesti "non finite" o anche nuove è contraria alla regolare pratica votiva. Nel caso di Brauron, Ekroth accetta la tesi di Kontis secondo cui la peculiarità è connessa al ruolo di Artemide come dea delle attività femminili.

Il primo punto della confutazione di Ekroth è assai pertinente: nessun elemento infatti autorizza a dire che Euripide parla di vesti "non finite". L'impressione è che, al contrario, le vesti che le donne in fin di vita lasciano nelle case siano le loro vesti personali che non verranno mai più indossate. Meno condivisibile risulta il secondo punto: si tratta infatti di un'affermazione categorica a fronte di una documentazione che, invece, è estremamente parziale.

Al momento non sembra dunque possibile riconoscere tracce epigrafiche del culto di Ifigenia a Brauron. Naturalmente, se si ammette la genuità dei versi euripidei, è possibile che emergano prove in futuro, o da nuovi scavi o dallo studio, ancora assai limitato, dei reperti già portati alla luce.

b) Dioniso

Il dato letterario

Come si è visto, da un certo numero di fonti letterarie che ruotano intorno al passo della *Pace* di Aristofane relativo a Theoria (871-6*), risulta che a Brauron si svolgevano *Dionysia* (Schol. Aristoph. *Pax* 874 a-b*; 876 a*; *Souda* s.v. **Βραυρών** epitomato in Schol. Demosth. 54, 25*). Stando a detti testi, che fanno probabilmente riferimento ai *Dionysia* rurali, la festa si celebrava ogni quattro anni e prevedeva oltre alle bevute, l'unione con prostitute. Si è avuto modo di ricordare che secondo alcuni studiosi la notizia deriva dal passo stesso della *Pace* e non fa riferimento ad alcun dato culturale reale, mentre secondo altri (Brelich in testa) è plausibile che a Brauron Dioniso occupasse uno spazio culturale¹¹⁶⁵.

Il dato archeologico-epigrafico

Presentando il problema della relazione tra *Brauronia* ed eventuali *Dionysia* si è già accennato al tentativo di ricostruzione di un *dossier* archeologico-epigrafico relativo al culto di Dioniso a Brauron.

La testimonianza epigrafica è rappresentata da una voce degli elenchi registrati sulle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*, quella relativa al già citato *epiblema* "nuovo" dedicato da Nikoboule (IG II² 1514, ll. 30-2 = IG II² 1515, 22-4 = IG II² 1516, 10-1). Vi si dice infatti che esso reca al centro un disegno, Dioniso che liba e una donna che versa vino.

Despinis puntualizza opportunamente che, sebbene la raffigurazione possa eventualmente rappresentare un indizio di un qualche legame tra Artemide e Dioniso, l'indumento è comunque una dedica ad Artemide¹¹⁶⁶.

¹¹⁶⁴ V. Doria - Giuman 2007, 87-8.

¹¹⁶⁵ V. *supra* I 1.1, 5 e *supra* 1c, 137-8 (con discussione p. 139).

¹¹⁶⁶ V. Despinis 2004 b, 62-3.

I documenti archeologici sono in tutto due: un altare cilindrico con rilievi conservato al museo e un rilievo coregico conservato alla Glyptothek di Monaco.

I frammenti dell'altare cilindrico sono stati ritrovati in diversi momenti delle campagne di scavo, già a partire dal 1948, e in diverse zone del santuario¹¹⁶⁷. Una prima ricomposizione del monumento è realizzata per il museo di Brauron nel 1967 sotto la supervisione di Kontis. Il primo studio sull'altare è però pubblicato da Fuchs e Vikela nel 1985. Tre nuovi frammenti vengono individuati da Despinis nei depositi del museo. Uno è parte di una testa femminile, il secondo è un frammento di una testa di sileno, il terzo è un frammento di panneggio¹¹⁶⁸.

Lo stato di conservazione delle figure e delle iscrizioni che le accompagnano non è buono. Ciò complica il lavoro di datazione e di interpretazione delle figure.

Fuchs e Vikela, sulla base del fatto che accanto Dioniso compare Eirene, assumono come *terminus post quem* la rappresentazione della *Pace* di Aristofane (421 a.C.). Secondo i due studiosi il rilievo rappresenterebbe un corteo dionisiaco e seduta su una roccia si distinguerebbe la figura di Ariadne¹¹⁶⁹.

Altri studiosi interpretano invece la figura seduta sulla roccia come Artemide, la divinità principale di Brauron¹¹⁷⁰.

Radicalmente diversa è la lettura del rilievo proposta da Peppas-Delmousou. A suo avviso la figura seduta sulla roccia è la Pizia, che sta a rappresentare la sanzione da parte dell'oracolo di Delfi dell'introduzione del culto di Eirene ad Atene. Secondo la studiosa la raffigurazione dell'altare va letta in stretta relazione con un documento epigrafico frammentario relativo all'istituzione di una festa rinvenuto nel 1938 presso le pendici nord dell'acropoli e collegato al culto di Eirene e alla pace del 374 a.C. da L. Robert in un articolo pubblicato nel 1977. Peppas-Delmousou ritiene che la festa già esistente indicata a l. 8 come punto di riferimento per la celebrazione della nuova liturgia non siano i *Panathenaia*, come ipotizza Robert, ma i *Brauronia*¹¹⁷¹.

Despinis ritiene che il rilievo rappresenti un corteo dionisiaco diretto verso la triade delia. Il secondo dei nuovi frammenti da lui identificati prova che di tale corteo faceva parte anche un sileno. Quanto alla figura sulla roccia, egli la interpreta come una ninfa. Lo studioso alza nuovamente la cronologia del rilievo alla fine del V a.C. Egli si interroga altresì su quale fosse la collocazione dell'altare cilindrico all'interno del santuario di Brauron, escludendo che vi fosse un *hieron* autonomo di Dioniso. A suo avviso la divinità arriva a Brauron come "divinità ospite" da un *Dionysion* situato nel comprensorio di Brauron, molto probabilmente quello di Halai Araphenides attestato da un decreto¹¹⁷².

I problemi relativi allo studio dell'altare cilindrico sono numerosi e complessi e non si intende trattarli in questa sede. La ricostruzione di Peppas-Delmousou è sicuramente interessante, ma forse troppo congetturale. Come riconosce ella stessa, non si hanno altre raffigurazioni in rilievo della Pizia. Inoltre, anche ammettendo l'intervento delfico, non si spiega del tutto perché proprio i *Brauronia* e non i *Panathenaia* avrebbero dovuto rappresentare il punto di riferimento calendariale per la nuova festa. Appare più plausibile la

¹¹⁶⁷ V. lista in Despinis 2004 b, nota 1, 41. Fotografie fornite da Papadimitriou: Tav. CV e fig. 1, Tav. CVI.

¹¹⁶⁸ V. Fuchs Vikela 1985. Ricomposizione: fig. 2, Tav. CVI; Tav. CVII; Tav. CVIII. Nuovi frammenti: Despinis 2004 b, 51-2 + Abb. 14-6 (= fig. 2, Tav. CX).

¹¹⁶⁹ V. Fuchs - Vikela 1985, 45 -8.

¹¹⁷⁰ V. es. Kahil 1984 a, cat. 1185, I 713

¹¹⁷¹ V. Peppas Delmousou 2003. Documento epigrafico: Schweigert 1938, n. 20 294-6 (con foto); Robert 1977.

¹¹⁷² V. Despinis 2004 b, 54-64.

lettura di Despinis che ha anche il merito di introdurre un nuovo elemento nel quadro delle relazioni tra i vicini santuari di Brauron e di Halai Araphenides.

Il rilievo coregico custodito a Monaco è di provenienza sconosciuta. L'attribuzione al santuario di Brauron è sostenuta da Vierneisel e Scholl sulla base dei seguenti elementi: i già citati testi letterari; la possibilità che, data la rarità del nome, Athenais possa essere identificata con una delle dedicanti menzionata nelle *tabulae curatorum Brauronii* (IG II² 1514, l. 48 = IG II² 1516, 26 = IG II² 1517, 155); la dedica, documentata dalle medesime *tabulae*, di un *epiblema* su cui è raffigurato Dioniso (*epiblema* di Nikoboule); lo stile del rilievo, paragonabile a quelli brauronii; il fatto che nel braccio nord della *stoa*, dal quale provengono i rilievi brauronii di grandi dimensioni, è stato trovato un frammento in marmo pertinente ad una maschera della commedia di mezzo e dunque, forse, originariamente faceva parte di un rilievo simile a quello conservato a Monaco. Inoltre essi ritengono l'attribuzione del rilievo al santuario di Brauron sia suggerita dall'iconografia stessa. La divinità posta in primo piano come destinataria del monumento è Dioniso, ma l'albero e il cervo indicano che la scena si svolge nel *hieron* di Artemide: infatti un cervo scortato dal corteo di offerenti come vittima sacrificale non avrebbe alcun parallelo. È infine possibile che attraverso la dedica si volessero affidare alla protezione di Artemide i figli di Athenais, uno dei quali è la prima figura del corteo¹¹⁷³.

Despinis dissente dalle tesi di Vierneisel e Scholl. A suo avviso il rilievo non proviene da Brauron. In primo luogo esso non presenta la caratteristica patina dei reperti brauronii dovuta ai depositi di fango. Inoltre la divinità che il rilievo pone in primo piano è comunque Dioniso, che invece a Brauron risulta semplicemente una "divinità ospite". Secondo Despinis è più plausibile che la lastra provenga da Halai Araphenides, dove il culto di Dioniso ha apparentemente un peso assai maggiore che a Brauron. Un decreto onorario rinvenuto nel 1957 a ovest del tempio della *Tauropolos*, pubblicato da Bardani nel 1998 e attualmente esposto al museo di Brauron contiene come clausola di pubblicazione l'ordine di esporlo nel *Dionysion*. Un altro decreto onorario noto già dal 1933, destinato ad essere esposto nel *hieron* della *Tauropolos*, lascia pensare anche alla presenza di un teatro: al personaggio onorato viene concesso il privilegio della proedria in occasione di tutti gli *agones* che si sarebbero svolti ad Halai Araphenides. Despinis sottolinea che la stele contenente quest'ultimo decreto è stata sottratta al mercato antiquario. È plausibile che le spoliazioni che hanno interessato il santuario della *Tauropolos* abbiano interessato anche il *Dionysion* e che per tale via il rilievo sia giunto a Monaco¹¹⁷⁴.

Anche sul frammento di maschera rinvenuto nella *stoa* Despinis ha un'opinione diversa da quella di Vierneisel e Scholl. A suo avviso infatti il frammento potrebbe essere pertinente non ad un monumento coregico ma ad una statua infantile. In età ellenistica il motivo del bambino con in mano una maschera è ben documentato dalla produzione fittile, che può risalire a modelli lapidei di IV a.C. È dunque possibile che la maschera a cui il frammento appartiene originariamente si trovasse ai piedi di una delle numerose statue infantili ritrovate a Brauron¹¹⁷⁵.

Le obiezioni di Despinis alla tesi di Vierneisel e Scholl appaiono del tutto condivisibili, così come risulta convincente la proposta di attribuire il rilievo di Monaco al *Dionysion* di Halai Araphenides.

¹¹⁷³ V. Vierneisel - Scholl 2002, 39-41 + Abb. 1, 8 (fig. 3, Tav. CCLXVI); Abb. 28, 40 (v. fig. 1, Tav. LXXXIX, secondo oggetto in alto a partire da sinistra); *supra* 1 c, 138.

¹¹⁷⁴ V. Despinis 2004 a, 310-2. Decreto con menzione del *Dionysion*: Bardani 1998 e fig. 1, Tav. CCXLV. Decreto con menzione della pirrica: Papagiannopoulos-Palaios 1929; Stavropoulos 1932; SEG XXXIV 103 e fig. 1, Tav. CCXLIV.

¹¹⁷⁵ V. Despinis 2004 b, 63.

Al momento dunque non sembra possibile identificare archeologicamente uno spazio di Dioniso a Brauron: l'interpretazione dell'altare cilindrico è problematica e l'attribuzione del monumento coregico di Monaco non è esente da dubbi. Resta forse la strada mostrata da Despinis, cioè l'inserimento della (labile) presenza di Dioniso a Brauron nel quadro delle relazioni tra il *temenos* brauronio e i culti di Halai Araphenides. Si tratterebbe di un elemento nuovo da aggiungere a quelli riguardanti i rapporti tra i due santuari artemidei.

c) Apollo

Il dato epigrafico

Presentando le fonti scritte relative alla topografia del santuario di Brauron si è già accennato a due possibili testimonianze epigrafiche relative al culto di Apollo a Brauron. Si tratta della menzione dello "argento sacro di Apollo" su due degli inventari di beni rinvenuti a Brauron, quello datato all'arconte Arimnestos (416/5 a.C.) e quello, ridotto a sole undici linee, sormontato dal rilievo con cinque personaggi barbuti di incerta identificazione.

La prima delle due testimonianze viene opportunamente segnalata da Papadimitriou nel resoconto del 1958 in cui dà notizia del rinvenimento della stele affermando che si tratta della prima volta in cui Apollo è menzionato come divinità venerata a Brauron insieme ad Artemide¹¹⁷⁶.

La seconda è segnalata da Peppas-Delmousou. A suo dire si tratta di un testo assai scarno: **τούτο τῷ ἄργυρίῳ ἱερὸν τῷ Ἀπόλλωνος**. La studiosa privilegia pertanto l'epigrafe datata all'anno di Arimnestos in quanto più ricca di indicazioni, comprese le cifre. Da queste ultime emerge chiaramente che all'epoca il denaro sacro di Apollo rappresentava la parte più cospicua del tesoro del santuario. Ella spiega il fenomeno ipotizzando che, almeno per un certo periodo, Brauron abbia ospitato la cassa della lega delio-attica¹¹⁷⁷.

In attesa della pubblicazione del testo completo delle epigrafi non ci si sofferma a valutare la plausibilità di una simile ipotesi. Va comunque osservato che, se così fosse, la menzione del denaro sacro di Apollo acquisterebbe un aspetto più contingente e perderebbe peso come testimonianza a favore della presenza di un culto del dio a Brauron.

Il dato archeologico

Peppas-Delmousou accanto ai due passi epigrafici relativi all'argento sacro ricorda alcune possibili tracce archeologiche del culto di Apollo a Brauron: i rilievi su cui è rappresentata la triade delia, il *kouros* fittile rinvenuto da Papadimitriou nel 1961 e le statue rappresentanti bambini. Riguardo a queste ultime, ella ammette comunque la possibilità di ricondurle al culto di Artemide che poteva essere connessa anche con la buona crescita dei giovani maschi attraverso epiclesi come **Φιλομειραξ**¹¹⁷⁸. La consistenza di tali presunti documenti archeologici del culto di Apollo diminuisce ulteriormente se si accetta di attribuire il torso fittile non ad una statua maschile, ma ad una statua femminile, secondo quanto dimostrato da Mitsopoulos-Leon¹¹⁷⁹.

Si è già discussa la proposta di Kahil secondo cui la figura giovanile maschile con testa ursina rappresentata sul *krateriskos* a figure rosse III potrebbe rinviare al culto di Apollo, in quanto la pianta presso cui essa si trova potrebbe essere un alloro. Come si è

¹¹⁷⁶ V. Papadimitriou 1958, 37; *supra* I 1.1, 7 e I 1.2 c, 26. Reperto: fig. 1, Tav. CIII

¹¹⁷⁷ V. Peppas-Delmousou 1988a, 330-2; 343-5 (= SEG XXXVII 30* e SEG XXXVII 31) e *supra* I 1.1, 7.

¹¹⁷⁸ V. Peppas-Delmousou 1988a, 331-2.

¹¹⁷⁹ V. Mitsopoulos-Leon 1997, cat. 4, 360-1 + Abb. 2, 363 (= fig. 2, Tav. CLIII) e *supra*, I 1.2 e, 74.

detto, nessun elemento attualmente giustifica una relazione tra Apollo e un personaggio semiursino, fosse anche il sacerdote mascherato¹¹⁸⁰.

Infine, Venit riconosce un chiaro riferimento al culto di Apollo a Brauron nel più volte citato frammento di cratere a figure rosse ricomposto da due frammenti su cui si vede un *krateriskos* rovesciato presso un altare e i resti della parte inferiore di una figura con *himation* (quindi maschile) seduta su un *diphros*. Ad Apollo rimanda il ramo di alloro appoggiato all'altare. La scena è frammentaria, ma se si suppone che Artemide non vi compaia, Apollo sarebbe il destinatario della dedica di una veste abbandonata presso l'altare di cui si scorge qualche resto¹¹⁸¹.

L'ipotesi di Venit appare alquanto azzardata. Se si può anche ammettere l'identificazione della figura maschile seduta presso l'altare come Apollo, il *krateriskos* rimanda troppo fortemente all'*arkteia* per fare supporre che la scena raffiguri un'offerta ad Apollo. Inoltre (a quanto noto), non vi è nessuna traccia, neppure labile, che autorizzi a collegare la dedica delle vesti ad Apollo, eventualmente in occasione della nascita di figli maschi sani.

Al momento dunque il ruolo di Apollo nella cultualità brauronia appare limitato all'ambito della venerazione della triade delia, testimoniata dal rilievo dedicato da Peisis¹¹⁸².

IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI

1 - L'*arkteia* e il suo significato

Le testimonianze relative all'*arkteia* pongono diversi problemi inerenti alla ricostruzione complessiva dello svolgimento del rito e all'interpretazione del suo significato. Nodo centrale del lavoro degli studiosi su tali problematiche è il riconoscimento del rito come rito di passaggio, cioè rito finalizzato ad integrare giovani all'interno della comunità civica. Il riconoscimento di tale carattere ha una lunga tradizione e anche oggi sembra un approccio metodologicamente corretto.

Si mostrerà infatti che le voci critiche non hanno evidenziato elementi tali da mettere in crisi la validità del paradigma nel suo complesso, anche se talora hanno fornito spunti per opportune distinzioni e revisioni. Si mostrerà altresì che nel lavoro di ricostruzione qualche elemento è stato forse sovrastimato e che ad altri andava probabilmente prestata maggiore attenzione.

a) Età delle *arktoi*

Fonti e studi

Come si è ricordato, le fonti scritte forniscono tre diverse indicazioni relative all'età delle *arktoi*: dai dieci anni in su (Aristoph. *Lys.* 644-5*, problemi testuali a parte); tra i cinque e i dieci anni (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a* e *Souda* s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους*); dieci anni (Harpocr. s.v. δεκατεύειν; Hesych. s.v. δεκατεύειν*; *Lex. Seg.* s.v. δεκατεύοντες*).

¹¹⁸⁰ V. Kahil 1988, 808-9 e *supra* 2 e, 173-4.

¹¹⁸¹ V. Venit 2003, 46. Frammento: fig. 3, Tav. CXXXV.

¹¹⁸² V. fig. 2, Tav. XCVIII.

Tutti gli studiosi che a diverso titolo si sono occupati dell'*akteia* non hanno mancato di rilevare la contraddizione tra detti testi proponendo diverse soluzioni.

Mommsen non riconosce autorevolezza agli scolii e a *Souda* privilegiando innanzi tutto la testimonianza di Aristofane, che indica chiaramente un'età maggiore di dieci anni, e del gruppo di testi lessicografici in cui si parla di dieci anni¹¹⁸³. Simile posizione trova talora seguito anche in tempi molto più recenti¹¹⁸⁴.

Deubner e Pfuhl riconoscono invece come valide le indicazioni degli scolii e di *Souda*. In particolare Pfuhl ritiene che esse definiscano una sorta di limite legittimo per l'assolvimento del rito (che dagli scolii stessi risulta obbligo), limite fissato prima dell'età media del menarca¹¹⁸⁵. Non molto distante da quella di Pfuhl risulta la posizione di Osborne. Anche secondo lui i limiti di età hanno a che fare con il menarca, ma a differenza di Pfuhl egli ritiene che il rito in qualche modo contribuisse al suo raggiungimento. In proposito egli cita studi medici dai quali risulta che l'evento può essere associato a malattie o a condizioni di particolare *stress* emotivo¹¹⁸⁶.

Jeanmaire aggira di fatto il problema ritenendo che l'indicazione **δεκέτις** fornita da Aristofane non sia pertinente all'età, ma al carattere del rito che come testimonia il gruppo di testi lessicografici relativo al **δεκατεύειν** equivaleva ad una decima offerta alla divinità. Inoltre egli introduce nella questione la dimensione diacronica, prospettando la possibilità che l'età delle partecipanti si sia abbassata nel tempo, quando il rito ha perso il suo significato di obbligo prematrimoniale (indicato uniformemente dalle fonti) ed è divenuto un motivo di vanto per famiglie conservatrici¹¹⁸⁷.

La strada aperta da Jeanmaire, suggerita dalla comparazione con le vicende di altri riti originariamente legati ai passaggi di età in altre culture, è percorsa anche da altri studiosi, come Kahil, Brelich e Montepaone¹¹⁸⁸. In particolare Kahil applica la teoria di Jeanmaire per conciliare le fonti letterarie con il dato iconografico fornito dalle statue di bambine in marmo rinvenute a Brauron e dalle raffigurazioni sui *krateriskoi*. Brelich dissente da Jeanmaire sull'interpretazione dei testi lessicografici, ma condivide la tesi secondo cui nel tempo l'età per il rito si sarebbe abbassata. Montepaone (che cita i lavori di Kahil¹¹⁸⁹) individua come fattore della trasformazione il peso crescente della *polis* fino all'istituzione delle Panatenee. Si è già avuto modo di ricordare¹¹⁹⁰ che a suo avviso fare la *kanephoros* in occasione di tale festa ha sostituito l'*arkteia* come rito prematrimoniale, determinando lo svuotamento del significato e l'abbassamento dell'età delle partecipanti.

La tesi di Kahil relativa all'identificazione delle figure presenti sui *krateriskoi* come *arktoi* è stata largamente accettata (con l'eccezione di Hamilton, Ferrari e Marinatos, delle cui posizioni si è già parlato¹¹⁹¹) e a partire dai suoi studi le raffigurazioni presenti sui *krateriskoi* sono entrate a pieno titolo nel dibattito sulla ricostruzione dell'*arkteia*, compreso il problema dell'età delle *arktoi*. Le statue invece sono state lasciate da parte in quanto, come riconosce in seguito la stessa Kahil, soprattutto sulla base della significativa

¹¹⁸³ V. Mommsen 1864, nota *) 406; Mommsen 1898, nota 6, 453.

¹¹⁸⁴ V. es. von Grebe 1999, 201.

¹¹⁸⁵ V. Pfuhl 1900, 83.

¹¹⁸⁶ V. Osborne 1985, 165.

¹¹⁸⁷ V. Jeanmaire 1939, 259-60.

¹¹⁸⁸ V. Kahil 1965, 22; 25-6; Kahil 1977, 87. Brelich 1969, 272-3; Montepaone 1979, 356-8 (= Montepaone 1999, 25-8).

¹¹⁸⁹ V. Montepaone 1979, 363-4 (= Montepaone 1999, 32-3).

¹¹⁹⁰ V. *supra* III 1 c, 143.

¹¹⁹¹ V. rispettivamente *supra* III 2 d, 166; III 2 d, 167; III 2 a, 153.

attestazione di statue di bambini maschi e della diversa età dei soggetti è più plausibile ricondurle a prerogative curatrici di Artemide invece che all'*arkteia*¹¹⁹²

Nel 1971 Sourvinou-Inwood pubblica un articolo in cui propone di risolvere il problema della contraddizione sull'età delle *arktoi* attraverso la scelta della versione di *Lys.* 645 presente nel codice ravennate: **καταχέουσα**. Simile scelta elimina infatti l'indicazione di successione temporale tra il servizio di *aletris* a dieci anni e la partecipazione come *arktos* ai *Brauronia*. A favore di **καταχέουσα** la studiosa adduce tre argomenti: il criterio della *lectio difficilior*, la corrispondenza con il gesto di Ifigenia ricordato nell'*Agamennone* di Eschilo (239) e, rifacendosi esplicitamente ai lavori di Kahil, la raffigurazione di ragazzine nude sui *krateriskoi* rinvenuti a Brauron. Inoltre la versione **καταχέουσα** è coerente con il quadro simbolico-rituale del passo di Aristofane. A suo avviso infatti il *krokotos*, veste propria della fase liminare di servizio nel santuario, doveva essere abbandonato dalle *arktoi* al momento della loro reintegrazione, segnata dalla partecipazione ai *Brauronia*¹¹⁹³.

I medesimi temi sono ripresi da Sourvinou-Inwood in una monografia pubblicata nel 1988 dove viene approfondito lo studio iconografico dei *krateriskoi* includendo gli esemplari attici e i *krateriskoi* a figure rosse I-II pubblicati da Kahil: la maggiore qualità artistica di questi ultimi li rende estremamente preziosi ai fini dello studio iconografico. In relazione alla scelta della variante **κατέχουσα** viene dato un posto di rilievo al *krateriskos* II. Esso infatti contiene una scena eccezionale, un momento forte del rito sottolineato dalla raffigurazione, assolutamente unica, di un orso tra le ragazze nude in corsa. L'accuratezza della resa delle figure permette di affermare che si tratta di ragazze più grandi di età rispetto a quelle raffigurate in corsa sul *krateriskos* I. È evidente che si tratta del momento finale del servizio e che dunque va privilegiata la variante ravennate¹¹⁹⁴. A sostegno di quest'ultima la studiosa aggiunge un ulteriore elemento: l'incertezza dello scoliasta sull'attribuzione del titolo di *archegetis* a Demetra o ad Artemide e dunque sulla relazione con il servizio di *aletris* o con la partecipazione ai *Brauronia*, prova che egli leggeva la versione ravennate. Tale esitazione non sarebbe giustificata davanti ad un testo come quello emendato da Bentley o da Stinton¹¹⁹⁵. Infine Sourvinou-Inwood presenta una fonte letteraria dalla quale a suo avviso è possibile ricavare conferme del fatto che l'età delle *arktoi* era compresa entro il decimo anno di vita: il passo dell'*Inno ad Artemide* di Callimaco (13-5)* in cui la dea bambina tra i privilegi che chiede al padre Zeus include la compagnia di sessanta oceanine di nove anni "che non portano cintura" e l'assistenza come *amphipoloi* di venti ninfe figlie dell'Amnisos. La studiosa sottolinea la corrispondenza tra il testo e l'iconografia del *krateriskos* a figure rosse I dove le bambine che entrano nell'*arkteia* non hanno cintura e sono assistite da figure più mature. Ella ritiene plausibile che dietro l'invenzione poetica ci sia la cultualità attica: essa infatti risulta nota al poeta secondo quanto testimonia il riferimento a due culti attici strettamente associati al santuario di Brauron: il culto di Artemide *Tauropolos* e quello di Artemide *Mounichia*. Dunque, a suo avviso, il passo di Callimaco lascia supporre che nove anni rappresentasse in qualche modo il momento ideale per fare le orse¹¹⁹⁶.

¹¹⁹² V. es. Kontis 1967, 180-1; 190; Hadzisteliou-Price 1978, 121; Hollinshead 1980, 42-3; Lloyd-Jones 1983, 93; Cole 1984, 238; Kahil 1988, 806; Sourvinou-Inwood 1988, 40; Giومان 1999, 46-8.

¹¹⁹³ V. Sourvinou-Inwood 1971, 340-2.

¹¹⁹⁴ V. Sourvinou-Inwood 1988, 39-66; 127-34.

¹¹⁹⁵ V. Sourvinou-Inwood 1988, 138-9.

¹¹⁹⁶ V. Sourvinou-Inwood 1988, 106-7.

Le tesi di Sourvinou-Inwood hanno incontrato consenso ma anche critiche, soprattutto sotto il profilo filologico¹¹⁹⁷. La stessa Kahil, come si è ricordato, concorda sulla possibilità di porre in relazione la versione di *Lys.* 645 tramandata dal codice di Ravenna con la nudità delle ragazzine raffigurate sui *krateriskoi* pur mantenendo una certa cautela in relazione al fatto che l'analisi dei materiali non è completa e che la nudità potrebbe non essere necessariamente collegata alla fine del servizio sacro¹¹⁹⁸.

In polemica con Sourvinou-Inwood, Perlman tenta di risolvere il problema della contraddizione tra la versione **καὶτ'ἔχουσα** di *Lys.* 645 e il limite di età tra cinque e dieci anni indicato dallo scoliasta e nel lemma di *Souda* riconoscendo validità a entrambe le fonti. A suo avviso infatti lo scolio e il testo di *Souda* non si riferiscono alle *arktoi* di Brauron, ma a quelle di Munichia. Sulla scorta di W. Sale, ella infatti ritiene che lo scolio in cui si trova la notizia sui limiti di età dipenda da una fonte influenzata dal rituale di Munichia, la stessa fonte dalla quale dipende anche *Souda*. Per ovviare alla difficoltà della mancanza di dati sui limiti di età delle *arktoi* di Brauron ella chiama in causa un passo delle *Leggi* di Platone (833c - 834 d) in cui si caldeggia l'opportunità dell'esercizio fisico per le ragazze che prima della pubertà devono esercitarsi nude, poi dai tredici ai venti anni appropriatamente vestite. Secondo la studiosa, i *krateriskoi* forniscono la prova del fatto che Platone ha in mente una realtà attica: l'*arkteia*. Su di essi è infatti possibile distinguere ragazzine di età inferiore ai tredici anni che corrono nude e ragazzine di età superiore che corrono vestite. Le *arktoi* di Brauron avevano dunque tra i dieci e i quindici anni (età delle nozze), in linea con quanto risulta da *Lys.* 641-7* mantenendo la versione **καὶτ'ἔχουσα** tramandata dalla maggior parte dei codici¹¹⁹⁹.

La tesi di Perlman non ha incontrato consenso ed è stata criticata da Sourvinou-Inwood nella già citata monografia principalmente su due punti: la mancanza di uno studio iconografico approfondito a sostegno dell'individuazione dei due gruppi sui *krateriskoi* e l'indimostrabilità della pertinenza dell'indicazione dello scolio e di *Souda* all'età delle *arktoi* di Munichia.

Infine, come si è visto, Marinatos ritiene che le *arktoi* siano da identificare solo con un gruppo delle figure femminili rappresentate sui *krateriskoi* e in particolare con le adolescenti (12-15 anni), le sole per le quali è appropriata la simbologia dell'orsa. Di conseguenza ella sostiene con decisione la lettura di *Lys.* 645* secondo la congettura **καὶτ'ἔχουσα** e nega ogni autorevolezza al gruppo scolio-*Souda*¹²⁰⁰.

Bilancio critico

La soluzione del problema relativo all'età delle *arktoi* appare al momento lontana. Nessuna delle ipotesi qui presentate appare del tutto convincente.

Le obiezioni mosse da Sourvinou-Inwood a Perlman risultano del tutto pertinenti. La studiosa infatti non si sofferma a dimostrare, attraverso un dettagliato studio iconografico, la presunta più giovane età delle *arktoi* di Munichia rispetto a quelle di Brauron, né la maggiore anzianità delle *arktoi* vestite. Peraltro è lecito dubitare del successo di una simile dimostrazione. Sui *krateriskoi* a figure nere la tecnica di disegno è assai approssimativa e in pochi casi l'età è individuabile. Per contro, è innegabile che sui *krateriskoi* a figure rosse, dove la buona tecnica elimina ogni dubbio, le ragazzine che corrono vestite (*krateriskos* I)

¹¹⁹⁷ Consenso: es. Brulé 1987, 405 (ma cfr. Brulé 1990, 82); Giuman 105-9. Critiche: Stinton 1976; Perlman 1983, 117-9; von Grebe 1999; Perusino 2002, 170-4

¹¹⁹⁸ V. Kahil 1977, 97; nota 68, 97.

¹¹⁹⁹ V. Perlman 1983, 117-24.

¹²⁰⁰ V. *supra* III 2 a, 153.

sono più giovani di quelle che corrono nude (*krateriskos* II). Infine, come sottolinea la stessa Kahil, le raffigurazioni dei *krateriskoi* di Brauron sono note solo in minima parte. Senza il sostegno dell'iconografia la tesi secondo cui il limite di età 5-10 anni si riferisce a Munichia e non a Brauron e la tesi secondo cui Platone scrive il passo delle *Leggi* pensando all'*arkteia* appaiono assolutamente indimostrabili. In particolare, per quanto riguarda il limite di età, nessun elemento del testo dello scolio autorizza a ricondurre l'indicazione a Munichia e non a Brauron. Il fatto che lo scoliasta sia a conoscenza della tradizione relativa a Ifigenia a Brauron (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a-b*) dimostra che non dipende necessariamente da una fonte connessa al santuario di Munichia. Del resto, lo stesso Sale conclude il proprio articolo riconoscendo con onestà che non è possibile fare chiarezza nell'intreccio di tradizioni riflesso negli scolii e nel testo di *Souda*¹²⁰¹.

Quanto alla tesi della medesima Sourvinou-Inwood, le sue argomentazioni sono in gran parte condivisibili, compreso il richiamo al passo di Callimaco (*Hymn.* III 12-5*). Il punto debole è rappresentato dall'assegnazione al *krokotos* di una valenza esclusivamente iniziatica. Si cercherà di mostrare in seguito alcuni buoni elementi per supporre che, se anche esso era indossato durante il servizio come si afferma negli scolii (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ*), esso era esibito (e non deposto) in occasione dei *Brauronia*¹²⁰².

I molteplici punti deboli della tesi di Marinatos sono già stati evidenziati, sottolineando che, come si mostrerà tra breve, esistono validi elementi per assegnare alla simbologia dell'orso e del *krokotos* nello specifico contesto della ritualità brauronia un significato assai diverso da quello assegnato dalla studiosa¹²⁰³.

Da ultimo, va osservato che l'esigenza di decidere se considerare attendibili le informazioni fornite dagli scolii, dal lemma della *Souda* e dai *krateriskoi* o quelle ricavabili dal passo della *Lisistrata*, così come, al contrario, i tentativi di conciliazione, nascono forse da una sopravvalutazione della divergenza tra le diverse fonti. L'introduzione di una prospettiva diacronica, proposta da Jeanmaire e adottata da numerosi studiosi, è molto probabilmente opportuna. Si dovrebbe però riflettere sul fatto che l'equivalenza lessicale tra **ἀρκτεύειν** e **δεκατεύειν** in relazione all'età di dieci anni delle *arktoi*, equivalenza che (come osserva Brelich¹²⁰⁴) plausibilmente è basata su un dato reale, viene fatta risalire a Lisia, contemporaneo di Aristofane (Harpocr. s.v. **δεκατεύειν***). Inoltre meriterebbe maggiore attenzione il fatto che Aristofane si riferisce esplicitamente alla partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia*, mentre gli scolii, la *Souda* e molto probabilmente i *krateriskoi*, forniscono notizie generali sull'*arkteia*. Viene del resto generalmente riconosciuto che la partecipazione ai *Brauronia* è un momento dell'*arkteia*, ma l'*arkteia* non si esaurisce in essa: lo indica chiaramente lo scoliasta (Schol. Aristoph. 645 c RΓ*) quando afferma che le *arktoi* dovevano prendersi cura del santuario (**περιέπειν τὸ ἱερόν**) e lo presuppone con altrettanta evidenza la tradizione lessicografica in cui fare l'orsa è spiegato come una forma di consacrazione alla divinità (Hesych. s.v. **ἀρκτεία***; Harpocr. s.v. **ἀρκτεῦσαι***; *Souda* s.v. **ἀρκτεῦσαι***; Phot. s.v. **ἀρκτεῦσαι***; *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτεῦσαι***).

Semmai sembra più rilevante la discrepanza tra le informazioni fornite dal gruppo scolii - *Souda* che indicano un arco di tempo nel quale viene compiuto il rito (5-10 anni) e quella fornita dal gruppo di testi lessicografici in cui esso è associato ad un solo anno di vita

¹²⁰¹ V. Sale 1975, 284.

¹²⁰² V. *infra* e, 204-10.

¹²⁰³ V. *supra* III 2 a, 153-4.

¹²⁰⁴ V. Brelich 1969, 266.

delle *parthenoi*, il decimo. A meno che non si voglia seguire Sourvinou-Inwood nel leggere tale indicazione in modo simbolico in relazione alla funzione del rito¹²⁰⁵

Inoltre, se anche si accetta (come è plausibile) la correzione **κατ'ἔχουσα**, l'intervallo di tempo tra la partecipazione ai *Brauronia* e il servizio di *aletris* resta comunque indeterminato e non si può escludere *a priori* che esso sia breve.

b) Numero delle *arktoi*

Fonti e studi

Come si è visto, le fonti non permettono di avere un quadro chiaro del numero delle partecipanti al rito dell'*arkteia*.

Negli *aitia* viene affermato senza ambiguità che fare le orse era un obbligo prematrimoniale per tutte le ragazze (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c*; *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως***). Per contro, tra le sommarie informazioni riportate dallo scoliasta sullo svolgimento del rito (Schol. Aristoph. 645 a*) si legge che le *arktoi* erano **ἐπιλεγόμεναι παρθέναι**, "ragazze scelte".

Alcuni studiosi, senza meglio argomentare, privilegiano la notizia riguardante il rito (era eseguito da fanciulle scelte) rispetto al dato mitico (in un *prius* viene prescritto che tutte le ragazze dovevano fare le orse)¹²⁰⁶.

Jeanmaire si mostra certo del fatto che l'*arkteia* era un rito per un certo numero di ragazzine. In proposito egli richiama le fonti lessicografiche in cui viene stabilita l'equivalenza tra **ἄρκτηύειν** e **δεκατεύειν** ("pagare le decima") nonché lo stesso testo della *Lisistrata* in cui si legge **δεκέτις** (644*). Come nel caso dell'età delle *arktoi*, lo studioso (sulla scorta della comparazione) ammette la possibilità che in origine tutte facessero le orse, ma in seguito il rito era divenuto prerogativa di famiglie "tradizionaliste". La lettura dell'equivalenza tra **ἄρκτηύειν** e **δεκατεύειν** in termini di decima, e dunque di un rito destinato solo ad alcune ragazzine è condivisa da altri studiosi¹²⁰⁷.

Brelich sottolinea con forza gli elementi che riconducono all'universalità almeno teorica del rito dell'*arkteia*: non solo gli *aitia*, ma anche la glossa di Arpocrazione relativa al lemma **ἄρκτηῦσαι*** in cui per quanto riguarda il rito si rimanda ad un decreto contenuto nella raccolta di Cratero. Secondo lo studioso l'esistenza di un decreto farebbe pensare che il rito era obbligatorio per le figlie di tutti i cittadini. Egli osserva inoltre che l'affermazione dello scolio sul numero scelto di ragazze appare del tutto isolata rispetto agli *aitia* e alla testimonianza indipendente di Arpocrazione. A suo avviso essa può essere derivata da un'induzione dello scoliasta a partire da *Lys.* 641-7 dove oltre all'*arkteia* sono ricordati altri riti, tutti a partecipazione limitata. Ancora, Brelich chiama in causa il dato archeologico, cioè i circa cento posti letto della *stoa* che, condividendo la tesi di Papadimitriou, identifica come alloggio delle *arktoi*. Non si tratta comunque di un dato risolutivo. Secondo Brelich è possibile infatti che vi fossero "turni" in quanto nessuna fonte informa sulla durata dell'*arkteia*. Egli inoltre ricorda che quello di Brauron non è l'unico santuario in cui si celebrava il rito, ma che ad esso vanno affiancati certamente il santuario di Artemide

¹²⁰⁵ V. Sourvinou-Inwood 1988, 23.

¹²⁰⁶ V. es. Mommsen 1864, 406; Mommsen 1898, nota 2, 460; Deubner 1969, nota 2, 207; Vikela 2008, 82 (selezione per demi).

¹²⁰⁷ V. Jeanmaire 1939 259-60; Kahil 1965, 25-6; 27; Montepaone 1979, 359-60 (= Montepaone 1999, 28-9); Parke 1977, 139-40; Cole 1984, 242 e nota 53. *Arkteia* come "decima": v. anche Parker 1983, 346 (cautela); Brulé 1987, 206-7 (selezione dalle dieci tribù clisteniche); Sourvinou-Inwood, 1988, 115; Calame 2002, nota 16, 52-3; Kourou - D'Agostino 2002, 469.

Mounichia e forse anche quello dell'acropoli. Brelich finisce tuttavia per ammettere come teoricamente possibile il quadro diacronico di Jeanmaire, cioè che in età classica erano *arktoi* solo le ragazzine appartenenti a "buone famiglie tradizionaliste"¹²⁰⁸.

Simon si schiera invece decisamente a favore dell'universalità del rito, ma in un modo peculiare, percorrendo di fatto, rispetto all'alternativa *aitia*/descrizione, una terza via di natura prettamente archeologica. Ella, citando gli studi di Kahil, riconosce la prova archeologica della diffusione dell'*arkteia* fuori da Brauron nella diffusione dei *krateriskoi* in tutti i santuari artemidei dell'Attica e anche in qualche *hieron* non dedicato alla divinità. La studiosa sottolinea la modesta fattura dei vasi, incompatibile con un rito elitario e anzi prova del fatto che tutti gli Ateniesi, almeno nel V a.C., sottoponevano le loro giovani figlie al servizio sacro in onore di Artemide. Ella formula anche un'ipotesi relativa al contesto storico di simile diffusione: le guerre persiane, occasione in cui Artemide è apparsa come la maggiore sostenitrice divina di Atene. A suo avviso è probabilmente in quegli "anni tormentati" che tutti gli Ateniesi hanno votato le loro figlie ad Artemide, anche se di ciò esiste solo la testimonianza archeologica dei *krateriskoi*¹²⁰⁹.

Sourvinou-Inwood ritiene che il dato degli *aitia* (universalità) e quello relativo alla descrizione del rito (gruppo ristretto) possano essere conciliati chiamando in causa il concetto di matrice antropologica di rappresentatività. Infatti spesso le società demandano riti che dovrebbero coinvolgere universalmente una classe di età (come appunto l'*arkteia* quale viene presentata negli *aitia*) ad alcuni rappresentanti che vi si sottopongono a nome della comunità. Secondo la studiosa tale procedimento è stato adottato dalla nascente democrazia ateniese, creando un sistema di rappresentanza delle ragazze ateniesi che rifletteva l'ordinamento clistenico basato sulle tribù, secondo modalità concrete che possono solo essere ipotizzate (dieci ragazzine di una tribù, a rotazione? una ragazzina per ogni tribù? una ragazzina per ogni anno di intervallo tra i *Brauronia* per ogni tribù?). A sostegno del legame tra il reclutamento delle *arktoi* e il sistema tribale la studiosa adduce documenti epigrafici in cui le *ergastinai* sono elencate per tribù (IG II² 1034; 1036+1060; 1942; 1943), pur riconoscendo che si tratta di testimonianze assai tarde. Inoltre ella osserva che la particolare concentrazione di *krateriskoi* nei santuari artemidei attici tra fine VI e inizio V a.C. può essere spiegata proprio con la nuova valenza civica assegnata al rito dalla democrazia. Per contro, la rarefazione e la sparizione di simile tipo di dedica testimoniano la perdita della sua carica simbolica. In polemica con i sostenitori della tesi relativa alla seriorità della selezione rispetto a un'epoca in cui il rito era universale, Sourvinou-Inwood nota che tale epoca resta sempre indeterminata e che la sinonimia tra ἀρχτεῦσαι e δεκατεύειν attribuita a Lisia e Demostene prova che la selezione è comunque una realtà in età classica. In polemica con Simon, secondo cui (come si è detto) tutte le ragazze ateniesi facevano le orse presso i diversi santuari dell'Attica, la studiosa si sofferma sulle difficoltà pratiche e ribadisce che la valenza votiva e simbolica (e non rituale) dei *krateriskoi* costituisce la sola spiegazione plausibile del loro rinvenimento in luoghi che non risultano connessi all'*arkteia*. Infine, Sourvinou-Inwood sottolinea un altro elemento che testimonia la valenza civica del culto di Artemide *Brauronia* e dell'*arkteia*: l'assenza di decreti demotici da santuario di Brauron¹²¹⁰.

¹²⁰⁸ V. Brelich 1969, 263-5.

¹²⁰⁹ V. Simon 1983, 86.

¹²¹⁰ V. Sourvinou-Inwood 1988, 111-8. V. anche Vidal-Naquet 1988, 139-40 (con riferimento alle "società segrete" tribali).

Anche Giuman, come Sourvinou-Inwood, chiama in causa il procedimento della rappresentatività e accoglie la tesi elaborata già da U. Pestalozza secondo cui dalla rappresentatività avrebbero avuto origine i diversi sacerdoti riservati a ragazzine e ragazzini impuberi attestati nel mondo mediterraneo. Dunque secondo Giuman il rito dell'*arkteia* aveva assunto due piani distinti. Uno puramente simbolico consisteva nella dedica di un *krateriskos* e, forse, prevedeva una qualche relazione con i *Brauronia*. Secondo lo studioso la diffusione dei *krateriskoi* proverebbe che almeno nel V a.C. la partecipazione era universale e che l'offerta non era direttamente legata al santuario di Brauron. L'altro piano era invece un vero e proprio sacerdozio che durava da una celebrazione dei *Brauronia* all'altra, era riservato a poche ragazzine scelte (**ἐπιλεγόμενοι**) di età tra i cinque e i dieci anni (quindi ancora impuberi) che probabilmente avevano accesso al *mysterion*. A sostegno di simile ricostruzione egli cita un passo di Demostene in cui si menziona la sacerdotessa di Brauron¹²¹¹.

Parker prospetta l'eventualità che il problema della contraddizione tra le fonti scritte su universalità o selettività del rito dell'*arkteia* nasca da un problema di tradizione testuale che interessa Schol. Aristoph. 645 a*. Riprendendo un suggerimento di Wilamowitz accolto nell'edizione degli scolii curata da G. Stein, Parker ritiene probabile che originariamente dopo **ἐπιλεγόμενοι** si leggesse la parola **ἄρκτοι**. Dunque lo scolio non significa "ragazze scelte" ma "ragazze chiamate *arktoi*". In questo modo si salverebbe anche la coerenza interna del testo, dato che il medesimo scolio poco oltre afferma che per ordine della divinità ogni *parthenos* doveva fare l'orsa¹²¹². Pur con tali premesse, anche Parker finisce per assumere una posizione simile a quella di Brelich, ritenendo cioè che il rito fosse teoricamente universale, ma che nella pratica la partecipazione era condizionata dalla volontà e dalla disponibilità (anche economica) delle famiglie¹²¹³.

Bilancio critico

La possibilità suggerita da Parker di ripristinare il supplemento di Schol. Aristoph. 645 a* proposto da Wilamowitz (**ἐπιλεγόμενοι ἄρκτοι παρθένοι**) merita di essere presa in considerazione. In tal modo verrebbe eliminata l'unica isolata testimonianza relativa ad un carattere selettivo del rito dell'*arkteia*, testimonianza che rappresenta un problema per l'interpretazione di quest'ultimo come rito di passaggio.

Non si può comunque neppure escludere l'eventualità che l'*arkteia* sia stato un caso di obbligo rituale assolto dalle rappresentanti dell'intera classe di età che doveva essere coinvolta. In questo quadro la tesi di Sourvinou-Inwood relativa all'istituzionalizzazione della rappresentatività nell'ambito della neonata democrazia appare assai interessante. Tuttavia, come si è mostrato poco fa, la questione dell'età delle *arktoi* è ancora piuttosto confusa e di conseguenza diventa anche problematico definire quale fosse la classe di età interessata dal rito. Ancora, l'accettazione del criterio di rappresentatività è subordinata alla difficoltà di immaginare il soggiorno di tutte le ragazzine nel santuario di Brauron. Ma sulla durata di tale soggiorno, come si vedrà tra breve, le fonti tacciono, e ogni stima resta puramente ipotetica.

Bisognerebbe forse procedere con più cautela nel collegare i *krateriskoi* alle modalità di svolgimento del rito dell'*arkteia*, leggendoli come espletamento rituale alla portata di tutti (secondo Simon o Giuman) o come esibizione pubblica di identità civica (secondo Sourvinou-Inwood). Si è infatti mostrato che lo studio di tali materiali è ancora carente sia

¹²¹¹ V. Giuman 1999, 114-9

¹²¹² V. Parker 2005, 233 con nota 69, 233. Cfr. Deubner 1969, nota 2, 207 (supplemento di Wilamowitz irrilevante).

¹²¹³ V. Parker 2005, 233-4.

sotto il profilo della disponibilità di dati numerici sia sotto il profilo della conoscenza dei contesti di rinvenimento e che dunque non è sempre possibile distinguere tra funzione rituale e funzione votiva¹²¹⁴.

Infine, la ricostruzione dell'evoluzione dell'*arkteia* proposta da Giuman sulla scorta di Pestalozza appare fortemente congetturale a fronte della mancanza totale di dati sulla durata dell'*arkteia*. Nulla autorizza a ritenere che le *arktoi* abbiano mai servito Artemide per tutto l'intervallo compreso tra due *Brauronia* e che poi simile obbligo sia stato assolto da *parthenoi* "scelte" in qualità ormai di sacerdotesse. Il riferimento dell'autore al passo di Demostene (54, 25) non costituisce un argomento forte a favore della sua tesi. Il passo riguarda un caso relativo al padre della sacerdotessa di Brauron e non contiene alcuna informazione su di essa. Il fatto che si parli di padre non autorizza in sé a ipotizzare che ella fosse una bambina. Tanto più che Polluce (IX 74-5*) riporta un episodio relativo alla figlia della sacerdotessa di Brauron. Sia nel testo di Demostene sia in quello di Polluce si usa l'articolo determinativo, presupponendo dunque che il riferimento fosse del tutto chiaro al pubblico. Se ne può dedurre che quella che veniva indicata come la sacerdotessa del santuario di Brauron non era una bambina impubere ma una donna.

c) Durata dell'*arkteia*

Fonti e studi

Riguardo il periodo di durata dell'*arkteia* si registra il silenzio delle fonti scritte, al quale gli studiosi hanno cercato di supplire con diverse ipotesi.

Il testo di Aristofane (*Lys.* 645*) in cui si ricorda la partecipazione ai *Brauronia* in qualità di *arktos* potrebbe anche fare supporre, come nota Brelich¹²¹⁵, che lì si esaurisse il rito.

Tuttavia, sia nel testo dello scolio tramandato dal codice Γ sia in quello tramandato dal codice ravennate (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 RΓ*) viene detto che le *arktoi* dovevano **περιέπειν τὸ ἱερόν**, dunque passare un periodo non meglio definito al servizio della divinità.

Ad assegnare all'*arkteia* una certa durata porta anche il gruppo di testi lessicografici in cui il rito è definito senz'altro come consacrazione (Hesych. s.v. **ἀρκτηία***; Harpocr. s.v. **ἀρκτηῦσαι***, *Souda* s.v. **ἀρκτηῦσαι***, Phot. s.v. **ἀρκτηῦσαι***, *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηῦσαι***).

È stato osservato che anche l'*aition* del rito, letto nella sua struttura al di là delle varianti, presuppone una durata in quanto esso è prescritto per espiare la colpa dell'uccisione di un'orsa che stava nel santuario della divinità¹²¹⁶.

Infine, soprattutto negli studi più datati, la nozione di servizio sacro è ritenuta implicita nella denominazione *arktoi* in quanto nel mondo greco ci sono diversi casi di personale di culto designato attraverso un nome animale. Come sottolinea giustamente Brelich la documentazione è però sporadica, sparsa in diverse epoche ed aree e non consente generalizzazioni¹²¹⁷.

La maggior parte degli studiosi a partire da simili dati attribuisce all'*arkteia* una certa durata nel tempo che però, prudentemente, rinuncia a definire¹²¹⁸.

¹²¹⁴ V. *supra* III 2 c, 158-61.

¹²¹⁵ V. Brelich 1969, 241.

¹²¹⁶ V. Brelich 1969, 258-9.

¹²¹⁷ V. Brelich 259, con note 53-5.

¹²¹⁸ V. es. Jeanmaire 1939, nota 1, 260; Brelich 1969, 258; Deubner 1969, 207-8.

Alcuni ritengono che l'*arkteia* durasse per tutto il periodo compreso tra una celebrazione dei *Brauronia* e l'altra, chiamando in causa la notizia secondo cui le *arktoi* avevano un'età compresa tra i cinque e i dieci anni. Già Mommsen osservava in proposito che i conti non tornano in quanto la notizia dello scolio abbraccia un arco di cinque anni e non di quattro¹²¹⁹.

Di durata quadriennale parla anche Giuman, seppure in relazione ad un'*arkteia* ormai trasformata in sacerdozio¹²²⁰.

Altri autori (tra cui lo stesso Mommsen) ipotizzano una durata annuale o inferiore all'anno. Viene infatti rilevato che, come suggerisce la comparazione, la cadenza penteterica dei *Brauronia* è finalizzata a permettere un accesso al rito che fosse il più ampio possibile. Inoltre, nello stesso passo della *Lisistrata* (641-7*) prima di ricordare la partecipazione ai *Brauronia* come *arktos* il coro ricorda il ruolo di *arrhephoros* e il ruolo di *aletris*: per il primo si ha un'indicazione di età (sette - undici anni) apparentemente inconciliabile con un servizio come *arktos* che durava dai cinque ai dieci anni. Sourvinou-Inwood fa inoltre riferimento all'iconografia (in particolare *krateriskos* II) dalla quale risulta chiaramente che le *arktoi* ormai alla fine del servizio (a suo avviso quelle raffigurate nude) sono di età diverse¹²²¹.

Bilancio critico

L'obiezione contro la durata quadriennale dell'*arkteia* basata sul *cursus* delineato nel testo di Aristofane risulta del tutto pertinente. Più cautela occorre verso l'iconografia. In primo luogo, come riconosce la stessa Sourvinou-Inwood, il numero di raffigurazioni in cui è possibile stimare l'età delle figure è molto basso. In secondo luogo perché, come osserva Kahil¹²²², la relazione tra nudità e fine servizio non è dimostrabile.

Nessuno degli elementi disponibili permette conclusioni certe sulla durata dell'*arkteia*, quindi appare condivisibile la posizione di coloro che rinunciano a quantificarla.

d) *Arkteia*: significato rituale

Come si è avuto modo di mostrare, il nodo centrale del lavoro di ricostruzione del rito dell'*arkteia* da parte degli studiosi è rappresentato dal riconoscimento dell'*arkteia* come rito di passaggio di età, cioè come rito finalizzato all'integrazione dei giovani nella comunità civica. Diversi dati relativi all'*arkteia* tra quelli forniti dai testi autorizzano la comparazione con i riti di passaggio studiati dagli antropologi presso le c.d. società primitive e definiti come una specifica categoria rituale attraverso la sistematizzazione operata da A. van Gennep (1909). In primo luogo c'è il riferimento animale, elemento ricorrente in simili rituali: lo si trova nel nome stesso del rito, nel mito relativo alla sua istituzione, e forse anche nello svolgimento del rito. In secondo luogo l'*arkteia* è presentata dalle fonti come consacrazione alla divinità. In un testo si parla esplicitamente di servizio presso il santuario e nel gruppo di *aitia* relativo alla vicenda dell'uccisione dell'orsa il rito è prescritto come "sostituzione" dell'animale che soggiornava nel santuario. Infine, l'unico dato su cui le fonti concordano è che l'*arkteia* è un obbligo rituale prematrimoniale. Si tratta dunque di un rito finalizzato all'ingresso delle giovani nella comunità civica nel ruolo loro assegnato: quello di spose.

¹²¹⁹ V. Mommsen 1864, nota **), 406.

¹²²⁰ V. Giuman 1999, 119.

¹²²¹ V. es. Mommsen 1864, 406-7; Sourvinou-Inwood 1988, 21-3.

¹²²² V. Kahil 1977, 97 con nota 68.

Il rilievo dato dal testo della *Lisistrata* (645*) alla partecipazione delle giovani ai *Brauronia* in qualità di *arktoi* rende alquanto probabile che ciò rappresenti il momento della loro reintegrazione nella comunità civica con un nuovo stato: quello di *parthenoi* ritualmente disponibili alle nozze.

Il testo del coro della *Lisistrata* (641-7*) si è prestato, per la sua strutturazione, ad essere letto come riepilogo delle diverse tappe del percorso della bambina ateniese verso il suo ruolo da adulta. Simile lettura è stata elaborata soprattutto da Brelich, ed è stata seguita da altri¹²²³, al punto che viene definita ormai "classica".

Rispetto a tale lettura è stato obiettato che nella società ateniese non era prevista un'integrazione delle donne nella comunità civica, in quanto esse erano destinate al matrimonio e alla sfera privata dell'*oikos*. Tuttavia si è finito per riconoscere nei dati relativi all'*arkteia* caratteri che rendono assai difficile abbandonare l'idea che si trattasse effettivamente di un rito di passaggio¹²²⁴.

Qualcuno, come Ferrari, ha cercato di ridimensionare quegli aspetti troppo nettamente finalizzati a marcare un cambiamento di *status* che nella donna di fatto non era previsto: anche se adulta ella appartiene sempre e solo all'*oikos*. La studiosa sostenendo la congettura di Ellebodius - Bentley *καὶ ἔχουσα* per *Lys.* 645* e spostando le scene dei *krateriskoi* su un piano mitico elimina il dato della nudità rituale, offrendo in tal modo quella che ella stessa definisce una interpretazione "più domestica e prosaica" del rito: l'assunzione del *krokotos* come assunzione del simbolo dell'*aidos* femminile. Si è già mostrato che l'interpretazione alternativa delle scene dei *krateriskoi* proposta da Ferrari non è convincente. È molto probabile che la nudità facesse parte dell'*arkteia*¹²²⁵.

Una proposta di lettura dell'*arkteia* che prescinde dalla categoria di rito di passaggio è presentata da Ch.A. Faraone. Egli ritiene che la lettura dell'*arkteia* come rito di passaggio nasca da un'indebita comparazione delle fonti attualmente disponibili (cioè i testi letterari, in quanto nulla caratterizza i *krateriskoi* in senso rituale) con elementi della tradizione peloponnesiaca centrata su Artemide cacciatrice e non con elementi della tradizione egeo-ionica, a cui l'Attica appartiene, che è centrata invece su Apollo e Artemide come divinità della peste. Nella tradizione egeo-ionica le frecce dei due gemelli divini rappresentano una minaccia per le persone e per questo sono numerosi i riti celebrati da giovani a nome della città per propiziare le due temibili divinità. Ad Atene c'erano i riti presso il *Delphinion* e i riti delle *arktoi*. Faraone propone di individuare diversi tipi di atti rituali celebrati dalle ragazzine. Lo suggerisce in primo luogo il dato linguistico, cioè l'uso dell'attivo (*ἀρκτεύειν*) e del medio-passivo. In secondo luogo la tradizione presenta due distinti filoni, uno centrato sulla spiegazione della partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia* (*Lys.* 645*), l'altro centrato sul riferimento da parte di Lisia ad una cerimonia prenuziale privata. A sostegno del fatto che gli scolasti si riferiscano ai *Brauronia* adduce l'identificazione della *thysia* da essi menzionata con il sacrificio di capra ricordato da Esichio. Sulla base dell'eziologia in cui le *arktoi* "sostituiscono" un'orsa uccisa e del parallelo con il rito tessalo del "fare le cervice" Faraone attribuisce alle *arktoi* un terzo tipo di atto rituale, la reclusione temporanea nel santuario, una sorta di sacrificio di sostituzione. Lo studioso legge dunque l'*arkteia* come un insieme di tre distinti riti finalizzati a placare e allontanare la pericolosa

¹²²³ V. Brelich 1969, 229-311 ed es. Brulé 1987; Giuman 1999, 102-9.

¹²²⁴ V. es. Vidal Naquet 1988, 138-9; Ferrari 2002, 166-7; Ferrari 2003; Graf 2003, 12-5.

¹²²⁵ V. Ferrari 2002, 168-78 e *supra* III 2 d, 167.

ira della divinità a nome della comunità (*Brauronia* e servizio temporaneo) e a titolo privato (rito prenuziale)¹²²⁶.

La costruzione di Faraone desta diverse perplessità. Innanzi tutto l'effettiva divisione del mondo greco in un'area egeo-ionica centrata sul culto di Artemide divinità della peste e un'area peloponnesiaca centrata sul culto di Artemide cacciatrice, sicuramente interessante rispetto al tema della presente ricerca, andrebbe meglio dimostrata compiendo un lavoro complessivo che certo trascendeva gli scopi della comunicazione di Faraone. In secondo luogo non è ben argomentata l'attribuzione delle notizie sulle *arktoi* riferite dagli scolii e da *Souda* alla descrizione del loro ruolo nel corso dei *Brauronia* e non ad una più generale descrizione del servizio sacro. Il fatto che gli scolii e *Souda* chiosino il verso di Aristofane in cui si parla dei *Brauronia* non sembra sufficiente. Ancora, appare alquanto indebita la separazione del presunto rito prenuziale dalla sfera pubblica. La dimensione dell'*arkteia* come rito prematrimoniale non compare solo nei testi lessicografici centrati sull'orazione di Lisia, dove effettivamente, potrebbe trattarsi di un rito celebrato a discrezione delle famiglie. Tutti gli *aitia* (ad eccezione di quello relativo ad Ifigenia) si chiudono con la sanzione dell'*arkteia* come rito prematrimoniale e sottolineandone l'obbligatorietà (con la sola eccezione, su questo punto, di *Lex. Seg. s.v. ἀρκτεῦσαι**). Infine, nel testo di Schol.Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ* il soggiorno nel santuario (*περιέπειν τὸ ἱερόν*), che secondo Faraone rappresenterebbe una terza distinta attività delle *arktoi*, è chiaramente qualificato come atto obbligatorio (*πᾶσαν παρθένον*) preliminare alle nozze (*πρὸ γάμου*). Non sembra pertanto possibile seguire Faraone nell'attribuire alle *arktoi* tre distinti atti rituali, due pubblici e uno privato, tutti di carattere "sacrificale" ovvero espiatorio-propiziatorio nei confronti di una divinità temibile per la comunità (peste/ carestia) o per le singole donne (morte durante il parto).

Al momento non sembra sussistano elementi per negare che l'*arkteia* possa essere ascritta alla categoria dei riti di passaggio, pur tenendo conto delle problematiche terminologiche e categoriali messe in luce dagli studi di Burkert e di F.Graf¹²²⁷. Bisogna comunque abbandonare come chiave ermeneutica il parallelismo con i riti maschili e forse anche la contestualizzazione all'interno di *Lys.* 641-7*, tenendo maggiormente conto della dimensione comica del passo che sicuramente evidente al pubblico dell'epoca può risultare oggi fuorviante (quando non lo sia già stata per scoliasti e lessicografi).

e) *Arkteia, krokotos e Brauronia*

Le uniche due fonti letterarie in cui l'*arkteia* è collegata ai *Brauronia* sono il più volte citato passo della *Lisistrata* (645*) e lo scolio a Luciano (Schol. Luc. *Katapl.* 25 = FGH III 328 F 100*). Tra i due il più interessante è il testo di Aristofane in quanto offre un elemento relativo all'aspetto delle *arktoi*, un elemento che ha a che fare con una veste color croco. Come si è mostrato, proprio sul verbo che indica le modalità di impiego della veste sussiste un problema testuale che dà adito a due interpretazioni radicalmente opposte: "poi indossando" (*κατ'ἔχουσα* secondo la congettura Ellebodus - Bentley) e "deponendo" (*καταχέουσα* secondo la variante del codice ravennate) oppure "e deponendo" (*καὶ χέουσα* secondo la congettura di Stinton)¹²²⁸.

Gli scolii al testo di Aristofane non permettono di fare luce sul problema testuale in quanto si limitano ad informare sul fatto che le *arktoi* indossavano il *krokotos* mentre

¹²²⁶ V. Faraone 2003.

¹²²⁷ V. Burkert 2002; Graf 2003.

¹²²⁸ V. *supra* III 1 c, 140-1.

compivano il rito dell'*arkteia* (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*; Schol. Aristoph. *Lys.* 645c ΓR*, con la precisazione che si tratta di un *himation*) senza dire nulla di specifico sulla partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia*.

L'enfasi posta da Aristofane sull'essere orsa ai *Brauronia*, generalmente riconosciuta, suggerisce che i *Brauronia* rappresentassero un momento cruciale e significativo del rito dell'*arkteia*. Se, come è plausibile, l'*arkteia* è un rito di passaggio, una festa solenne della *polis* quale i *Brauronia* presenta i requisiti ideali per essere identificata con il momento della reintegrazione, secondo lo schema tripartito di van Genneep.

Se il *krokotos* era effettivamente indossato dalle *arktoi* durante il periodo del servizio sacro, cioè della marginalizzazione, diventa plausibile immaginare che la veste veniva abbandonata al momento della reintegrazione per assumere una nuova veste consona al nuovo *status* raggiunto.

Come mostra Sourvinou-Inwood¹²²⁹, simile quadro trova una precisa corrispondenza nella variante ravennate di *Lys.* 645* che prevede la deposizione del *krokotos* e nell'iconografia dei *krateriskoi* dove, nei casi in cui è possibile stimare un'età, la nudità è prerogativa delle ragazzine più grandi, quindi di quelle giunte alla fine del servizio.

Qualche riserva sul dato iconografico è però suggerita da Palaiokrassa, la quale, in relazione al materiale di Munichia, afferma di non essere in grado di collegare l'abbigliamento (o la nudità) delle figure ad una determinata fase del rito¹²³⁰.

Le riserve più forti le suscita tuttavia l'interpretazione del *krokotos* come veste caratterizzante il periodo della marginalizzazione (per Sourvinou-Inwood in modo tale da non poter essere neppure raffigurata) anche se si tratta dell'interpretazione autorizzata dagli scolii.

Per spiegare l'uso del *krokotos* nella fase di marginalizzazione e segregazione gli studiosi hanno formulato diverse ipotesi.

Già nel XIX sec., ma anche in studi più recenti la veste viene interpretata come funzionale all'imitazione dell'orsa, attraverso la mimesi del colore del pelo¹²³¹.

Simile ipotesi appare molto probabilmente dedotta dal testo di Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a* in cui la menzione del *krokotos* segue direttamente l'informazione sul fatto che il rito prevedeva l'imitazione dell'orsa.

L. Bodson ha opportunamente sottolineato che da ricerche lessicali condotte da G. Reiter risulta che per indicare la tinta del pelo dell'orso è sempre impiegato unicamente ξανθός. Inoltre nell'intero *corpus* della letteratura greca, comprese le commedie di Aristofane, il *krokotos* è veste di seduzione, ornamento, emblema di femminilità¹²³².

Effettivamente, per limitarsi a qualche esempio, nella stessa *Lisistrata* (217-22) le donne, per rendere più efficace la loro forma di protesta, provocano il desiderio dei mariti indossando il *krokotos*. Nelle *Rane* (45-6) viene sottolineata la comicità del travestimento di Dioniso attraverso il contrasto tra la *leonte*, emblema del virile Eracle, e il *krokotos*, veste da donna. Inoltre, sono diversi i casi in cui Aristofane sfrutta l'effetto comico del *krokotos* indossato impropriamente da uomini (*Thesm.* 939-42) o da donne anziane (*Ekkl.* 877-80). Apparentemente, il *krokotos* è un abbigliamento improprio anche per le *arktoi* che, comunque si voglia leggere *Lys.* 641-7*, non hanno ancora raggiunto l'età della bellezza e

¹²²⁹ V. soprattutto Sourvinou-Inwood 1988, 127-34.

¹²³⁰ V. Palaiokrassa 1991, 78.

¹²³¹ V. es. Wernicke 1895b, coll. 1170-2; Montepaone 1979, 361; 364 (= Montepaone 1999, 30; 33).

¹²³² V. Bodson 1986, 303.

della seduzione: tali prerogative (**παῖς καλή**) sono infatti associate dal poeta al ruolo di *kanephoros*.

Bodson ritiene che il *krokotos* sia portato dalle *arktoi* per prefigurare quello che sono destinate a diventare¹²³³.

Sourvinou-Inwood da un lato fa appello alla comparazione e alla presenza di numerose manifestazioni di rovesciamento della norma nei riti di passaggio. Dall'altro ella ritiene che fare indossare alle *arktoi* una veste così fortemente associata alla seduzione abbia, al pari del rito, una funzione catartica e cioè sia un modo per evitare che in futuro l'animalità femminile si manifesti in una delle sue forme più comuni, la sfrenatezza sessuale¹²³⁴.

Giuman accoglie la caratterizzazione del *krokotos* fornita da Sourvinou-Inwood e si sofferma, seguendo in parte gli studi di I. Chirassi Colombo, su diversi contesti mitologici, botanici e medici dai quali risulta il carattere ambivalente e liminare del fiore del croco. Il quadro è integrato da un contesto rituale analizzato secondo l'ottica suggerita da Marinatos: gli affreschi della c.d. *Xeste 3* di Akrotiri dove crochi sono offerti alla divinità e il momento della loro raccolta effettuata da ragazze di diverse età in uno spazio selvatico assume il valore di prova di un rito di passaggio: la dimensione cruenta e spaventosa sono evidenziate nelle pitture dell'ambiente inferiore (*adyton*)¹²³⁵.

Molte delle osservazioni di Sourvinou-Inwood e Giuman risultano pertinenti. Tuttavia c'è un gruppo di testi proverbiali relativi a proprietà/improprietà del *krokotos* che merita di essere preso in considerazione in relazione al ruolo del *krokotos* nel rito dell'*arkteia* e in particolare nel momento della partecipazione delle *arktoi* ai *Brauronia*.

Il proverbio è tramandato in diverse forme. Due sono indicate come equivalenti: **γαλῆ χιτών** (o **γαλῆ χιτώνιον**), "il chitone (o il chitone corto) alla donnola" e **οὐ πρόπει γαλῆ κρωκοτός**, "alla donnola non si addice il *krokotos*"¹²³⁶. Isolate le varianti "la donnola si è spogliata del *krokotos*" e "alla donnola non si addice il *krokotos* né la porpora"¹²³⁷. In tre dei testi del gruppo si accenna alla vicenda da cui ha avuto origine il proverbio. Secondo Zenobio (II 93*) e Plutarco (II 1) una donnola divenuta donna grazie all'intervento benevolo (**πρόνοια**) di Afrodite si è messa a correre dietro a un topo con indosso il chitone *krokotos*. Il dettaglio della metamorfosi operata da Afrodite è omissso nella versione fornita dal *codex Coislianus* dove si dice che una donnola abbigliata con un *krokotos* e atteggiata ad un contegno dignitoso e pudico ha messo tutto da parte e si è messa a correre dietro a un topo che era sbucato improvvisamente.

M. Bettini, che si occupa dei proverbi nell'ambito della propria monografia sulla donnola, stabilisce opportunamente una relazione tra essi e una favola attribuita a Esopo nota come *La donnola e Afrodite* (I 50 ed. Perry*). Nella favola si narra che una donnola si innamora di un giovane e prega Afrodite di trasformarla in una donna. Afrodite esaudisce la preghiera e la donnola-donna sposa il giovane. Mentre i due sono nella camera nuziale, Afrodite vuole verificare se la donnola oltre che l'aspetto ha mutato anche l'indole e fa

¹²³³ V. Bodson 1986, 303.

¹²³⁴ V. Sourvinou-Inwood 1988, partic. 128-9

¹²³⁵ V. Giuman 1999, 128-31; 212-20; Giuman 2002.

¹²³⁶ Due forme equivalenti: Zen. II 93* (= I 56 ed. Leutsch - Schneidewin); codice C (= I 229-30 ed. Leutsch-Schneidewin); Plut. II 1 (= I 336 ed. Leutsch - Schneidewin); Apost. V 21 (= II 336-7 ed. Leutsch); codice A (= II 339 ed. Leutsch); *Souda* s.v. **Γαλῆ χιτών**.

Solo la forma "il chitone corto alla donnola": Diogenian. III 82 (= I 229-30 ed. Leutsch-Schneidewin); Macar. II 91 (= II 152 ed. Leutsch); Apost. V 25 (= II 339 ed. Leutsch).

¹²³⁷ V. rispettivamente codice C (= I 229 ed. Leutsch - Schneidewin) e Macar. VI 65 (= II 197 ed. Leutsch).

correre un topo in mezzo alla stanza. La donnola-donna, dimenticandosi della sua nuova condizione, balza giù dal letto e si mette a inseguirlo. Afrodite per punirla la fa tornare al suo antico stato. Bettini sottolinea che favola e proverbi ricompongono la vicenda delle nozze fallite della donnola e non ha dubbi sul fatto che in tale ambito il *krokotos* funziona come veste nuziale¹²³⁸.

La tradizione proverbiale e la favola suggeriscono dunque, per contrasto, che colei che indossa appropriatamente il *krokotos* è la donna priva di animalità e selvatichezza, cioè la *γυνή* e non la *παρθένος*. Diversi studi evidenziano che nel mondo greco ai giovani di entrambi i sessi era attribuita una condizione ambivalente, intermedia tra mondo civico e mondo selvatico e che per questo necessariamente prima di essere integrati nella comunità civica dovevano uscire ritualmente da tale condizione "chiudendo i conti" con la componente selvatica. Ciò veniva compiuto con modalità diversificate da luogo a luogo, utilizzando l'uno o l'altro elemento simbolico e associando il momento all'uno o all'altro culto, anche se in quest'ambito Artemide sembra avere un ruolo privilegiato (a Lousoi porta l'emblematica epiclesi *Hemera*)¹²³⁹. Rileggendo l'insieme di proverbi e favola in prospettiva storico-religiosa risulta infatti forte l'impressione che nella vicenda della donnola sia mancato un passaggio fondamentale: il contributo di Artemide a garantire l'irreversibilità del passaggio dalla condizione animale, naturale, a quella umana, civica.

Come mostrano efficacemente gli studi di Vernant¹²⁴⁰, la complementarità tra Artemide e Afrodite nel raggiungimento di una corretta sessualità nell'ambito del matrimonio è l'elemento centrale di narrazioni mitiche in cui Artemide interviene a punire coloro che escono repentinamente dalla *parthenia* (Callisto) e Afrodite interviene a punire chi vi resta troppo a lungo (Atalanta e Polifonte).

Ancora, la complementarità di Artemide e Afrodite a livello rituale è chiaramente espressa dal già citato passo di Libanio (*Or. V 29**) che fa specifico riferimento ai riti ateniesi affermando che le giovani erano portate prima delle nozze da Artemide per potersi poi avvicinare alle cose di Afrodite dopo avere reso onore alla dea. Si è visto che l'autore esita, non si sa se ad arte o meno, sull'indicazione del mese, decidendosi comunque per *Mounichion*. È forte la suggestione che i riti a cui fa riferimento abbiano a che fare con il culto di Artemide *Mounichia* e forse, indirettamente, con l'*arkteia* e il culto di Artemide *Brauronia*, per i quali certo non si dispone di alcuna evidenza vicina all'epoca di Libanio.

Kahil coglie indubbiamente nel segno quando (come si è ricordato) riconosce un'espressione iconografica della complementarità tra Artemide e Afrodite nella raffigurazione presente sulla lastra VI del fregio orientale del Partenone così come ricostruita da Despinis, cioè in modo che la mano sinistra di Artemide è stretta intorno al braccio destro di Afrodite. La studiosa è nel giusto anche quando ricollega simile raffigurazione al ruolo esercitato da Artemide nella ritualità prenuziale attraverso il rito dell'*arkteia* e chiama a testimonianza il dato archeologico del rinvenimento nel santuario di Brauron (e forse nel *Braurion*) di *lebetes gamikoi* e *loutrophoroi* accanto ai *krateriskoi*¹²⁴¹.

A questo punto è lecito domandarsi se l'*arkteia* e il *krokotos* ateniesi non possano essere collocati nel medesimo orizzonte simbolico dei proverbi e della favola, cioè se anche

¹²³⁸ V. Bettini 1998, 324-5.

¹²³⁹ V. es. Georgoudi 1986; Vidal-Naquet 1988. Spunti critici e nuove prospettive: Dodd - Faraone 2003.

¹²⁴⁰ V. Vernant 2001, 129-32.

¹²⁴¹ V. Kahil 1983, 243. V. anche Kahil 1977, 97-8; Kahil 1979, 85; Kahil 1984 b, 57-9. Lastra VI: *supra* II 3 a, 122-3 e fig. 1, Tav. CCLXII. Vasi nuziali a Brauron : Kahil 1997 + Tav. CXXXVIII - CXLI e fig. 1, Tav. CXLII. Vasi nuziali del *Braurion* (?): *supra* I 2.2 d, 97-8 e Tav. CLXXXVI - CXCI (figure nere); CXCI - CXCV (figure rosse).

il *krokotos* delle *arktoi* non dovesse comunicare l'uscita definitiva dalla selvatichezza della *parthenia*.

Qualche elemento autorizza a riconoscere nell'*arkteia* un rito che ha a che fare fortemente con l'ambivalenza della condizione della *parthenia*.

Presentando i diversi *aitia* del rito e le indicazioni sulle finalità del medesimo si è sottolineata la peculiarità del testo di *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτεῦσαι*** in cui all'indicazione del carattere prematrimoniale dell'*arkteia* segue una precisazione sulla finalità: **ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας**. Come si è ricordato, **θηρία** è un *hapax*. La maggior parte degli studiosi lo intende come sinonimo di **θήρ** e traduce "per purificarsi dai fatti riguardanti la bestia", cioè, secondo quanto viene narrato in precedenza, l'uccisione dell'orsa che arrecava danni agli abitanti del Pireo. Montepaone propone di tradurre come "sacro della ferinità" in riferimento alla condizione delle *parthenoi* non ancora integrate nel mondo civico¹²⁴². I già ricordati studi sulla relazione tra *parthenia* e animalità, e quelli citati dalla medesima Montepaone, nonché la tradizione sulla donnola-donna rappresentano forti argomenti a sostegno di simile traduzione.

Si può obiettare che la testimonianza di *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτεῦσαι*** non è particolarmente rilevante in quanto si tratta di un testo che si colloca in modo problematico nella tradizione eziologica relativa all'*arkteia*, combinando tradizioni di Brauron e di Munichia.

Sembra però di potere affermare che l'ambivalenza tra domesticità e selvatichezza è la caratteristica peculiare dell'animale che compare in tutte le versioni mitiche relative all'*arkteia*, compresa la versione centrata sulla sostituzione di Ifigenia: l'orsa.

Secondo una lunga tradizione il ruolo dell'orsa nell'ambito dell'*arkteia* viene letto in relazione alle prerogative curatrici dell'animale. La cura dell'orsa per i propri piccoli è un dato ricorrente nei trattati naturalistici e si tratta di una cura del tutto speciale in quanto, come viene affermato in più testi, l'orsa mette al mondo piccoli infermi e dà loro la forma del cucciolo d'orso leccandoli. È significativo che simile operazione sia descritta da Plutarco (*Mor.* 494 c) come **δημιουργεῖν** attribuendo all'orsa capacità che vanno oltre la maternità intesa come generazione. In alcuni miti (Atalanta, Paride) le cure dell'orsa si estendono ai piccoli umani o addirittura divini (il piccolo Zeus)¹²⁴³.

Va detto che nell'eziologia dell'*arkteia* non si fa alcun riferimento alle prerogative curatrici dell'orsa, anzi (in alcune versioni) si parla del ferimento di una bambina. Come è stato opportunamente sottolineato, il tema centrale più che la curatrocità è la dialettica tra selvatichezza e della domesticità¹²⁴⁴. Il testo dove detto tema si presenta meglio articolato è *Souda* s.v. **ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους***. L'orsa che frequenta il demo di Philaidai è selvatica (**ἀγρία**). Tuttavia con il tempo acquista un grado di domesticità tale che diventa commensale (**σύντροφος**) degli uomini che abitano il demo. All'improvviso, provocata (**παροξυνθῆναι**) dagli eccessi nel gioco di una bambina, l'orsa torna selvatica e ferisce la piccola.

La vicenda così chiaramente delineata dal testo di *Souda* e dunque il ruolo rivestito dall'orso all'interno del rito dell'*arkteia* possono forse essere meglio compresi alla luce delle testimonianze sulla percezione dell'orso in Grecia fornite dai testi naturalistici e mitologici.

¹²⁴² V. Montepaone 1979 b, 68-9; 74-5 (= Montepaone 1999, 38;43-4).

¹²⁴³ V. es. Bachofen 1863, 24-8; Perlman 1989. Istinto materno: Aristot. *Hist. an.* 611b; Ael. *Nat. an.* VI 9. Capacità di dare forma ai piccoli: es. Ael. *Nat. an.* II 19; VI 3; Plut. *Mor.* 494 c (= *De am. pr.* 2). Atalanta: es. Apollod. III 9, 2. Paride: Apollod. III 12, 5. Piccolo Zeus: Diod. IV 80; Eratost. *Katast.* 2; Schol. Apoll. Rh. I 941*.

¹²⁴⁴ V. es. Osborne 1985, 165-7; Sourvinou-Inwood 1990 a; Vernant 2001, 173-7; Parker 2005, 246-8.

Nei testi naturalistici aristotelici vengono sottolineate caratteristiche dell'orso che lo avvicinano all'uomo sotto il profilo delle attività superiori: la possibilità di camminare sulle due zampe inferiori (*Hist. an.* 594 b) e dunque di tenere la testa in alto, a differenza di tutti gli altri quadrupedi; la conformazione della zampa simile alla mano umana (*Hist. an.* 498 a) e dunque con più potenzialità tecniche nelle zampe rispetto a tutti gli altri animali.

La prossimità tra orso e uomo nel mito diventa così forte che, come si è detto, le orse possono prendersi cura di piccoli umani (o divini) e si hanno unioni di esseri umani e orsi (Polifonte, Cefalo). La presenza in Grecia di simili miti e del rito dell'*arkteia* ha aperto la strada a un filone di comparazioni con altre culture relativamente vicine a quella greca almeno dal punto di vista geografico (Europa dell'est) o anche assai lontane (America settentrionale, mondo scandinavo, Siberia, Giappone), con tutte le problematiche e forse anche gli azzardi metodologici che ciò comporta¹²⁴⁵. Si ha l'impressione che comunque, al di là di qualche generica somiglianza fenomenologica, nel mito greco si voglia sottolineare soprattutto la negatività della confusione tra uomo e animale. Atalanta e Paride sono allevati da un'orsa, ma sono personaggi anomali. Atalanta fugge Afrodite, è troppo selvatica e per questo viene punita dalla divinità. Paride non è un eroe, è effeminato, ha reazioni eccessive, ignora il corretto comportamento. Riguardo a ciò è interessante che nel testo dell'*Alessandra* di Licofrone (133-40) Cassandra, nel rimproverarlo per avere trasgredito le leggi dell'ospitalità, addebita il carattere di Paride al fatto che egli ha impressa in sé l'indole dell'orsa che l'ha nutrito (ἄρκτου τιθήνης ἐκμεμαγμένου τρόπου). Ancora mentre in altre culture, come ad esempio quelle scandinave, l'unione tra essere umano e orso può dare origine alla casata regale (Danimarca), nel mito greco, dove peraltro il tema compare assai poco, l'unione tra una donna (Polifonte) e un orso genera mostri cannibali (Agrios e Orios) e determina la metamorfosi della donna in un uccello sinistro (*Ant. Lib. Met. Syn.* 21)¹²⁴⁶. Apparentemente diverso il caso dell'unione tra uomo e orsa, in quanto dall'unione tra Cefalo e un'orsa ha origine la stirpe di Odisseo (*Etym. M.* s.v. Ἀρκείσιος), ma non va trascurato che al momento del concepimento l'orsa si trasforma in donna e che a monte c'è l'interpretazione fedele di un responso oracolare.

Dunque nella rappresentazione dell'orso che emerge dai testi naturalistici e mitologici greci, esso è il più simile all'uomo tra tutti gli animali, ma è anche irriducibilmente altro perché ha in sé una irriducibile componente di selvatichezza pronta a riemergere, come accade appunto nella tradizione eziologica relativa all'*arkteia* e viene ben sottolineato dalla versione di *Souda*.

L'ambivalenza dell'orso tra identità e alterità rispetto all'uomo lo accomuna alla *parthenos*, che è sì umana, ma partecipa ancora della selvatichezza: nella tradizione eziologica brauronia è proprio la selvatichezza della bambina a ridestare l'istintualità dell'orsa.

Il simbolo dell'orso rappresenta dunque bene lo scopo da conseguire attraverso il rito dell'*arkteia*: liberare la *parthenos* una volta per tutte dalla componente selvatica, in modo che essa non riemerge più, improvvisamente, come accade all'orsa del mito. In simile contesto non sembra necessario cercare di assegnare un significato concreto a "fare l'orsa" e "imitare l'orsa". L'*arkteia* si presenta come un'ultima presa di contatto simbolica con l'ambivalenza della *parthenia* rappresentata dall'orso, finalizzata a chiudere definitivamente i conti con essa, grazie ad Artemide che garantisce la correttezza e l'irreversibilità del passaggio.

¹²⁴⁵ V. es. Brulé 1987, 256-60; Ginzburg 1989; Brulé 1990 b; Spagna 1998; Corvino 2000; Pastoreau 2007.

¹²⁴⁶ V. Cherubini 2009.

Richiamando il proverbio sulla donnola e il *krokotos* viene da pensare che se la donnola-donna rimasta animale non ha, per così dire, diritto di indossare il *krokotos*, le *arktoi*, che stando a *Lex. Seg.* s.v. ἄρκτεῦσαι* si liberavano appunto della loro θηρία, ne avevano invece tutto il diritto. Diventa pertanto difficile immaginare che proprio in occasione dei *Brauronia*, molto probabilmente al momento della reintegrazione delle *arktoi* nella *polis*, esse abbandonassero il *krokotos*. La tradizione proverbiale relativa alla donnola-donna e la centralità del motivo dell'ambivalenza della *parthenia* nell'*arkteia* rappresentano elementi forti a sostegno della validità della congettura Ellebodus - Bentley per la lettura di *Lys.* 645: κατ'ἔχουσα "poi indossando". Quanto all'iconografia dei *krateriskoi* è probabile che la nudità sia da porre comunque in relazione con la fase finale dell'*arkteia*. Potrebbe nel caso trattarsi non della deposizione del *krokotos* ma della deposizione delle vesti infantili in vista dell'assunzione del *krokotos*. Va riconosciuto che rispetto ad una simile lettura crea difficoltà la notizia fornita dagli scolii (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a* e Schol. Aristoph. *Lys.* 645 c RΓ*) secondo cui le *arktoi* indossavano il *krokotos* durante l'*arkteuein*, notizia che sulla base della precisazione sulla natura della veste (*himation* 645 c RΓ*) difficilmente può essere liquidata come deduzione derivata dal testo di Aristofane. Resta la possibilità (suggerita con cautela da P. Vidal-Naquet¹²⁴⁷) che la polarità nudità - *krokotos*, leggibile come animalità - umanità, caratterizzasse l'intero ciclo rituale, secondo modalità che non si possono cogliere.

2 - Gli spazi culturali di Brauron: Ifigenia

Come si è visto presentando la documentazione relativa al culto di Artemide *Brauronia*, gli studiosi hanno ricercato e individuato tra le fonti tracce della presenza di altre figure di culto a Brauron oltre ad Artemide.

In particolare l'attenzione si è concentrata su Ifigenia da un lato sulla scorta della testimonianza di Euripide (*Iph. Taur.* 1462-7*) che non solo documenta il culto, ma lo colloca anche in una precisa speculare opposizione rispetto al culto di Artemide, dall'altro sulla complessa problematica relativa alla natura stessa di Ifigenia.

In questa parte si riprenderanno in esame alcuni aspetti della questione relativa al culto di Ifigenia a Brauron. Senza volere giungere a conclusioni, impossibili allo stato attuale della documentazione, si cercherà di mostrare almeno, partendo da uno studio di Montepaone, che la dualità Ifigenia - Artemide è stata forse sopravvalutata.

Quanto alle altre figure divine che forse avevano egualmente un posto nel *temenos*, Dioniso e Apollo, si rimanda a quanto detto in occasione della presentazione dei dati¹²⁴⁸.

Diversi studiosi hanno riconosciuto nei versi di Euripide relativi alla sorte di Ifigenia a Brauron (*Iph. Taur.* 1462-7*) l'indicazione di una netta dualità tra il culto per l'eroina (mortale venerata dopo la morte) e il culto della divinità: *agalma* delle vesti delle donne morte di parto per l'eroina / dediche per maternità felici¹²⁴⁹. Alcuni dei già ricordati studiosi alla dualità di ruoli affiancano una sorta di dualità cronologica, partendo dall'interpretazione degli eroi come divinità decadute elaborata e sostenuta tra XIX e XX sec. Ifigenia, il cui nome sarebbe attestato già in miceneo e sarebbe connesso alla buona nascita, era la divinità venerata a Brauron prima di Artemide nell'area della "grotta" che ha restituito i reperti più antichi. In seguito Artemide sarebbe diventata la divinità principale del santuario di Brauron

¹²⁴⁷ V. Vidal-Naquet 1988, 139-40.

¹²⁴⁸ V. rispettivamente *supra* III 4 b, 189-92; c, 192-3.

¹²⁴⁹ V. es. Kontis 1967 161-2; 174-5; Travlos 1976; Dowden 1991, 61-4; Lyons 1997, 137-70; Giومان 1999, 172-6; Johnston 1999, 238-45; Doria - Giومان 2007, 81-7.

e ad Ifigenia, ormai identificata con la figlia di Agamennone, sarebbe rimasta la dimensione ctonia del culto.

Montepaone sottolinea opportunamente che le fonti relative alla natura divina di Ifigenia sono poche (Paus. II 35, 1; Hesych. s.v. Ἴφιγένεια; Her. IV 103, 1-2) e testimoniano semmai un progressivo confondersi dei contorni della figura con quella di Artemide, piuttosto che una priorità cronologica della dea Ifigenia. Del resto, già L.R. Farnell, spesso citato in relazione alla natura divina di Ifigenia e alla sua priorità cronologica nel *temenos*, in realtà lascia aperta la questione non trovando prove decisive in merito e comunque prende le distanze dall'applicabilità universale dell'interpretazione degli eroi come divinità decadute¹²⁵⁰.

Montepaone fa anche due importanti precisazioni che ridimensionano notevolmente la possibilità di riconoscere una dualità tra Artemide e Ifigenia.

La prima è che nel testo di Euripide non si parla di donne morte, ma di donne in agonia, in fin di vita (ψυχορραεῖς). L'atto della dedica pone l'accento non tanto sul carattere "ctonio" o eroico di Ifigenia, quanto sull'affinità di condizione tra lei e la madre moribonda in quanto entrambe bloccate lungo il percorso verso la condizione di *gyne*¹²⁵¹. La seconda puntualizzazione riguarda il ruolo di Ifigenia che non è tanto quello generico di sacerdotessa ma è ben specifico: è la *kledouchos*. In quanto eterna *parthenos* ella detiene le chiavi del passaggio dalla condizione di *parthenos* a quella di *gyne*¹²⁵². Nell'ottica di Montepaone dunque il ruolo di Artemide e Ifigenia non è speculare, ma complementare.

Le osservazioni della studiosa appaiono pertinenti e rilevanti, risulta tuttavia difficile condividere la sua certezza relativa allo spazio culturale di Ifigenia a Brauron. Si ribadisce infatti ancora una volta che al momento risulta assai difficile delineare simile spazio.

Come si è mostrato, nessuna struttura archeologica può essere ricondotta con sicurezza a detto culto¹²⁵³.

Quanto alle raffigurazioni iconografiche, l'unica che può essere riconosciuta sulla base di buoni elementi è quella del c.d. rilievo degli dei. Essa però è di carattere mitologico e non culturale. Si è visto infatti che secondo l'interpretazione di Venit e Despinis Ifigenia vi compare come protagonista (o co-protagonista) di un mito. Si tratta del mito relativo all'arrivo della statua taurica a Brauron (Paus. I 33, 1*; III 16, 7*) molto probabilmente raffigurato in aperta polemica con le rivendicazioni del santuario di Halai Araphenides che avevano trovato eco nel finale dell'*Ifigenia in Tauride*¹²⁵⁴. Al momento dunque l'archeologia confermando la notizia di Pausania (finora screditata) aggiunge un nuovo tassello al quadro già abbastanza ricco e articolato della presenza mitica di Ifigenia a Brauron: episodio del mancato sacrificio (Schol. Aristoph. *Lys.* 645 a*, se *κενήγιον* va inteso appunto come "cenotafio", e Schol. Aristoph. 645 b*); sacerdozio, morte e venerazione *post mortem* (Eur. *Iph. Taur.* 1462-7*); deposito e custodia della statua taurica. Tuttavia non fornisce nessun elemento relativo al culto.

Riguardo alle fonti letterarie, si è avuto occasione di mostrare che la formulazione del testo di Schol. Aristoph. 645 b* non è chiara. Nulla infatti impedisce di attribuire il pronome *αὐτῇ* all'orsa. In tal caso il *μυστήγιον* può senz'altro essere identificato con l'*arkteia*

¹²⁵⁰ V. Farnell 1921, 55-8 e 280-4.

¹²⁵¹ V. Montepaone 2002, 74.

¹²⁵² V. Montepaone 2002, 72-3.

¹²⁵³ V. *supra* III 4 a, 184-5.

¹²⁵⁴ V. *supra* III 4 a, 185-8.

ricavandone che, secondo questa particolare versione eziologica, il rito commemorava in qualche modo l'orsa sacrificata al posto di Ifigenia¹²⁵⁵.

Resta il problema di come valutare il testo euripideo (*Iph. Taur.* 1462-7*) in cui senza ambiguità si parla di una forma di culto *post mortem* di Ifigenia. L'opinione di Ekroth secondo cui Euripide ha "inventato" il culto di Ifigenia a Brauron appare forse azzardata. Come si è detto più volte, l'area del *temenos* di Brauron è stata indagata solo parzialmente e i reperti sono stati studiati solo in minima parte. Inoltre, anche riconoscendo con la studiosa che nella politeista Atene la "invenzione" di un rito non portava un drammaturgo sotto processo, bisogna considerare che il pubblico avrebbe dovuto avere almeno qualche elemento per comprendere cosa si stava dicendo sulla scena e interessarsene. Ekroth suggerisce che Euripide abbia elaborato la sua Ifigenia a partire dal culto di Ecate a Brauron¹²⁵⁶. Va detto però che la presenza di tale culto non è certo attestata in modo più solido di quella del culto di Ifigenia: la documentazione è ridotta alla statuetta in marmo di Ecate tricorpore rinvenuta da Papadimitriou nel 1948. L'interpretazione del c.d. rilievo degli dei fornita da Venit-Despinis e qui seguita risulta infatti di gran lunga più convincente e interessante della lettura delle figure come "parata" delle divinità più importanti del santuario (compresa Ecate) sostenuta da Ekroth.

3 - Percorsi

Il culto di Artemide *Brauronia* appare particolarmente interessante nell'ambito della presente ricerca sulla dialettica tra religioni e religione in Grecia in quanto esso si trova inscritto in una rete di relazioni ampia, anche se non sempre facile da decifrare, sia in Attica sia fuori dall'Attica.

Si prenderanno in considerazione diversi contesti, in primo luogo l'Attica, ad eccezione del santuario di Melite che sarà oggetto di una trattazione specifica in relazione al culto di Artemide *Aristoboule*. Si cercherà in particolare di mettere in luce la complessità e la problematicità di relazioni spesso date per scontate come quella con il santuario di Halai Araphenides e con il santuario di Munichia.

In secondo luogo si discuterà delle ragioni della presenza del culto di Artemide *Brauronia* fuori dall'Attica, concentrandosi in specialmente su Stinfalo.

Infine, in relazione alla dialettica tra dimensione locale e dimensione panellenica dei fenomeni cultuali nell'antica Grecia si presenteranno due casi tradizionalmente letti dagli studiosi (a torto o a ragione) come profondamente affini alla cultualità brauronia: la sacerdotessa *arkos* di Cirene e il *nebeuein* tessalo.

a) Brauron e il *Braurionion*

La relazione tra Brauron e il *Braurionion* dell'acropoli è evidente nel nome. Si è cercato di mostrare che molto probabilmente vi è un rapporto storico connesso alla figura di Pisistrato (o dei Pisistratidi): infatti non è dimostrabile che il *Braurionion* risalga a prima del VI a.C. epoca nella quale si collocano alcuni buoni indizi relativi alla sua esistenza¹²⁵⁷.

Per il resto le modalità della relazione con il santuario brauronio restano oscure sia sotto l'aspetto amministrativo sia soprattutto sotto l'aspetto culturale.

¹²⁵⁵ V. *supra* III 2 e, 172.

¹²⁵⁶ V. Ekroth 2003, 94-101.

¹²⁵⁷ V. rispettivamente *supra* II 1, 115 e II 2 b, 116-20.

L'unico dato certo è che nel IV a.C. il *Brauronion* non soppianta il santuario di Brauron, come è stato affermato da Edmonson¹²⁵⁸: i materiali dello scavo di Brauron al momento noti provano che all'epoca il santuario extraurbano era intensamente frequentato e il decreto di *exetamos*, comunque lo si voglia datare, testimonia un persistente e vivo interesse della *polis* verso di esso.

La ricostruzione della pianta del *peribolos* senza tempio e con una *stoa* a tre bracci asimmetrici divenuta "classica" a partire dagli studi di Stevens ha indotto alcuni a ritenere che il *Brauronion* era destinato unicamente all'esposizione di oggetti votivi¹²⁵⁹. Del resto al momento le poche testimonianze archeologiche riconducibili ad esso hanno carattere votivo: nessun elemento decisivo porta infatti ad escludere che anche l'*agalma* di Prassitele, probabilmente identificato da Despinis (testa Acr 1352)¹²⁶⁰, fosse una statua votiva. Tuttavia, come si è detto, la ricostruzione proposta da Stevens è del tutto ipotetica per quanto riguarda il settore occidentale ed è basata sull'idea che i due bracci simmetrici della *stoa* dovevano ospitare le due statue di Artemide a cui si fa riferimento nelle *tabulae curatorum Brauronii*. Il riconoscimento di queste ultime come copie degli inventari brauronii, a favore del quale esistono plausibili indizi, e, di conseguenza, la localizzazione delle statue a Brauron indeboliscono notevolmente la validità della ricostruzione di Stevens.

La ricostruzione della pianta del *Brauronion* con tempio e altare (e dunque con riti) non è sostenuta da indizi archeologici e si basa essenzialmente sulla tesi di Despinis secondo cui l'*agalma* prassitelico da lui identificato (testa Acr 1352) era la statua di culto, fatto, come appena detto, non pienamente dimostrabile¹²⁶¹.

In ogni caso, ammesso che nel *Brauronion* dell'acropoli si svolgeva culto (cosa del resto probabile) non è dato sapere in che misura il *peribolos* fosse coinvolto nei *Brauronia* o nell'*arkteia*.

Per quanto riguarda i *Brauronia* è del tutto plausibile che esso fosse il punto di partenza del corteo diretto a Brauron e si è prospettata l'eventualità che il passo di Varrone (*De re rust.* I 2, 19) in cui si parla di un sacrificio che prevedeva in via eccezionale la presenza di capre sull'acropoli riguardi la *thysia* che forse apriva la celebrazione festiva.

Per quanto riguarda l'*arkteia*, si è mostrato che la relazione tra ritrovamento di *krateriskoi* e svolgimento del rito andrebbe problematizzata più di quanto si sia fatto finora.

Burkert nell'ambito delle riflessioni su *arkteia* e riti di passaggio sofferma la sua attenzione sul lemma di Fozio relativo alla parola **πρωτέλεια***. Vi si dice infatti che il termine designa il giorno in cui i genitori accompagnano la futura sposa "dalla dea" sull'acropoli e compiono un sacrificio. Egli ritiene probabile che la dea in questione sia Artemide *Brauronia*. Si tratterebbe, a suo avviso, di un rito di passaggio prematrimoniale ridotto alla forma essenziale. In proposito egli chiama in causa il decreto di Cratero citato da Arpocrazione nel lemma **ἀρκτεῦσαι*** dove il termine è spiegato come **τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχία ἢ τῇ Βραυρωνία** "il consacrare prima delle nozze le *parthenoi* ad Artemide, la *Mounychia* o la *Brauronia*"). Lo studioso sottolinea da un lato l'ufficialità e la valenza politica del decreto di riferimento, dall'altro l'aspetto perfettivo di **καθιερωθῆναι** che implica un atto dotato di una conclusione. Dunque per Burkert il *Brauronion*, voluto da Pisistrato, era la sede in cui si poteva "eseguire il rito normale, ridotto ai minimi termini". Egli infatti, attraverso alcuni

¹²⁵⁸ V. Edmonson 1968, 165.

¹²⁵⁹ V. es. Osborne 1985, 155-6. Ricostruzione di Stevens: *supra* I 2.2 c, 81-2 + Tav. CLXXI.

¹²⁶⁰ V. *supra* I 2.2 e, 104 + fig. 1, Tav. CCXI.

¹²⁶¹ V. *supra* I 2.2 c, 83-6 + Tav. CLXXIII.

riferimenti letterari, dimostra che gli obblighi rituali venivano assolti con modalità assai diverse¹²⁶².

La proposta di Burkert è indubbiamente interessante. Tuttavia, trattandosi di un passo riferito all'acropoli di Atene resta molto forte l'eventualità che "la dea" sia Atena e non Artemide.

Al momento dunque la destinazione culturale del *Brauronion* e la sua funzione rispetto ai diversi aspetti del culto di Artemide *Brauronia* restano tutti da definire.

b) Halai Araphenides

La relazione tra il santuario di Artemide *Brauronia* a Brauron e quello di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides è molto stretta sotto il profilo geografico in quanto la distanza è inferiore a sei chilometri.

Nel finale dell'*Ifigenia in Tauride* (1446-67*) le parole della divinità poliade Atena sanciscono una relazione inscindibile tra i due centri di culto attraverso il riferimento alla coppia di fratelli Oreste e Ifigenia. Oreste porrà la statua taurica della divinità ad Halai Araphenides, costruirà un tempio per custodirla e istituirà il culto della *Tauropolos* di cui farà parte anche un rito: durante la festa, a ricordo del mancato sgozzamento di Oreste in Tauride, il sacerdote dovrà fare uscire sangue dal collo di un uomo in modo che la dea non perda gli onori che le spettano. Ifigenia, come si è detto più volte, diventerà *kledouchos* del santuario di Brauron e là sarà sepolta ricevendo dopo morta l'offerta delle vesti delle donne entrate in agonia durante il parto.

Discutendo la storia degli studi topografici relativi a Brauron si è visto che la distanza relativamente breve che separa i due santuari e la testimonianza di Euripide hanno indotto gli studiosi a sovrapporre i due *temene*, anche confutando la chiara testimonianza di Strabone (IX 1, 22*) dalla quale essi risultano nettamente distinti¹²⁶³.

Gli studiosi hanno cercato di contestualizzare la narrazione eziologica euripidea nella concreta pratica culturale.

Kontis e Brelich tendono ad accomunare i due culti, suggerendo che Artemide fosse venerata anche a Brauron come *Tauropolos*; addirittura, secondo Brelich *Tauropolos* era l'epiclesi dell'Artemide di Brauron. A sostegno Kontis cita il fatto che ad Anfipoli la *Tauropolos* riceve anche l'appellativo di *Brauronis* e che a Brauron è stato rinvenuto un *pinax* fittile su cui Artemide è rappresentata a cavallo di un toro, secondo una sorta di traduzione iconografica dell'epiclesi *Tauropolos* così come viene spiegata da uno scolio all'*Aiace* di Sofocle (Schol. Soph. Ai. 172)¹²⁶⁴. Brelich fa invece riferimento piuttosto ad una presunta affinità tra i *Brauronia* e i *Tauropolia*. Gli uni erano infatti una festa di donne che stando alla *Pace* di Aristofane prevedeva anche momenti licenziosi. Gli altri, stando agli *Epitrepontes* di Menandro, prevedevano una *pannychis* riservata alle donne che fa da cornice allo stupro della *parthenos* al centro dell'intreccio¹²⁶⁵.

Graf, che si occupa del mito di Halai Araphenides nell'ambito del percorso geografico della statua taurica, sviluppa il parallelismo (già accennato da Brelich) tra il rito descritto nel finale dell'*Ifigenia in Tauride* e le fustigazioni dei giovani a Sparta durante la festa per Artemide *Orthia*. In entrambi i casi un originario sacrificio umano è stato sostituito

¹²⁶² V. Burkert 2002, 25-6.

¹²⁶³ V. *supra* 1.2 a, 9-10.

¹²⁶⁴ V. Kontis 1967, 159 e 188 + π. 102 α-β (v. figg. 1-2, Tav. CL).

¹²⁶⁵ V. Brelich 245-6.

da un rito che provoca sanguinamento ma non morte e in entrambi i casi si rivendicava la provenienza della statua dalla Tauride¹²⁶⁶.

Riprendendo lo spunto di Graf, H. Lloyd-Jones introduce un parallelismo culturale tra Brauron e Halai Araphenides, il primo connesso ai riti di passaggio femminili, il secondo connesso ai riti di passaggio maschili¹²⁶⁷. P. Ceccarelli, nel suo studio relativo alla danza pirrica, introduce qualche altro elemento in favore di simile gemellarità. Ella si sofferma sul già citato decreto onorario sottratto al mercato antiquario nel 1933 e pubblicato indipendentemente da Papagiannopoulos-Palaios e Stavropoulos. A l. 13-5 si prescrive che gli onori tributati a Philoxenos figlio di Phrasikles, che si era distinto come corego della pirrica e in altre liturgie, vengano proclamati solennemente dall'araldo in occasione della gara (**ἀγών**) dei *Tauropolia*. Secondo la studiosa è plausibile pensare che l'*agon* fosse appunto la pirrica, del resto attestata come danza in onore di Artemide nel santuario dell'*Amarysia* in Eubea. Il decreto proverebbe così che durante i *Tauropolia* si eseguiva la danza armata, danza che risulta strettamente connessa alla transizione dei giovani nella società adulta, secondo quanto mostra (tra gli altri) la medesima Ceccarelli. Ella sottolinea inoltre la marginalità di Halai Araphenides, propria dei luoghi deputati ai riti di passaggio e individua nel verbo **περιπολεῖν** impiegato da Atena per ricordare le peregrinazioni di Oreste un possibile riferimento all'efebia, pur ammettendo che si sa ben poco su come essa funzionava prima del IV a.C.¹²⁶⁸.

Un ulteriore elemento di collegamento tra il culto di Artemide *Brauronia* e quello di Artemide *Tauropolos* è riconosciuto nella segnalazione della presenza dei *krateriskoi* ad Halai Araphenides. Come si è detto, Kahil si spinge a ipotizzare che il c.d. tempio della spiaggia al cui interno essi sono stati ritrovati possa essere una struttura simile al c.d. *heroon* di Ifigenia a Brauron.

Le ricostruzioni fin qui presentate sono basate su elementi e deduzioni in larga parte ipotetici. Del problema dell'interpretazione del rinvenimento di *krateriskoi* si è già trattato¹²⁶⁹. Si presentano dunque alcune considerazioni sugli altri punti.

In primo luogo, per quanto riguarda l'ipotesi di un culto della *Tauropolos* a Brauron, i due *pinakes* raffiguranti Artemide a cavallo di un toro, ai quali si potrebbe affiancare la protome taurina fittile attualmente visibile al museo locale¹²⁷⁰, presi in se stessi non risultano particolarmente indicativi. Non è infatti difficile immaginare una produzione comune di *pinakes* per due santuari artemidei vicini quali quello di Brauron e quello di Halai Araphenides. Il quadro naturalmente potrebbe cambiare con la pubblicazione o l'esposizione di ulteriori reperti. Riguardo all'ipotesi di Brelich secondo cui a Brauron Artemide era venerata come *Tauropolos* e non come *Brauronia*, due documenti epigrafici inediti esposti al museo di Brauron in cui compare l'epiclesi *Brauronia* (una dedica su una base in marmo e una dedica graffita su un coccio)¹²⁷¹ inducono ad accantonarla.

In secondo luogo, al momento sul culto di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides si sa effettivamente troppo poco per individuare i caratteri della relazione con il santuario brauronio.

¹²⁶⁶ V. Graf 1976, 37-8. V. anche Graf 1985, 411-7. Tradizioni sulla statua taurica in Occidente: Montepaone 47-105.

¹²⁶⁷ V. Lloyd-Jones 1983, 98-101; Cropp 2000, 54-5. Cfr. scetticismo Tzanetou 2000, 209-16; Ekroth 2003, 99.

¹²⁶⁸ V. Ceccarelli 1998, 83-4. Decreto onorario: Papagiannopoulos-Palaios 1929; Stavropoulos 1932; SEG XXXIV 103 e fig. 1, Tav. CCXLIV. Pirrica e riti di passaggio: v. da ultimo Ceccarelli 185-218.

¹²⁶⁹ V. *supra* III 1 c, 158-61.

¹²⁷⁰ V. fig. 3, Tav. CL.

¹²⁷¹ V. fig. 2, Tav. XCV e fig. 1, Tav. XCVII.

Le fonti letterarie che danno informazioni su tale culto sono solo due: il passo di Euripide (*Iph. Taur.* 1458-61*) e i passi degli *Epitrepontes* di Menandro in cui si fa riferimento ai *Tauropolia* (275-303). Dal primo si ricava che la festa prevedeva un rito cruento, con la fuoriuscita di sangue dal collo di un uomo, dal secondo che c'era una veglia a partecipazione femminile (**παννυχίς γυναικῶν**, 276*) Viene messo in dubbio (forse con atteggiamento ipercritico) che i *Tauropolia* menzionati da Menandro siano da identificare con la festa di Halai Araphenides: il demo infatti non è mai nominato¹²⁷². Al momento però gli unici *Tauropolia* attici noti sono quelli di Halai Araphenides e il testo euripideo lascia supporre che essi non fossero una festa di carattere locale e che dunque il riferimento poteva essere comprensibile per il pubblico di Menandro. In ogni caso se anche si accetta di considerare la *pannychis* come momento dei *Tauropolia* di Halai Araphenides, non vi sono elementi concreti a favore del parallelismo con i *Brauronia* individuato da Brelich, se non il dato della partecipazione femminile. Il presunto risvolto licenzioso dei *Brauronia* viene dedotto dal problematico testo della *Pace* di Aristofane (371-6*) di cui si è già trattato¹²⁷³, così come lo svolgimento di riti femminili notturni viene dedotto dalla raffigurazione di torce su alcuni *krateriskoi* e sul coperchio di pisside a figure rosse con rappresentazione di danza¹²⁷⁴.

Papagiannopoulos-Palaios al momento della pubblicazione del decreto onorario per Philoxenos propone di emendare il lemma **Ταυροπόλια** di Esichio sostituendo **Ἄλαιεῖς** al tradito **Ἄ εἰς**¹²⁷⁵. Anche accettando simile proposta, il lemma non presenta alcuna informazione sul rito.

Quanto alle fonti epigrafiche, l'unico testo che dà qualche notizia sul culto è il decreto onorario per Philoxenos (350-25 a.C. circa) in cui si parla di un *agon* celebrato durante i *Tauropolia* (ll. 13-5*). L'identificazione di esso con la pirrica (ll. 4-5) è plausibile, ma non meglio dimostrabile. Nell'altro documento epigrafico relativo al culto della *Tauropolos*, un decreto onorario molto frammentario rinvenuto nel 1926 e pubblicato da N.Ch. Kotzias¹²⁷⁶, si ha la semplice menzione del *hieron* della dea nella clausola di pubblicazione (ll. 15-6*).

Attualmente l'archeologia contribuisce poco alla conoscenza del culto. La situazione archeologica di Halai Araphenides è peggiore di quella di Brauron. Il tempio è stato portato alla luce da Papadimitriou tra il 1956 e il 1957 con scavi effettuati nella medesima proprietà **Χούντα** in cui Kotzias, in un contesto (a suo dire) romano, aveva trovato la stele frammentaria con decreto da lui pubblicata. Il medesimo Papadimitriou dà comunque notizia, senza aggiungere dettagli, di un primo scavo di N. Kyparissis, mai pubblicato. L'archeologo dichiara inoltre di essersi accorto del fatto che per anni l'area è stata saccheggiata per ricavare materiale edilizio da riutilizzare nelle costruzioni dei dintorni¹²⁷⁷.

Nel resoconto del 1956 Papadimitriou menziona il ritrovamento di figurine fittili, alcune risalenti a V e VI a.C., cocci del V e del IV a.C., tegole e un frammento di colonna in *poros*. Egli non fornisce la fotografia di nessuno dei tali reperti. Nel resoconto del 1957 sono ricordati, per l'area del tempio, il rinvenimento di cocci non più antichi del IV a.C. presso il settore orientale delle fondamenta e l'individuazione a ridosso del lato sud dei resti

¹²⁷² V. Paduano 1989, nota 35, 389.

¹²⁷³ V. *supra* III 1 c, 138-40.

¹²⁷⁴ *Krateriskoi brauronii* con torcia: Kahil 1963, cat. 26, 13-4 + fig. 2, pl. 6 (= fig. 2, Tav. CXXVII); Kahil 1965, fig. 4, pl. 8 (= fig. 4, Tav. CCXXVIII). Coperchio di pisside: Kahil 1963, cat. 50, 24 + fig. 6, pl. 13 (= fig. 6, Tav. CXXXIV).

¹²⁷⁵ V. Papagiannopoulos - Palaios 1929, nota 202, 231.

¹²⁷⁶ V. Kotzias 1926 e fig. 2, Tav. CCXLIV.

¹²⁷⁷ V. Papadimitriou 1956 a, 88.

di una struttura estesa verso sud (altare?) che ha restituito materiali più antichi. Viene inoltre segnalato che a circa m 500 a ovest del tempio, probabilmente in mezzo a resti antichi, viene ritrovato un decreto datato all'arconte Nikomachos in cui si menziona la celebrazione di *Dionysia* e che a circa km 2 verso sud viene recuperato un frammento di rilievo in marmo con i resti di una figura femminile. Quest'ultimo reperto è l'unico di cui viene fornita una fotografia¹²⁷⁸.

Negli anni '70 vengono compiute alcune indagini archeologiche nell'area intorno al tempio, quindi quella del presunto *temenos*. Si riportano alla luce diverse strutture che restituiscono materiale distribuito lungo un arco cronologico assai ampio, dall'età classica all'età romana. Tra tali strutture c'è il già ricordato piccolo tempio della spiaggia al cui interno sono stati ritrovati i *kateriskoi*. Come si è detto, su di esso il resoconto è estremamente laconico: le poche informazioni (compreso il rinvenimento dei *krateriskoi*) derivano da altre fonti¹²⁷⁹.

Al momento per la conoscenza archeologica di Halai Araphenides si dispone dei citati resoconti, della pubblicazione del tempio (limitata alla strutture architettoniche) e della pubblicazione del decreto in cui sono menzionati i *Dionysia*¹²⁸⁰. Una pubblicazione complessiva degli scavi di Loutsia-Halai Araphenides è annunciata come imminente, e ciò, naturalmente, è più che auspicabile.

In ogni caso, al di là della carenza di dati per la ricostruzione del culto di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides, va osservato che occorre probabilmente cautela nell'individuare attraverso il testo dell'*Ifigenia in Tauride* una connessione tra tale culto e i riti di passaggio maschili. Euripide infatti parla del sangue di un uomo adulto (1459* **ἀνδρός αἷμα**) e ciò rende quanto meno zoppicante sia il parallelismo con i rituali per Artemide *Orthia* a Sparta sia la gemellarità funzionale con il santuario di Brauron.

Nell'ambito della riflessione sulle eventuali relazioni tra il santuario di Brauron e quello di Halai Araphenides merita forse qualche considerazione il fatto che il *hieron* di Artemide *Tauropolos* è indicato come sede per l'esposizione di due dei decreti onorari promulgati dai *demotai* rinvenuti ad Halai Araphenides, quello in onore di Philoxenos e quello pubblicato da Kotzias. Se il dato dell'assenza di simili testi epigrafici a Brauron, da più parti addotto come elemento a favore del carattere ateniese del culto¹²⁸¹, verrà confermato, la posizione dei due santuari e dei due culti nei confronti della *polis* risulterà fortemente differenziata. Tra l'altro, al momento, il passo di Euripide rappresenta l'unica testimonianza non locale relativa al culto artemideo di Halai Araphenides. Come si è detto, l'identificazione dei *Tauropolia* di Halai Araphenides come scena dell'episodio centrale degli *Epitrepontes* è stata infatti messa in dubbio.

Infine, l'interpretazione del c.d. rilievo degli dei proposta da Venit e Despinis, secondo cui esso rappresenta il mito dell'arrivo a Brauron dello *xoanon* taurico tramite Ifigenia secondo quanto riporta (con scetticismo) Pausania (I 33, 1*; III 16, 7*), potrebbe costituire la prova di una conflittualità tra Brauron e Halai Araphenides riguardo al possesso della statua, come sottolinea correttamente Despinis¹²⁸². Le relazioni tra i due santuari,

¹²⁷⁸ V. Papadimitriou 1956 a, 87-9 + π. 25 (= fig. 1, Tav. CCXLI); Papadimitriou 1956 b, 31; Daux 1957 b, 521; Papadimitriou 1957 a, 45-7 + π. 12γ (= fig. 2, Tav. CCXLIII); Papadimitriou 1957 b, 23-5; Daux 1958 b, 678-9. Resti del tempio: fig. 2, Tav. CCXLI (rilievo Papadimitriou 1957); fig. 2, Tav. CCXLII (stato attuale). Ricostruzione della pianta: fig. 1, Tav. CCXLII. Decreto onorario per Nikomachos: fig. 1, Tav. CCXLV.

¹²⁷⁹ V. Diagouras 1972; Alexandri 1975; Alexandri 1976. Fotografia dello scavo: fig. 1, Tav. CCXLIII.

¹²⁸⁰ V. rispettivamente Knell 1983 e Bardani 1998.

¹²⁸¹ V. es. Osborne 1985, 170; Sourvinou-Inwood 1988, 117.

¹²⁸² V. *supra* III 4 a, 187-8; 189.

proprio sotto il profilo della tradizione mitologica, sembrerebbero dunque meno pacifiche di quanto suggerisce il finale dell'*Ifigenia in Tauride*. Per contro, se si accettano le ipotesi elaborate dal medesimo Despinis sull'altare cilindrico di Dioniso e sul rilievo coregico conservato a Monaco, sembrerebbe che il santuario artemideo di Brauron tributasse una certa accoglienza al culto di Dioniso di Halai Araphenides¹²⁸³.

c) Munichia

Come si è ricordato più volte, il santuario di Artemide *Mounichia* è indicato da due fonti letterarie come sede dell'*arkteia* accanto a Brauron. Al dato rituale corrisponde un dato mitico: la versione dell'*aition* dell'*arkteia* riportata da *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηῦσαι*** ambienta i fatti al Pireo e combina l'istituzione del rito con una vicenda assai simile a quella narrata nella tradizione locale relativa a Baros/Embaros che ruota comunque intorno ad un'orsa.

Le indicazioni fornite dalle fonti letterarie trovano conferma nel dato archeologico in quanto tra i materiali rinvenuti nel corso degli scavi di Threpsiades nel 1935 sono stati individuati numerosi frammenti di *krateriskoi* e un solo esemplare integro a cui va aggiunto qualche frammento dagli scavi di Palaiokrassa nel 1984¹²⁸⁴.

Discutendo le ipotesi sulla cadenza dei *Brauronia*, gli studiosi leggono il culto di Artemide *Brauronia* e quello di Artemide *Mounichia* come strettamente associati tra loro, al punto da ipotizzare o dare per certo, che la data dei *Brauronia* si sovrapponesse a quella della festa in onore di Artemide *Mounichia*.

L'associazione tra i due santuari sotto il profilo delle tradizioni mitiche è letta in chiave diacronica da Montepaone. A suo avviso la tradizione relativa a Baros/Embaros in cui in cambio del sacrificio viene chiesto il sacerdozio a vita per il *genos* è più antica di quella testimoniata da *Lex. Seg.* s.v. **ἀρκτηῦσαι*** in cui non a caso il personaggio che si offre di celebrare il sacrificio è anonimo e non chiede nulla in cambio. Le due tradizioni testimoniano dunque l'intervento della *polis* nel senso dell'unificazione dei rituali¹²⁸⁵.

Giuman ricollega l'intervento in modo specifico a Pisistrato che in quanto originario di Philaidai aveva tutto l'interesse ad uniformare culto munichio e culto brauronio. Il medesimo studioso va oltre le indicazioni di Montepaone riguardanti la tradizione mitologica e ipotizza che ad un certo punto, in coincidenza con il declino del santuario di Brauron e con la perdita di importanza dei demi, tutte le "dinamiche culturali e religiose legate al culto dell'Erasino" si siano trasferite al santuario di Munichia¹²⁸⁶.

La ricostruzione del quadro cronologico della tradizione mitica suggerita da Montepaone appare plausibile, anche se forse l'assenza dell'*aition* riferito ad Ifigenia crea un problema rispetto al quadro di ricomposizione unitaria della tradizione di Brauron e di Munichia. Sono state rilevate analogie tra Embaros e Agamennone (entrambi padri che sacrificano la figlia), ma le differenze non sembrano secondarie. Non solo in alcune versioni del mito Agamennone si è macchiato di una colpa verso Artemide, ma nel mito munichio la figlia viene salvata dall'astuzia del padre, poi accettata dalla divinità. Nel mito di Ifigenia invece la figlia (quando viene salvata) viene salvata direttamente da Artemide. Inoltre, nel

¹²⁸³ V. *supra* III 4 b, 192.

¹²⁸⁴ V. Palaiokrassa 1991, 74-82 + cat. **Kx** 1-57, 147-62 + **π.** 37β; 38; 39α; 39β; 40α; 40β; 41; 42; 43; 44 (= Tav. CCXXXI - CCXXXVI e fig. 1, Tav. CCXXXVII); Palaiokrassa 1989, kat. 145-8, 38-9 + Taf. 6, 2 (= fig. 2, Tav. CCXXXVII).

¹²⁸⁵ V. Montepaone 1979 b (= Montepaone 1999, 35-46)

¹²⁸⁶ V. Giuman 1999, 195.

mito munichio non si dice nulla sulla sorte della figlia, mentre la produzione mitografica sul destino della *parthenos* Ifigenia dopo il mancato sacrificio è assai ampia.

Le affermazioni di Giuman relative al piano della pratica cultuale risultano al momento indimostrabili. I culti di Brauron e di Munichia appaiono simili tra loro, ma non perfettamente sovrapponibili

I dati letterari relativi al culto di Artemide *Munichia*, oltre ai due passi sull'*arkteia*, riguardano la connessione con la memoria della battaglia di Salamina (Her. VIII 77; Plut. *Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7*) e la dedica di un particolare tipo di focaccia, gli *amphiphontes* a cui è attribuita una simbologia astrale (compresenza nel cielo di luna e sole). A tali notizie ne vengono aggiunte altre poco caratterizzanti come la celebrazione di un sacrificio (Phot. s.v. **Μουνιχιών**) o il carattere di *asylon* dell'altare della divinità (Lys. c. *Agoracr.* 24, 29; Demosth. XVIII 107). Quanto alla già ricordata notizia fornita da Libanio (V 29*), seppure con esitazione forse studiata, relativa ai riti prematrimoniali del mese *Mounichion*, non è certo se essa vada attribuita alla *Brauronia* o alla *Mounichia*.

Il dato relativo agli *amphiphontes* che in diversi testi risultano dedicati il giorno 16 viene posto in relazione all'affermazione di Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7*) secondo cui il giorno 16 era stato consacrato ad Artemide perché aveva brillato come luna piena sui Greci che vincevano a Salamina.

Simon ritiene che si possa riconoscere il legame tra l'offerta di *amphiphon* e la commemorazione della vittoria di Salamina su uno *skyphos* conservato a Laon e pubblicato da J. de la Genière. Sulla faccia A del vaso c'è una figura femminile seduta su una roccia; accanto sono posate due torce. Di fronte a lei si vede Pan che porge un oggetto piatto su cui si trovano tre piccole torce. Sulla faccia B c'è una figura femminile in movimento che reca una torcia in ciascuna mano. Simon, sulla scorta di Ph. Borgeaud, interpreta l'oggetto come *amphiphon* e la figura seduta come Artemide *Mounichia*. La presenza di Pan fa riferimento al ruolo da lui giocato nella medesima battaglia di Salamina su cui Artemide aveva brillato come luna: dai *Persiani* (447-79) risulta infatti che una parte dei fatti si era svolta sull'isola di Psyttalia, consacrata a Pan. La figura sulla faccia B è identificata con Hekate, l'altra divinità alla quale, stando alle fonti, erano offerti gli *amphiphontes*¹²⁸⁷.

Altri autori vedono nell'affermazione di Plutarco e nella notizia relativa all'offerta di *amphiphontes* una testimonianza del carattere lunare di Artemide *Mounichia* e dunque della sua connessione con il ciclo femminile, la nascita, la fertilità e la curotrofia nonché una testimonianza della sua affinità con Ecate e con Artemide *Brauronia*. Riguardo a quest'ultimo punto vengono ricordati il rinvenimento a Brauron di diverse raffigurazioni di Artemide con torcia e di un *hekataion*¹²⁸⁸.

Rispetto a simili interpretazioni, va osservato che nel nutrito gruppo di testi relativo agli *amphiphontes* solo due li collegano in modo specifico ad Artemide *Mounichia* (*Souda* s.v. **ἀνάστατοι*** e Pollux VI 75*), mentre altri parlano di un'offerta per Artemide o per Ecate nei *hiera* o agli incroci di tre strade¹²⁸⁹. Sarebbe forse opportuno rivedere e ridimensionare le affermazioni sul carattere lunare di Artemide *Mounichia*.

¹²⁸⁷ V. Simon 1985, 277 + Taf. 51 (v. Tav. CCLXVII). Cfr. de la Genière 1972, 294-7 (interpretazione basata sul mito di Demetra *Melaina* di Figalia, Paus. VIII 42); Borgeaud 1979, 231 e 147-8 (interpretazione basata sulla vicenda dello scontro tra Trasibulo e i Trenta, Diod. XIV 32, 3 e Clem. Alex. *Strom.* I 163, 1).

¹²⁸⁸ V. es. Giuman 1999, 193-4. Raffigurazioni di Artemide con torcia a Brauron: fig. 2, Tav. XCVIII (rilievo dedicato da Peisis); Tav. CII; fig. 1, Tav. CIV (rilievo dedicato da Herakleides); fig. 1, Tav. CL (*pinax* con Artemide su toro); fig. 2, Tav. CLI (*pinax* con Artemide a caccia) e fig. 1-2, Tav. CLII. *Hekataion* di Brauron: fig. 1, Tav. LXXIV.

¹²⁸⁹ V. Athen. XIV 645 a-b = Philoch. FGH III 328 F 86*; Phot. s.v. **ἀμφιφῶων** = Philoch. FGH III 328 F 86 a*; Hesych. s.v. **ἀμφιφῶν***; *Souda* s.v. **ἀμφιφῶντες*** e s.v. **ἀνάστατοι***; Pollux VI 75*.

Un gruppo di decreti onorari per gli efebi testimonia che essi prendevano parte alla festa in onore di Artemide *Mounichia*. Una regata di carattere agonistico è esplicitamente ricordata alle ll. 29-30 di IG II² 1006* del 122/1 a.C. Di una *naumachia* si parla in IG II² 2130 (262/3 o 266/7 d.C.), ll. 48-9, mentre un periplo su navi sacre è ricordato in IG II² 1011, l. 16*. Periplo e sacrificio sono associati in IG II² 1028 (100/99 a.C.) l. 21* e in un nuovo frammento di IG II² 1009 (116/5 a.C.), ll. 21-2*. In quest'ultimo testo la lista comprende però altre divinità (i *Megaloi theoi*, Zeus *Soter* e Atena)¹²⁹⁰. Infine, in IG II² 1029 (94/3 a.C.) l. 13* è menzionata una sfilata in onore di Artemide *Mounichia*.

Ancora, gli efebi dell'*Aiantis* figurano come dedicanti in una dedica per l'eroe *Mounichos* (il mitico fondatore del santuario di Artemide *Mounichia*) rinvenuta presso il Ceramico e databile al 333/2 a.C (SEG XXI 180)¹²⁹¹.

Simili documenti sono letti come indizio di una connessione tra Artemide *Mounichia* e l'integrazione dei ragazzi nella comunità civica, in parallelo con la funzione che la divinità esercitava nei confronti delle *arktoi*¹²⁹². Tuttavia non va dimenticato che uno dei due contingenti di efebi risiedeva a Munichia (Aristot. *Const. Ath.* 61, 1) e che il culto di Artemide *Mounichia* era associato alla memoria della vittoria di Salamina. È dunque possibile che la partecipazione degli efebi ai *Mounichia* fosse connessa soprattutto a quest'ultimo aspetto. Del resto da alcuni dei medesimi testi epigrafici che attestano la partecipazione degli efebi ai *Munichia* e da altre epigrafi dello stesso tipo, risulta che essi sfilavano, talora in armi, in onore di Artemide *Agrotera*, associata alla vittoria di Maratona¹²⁹³.

Restando in ambito epigrafico meritano di essere ricordati altri due documenti. Il primo è una dedica databile a IV a.C. incisa su un frammento di base rinvenuto nell'*agora* (presso la c.d. *stoa* di mezzo) tra materiale bizantino, dunque evidentemente non *in situ*. La base è pertinente ad una statua posta su concessione del *Demos* per decreto. Del nome della divinità si conserva una parte esigua (-*νιχια*-). La proposta di integrazione formulata dall'editore B.D. Meritt è comunque plausibile¹²⁹⁴. Le condizioni del testo e le circostanze del ritrovamento non consentono di meglio contestualizzare la dedica.

Più interessante risulta la menzione di un sacrificio per Artemide *Mounichia* nel calendario epigrafico del demo di Thorikos, documento databile al IV a.C. e caratterizzato da una complessa vicenda editoriale¹²⁹⁵. A ll. 40-1, in apertura della lista di riti da celebrare durante il mese *Mounichion*, è ricordata un'offerta per Artemide *Mounichia*. L'epiclesi è in parte in lacuna, così come l'indicazione relativa al tipo di offerta. G. Dunst integra nella lacuna un'offerta di tripodi, senza cercare di precisarne il numero. Ne risulta che ad Artemide *Mounichia* venivano offerti tripodi di Apollo *Pythios*. Molto più plausibile appare la ricostruzione proposta da J. Labarbe nel medesimo anno (1977) dell'edizione Dunst. Nella lacuna egli integra l'indicazione di una vittima adulta (*τέλειον*) e separa l'offerta per Artemide da quella per Apollo *Pythios*. La ricostruzione di Labarbe è riproposta, con una

¹²⁹⁰ V. Meritt 1947, n. 67, 171 + Pl. XXXII.

¹²⁹¹ V. Habicht 1961, n. 2, 143-6 + Beil. 75.

¹²⁹² V. es. Giuman 1999, 194-5.

¹²⁹³ V. IG II² 1006, ll. 8-9; IG II² 1011, l. 7; IG II² 1028 l. 8; IG II² 1029, l. 7. V. anche: IG II² 1006, ll. 8-9; 1008 l. 7 (verbo in lacuna); 1030, l. 5-6 (lacuna); 1040, ll. 5-6 (nome della divinità e verbo in lacuna), cfr. Reinmuth 1965, 256; SEG XXIV 189, ll. 4-5 (lacuna) e cap. II sez. I 1.1, 295; sez. III 1 d, 334.

¹²⁹⁴ V. Meritt 1960, n. 84, 57* + Pl. 12 (= fig. 1, Tav. CCLXVIII).

¹²⁹⁵ V. Labarbe 1977, nota 1, 60; Daux 1980, 463-5.

leggera correzione, da Daux, il primo a pubblicare il testo dopo avere visto la pietra, una volta che essa è stata acquistata dal J. Paul Getty Museum¹²⁹⁶.

Poiché il sacrificio è effettuato nel mese *Mounichion* è assai plausibile che la data fosse quella dei *Mounichia*. Al momento non è possibile stabilire se esisteva un *hieron* locale dedicato ad Artemide *Mounichia* o se il demo inviava una vittima a Munichia in occasione della festività. In ogni caso il documento fornisce un indizio relativo ad una dimensione panattica del culto già nella prima metà del IV a.C. quando il santuario di Brauron era ancora funzionante e intensamente frequentato. Ciò lascia supporre che il culto di Artemide *Mounichia* aveva delle caratteristiche specifiche che lo distinguevano dal culto brauronio. Una di queste era certo l'associazione con la vittoria di Salamina, ma non va escluso che ce ne fossero altre.

Passando al dato archeologico, i rinvenimenti del santuario di Munichia, per quanto assai più poveri di quelli brauronii, presentano diverse analogie con questi ultimi, oltre ai già ricordati *krateriskoi*.

In primo luogo, come si è già avuto modo di mostrare, tra la ceramica si annovera un buon numero di vasi nuziali, in particolare *lebetes gamikoi*. Ciò trova riscontro a Brauron e forse anche nel *Brauronion*¹²⁹⁷.

Un altro tratto che accomuna la ceramica rinvenuta a Munichia a quella rinvenuta a Brauron (e forse a quella attribuibile al *Brauronion*) è la presenza di *epinetra*, tra cui spicca un eccezionale esemplare bianco, anche se in misura molto ridotta rispetto a Brauron¹²⁹⁸.

Ancora, sono stati rinvenuti frammenti di statue infantili in marmo, statuette fittili raffiguranti bambini (tra cui spicca quella di un neonato in fasce) e bambole fittili, interpretate da Palaiokrassa come offerte prenuziali secondo quanto ben attestato dalle fonti letterarie (es. *AP VI 280*)¹²⁹⁹. Sembra dunque che anche a Munichia come a Brauron il rito dell'*arkteia* si situi in una più ampia connessione tra il santuario e i passaggi fondamentali della vita femminile. Si tratta tuttavia di elementi troppo labili per dimostrare una sovrapposibilità dei due culti, seppure anche solo sotto questo aspetto, e a maggior ragione, per dimostrare una "eredità" munichia dal santuario di Brauron. Del resto non va dimenticato che, come si è detto, la studiosa sottolinea alcune peculiarità iconografiche nei *krateriskoi*. Ma su questo punto la cautela è d'obbligo vista la percentuale veramente minima dei materiali brauronii che è stata pubblicata.

Infine, in relazione alla definizione del rapporto tra il culto di Artemide *Brauronia* e quello di Artemide *Mounichia* c'è un ultimo aspetto che merita qualche considerazione: entrambi i culti hanno attestazioni fuori dall'Attica e simili attestazioni sono totalmente indipendenti l'una dall'altra.

¹²⁹⁶ V. rispettivamente Dunst 1977, 244 (= SEG XXVI 136, ll. 40-1); Labarbe 1977, 57; 58 (= SEG XXVIII 111); Daux 1983, 153 (= SEG XXXIII 147, ll. 40-1). Fotografia del reperto: fig. 2, Tav. CCLXVIII.

¹²⁹⁷ V. *supra* III 2 f, 175. *Lebetes gamikoi*: Palaiokrassa 1991 cat. **Kα** 26-37, 134-7 + **π.** 30α; 30β; 31 (= Tav. CCXLIX e fig. 1, Tav. CCL); Palaiokrassa 1989, cat. 114, 34; cat. 130, 36; cat. 131, 36 + Taf. 5, 3 (= fig. 2, Tav. CCL). Frammento di *loutrophoros*: Palaiokrassa 1991, cat. **Kα** 38 + **π.** 30α (= Tav. CCXLIX)

¹²⁹⁸ Frammento di *epinetron* a figure nere: Palaiokrassa 1991, cat. **Kα** 20, 132 + **π.** 28β (= fig. 1, Tav. CCLI). Frammenti di *epinetra* a figure rosse, di cui uno in miniatura: Palaiokrassa 1991, cat. **Kα** 57-60 + **π.** 35β; 36 (v. fig. 3, Tav. CCLI e Tav. CCLII). *Epinetron* bianco: Palaiokrassa 1991, cat. **Kα** 61, 143 + **π.** 28α (v. fig. 2, Tav. CCLI). *Epinetra* di Brauron: *supra* I 1.2 e, 73. *Epinetra* dell'acropoli: *supra*, I 2.2 d, 97.

¹²⁹⁹ V. rispettivamente Palaiokrassa 1991, 51-2 + cat. **Γ** 7-9, 100 + **π.** 7α; 8α-β (= fig. 2, Tav. CCXLVII e Tav. CXLVIII); 58-9 + cat. E 78-9, 117 + **π.** 20 (= fig. 1, Tav. CCLIV); E 82-3, 118; E 85, 118; E 86, 119; E 114-5 + **π.** 16, 22 e 23β (v. Tav. CCLIII; fig. 2, Tav. CCXLV; fig. 2, Tav. CCLIV); 62 + cat. E 91-6, 120-1; E 103-5, 122-3 + **π.** 21 e 22 (v. fig. 1 e 2, Tav. CCXLV)

Per quanto riguarda la *Brauronia* si è parlato dell'iscrizione di Stinfalo e dell'epigramma di Anfipoli, mettendo in mostra le rispettive problematiche di contestualizzazione¹³⁰⁰.

Le attestazioni non attiche del culto di Artemide *Mounichia* sono più numerose, anche se di carattere più eterogeneo, e sono relative a Sicione, Epidauro, Pygela/Phygela e Cizico.

La testimonianza relativa a Sicione è rappresentata da un passo di Clemente Alessandrino (*Protr.* IV, 42*) in cui sono passati in rassegna celebri simulacri e relativi scultori: tra le opere dei cretesi Skyllis e Dipoinos è menzionato lo *xoanon* di Artemide *Mounichia* a Sicione. Non si ha nessun'altra notizia in qualche modo ricollegabile a tale culto e alle origini della sua presenza a Sicione.

Il documento relativo a Epidauro è una dedica alla divinità a nome di un certo Marco Aurelio Tryphon sacerdote (IG IV² 1, 404*) ed è datata al 215 d.C. L'epigrafe è incisa su una base rettangolare, molto probabilmente un'ara, di non grandi dimensioni (46x60x40). Il reperto è attribuito al santuario di Apollo *Maleatas*, al pari di un'altra dedica alla sorella del dio, IG IV² 1, 405 (su base cilindrica, con epiclesi *Agoraia*). Ad essa si possono forse affiancare altre due iscrizioni dello stesso genere, IG IV² 1, 494 e IG IV² 1, 500 (con epiclesi *Enodia*), la cui attribuzione al *hieron* di Apollo è meno sicura¹³⁰¹. Nessun elemento consente di meglio contestualizzare la scelta di porre una dedica per Artemide *Mounichia*.

La testimonianza relativa a Pygela/Phygela è fornita da Strabone (XIV 1, 20*) che menziona l'esistenza nella città di un *hieron* di Artemide *Mounichia*. Non è chiaro se la notazione sulla fondazione da parte di Agamennone si riferisca al *hieron* o alla città (definita **πολίχνιον**, "cittadina"). Essa infatti, secondo quanto scrive l'autore, era stata abitata da una parte delle truppe di Agamennone che si era dovuta fermare in tale località in quanto afflitta da una sofferenza al fondoschiena (**πυγαί**). Quest'ultima notizia è riportata anche da altre fonti ed è evidentemente paretimologicamente connessa al nome **Πύγελα** della località¹³⁰². G. Ragone, autore di uno studio sul doppio nome della cittadina e sul contesto storico delle relative tradizioni paretimologiche, è incline a pensare che Strabone riporti un mito locale secondo cui il santuario di Artemide *Mounichia* era stato fondato da Agamennone. Lo studioso ammette che la formulazione del testo non permette certezze, tuttavia sottolinea l'esistenza di una narrazione su Agamennone relativa al santuario di Artemide *Chesias* nell'isola di Samo, nella cui perea Pygela/Phygela si trovava. Infatti stando a Callimaco (*Hymn.* III 228-32) nel santuario della dea si trovava il timone dedicato da Agamennone per propiziare la divinità che ostacolava la navigazione trattenendo i venti. Ragone ritiene possibile che la fondazione del santuario di Artemide *Mounichia* a Pygela possa avere a che fare con un altro grave ostacolo posto alla navigazione dalla divinità: la perdita di una parte dei rematori a causa della sofferenza alle **πυγαί**. A favore di simile interpretazione egli adduce un altro elemento e cioè il fatto che l'invocazione callimachea ad Artemide *Mounichia* (*Hymn.* III 259) si trova subito dopo l'*excursus* dedicato al culto di Efeso (237-58). Lo studioso ritiene che la *Mounichia* in questione non sia quella attica, ma quella venerata a Pygela/Phygela e che in tal modo nel testo si crei una triangolazione Samo - Efeso - Pygela/Phygela. A suo avviso simile ricostruzione può essere autorizzata dall'assai probabile relazione tra il testo di Callimaco e un'opera dello stesso genere commissionata da Efeso a Timoteo di Mileto e che doveva pertanto avere dato un grande rilievo ai culti e ai

¹³⁰⁰ V. *supra* I 3 a, 106-12; I 3 b, 112-4.

¹³⁰¹ V. rispettivamente Hiller von Gaertringen 1929, 117 e 118.

¹³⁰² V. Harpocr. s.v. **Πύγελα** (= Theop. FGH II B 115 F 59); *Souda* s.v. **Πύγελα**.

miti di ambito ionico¹³⁰³. La tesi di Ragone è molto interessante anche se, come riconosce egli stesso, non pienamente dimostrabile. Infatti si avrebbe un caso in cui intorno al culto attico, "importato" con tutta probabilità quando la città faceva parte della Lega delio-attica¹³⁰⁴, si è formata una tradizione eziologica locale, forse collegata a quella samia, comunque fortemente connessa all'identità di Pygela e tesa a rafforzare il prestigio del santuario cittadino attraverso un richiamo alla saga panellenica della spedizione contro Troia. Riguardo a quest'ultimo punto, non va trascurata la vicinanza di Efeso. Non si ha alcuna informazione sui caratteri del culto di Artemide *Mounichia* a Pygela/Phygela, dunque non è dato sapere se presentava aspetti del culto attico e quali. È in ogni caso probabile che esso avesse una posizione rilevante nel *pantheon* locale, dal momento che gli studiosi concordano nel riconoscere Artemide *Mounichia* nella testa femminile che compare nella maggior parte delle (poche) emissioni monetali note di Pygela/Phygela¹³⁰⁵.

Quanto a Cizico, in due documenti epigrafici di età romana si trova menzionato il sacerdozio di Artemide *Mounichia*. Si tratta di due decreti databili probabilmente al I a.C. e relativi alla concessione di privilegi ad un medesimo personaggio, una donna di nome Kleidike, figlia di Asklepiades. Il primo di tali documenti, CIG II 3657, prevede la concessione dello spazio per una statua onoraria nell'*agora* "degli uomini" da collocare nel gruppo delle statue di famiglia, a ovest della statua del fratello Dionysios. La richiesta viene dal personale addetto al culto della *Meter Plakiane* che aveva ricevuto da Kleidike una consistente somma per migliorie nel *kosmos* del santuario. È previsto che la statua abbia sulla base un'iscrizione in cui si ricordi la benemerenzza di Kleidike. Nel testo ella deve essere menzionata come sacerdotessa della *Meter Plakiane* e come "prosacerdotessa" di Artemide *Mounichia*. Il secondo documento, pubblicato per la prima volta nella sua integrità da H.G. Lolling¹³⁰⁶, sancisce la concessione per la collocazione di un *pinax* raffigurante Kleidike all'interno del *hieron* della *Meter Plakiane*, per l'esattezza nel *parthenon*. Anche nel secondo testo è prevista un'iscrizione dedicatoria. In essa Kleidike deve essere designata come sacerdotessa della *Meter Plakiane*, di Kore e della *Meter*, e di Artemide *Mounichia*. Non si ha alcun documento relativo al culto di Artemide *Mounichia* a Cizico. Il fatto che in entrambe le iscrizioni il sacerdozio di Artemide *Mounichia* è associato al sacerdozio della *Meter Plakiane* non prova in se stesso che in qualche modo i due culti erano in relazione tra loro. Quanto alla presenza del culto di Artemide *Mounichia* a Cizico, viene generalmente chiamata in causa l'origine milesia della città¹³⁰⁷. Si è già avuto modo di accennare alla tradizione relativa all'origine attica del culto milesio di Artemide *Chitone*, connesso direttamente al fondatore Neleo figlio di Codro e ad un presunto omonimo demo di Atene (Schol. Call. *Hymn.* I 77)¹³⁰⁸. Non è dunque difficile ammettere che Cizico, colonia di Mileto, ospitava il culto attico della *Mounichia*. Va segnalato che stando alla descrizione fornita da Strabone (XII 8, 11*), una parte della città di Cizico sorge vicino ad un monte denominato "monte delle orse" (ὄρκτων ὄρος) e che nello scolio ad un passo delle *Argonautiche* relativo a tale monte (Schol. Apoll. Rh. I 941*) la prima delle spiegazioni addotte per il nome è un mito secondo cui là le nutrici di Zeus sarebbero state trasformate in orse. Un collegamento diretto tra una simile tradizione mitologica e il culto di Artemide

¹³⁰³ V. Ragone 1996, 217 (con nota 14) - 221 (con nota 27).

¹³⁰⁴ V. Ragone 1996, 217 e T2, 198.

¹³⁰⁵ V. es. Head 1892, 228 + Pl. XXIV 1-2 (= fig. 3, Tav. CCLXVIII)

¹³⁰⁶ V. Lolling 1882, 155-6.

¹³⁰⁷ V. es. Boeckh 1843, 916; Lolling 1882, 154.

¹³⁰⁸ V. *supra* III 3 d, 182-3.

Mounichia a Cizico non è in alcun modo dimostrabile, tuttavia è un'eventualità che non va esclusa.

d) Grotta di Pan

La grotta di Pan presso Eleusi¹³⁰⁹ scavata da Travlos rappresenta l'unico esempio certo di rinvenimento di *krateriskoi* in un'area sicuramente non connessa ad Artemide. Come si è detto la contestualizzazione dei tre frammenti dell'*agora* è aperta a diverse possibilità¹³¹⁰.

Travlos sottolinea che si tratta della prima volta che *krateriskoi* si trovano associati al culto di Pan, mentre Kahil è incline ad ascriverli al culto di Artemide (divinità che del resto è spesso in relazione con Pan) insieme con gli altri esemplari dell'Attica¹³¹¹.

Giuman sottolinea che la decorazione dei vasi è di tipo geometrico. Essi dunque hanno una funzione puramente rappresentativa: stanno a significare che la *parthenos* che li ha dedicati ha abbandonato la sfera di Artemide ed è ormai pronta ad accedere alla sfera della sessualità rappresentata da Pan¹³¹².

La lettura di Giuman è interessante. Infatti nessun elemento autorizza a condividere la sicurezza di Kahil in relazione alla funzione rituale dei due vasi ed è pertanto preferibile supporre una funzione votiva. Quanto alla contestualizzazione, una possibile traccia può essere rappresentata dal fatto che tra i materiali ceramici rinvenuti da Travlos si registrano *loutrophoroi*¹³¹³. L'offerta di vasi nuziali è un dato ricorrente nei santuari dedicati a Pan e alle Ninfe, ed è probabile che a tale categoria appartenga anche il santuario eleusino. Si può ragionevolmente supporre che ad esso vada attribuito il rilievo votivo del tipo a grotta con rappresentazione di Pan e le Ninfe rinvenuto nel corso delle esplorazioni di fine XIX sec. "lontano dal santuario" di Demetra e Kore¹³¹⁴. Non è dunque da escludere che i *krateriskoi* siano presenti come offerta riferibile all'ambito nuziale. Tuttavia la nozione di rappresentatività introdotta da Giuman è forse una sottigliezza eccessiva. Come si è visto, dagli studi di Kahil risulta che *krateriskoi* a decorazione geometrica sono stati rinvenuti anche a Brauron, dove una simile funzione rappresentativa non è ipotizzabile¹³¹⁵.

e) Stinfalo e Anfipoli

Le due localizzazioni non attiche del culto di Artemide *Brauronia*, Stinfalo e Anfipoli, sono già state presentate¹³¹⁶.

Si è già detto in tale occasione che la natura letteraria del testo di Anfipoli invita ad una certa cautela nel leggersi un'attestazione del culto. Tanto più che ad Anfipoli è ben documentato il culto della *Tauropolos* e l'autore potrebbe avere fatto riferimento all'associazione tra i due santuari così come viene presentata nel finale dell'*Ifigenia in Tauride*.

La presenza storica degli Ateniesi ad Anfipoli rappresenta un argomento forte a favore dell'origine attica del culto (o dei culti) di Artemide ad Anfipoli. Tuttavia, merita di

¹³⁰⁹ Posizione rispetto al santuario eleusino: Travlos 1960, σχ. 1, 44 (= fig. 1, Tav. CCLVI)

¹³¹⁰ V. *supra* III 2 c, 161.

¹³¹¹ V. rispettivamente Travlos 1960, nota 20, 55 e Kahil 1965, 23. *Krateriskoi*: fig. 1, Tav. CCXXIX.

¹³¹² V. Giuman 1999, 243.

¹³¹³ V. Travlos 1960, π. 43γ (= fig. 2, Tav. CCLVII). Altri reperti: Travlos 1960, π. 42α-β (= fig. 1, Tav. CCLVII).

¹³¹⁴ V. Travlos 1960, 55 + π. 41β (= fig. 2, Tav. CCLVI).

¹³¹⁵ V. *supra* III 2 d, 163 e fig. 1, Tav. CCXXVII.

¹³¹⁶ V. *supra* I 3 a, 106-12; I 3 b, 112-4.

essere sottolineato che dalle fonti disponibili emerge un rapporto stretto tra tale culto e la dinastia macedone. Come si è detto, secondo Diodoro (18, 4) tra i templi che Alessandro Magno progettava di costruire al ritorno dalla spedizione in Asia c'era anche il tempio della *Tauropolos* ad Anfipoli. Inoltre due dei documenti epigrafici oggi noti sono emanati da Filippo V: si tratta di una lettera a magistrati locali e una dedica congiunta del re e del *demos*¹³¹⁷.

Quanto a Stinfalo, le tracce di una relazione con Atene sono estremamente labili, ridotte a un unico testo epigrafico. Si tratta di un accordo conservato in modo molto frammentario, relativo al trattamento dei cittadini di Stinfalo ad Atene e a quello dei cittadini di Atene a Stinfalo. Dopo l'uscita dell'*editio minor* delle *Inscriptiones Graecae* Walbank ha pubblicato un nuovo testo con ulteriori frammenti cercando di individuare il contenuto delle due facce della stele. Come ricorda lo studioso, dopo il 379/8 a.C. Atene aveva stretto accordi simili con diverse città. L'iscrizione dunque non sembra provare l'esistenza di rapporti privilegiati tra Atene e Stinfalo¹³¹⁸.

Williams ipotizza che il culto di Artemide *Brauronia* sia giunto da Atene a Stinfalo tramite mercenari. Una traccia archeologica di simili contatti è, a suo avviso, riconoscibile nella *kore* arcaica i cui frammenti sono stati rinvenuti nel corso dello scavo del tempio dell'acropoli, peraltro molto più tardi. Egli prospetta la possibilità che vi sia una relazione tra la "importazione" della *kore* (molto probabilmente avvenuta in tempi più recenti rispetto all'età arcaica) e la "importazione" del culto di Artemide *Brauronia*. Williams è inoltre incline ad assegnare una matrice ateniese anche al culto di Atena *Polias* documentato dal cippo visto da Orlandos, attualmente perduto e forse relativo al tempio dell'acropoli. Egli tuttavia riconosce che si tratta di un'epiclesi diffusa in Arcadia¹³¹⁹.

Altri studiosi in relazione alle ragioni della presenza del culto di Artemide *Brauronia* a Stinfalo chiamano in causa due possibili fattori che potevano essere sentiti come comuni alle due realtà: il riferimento mitologico all'orso (l'eponimo dell'Arcadia era Arkas figlio di Callisto) e la presenza di un fiume denominato Erasino. In particolare, riguardo a quest'ultimo, Brulé prospetta la possibilità che le frequenti omonimie di fiumi nel mondo greco e la credenza nella risorgenza delle acque favorissero la percezione della presenza di una stessa divinità in tutti i luoghi dotati di determinate caratteristiche topografiche¹³²⁰.

Come i suddetti studiosi, anche Antoniou riconosce la mitologia dell'orso e l'idronimo Erasino come elementi in comune tra Brauron e Stinfalo. A differenza di loro, egli ascrive simili elementi a ragioni storiche, cioè la presenza in entrambi i luoghi dei Pelasgi che, a suo avviso, avrebbero venerato Artemide come divinità-orsa. Lo studioso ipotizza che il culto arcade non derivi da quello attico, ma si richiami ad una non più nota località **Βραυρών** arcade, il cui nome, secondo l'etimologia da lui sostenuta, rinviava direttamente al culto dell'orso, al pari di quello della ben conosciuta località attica¹³²¹.

La tesi di Antoniou non è in alcun modo dimostrabile, al pari della storicità dei Pelasgi e del loro presunto culto di Artemide-orsa. Come sottolinea opportunamente Vernant, i miti che coinvolgono Artemide e l'orsa non implicano mai un'identificazione tra

¹³¹⁷ V. *supra* I 3 b, 112. Lettera: Koukouli-Chrysanthaki 1977, 151-67 (= SEG XXVII 245 cfr. = SEG XXXIII 499); Hatzopoulos 1996, n. 9, 30-1 + Pl. XII. Dedicata di re e *demos*: Koukouli-Chrysanthaki 1981; SEG XXXI 614; Hatzopoulos 1996, n. 29, 49-50 + Pl. XXIX.

¹³¹⁸ V. Walbank 1986.

¹³¹⁹ V. rispettivamente Williams 1996, 82-3; Williams - Schaus 2001, 92-3. Frammenti della *kore* e ricostruzione: Tav. CCLXIX

¹³²⁰ V. es. Hollinshead 1980, 54 (con cautela); Brulé 1987, 197-8; Giuman 1999, 125.

¹³²¹ V. Antoniou 1990, 237-40. Legame etimologico tra **Βραυρών** e l'orsa: v. anche Antoniou 1976; Antoniou 1988.

la divinità e l'animale¹³²². Un discorso analogo vale per il ruolo dell'orso nella ritualità brauronia che, come si è cercato di mostrare, sembra rivestire una precisa funzione simbolica relativa alla *parthenia*¹³²³.

La strada indicata da Williams appare la più plausibile, anche se la relazione tra mercenari di Stinfalo e Atene resta tutta da ricostruire. Sembra inoltre forse eccessivo individuare un legame diretto tra la presenza della *kore* attica arcaica e il culto di Artemide *Brauronia*. Tuttavia non si può negare che la presenza di una simile statua sull'acropoli di Stinfalo sia indizio di una presa di contatto con Atene non superficiale e forse in qualche misura enfatizzata. L'auspicio è che nuovi scavi apportino ulteriori elementi a riguardo.

Una volta ammesse relazioni storiche tra Atene e Stinfalo più strette di quelle indicate dalle fonti scritte e dunque la possibilità che a Stinfalo sia stato "importato" il culto di Artemide *Brauronia*, restano aperti diversi interrogativi. Il fatto che il *hieron* sia indicato come sede per l'esposizione di decreti della *polis* lascia supporre che al culto "importato" sia stato assegnato un posto ragguardevole nel *pantheon* locale. Il presunto riconoscimento di una forma di affinità nella mitologia ursina e nell'idronimo possono forse avere favorito il processo. Va detto però che il ruolo dell'orso nella mitologia arcade è assai diverso dal ruolo che esso riveste nella mitologia brauronia e che, in mancanza di testimonianze esplicite, occorre almeno cautela nell'istituire una relazione tra la ricorrenza di una data situazione topografica e toponomastica e la percezione di un'affinità culturale. Riguardo a quest'ultima si potrebbe anche ricordare che secondo B.Sergent il mito degli uccelli della palude di Stinfalo adombrerebbe un collegamento tra Artemide *Stymphalia* e i riti di passaggio femminili. Infatti a suo avviso un frammento attribuito a Ferecide in cui si ribadisce polemicamente che le Stinfalidi erano uccelli e non donne (FGH I 3 F 72) e la notizia di Pausania relativa alla presenza "dietro al tempio" di statue marmoree di *parthenoi* con gambe da uccello (VIII 22, 7) testimoniano l'esistenza di una variante locale del mito secondo cui le Stinfalidi erano *parthenoi* consacrate ad Artemide nella loro transizione verso l'età adulta. Esse dovevano "fare gli uccelli" esattamente come le ragazzine attiche dovevano "fare le orse"¹³²⁴. La ricostruzione di Sergent è interessante, anche se alquanto congetturale. In ogni caso occorre osservare che il riconoscimento di affinità tra la divinità locale e quella "importata" non è l'unica possibile chiave interpretativa di simili fenomeni: un culto può parimenti essere "importato" per riempire una lacuna nella strutturazione del *pantheon* locale. Inoltre le dinamiche in gioco possono essere anche di natura non religiosa, ad esempio si può trattare di motivazioni politiche o di prestigio.

Al momento sembra dunque più prudente rinunciare a ricostruire il percorso dell'introduzione del culto di Artemide *Brauronia* a Stinfalo.

f) Cirene

Nel 1922 la missione archeologica italiana che operava a Cirene ha riportato alla luce una stele iscritta su tre facce. Su due di esse (A e B) è incisa una serie di prescrizioni rituali, articolate per temi, esplicitamente presentata come vaticinio di Apollo. L'iscrizione è stata pertanto pubblicata come *Lex Cathartica*¹³²⁵.

A l. B 16* si trova la prescrizione di un'offerta (pelle, testa e zampe) per la "orsa" (*ἄρκτοι*). L'editore S. Ferri non ha dubbi sul fatto che si tratta di una sacerdotessa in quanto

¹³²² V. Vernant 2001, 130.

¹³²³ V. *supra* 1 e, 208-9.

¹³²⁴ V. Sergent 1996, 23-5 (seguito da Moggi - Osanna 2003, 388-9).

¹³²⁵ V. Ferri 1927.

simile denominazione ricorre in un'altra iscrizione di Cirene (all'epoca ancora inedita) e non esita a rimandare il lettore ad Aristoph. *Lys.* 645* con il relativo scolio¹³²⁶.

Per il resto, il passo (Il. B 15-8*) è alquanto lacunoso. È chiaro comunque che l'*arkos* si trova nel *nympheion*, che sia l'*arkos* sia il *nympheion* hanno a che fare con il culto di Artemide e che l'offerta (parti di una vittima animale) deve essere presentata prima del parto. Poiché nel paragrafo precedente (Il. B 9-14) viene prescritto che la sposa scenda nel *nympheion* di Artemide e offra un sacrificio alla dea, gli studiosi concordano sul fatto che anche l'offerta all'*arkos* è da considerare come dovere rituale della sposa. Ci sono però posizioni diverse su quale momento della vita della sposa debba essere accompagnato da simile rito. Ferri, sulla base del fatto che l'offerta deve essere portata prima del parto (l. B 17*) ritiene che si tratti della sposa incinta, in tal caso del primo figlio. In alternativa, considera l'eventualità che la prescrizione non riguardi più la *nympha* ma la *gyna*.

G. Oliverio, a pochi anni di distanza dall'edizione di Ferri, offre una ricostruzione assai diversa. Sulla scorta di G. De Sanctis egli ritiene che *nympheion* non sia un luogo ma un tipo di sacrificio, il sacrificio nuziale. A suo avviso l'offerta ha a che fare con la perdita della verginità e le parti che vengono date all'*arkos* non sono parti di una vittima sacrificale, ma parti del travestimento indossato dalla *parthenos* durante il servizio sacro per Artemide, parti che vengono lasciate alla dea come simbolo della perdita *parthenia*¹³²⁷. Lo studioso, pur essendo consapevole che quest'ultimo punto non è facile da dimostrare, è comunque convinto del fatto che a Cirene come in Attica c'era l'*arkteuein*. All'inizio di l. A 74 egli integra [ἄρκτεύει]ν ed è sicuro che l'intero paragrafo (Il. A 74-80) riguardi (come in Attica) le ragazzine tra i sette e gli undici anni che entrano al servizio di Artemide. Al pari di altri autori (come ad esempio l'esplicitamente citato K. Wernicke) Oliverio pensa infatti che l'*arkteuein* prevedesse un travestimento ursino.

La ricostruzione testuale e l'interpretazione proposte da Oliverio non hanno trovato seguito tra gli studiosi, nonostante il testo sia stato ripreso nel *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Esse vengono infatti, a ragione, considerate eccessivamente arbitrarie. In particolare si rifiuta l'integrazione [ἄρκτεύει]ν a l. A 74 e nel paragrafo relativo all'offerta per l'*arkos* (Il. B 15-8*) si recuperano, con alcune correzioni, la lettura e l'interpretazione di Ferri¹³²⁸.

Il quadro rituale di Cirene risulta così assai diverso da quello attico. Mentre in Attica si hanno diverse ragazzine consacrate ad Artemide come *arktoi* prima delle nozze, a Cirene si ha una sola sacerdotessa *arkos* che riceve un'offerta dopo le nozze, dalla sposa incinta del primogenito. In comune restano il riferimento all'orsa e una connessione tra tale riferimento e un'importante passaggio della vita femminile, le nozze in Attica, la nascita del primogenito a Cirene.

A differenza che nel caso delle *arktoi* attiche non si dispone di alcun mito relativo all'istituzione dell'*arkos*, mito che potrebbe aiutare a comprendere il ruolo simbolico assegnato alla "orsa". Peraltro si dispone di ben pochi dati relativi all'*arkos* di Cirene.

La glossa di Esichio (s.v. ἄρκος) citata da Oliverio non fornisce alcuna informazione, in quanto vi si afferma semplicemente che la parola può designare sia l'animale sia la sacerdotessa.

¹³²⁶ V. Ferri 1927, 116.

¹³²⁷ V. Oliverio 1933a, 76-7.

¹³²⁸ V. es. Luzzatto 1936, 72; 79; 81; Chamoux 1953, nota 5, 319; Sokolowski 1962, n. 115, 188-9 (qui seguito); Dobias-Lalou 1993, 27-8 con nota 13, 27.

La sacerdotessa *arkos*, come ricorda Ferri, è menzionata anche in un'altra iscrizione di Cirene. Si tratta di uno dei rendiconti delle spese sostenute dai demiurghi pubblicati da Oliverio nello stesso 1933¹³²⁹. La menzione compare a l. 12 dove è egualmente ricordata Artemide *Katagogis*. Oliverio nella trascrizione inserisce una virgola che separa la voce di spesa relativa all'*arkos* da quella relativa ad Artemide *Katagogis* e la distinzione è mantenuta netta anche nel commento¹³³⁰. C. Dobias-Lalou più recentemente propone di leggere la riga come un'unica voce di spesa relativa al rifornimento all'*arkos* di mezzi per i *hiera* di Artemide *Katagogis*¹³³¹. Se si accetta la plausibile proposta di Dobias-Lalou risulta dunque che l'*arkos* era sacerdotessa di un'Artemide contraddistinta dall'epiclesi *Katagogis*. Si aprono a questo punto alcuni problemi connessi tra loro: la relazione tra l'*arkos* di Artemide *Katagogis* e la "sacerdotessa di Artemide" ricordata in iscrizioni più tarde¹³³²; la relazione tra Artemide *Katagogis* e l'Artemide titolare degli *Artamitia* e del tempio accanto a quello di Apollo; il significato dell'epiclesi *Katagogis*.

La documentazione disponibile non permette di dare una risposta alle prime due questioni, in quanto è scarsa e distribuita su livelli cronologici diversi.

L'epiclesi *Katagogis* è al momento un *hapax*. Chamoux la interpreta in senso spaziale, "colei che guida verso il basso". I due riti per la divinità menzionati nella *lex cathartica* (ll. B 9-14 e 15-8*) si svolgono infatti nel *nympheion* che a suo avviso va identificato con i bagni sotterranei situati all'esterno del *temenos* di Apollo. A sostegno egli adduce una dedica all'epoca inedita in cui il dedicante, un certo Hermesandros, ricorda di avere fornito centoventi buoi per la *telete* di Artemide¹³³³. Perlman ritiene che *Katagogis* sia da intendere come nome di un indumento femminile, attestato da Polluce, da Esichio e da un frammento di Saffo. L'epiclesi di Cirene sarebbe dunque parallela all'epiclesi *Chitone* dell'Artemide di Mileto ed entrambe farebbero riferimento alla dedica di vesti alla divinità, analogamente a quanto documentato dalle c.d. *tabulae curatorum Brauronii*. Un'ulteriore analogia con il culto brauronio è stabilita da Perlman identificando il *nympheion* con l'*adyton* del tempio di Artemide e non con i bagni situati fuori dal *temenos* in cui mancherebbe ogni traccia di attività culturale¹³³⁴. L. Gentile ritiene l'ipotesi di Perlman poco plausibile perché non vi sono altri indizi relativi ad un ruolo delle vesti nella cultualità di Artemide a Cirene. Da parte sua ella recupera l'interpretazione spaziale proposta da Chamoux, pur ammettendo che l'identificazione del *nympheion* con i "bagni rituali" va rimessa in discussione e che, al momento, la localizzazione del *nympheion* rappresenta una questione aperta¹³³⁵.

Effettivamente la tesi di Perlman non trova sostegno in quanto finora noto sul culto di Artemide a Cirene. La dedica di vesti ad Artemide non è attestata in nessun modo e nella descrizione dello scavo dell'*Artemision* pubblicata da L. Pernier¹³³⁶ non si parla mai di *adyton*. Appare dunque preferibile mantenere per l'epiclesi *Katagogis* di Artemide a Cirene un significato di tipo spaziale.

¹³²⁹ V. Oliverio 1933b, n. 12, 88 (= SEG IX 13) + Tav. II.

¹³³⁰ V. Oliverio 1933 b, 117-8.

¹³³¹ V. Dobias-Lalou 1993, 26-8.

¹³³² V. Oliverio 1933 b, 169-76.

¹³³³ V. Chamoux 1953, 315-9. Pubblicazione del testo: Pugliese Carratelli 1962, n. 161, 312 + fig. 126, 312 e n. 162, 312 + fig. 127, 313.

¹³³⁴ V. Perlman 1989, 127-30.

¹³³⁵ V. Gentile 1999.

¹³³⁶ V. Pernier 1931.

g) Tessaglia

Nel 1890 A. Wilhelm pubblica la sola trascrizione di un'iscrizione rinvenuta a Volo. Si tratta di una dedica incisa sull'epistilio di un frammento di *naiskos* e posta da una certa Dynatis figlia di Melanthios per Artemide *Pagasitis*. Nell'ultima parte del testo compare una forma che rappresenta un *hapax*: **νεβεύσ[α...]**. Wilhelm stima che nella lacuna possano esserci quattro o cinque lettere, ma rinuncia ad un'integrazione¹³³⁷. Lo stesso fa O. Kern nell'edizione dell'epigrafe all'interno delle *Inscriptiones Graecae* (IX 2, 1123*). In sede di commento tuttavia egli riporta due suggerimenti, uno di G. Dittenberger e uno di F. Hiller von Gaertringen. Il primo propone una lettura diversa da quella di Wilhelm: **[ἰ]ε[ρ]εύ[σασα]**. In proposito tuttavia Kern annota che la forma comune è **ἱερητεύσασα**. Hiller von Gaertringen propone invece di leggere **νεβ(ρ)εύσ[ασα]**, forma verbale parallela ad un ipotetico **ἀρκτεύσασα** e riferibile ad un servizio sacro in onore di Artemide in qualità di cerva¹³³⁸.

Il suggerimento di Hiller von Gaertringen è al centro dell'interpretazione del culto tessalo proposta da P. Clement in un articolo pubblicato nel 1934 in cui cerca di dimostrare l'originaria natura divina di Ifigenia a partire dalla ritualità di Aulide così come può essere ricostruita "con ragionevole certezza" sulla base del culto di Brauron e appunto dal culto tessalo. Per quanto riguarda Brauron, Clement afferma che Ifigenia era in origine la destinataria della dedica delle vesti, ruolo poi assunto da Artemide con il trasferimento del culto sull'acropoli ateniese e che l'importanza del suo posto è riflessa anche dalla tradizione eziologica che cerca di conciliare istituzione dell'*arkteia* e sacrificio di Aulide. Quanto alla Tessaglia, la dedica di Dynatis ad Artemide *Pagasitis* testimonia che a Pagasai-Demetrias le ragazze compivano un servizio sacro per Artemide denominato *nebeuein*. La forma corretta del termine è fornita definitivamente da un'iscrizione rinvenuta a Larisa nel 1932*. Secondo Clement **νεβεύειν** è l'unico esito verbale di un sostantivo ***νε-βος** parallelo di **νεβρός** mai entrato nell'uso linguistico. L'iscrizione di Larisa testimonia inoltre che il rito del "fare la cerva" è del tutto parallelo al "fare l'orsa" attico. L'epiclesi *Throsia* attestata nella medesima epigrafe rimanda infatti alla sfera della generazione e il termine **λύτρα** fa riferimento ad una forma di riscatto dal servizio sacro pagata dal dedicante plausibilmente al momento del matrimonio. Le forti analogie tra il culto tessalo e il culto brauronio (distinti solo dal diverso animale scelto come referente simbolico) e la versione dell'*aition* dell'*arkteia* centrata sul sacrificio di Ifigenia a Brauron secondo Clement rappresentano elementi sufficienti per ipotizzare che ad Aulide si celebrava una *nebreia* e che l'Artemide ivi venerata aveva come epiclesi *Iphigeneia*¹³³⁹.

L'interpretazione delle iscrizioni tessale proposta da Clement ha trovato consenso. In particolare Brulé inserisce Pagasai/Demetrias nel *corpus* geografico dei luoghi di culto di Artemide-Ifigenia da lui costruito a partire dalla diffusione delle tradizioni mitiche relative all'eroina e al padre Agamennone, nonché da alcuni comuni caratteri topografici (relazione con l'acqua) e rituali (relazione con i riti di passaggio)¹³⁴⁰.

N.I. Giannopoulos e A.S. Arvanitopoulos nel pubblicare (indipendentemente) l'iscrizione di Larisa sono molto più prudenti di Clement rispetto al suggerimento di Hiller

¹³³⁷ V. Wilhelm 1890, n. 13, 303. Fotografia del calco della parte superstite: Clement 1934, Fig. 1, Pl. XX (= fig. 2, Tav. CCLXXI).

¹³³⁸ V. Kern 1908, 235.

¹³³⁹ V. Clement 1934. Fotografia dell'iscrizione di Larisa: fig. 3, Tav. CCLXXI.

¹³⁴⁰ V. es. Papachatzis 1978, 11; Cole 1984, 242; Brulé 1987, 191; Dowden 1991, 57-8; Brulé 1990, 73; Dowden 1990, 30-1; Faraone 2003. *Corpus* geografico: Brulé 1987, 187-200 (con aggiornamento relativo al rilievo di Echinus, Brulé 2009, 74-6).

von Gaertringen e, di conseguenza, rispetto al parallelismo con l'*arkteia* attica. Giannopoulos di fatto rinuncia all'interpretazione, sottolineando che sia **νεβευσάνσας** sia *Throsia* sono *hapax* e non si dispone dunque di elementi atti a comprenderne il significato¹³⁴¹. Arvanitopoulos spiega il participio come riferimento all'età delle partecipanti al rito citando in proposito la glossa **véαι** di Esichio dalla quale risulta che esse gareggiavano nella corsa sacra. La presenza di **β** si spiega come esito tardo dell'originario **Ϝ**. Quanto all'epiclesi *Throsia*, essa ha a che fare con la rapidità del parto e *lytra* va dunque interpretato come affrancamento dai dolori e dal pericolo del parto¹³⁴².

Delle due iscrizioni e di altre epigrafi dello stesso tipo pubblicate più recentemente da A. Tziafalias si occupa M.B. Hatzopoulos nel suo studio dedicato ai riti di passaggio in Macedonia. L'autore muove diverse obiezioni sia alla tesi di Clement sia a quella di Arvanitopoulos. Per quanto riguarda la prima, egli non trova convincente il tentativo di interpretare *nebeuein* come "fare la cerva", seppure chiamando in causa un fantomatico ***véβος**. Quanto alla seconda, ritiene accettabile l'etimologia di *nebeuein* da **véαι**, per la quale apporta alcune conferme epigrafiche, ma non la connessione tra il culto e il parto. In primo luogo, essa è in contrasto con la connessione tra *nebeuein* e **véαι**. In secondo luogo, essa non tiene conto del fatto che il *nebeuein* non è attestato esclusivamente per Artemide *Throsia*, ma anche per la *Pagasitis* o per un'Artemide non qualificata da alcuna epiclesi. Infine, la dedica non è designata esclusivamente come **λύτρα**, ma anche come **τέλουμα** e il termine compare anche in dediche poste da personaggi maschili che non hanno a che fare né con parto né con nozze. L'idea è dunque quella del riconoscimento di una maturazione, di un compimento, cioè dell'idoneità del giovane o della giovane a essere integrati nella comunità civica. Dunque secondo Hatzopoulos il *nebeuein* sta ad indicare l'appartenenza ad una specifica classe di età e ha a che fare con il sistema locale dei riti di passaggio¹³⁴³.

Le obiezioni di Hatzopoulos rispetto alla proposta di Clement (e a quella di Arvanitopoulos) appaiono del tutto condivisibili, sostenute dalla documentazione epigrafica da lui presentata. Risulta altresì accettabile anche la ricostruzione che egli offre del *nebeuein* come rito di passaggio. Le iscrizioni tessale possono dunque essere ugualmente poste a confronto con l'insieme delle testimonianze relative all'*arkteia* attica, a condizione che non le si continui ad intendere come documentazione di un rito "gemello" ma che le si consideri un esempio della varietà delle scelte compiute a livello locale nell'ambito di riti rispondenti ad un'analogia funzione, secondo quanto opportunamente sottolineato da Graf¹³⁴⁴.

Stando così le cose il *corpus* geografico di Brulé perde sicuramente un tassello. Per inciso, va osservato che la costruzione proposta dall'autore andrebbe comunque rivista criticamente. Limitandosi alla sola Attica, bisogna segnalare che la posizione costiera del demo di Myrrhinous in cui è localizzato il culto di Artemide *Kolainis* (Paus. I 31, 4-6; Schol. Aristoph. *Aves* 872) è infatti oggi definitivamente smentita da documenti epigrafici e archeologici che portano a situare l'antico demo nel territorio dell'attuale Merenda presso Markopoulo, quindi nell'entroterra¹³⁴⁵. Inoltre, si mostrerà nel capitolo dedicato ad Artemide *Amarysia* che la relazione tra il culto attico e l'*Amarysion* euboico è lungi dall'essere dimostrata¹³⁴⁶.

¹³⁴¹ V. Giannopoulos 1931, 178-9.

¹³⁴² V. Arvanitopoulos 1929, 249-51.

¹³⁴³ V. Hatzopoulos 1994, 25-53.

¹³⁴⁴ V. Graf 2003, 9-10.

¹³⁴⁵ V. Vivliodetis 2007, 22-32. Scavi più recenti: Kakavogianni 2003.

¹³⁴⁶ V. *infra* cap. V sez. IV 2, 484-6.

TESTIMONIANZE SCRITTE

Aes. I 50 ed. Perry

Γαλῆ καὶ Ἀφροδίτη· Γαλῆ ἐρασθεῖσα νεανίσκου εὐπρεποῦς ἠῦξάτο τῇ Ἀφροδίτῃ ὅπως αὐτὴν μεταμορφώσῃ εἰς γυναῖκα. Καὶ ἡ θεὸς ἐλεήσασα αὐτῆς τὸ πάθος μετετύπωσεν αὐτὴν εἰς κόρην εὐειδῆ, καὶ οὕτως ὁ νεανίσκος θεασάμενος αὐτὴν καὶ ἐρασθεὶς οἴκαδε ὡς ἑαυτὸν ἀπήγαγε. Καθημένων δὲ αὐτῶν ἐν τῷ θαλάμῳ ἡ Ἀφροδίτη, γυνῶναι βουλομένη εἰ μεταβαλοῦσα τὸ σῶμα ἡ γαλῆ καὶ τὸν τρόπον ἥλλαξε, μὴν εἰς τὸ μέσον καθῆκεν. Ἡ δὲ ἐπιλαθομένη τῶν παρόντων ἐξαναστᾶσα ἀπὸ τῆς κοίτης τὸν μὴν ἐδίωκε καταφαγεῖν θέλουσα. Καὶ ἡ θεὸς ἀγανακτήσασα κατ'αὐτῆς πάλιν αὐτὴν εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν ἀποκατέστησεν. Οὕτω καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ φύσει πονηροὶ, κὰν φύσιν ἀλλάξωσι, τὸν γοῦν τρόπον οὐ μεταβάλλονται.

La donnola e Afrodite. Una donnola, essendosi innamorata di un bel giovane, pregò Afrodite di trasformarla in donna. E la dea, avendo pietà della sua sofferenza la trasformò in una ragazza di bell'aspetto. Così il giovane la vide, se ne innamorò e la portò nella propria casa. Mentre i due sedevano nella camera nuziale, Afrodite, volendo sapere se la donnola con la trasformazione del corpo aveva cambiato anche indole, pose un topo in mezzo alla stanza. Quella dimenticandosi della situazione presente saltando giù dal letto si mise a inseguire il topo per mangiarlo. E la dea, sdegnata contro di lei, la fece tornare all'antica natura. Così anche tra gli uomini quelli che sono malvagi per natura, se anche cambiano corpo, non cambiano l'indole.

AP VII 705 (attr. Antipatr. Thess.)

Στρυμόνι καὶ μεγάλῳ πεποτισμένον Ἑλλησπόντῳ
ἠρίον Ἡδονῆς Φυλλίδος, Ἀμφίπολι,
λοιπά τοι Αἰθοπίης Βραυρωνίδος ἵχνια νηοῦ
μίμνει καὶ ποταμοῦ τὰμφιμάχητον ὕδωρ·
τὴν δέ ποτ' Αἰγείδαις μεγάλην ἔριν ὡς ἀλιανθές
τρῦχος ἐπ' ἀμφοτέραις δερκόμεθ' ἠιόσιν.

Tomba di Fíllide trace, che il fiume Strímone bagna
e insieme l'Ellesponto immenso, Amfípoli,
altro non hai che i vestigi del tempio d'Etòpia Brauronia
e la riviera assai contesa, ormai.

E la città, per gli Egidi gran pomo di lotte, è un brandello,
sulle due sponde, d'un gran drappo rosso.

(traduzione F.M. Pontani, *Antologia Palatina*, II, Torino 1979, 351).

Apost. VII 10, p. 397 ed. Leutsch

Ἐμβαρος εἰμί· ἦν πρότερον ὁ Πειραιεὺς νῆσος, ὅθεν καὶ τοῦνομα εἴληφεν ἀπὸ τοῦ διαπερᾶν. οὗ τὰ ἄκρα Μούνουχος κατασχὼν Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἰδρύσατο. Ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ τὴν ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἔχρησεν ἂν τις τὴν θυγατέρα θύσῃ τῷ θεῷ. Ἐμβαρος δὲ μόνος ὑποσχόμενος ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας αὐτοῦ τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν καὶ εἰς παροιμίαν περιέστη· τάττεται δὲ ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνηόντων.

Sono Embaros. il Pireo prima era un'isola. Da ciò prese anche il nome dallo "attraversare". Là, dopo avere occupato l'altura, Mounychos fondò il santuario di Artemide *Mounychia*. Dopo che un'orsa comparve in esso e venne uccisa dagli Ateniesi, si scatenò una pestilenza. Il dio vaticinò che se ne sarebbero liberati se uno avesse sacrificato la figlia al dio. Solo Embaros dopo averlo promesso in cambio del sacerdozio a vita per il suo *genos*, ornò la figlia e la sacrificò. Per questo è divenuto proverbiale: si dice di quelli che sono folli e fuori di sé.

App. prov. II 54, p. 402 ed. Leutsch - Schneidewin

Ἐμπαρός εἰμι· ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνηόντων. Λιμοῦ γάρ ποτε κατασχόντος τοὺς Ἀθηναίους προεῖπεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἔσεσθαι τούτου λύσιν, εἰ ἐπιδοίη τις εἰς σφαγὴν τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα τῇ Μουνυχίᾳ Ἀρτέμιδι. Ὁ Ἐμπαρος τοίνυν εἰς ἀμοιβὴν τὴν ἱερωσύνην τῆς θεοῦ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἐγγόνοις αἰτήσας, ὑπέσχετο δώσειν τὴν θυγατέρα. Ψηφισαμένων δὲ τῶν Ἀθηναίων τοῦτο. αἶγα ἀντὶ τῆς θυγατρὸς κοσμήσας εἰς θυσίαν ταύτην τῷ βομῷ προσήγαγεν. Ἐχρήσαντο γοῦν τῇ παροιμίᾳ οἱ Ἀθηναῖοι ἐπὶ τῶν παραπαιόντων.

Sono Embaros. Per quelli che sono folli e fuori di sé. Infatti una volta, quando una carestia si era impadronita degli Ateniesi, il dio annunciò loro che vi sarebbe stata la liberazione da ciò se uno avesse offerto in sacrificio la propria figlia ad Artemide *Mounychia*. Allora Embaros, chiedendo in cambio il sacerdozio della dea per sé e i propri discendenti, promise che avrebbe dato la figlia. E gli Ateniesi votarono ciò per decreto. (Embaros) dopo avere ornato per il sacrificio una capra invece che la figlia, portò questa all'altare. Gli Ateniesi si servono del proverbio per coloro che sono folli.

Aristoph. *Lys.* 641-7

A - da congettura Ellebodius - Bentley

Ἐπτά μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἡρρηφόρουν·
εἶτ' ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι·
καῖτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους·
κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χοῦσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

A sette anni subito sono stata *arrhephoros*; poi, a dieci anni, sono stata *aletris* per l'*Archegetis*; e poi, indossando la veste color zafferano, sono stata *arktos* ai *Brauronia*; e, una volta divenuta una bella ragazza, sono stata *kanephoros* indossando la collana di fichi secchi.

B - da *codex Ravennas* 429 = 137, 4A

Ἐπτά μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἡρρηφόρουν·
εἶτ' ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι
καταχέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους·
κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χοῦσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

A sette anni subito sono stata *arrhephoros*; poi sono stata *aletris*; a dieci anni sono stata *arktos* ai *Brauronia*, deponendo la veste color zafferano per (Artemide) *Archegetis*. Poi, una volta diventata una bella ragazza, sono stata *kanephoros* indossando la collana di fichi secchi.

C - da congettura Stinton

Ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἠρρηφόρουν·
εἴτ' ἀλετρὶς ἢ δεκέτις οὔσα τάρχηγέτι,
καὶ χέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις·
κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χοῦσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

A sette anni subito sono stata *arrhephoros*; poi a dieci anni sono stata *aletris* per l'*Archegetis* e deponendo la veste color zafferano sono stata *arktos* ai *Brauronia*; e una volta divenuta una bella ragazza, sono stata *kanephoros* indossando la collana di fichi secchi.

D - da congettura Sommerstein

Ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἠρρηφόρουν·
εἴτ' ἀλετρὶς ἢ δεκέτις οὔσα Βραυρωνίοις
καταχέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ τάρχηγέτι·
κάκανηφόρουν ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χοῦσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

A sette anni subito sono stata *arrhephoros*; poi sono stata *aletris*; a dieci anni ai *Brauronia* deponendo la veste color zafferano sono stata *arktos* per (Artemide) *Archegetis*; e una volta diventata una bella ragazza, sono stata *kanephoros* indossando la collana di fichi secchi.

Aristoph. *Pax* 871-6

TP. Ἴθι νῦν ἀποδοῶμεν τήνδε τὴν Θεωρίαν
ἀνύσαντε τῇ Βουλῇ

OI. Τί; Ταυτηνί; Τί φῆς;

Αὐτὴ Θεωρία στίν, ἣν ἡμεῖς ποτε
ἱεπαίομεν Βραυρωνάδ' ὑποπεπωκότες.

TP. Σάφ' ἴσθι, καλήφθη γε μόλις·

OI ὦ δέσποτα,

ὅσῃν ἔχει τὴν προκτοπεντετηρίδα.

TR. Presto, restituiamo Theoria alla Bulé.

SE. Cosa? Costei? Ma che dici? Questa sarebbe Theoria che tempo fa, un po' sbronzi, ci sbattermo a Brauron?

TR. Proprio così, e ho avuto il mio daffare per prenderla.

SE. Padrone, un culo così lo si vede una volta ogni quattro anni

(Traduzione G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, I, Classici greci UTET Torino 1983).

Aristot. *Const. Ath.* 54, 7

Κληροῖ δὲ καὶ ἑτέρους δέκα, τοὺς κατ' ἐνιαυτὸν καλουμένους, οἱ θυσίας τέ
τινας θύουσι καὶ τὰς πεντετερίδας ἀπάσας διοικοῦσιν πλὴν Παναθηναίων.
Εἰσὶ δὲ πεντετερίδες μία μ[ὲν εἰς] Δῆλον - ἔστι δὲ καὶ ἐπτετηρίς ἐνταῦθα -,
δευτέρα δὲ Βραυρώνια, τρίτη [δ' Ἡράκλε]ια, τετάρτη δ' Ἐλευσίνια, ε' δὲ
Παναθήναια· καὶ τούτων οὐδεμία ἐν τῷ αὐτῷ ἐπιγίγνε[ται. Νῦν] δὲ πρόσκειται
[καὶ Ἡ]φαίσ[τια] ἐπὶ Κηφισοφόντος ἄρχοντος.

Vengono sorteggiati anche altri dieci commissari, detti annuali, che fanno alcuni sacrifici e organizzano tutte le feste quinquennali tranne le Panatenee. Tali feste sono: quella di Delo -

ma là ce n'è anche una settennale - quella delle Brauronie, quella di Eracle, quella di Eleusi e le Panatenee. Nessuna di esse cade contemporaneamente alle altre. Ora si è aggiunta anche quella di Efesto, sotto l'arcontato di Cefisofonte.

(Traduzione G. Lozza, *Aristotele. La costituzione degli Ateniesi*, Classici Greci e Latini Mondadori, Milano 1991)

Athen. VI 222 a-b (= Diphil. fr. 29 Kassel - Austin)

Δίφιλος ἐν Ἐλαιωνηφρουροῦσι·
ὃ τόνδ' ἐπόπτειυσα καὶ κεκτημένη
Βραυρῶνος ἱεροῦ θεοφιλέστατον τόπον,
Λητοῦς τε Διός τε τοξόδαμε παρθένε

E Difilo nei *Guardiani dell'uliveto*:

Tu dea tutelare e signora del tempio di Braurone,
il luogo agli dei più caro, vergine figlia di Zeus e di Latona, che domi con l'arco.

(Traduzione A. Rimedio, *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, vol. II, Roma 2001).

Athen. XIV 645 a-b

ἀμφιφῶν· πλακοῦς Ἀρτέμιδι ἀνακείμενος, ἔχει δ' ἐν κύκλῳ καόμενα δάδια.
Φιλήμων ἐν Πτωχῇ ἢ Ῥοδία (Philemon fr. 70 Kassel - Austin)·

Ἄρτεμι, φίλη δέσποινα, τοῦτόν σοι φέρω,
ὃ πότνι', ἀμφιφῶντα καὶ σπονδήσιμα

Μνεμονεύει δὲ αὐτοῦ καὶ Δίφιλος ἐν Ἐκάτῃ (Diphil. fr. 27 Kassel - Austin).
Φιλόχορος (Philoch. FGH IIB 328 F86b) δ' ἀμφιφῶντα αὐτόν κληθῆναι καὶ εἰς τὰ
τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὰ φέρεσθαι ἔτι τε καὶ εἰς τὰς τριόδους, ἐπεὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ
ἡμέρᾳ ἐπικαταλαμβάνεται ἡ σελήνη ἐπὶ ταῖς δυσμαῖς ὑπὸ τῆς [645 b] τοῦ ἡλίου
ἀνατολῆς καὶ ὁ οὐρανὸς ἀμφιφῶς γίνεται.

Amphiphon. Focaccia dedicata ad Artemide, ha tutt'intorno delle piccole torce accese.
Filemone ne *La mendicante* o ne *La donna di Rodi*:

Artemide, cara padrona, ti porto quest'*amphiphon*, o veneranda, e liquidi per libazioni.

Si ricorda di quello anche Difilo nell'*Ecate*. Filocoro dice che viene chiamato *amphiphon* e che si porta nei luoghi consacrati ad Artemide e anche agli incroci di tre strade perché quel giorno la luna viene sorpresa al tramonto dal sorgere del sole e il cielo diventa luminoso da entrambi i lati.

Call. *Hymn.* III 13-4 e 41-3

13-4 δὸς δέ μοι ἐξήκοντα χοριτίδας Ὠκεανίνας,
πάσας εἰνέτεας, πάσας ἔτι παῖδας ἀμίτρους

...Concedimi sessanta danzatrici oceanine,

tutte di nove anni, tutte ancora

bambine, che non portano cintura.

41-3 Λευκὸν ἔπι Κρηταῖον ὄρος κεκομημένον ὕλη,
ἐνθεν ἐπὶ Ὠκεανόν· πολέας δ' ἐπελέξατο νύμφας,
πάσας εἰνέτεας, πάσας ἔτι παῖδας ἀμίτρους

E la fanciulla andò sul monte Bianco,

nell'isola di Creta, su cui crescono

chiome di boschi, e andò di lì all'Oceano.

E numerose ninfe per sé scelse
tutte di nove anni, tutte ancora
bambine che non portano cintura.

(Traduzione V. Gigante Lanzara, *Callimaco. Inni. Chioma di Berenice*, Grandi libri Garzanti, Milano 1984).

Clem. Alex. Protr. IV 42

ἐγενέσθην δὲ καὶ ἄλλω τινὲ δύο Κρητικῶ οἶμαι ἀνδριαντοποιῶ (Σκύλλης καὶ Δίποινος ὀνομαζέσθην)· τούτῳ δὲ τὰ ἐν Ἄργει τοῖν Διοσκούροιν ἀγάλματα κατεσκευασάτην καὶ τὸν ἐν Τίρυνθι Ἡρακλέους ἀνδριάντα καὶ τὸ τῆς Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ξόανον ἐν Σικυῶνι.

Ci sono stati anche altri due scultori, cretesi, credo (si chiamavano Skyllis e Dipoinos); costoro hanno realizzato le statue dei Dioscuri ad Argo, e la statua di Eracle a Tirinto e lo *xoanon* di Artemide *Mounychia* a Sicione.

Etym. M. s.v. ἀμφιφῶν, p. 52 ed. Gaisford

Ἀμφιφῶν· εἶδος πλακούντος τελούμενος τῇ Ἀρτέμιδι· οἶον μαστοῦς, τροφαλίδας, ἀμφιφῶντας, ἰτρία.

Διὰ τὸ κύκλω φωτίζεσθαι ὑπὸ τῶν δάδων· ἢ διὰ τὸ πανσελήνου οὔσης πέμπεσθαι τῇ Ἑκάτῃ. Οὕτω Μεθόδιος

Amphiphon. Tipo di focaccia preparato per Artemide; come *mastoi*, *trophalidai*, *amphiphontes*, *itria*. Per l'essere illuminato tutto intorno dalle torce; o perchè quando c'è la luna piena viene inviato a Ecate. Così Metodios.

Etym. M. s.v. Ταυροπόλον, p. 747 ed. Gaisford.

Ταυροπόλον· Τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ὡς ταῦρος περιέεισι πάντα· ἢ ὅτι τὸν ὑπὸ Ποσειδῶνος ἐπιπεμφθέντα Ἴππολύτῳ ταῦρον ἐξοίστησεν ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· ἢ ὅτι ἡ Ἰφιγένεια φευγοῦσα ἀπὸ Σκυθίας ἐν Ἀττικῇ ἰδρυσάμενη τὸ ἄγαλμα ταυροπόλον Ἄρτεμιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ ἐκ τῶν Ταύρων τοῦ ἔθνους ἦλθεν. Οἱ δὲ λέγουσιν, ὅτι τῶν Ἑλλήνων βουλομένων ἀνελεῖν τὴν Ἰφιγένειαν ἐν Αὐλίδι, ἡ Ἄρτεμις ἀντέδωκεν ἔλαφον· κατὰ δὲ Φανόδημον, ἄρκτον· κατὰ δὲ Νίκανδρον, ταῦρον· διὸ καὶ τὴν θεὸν οὐ ταυροπόλον, ἀλλὰ ταυροφόνον ὠνόμασαν.

Tauropolon: Artemide, perché come un toro gira attorno a tutte le cose; o perché fece tormentare dal tafano per tutta la terra il toro inviato da Poseidone contro Ippolito, o perché Ifigenia fuggendo dalla Scizia e consacrando la statua in Attica chiamò Artemide *tauropolos* perché era giunta dal popolo dei Tauri. Alcuni dicono che quando i Greci volevano uccidere Ifigenia ad Aulide, Artemide diede in cambio una cerva; Fanodemo, un'orsa; Nicandro, un toro. Perciò chiamarono la dea non *tauropolos* ma *taurophonos*.

Eur. Iph. Taur. 1449-67

Ὅταν δ' Ἀθήνας τὰς θεοδμήτους μόλης,
χῶρός τις ἔστιν Ἀθίδος πρὸς ἐσχάτοις
ὄροισι, γείτων δειράδος Καρυστίας,
ἱερὸς Ἄλας νιν οὐμὸς ὀνομάζει λεῶς·
ἐνταῦθα τεύξας ναὸν ἰδρυσαι βρέτας,

ἐπώνυμον γῆς Ταυρικῆς πόνων τε σῶν ,
οὓς ἐξεμόχθεις περιπολῶν καθ' Ἑλλάδα
οἴστρους Ἐρινύων. Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ
τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσι Ταυροπόλον θεάν.
Νόμον τε θές τόνδ'· ὅταν ἐορτάζη λεώς
τῆς σης σφαγῆς ἄποιν' ἐπισχέτω ξίφος
δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἷμα τ' ἐξανιέτω,
δοίας ἕκατι θεὰ θ' ὅπως τιμὰς ἔχη.
Σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἴφιγένεια, κλίμακας¹³⁴⁷
Βραυρωνίας δεῖ τῆδε κληδουχεῖν θεῶ·
οὗ καὶ τεθάψη κατθανοῦσα, καὶ πέπλων
ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπῆνους ὑφάς,
ἃς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς
λίπωσ' ἐν οἴκοις

E quando arriverai ad Atene fondata dagli dei, c'è un luogo sacro presso gli estremi confini dell'Attica, di fronte alla rocca di Caristo, il mio popolo lo chiama Halai. Là erigerai un tempio e vi collocherai la statua che avrà nome dalla terra taurica e dalle tue pene che hai sofferto vagando per la Grecia tormentato dalle Erinni. Da allora in poi i mortali rivolgeranno inni ad Artemide *Tauropolos*. Stabilirai questa consuetudine: quando il popolo fa festa, a riscatto del tuo sacrificio, una spada venga avvicinata al collo di un uomo e faccia sgorgare sangue, per motivi di scrupolo religioso, affinché la dea abbia gli onori. Tu, Ifigenia, bisogna che custodisca le chiavi per questa dea intorno alle sacre terrazze brauronie. Là una volta morta sarai sepolta e come offerta ti dedicheranno i ben fatti ricami dei pepli che le donne entrate in agonia durante il parto lasceranno nelle case.

Eustath. *ad Il.* B 732 (= 331, 25-32)

ὁ δ' αὐτὸς Πausανίας ἱστορεῖ καὶ τινα Ἐμβαρον ἐπὶ εὐχῇ σοφίσασθαι. Ἰδρύσατο γάρ, φησί, Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν. Ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἐχρησμάδησεν εἴ τις τὴν θυγατέρα θύσει τῇ Ἀρτέμιδι. Βάρος δὲ ἢ Ἐμβαρος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσειν ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρουψεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν εἰς παροιμίαν, φησί, περιέστη "Ἐμβαρος εἶ" τουτέστι νουνεχῆς, φρόνιμος.

Il medesimo Pausania racconta che anche un certo Embaros ha agito d'astuzia rispetto a un voto. Infatti, dice, era stato fondato un santuario di Artemide *Mounychia*. Un'orsa era comparsa in esso e dopo che era stata uccisa dagli Ateniesi, era sopraggiunta una pestilenza. Il dio vaticinò la liberazione da essa se uno avesse sacrificato la figlia ad Artemide. Baros o Enbaros dopo avere promesso che avrebbe fatto così a patto che il suo *genos* avesse il sacerdozio a vita e dopo avere ornato la figlia, la nascose nell'*adyton*, e invece, dopo avere ornato una capra con una veste come se fosse la figlia, la sacrificò. Da qui, dice, è passato a proverbio "Sei Embaros", cioè assennato, saggio.

¹³⁴⁷ Cfr. congettura Pierson: *λείμακας* "le pianure". V. Kontis 1967, 165-6.

Harrocr. s.v. ἀρκευῖσαι

Ἀρκευῖσαι· Λυσίας ἐν ὑπὲρ Φρυνίχου θυγατρὸς, εἰ γνήσιος, τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνυχία ἢ τῇ Βραυρωνία. Τὰ δὲ συντείνοντα εἰς τὸ προκείμενον εἴρηται παρὰ τε ἄλλοις καὶ Κρατερῶ ἐν τοῖς Ψηφίσμασιν. Ὅτι δὲ αἱ ἀρκευόμεναι παρθένοι ἄρκοι καλοῦνται, Εὐριπίδης ἐν Ὑφιπύλῃ, Ἀριστοφάνης ἐν Λημνίαις καὶ Λυσιστράτῃ.

Arkteusai: Lisia nell'orazione in difesa della figlia di *Phrynichos*, nella causa sulla sua legittimità, il consacrare le ragazze prima delle nozze ad Artemide *Mounychia* o *Brauronia*. Gli scopi della faccenda sono stati detti sia da altri sia da Cratero nei *Decreti*. Perché le ragazze che compiono l'*arkteia* sono chiamate *arktoi*, Euripide nella *Ipsipile*, Aristofane nelle *Lemnie* e nella *Lisistrata*.

Harrocr. s.v. δεκατεύειν

Δεκατεύειν· Δημοσθένης κατ' Ἀνδροτίωνος οὐ γὰρ αὐτοὺς δεκατεύοντες ἀντὶ τοῦ τὴν δεκάτην εἰσπραττόμενοι καὶ οἶον λαφυραγωγῶντες· τὰ γὰρ ἐκ τῶν πολεμίων ληφθέντα ἐδεκάτευον τοῖς θεοῖς. Δημοσθένους δ' ἐν τῷ κατὰ Μέδοντος περὶ τινος παρθένου λέγοντος οὕτως οὐ δεκατεύσαι ταύτην οὐδὲ μυῆσαι. Δίδυμος ὁ γραμματικὸς περὶ τούτου βιβλίον γράψας φησὶν ὅτι τὸ δεκατεύσαι Λυσίας ἐν τῷ περὶ τῆς Φρυνίχου θυγατρὸς ἀρκευῖσαι εἴρηκεν. Δεκατεύσαι μέντοι, φησὶν, κυρίως ἐλέγετο τὸ καθιερῶσαι, ἐπειδήπερ ἔθος ἦν Ἑλληνικὸν τὰς δεκάτας τῶν περιγυνομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν. Ἴσως δὲ τὸ ἀρκευῖσαι δεκατεύσαι εἴρηκεν ὁ ῥήτωρ, ἐπειδὴ αἱ δεκετίδες ἤρκευον.

Dekateuein: Demostene nella *Contro Androzione*: "Non *dekateuontes* quelli" invece di "pagata la decima" e come se fosse "saccheggiano". Infatti dalle cose prese in guerra si offriva una decima agli dei. Mentre Demostene nella *Contro Medonte* dice di una ragazza "costei non *dekateusai* né *myesai*". Il grammatico Didimo che scrive un libro su questo, dice che Lisia nella *Sulla figlia di Frinico* aveva chiamato il *dekateusai arkteusai*. Dunque, dice, il consacrare si diceva principalmente *dekateusai* perché era costume greco consacrare le decime parti dei prodotti agli dei. Forse il retore ha chiamato l'*arkteusai dekateusai* perché partecipavano all'*arkteia* le ragazze di dieci anni.

Her. VI 138, 1

Οἱ δὲ Πελασγοὶ οὗτοι Λῆμνον τότε νεμόμενοι καὶ βουλόμενοι τοὺς Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι, εὖ τε ἐξεπιστάμενοι τὰς Ἀθηναίων ὀρτὰς, πεντηκοτέρους κτησάμενοι ἐλόχησαν Ἀρτέμιδι ἐν Βραυρῶνι ἀγούσας ὀρτὴν τὰς τῶν Ἀθηναίων γυναῖκας, ἐντεῦθεν δὲ ἀρπάσαντες τουτέων πολλὰς οἴχοντο ἀποπλέοντες καὶ σφεας ἐς Λῆμνον ἀγαγόντες παλλακὰς εἶχον.

Questi Pelasgi, abitando allora Lemno e volendo vendicarsi degli Ateniesi, poiché conoscevano bene le feste degli Ateniesi, procuratisi delle penteconteri, tesero un agguato alle donne ateniesi che celebravano una processione in onore di Artemide a Brauron, ne rapirono molte, si allontanarono tornando indietro per mare e, portatele a Lemno, le tenevano come concubine.

(Traduzione G. Nenci, *Erodoto. Le storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Fond. Valla Mondadori Milano 1998)

Hesych. s.v. ἀμφιφῶν

ἀμφιφῶν· πλακοῦς ποιὸς Ἀρτέμιδι μετὰ δάιδων προσφερόμενος

Amphiphon: focaccia che veniva offerta ad Artemide con torce.

Hesych. s.v. ἀρκτεία

Ἀρκτεία· ἡ τῶν ἀρκτευομένων παρθένων τελε[υ]τή. Ἀρκτεύειν δὲ τὸ καθιεροῦν.

Arkteia: il rito delle ragazze che fanno le orse. *Arkteuein* il consacrare.

Hesych. s.v. Βραυρωνίοις

Β(ρ)αυρωνίοις· τὴν Ἰλιάδα ἤδον ῥαψοδοὶ ἐν Βραυ(ρ)ῶνι τῆς Ἀττικῆς. Καὶ Βραυρώνια· ἑορτὴ Ἀρτέμιδι Βραυρωνία ἄγεται καὶ θύεται αἶξ.

Brauroniois: alcuni rapsodi cantavano l'Iliade a Brauron. E *Brauronia*: si celebra una festa per Artemide Brauronia e si sacrifica una capra.

Hesych. s.v. δεκατεύειν

δεκατεύειν· τελωνεῖν δεκάτην εἰσπράττεσθαι. Ἔλεγον δὲ καὶ τὸ ἀρκτεύειν δεκατεύειν ἐπεὶ ἔπρασσον αὐτὸ αἱ παρθένοι περὶ τὸν δεκαετῆ χρόνον οὔσαι.

Dekateuein: pagare il tributo, pagare la decima. Dicevano anche "fare l'orsa" "pagare la decima" perché lo facevano le ragazze intorno al decimo anno di vita.

Lex. Seg. s.v. ἀρκτεῦσαι, p. 444-5 ed. Bekker

Ἀρκτεῦσαι· Λυσίας τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθέτους τῇ Ἀρτέμιδι ἀρκτεύειν ἔλεγε. Καὶ γὰρ αἱ ἀρκτευόμεναι παρθένοι ἄρκτοι καλοῦνται, ὡς Εὐριπίδης καὶ Ἀριστοφάνης. Καὶ ἄλλως ἀρκτεῦσαι λεγέται τὸ ὥσπερ ἄριστον ἀφοσιώσασθαι τῇ Ἀρτέμιδι καὶ θύσαι. Ἐρρήθη δὲ ἐκ τοῦ ἄρκτον ποτέ φανῆναι, ὡς λόγος, ἐν Πειραιεῖ καὶ πολλοὺς ἀδικεῖν, εἶτα ὑπὸ νέων τινῶν αὐτὴν ἀναιρεθῆναι, καὶ λοιμὸν ἐπιγενέσθαι, χρῆσαί τε τὸν θεὸν τιμᾶν τὴν Ἄρτεμιν καὶ θύσαι κόρην τῇ ἄρκτω. Τῶν οὖν Ἀθηναίων πρᾶττειν τὸν χρησμὸν μελετώντων, εἷς τις ἀνὴρ οὐκ εἶα, αὐτὸς εἰπὼν καταθύσειν. Ἔχων οὖν αἶγα, καὶ ὀνομάζων ταύτην θυγατέρα, ἔθυσσε λάθρα· καὶ ἐπαύσατο τὸ πάθος. Εἶτα τῶν πολιτῶν διαπιστούντων, ἔφη ὁ ἀνὴρ ἐπερωτᾶν τὸν θεόν. Τὸν δὲ ἂν εἰπόντα θῦσαι καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ποιεῖν φήσαντος, ἐξεῖπε τὸ λάθρα γεγονός. Καὶ ἀπὸ τούτου αἱ κόραι πρὸ τοῦ γάμου ἀρκτεύειν οὐκ ὄκνουσιν, ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας.

Arkteusai: Lisia chiamava *arkteuein* il consacrare ad Artemide le fanciulle prima delle nozze. Infatti le ragazze che compivano l'*arkteuein* erano chiamate *arktoi*, come dicono Euripide e Aristofane. E altrimenti è detto *arkteusai* l'offrire un sacrificio espiatorio ad Artemide nel modo migliore. È stato detto dal fatto che, come dice il racconto, un'orsa era apparsa al Pireo e aveva recato danno a molti, poi era stata uccisa da alcuni giovani ed era sopravvenuto un morbo contagioso e il dio aveva dato il responso di venerare Artemide e sacrificare una fanciulla (*kore*) all'orsa. Dunque mentre gli Ateniesi si occupano del realizzare il responso, un solo uomo non lasciò andare, dicendo che lui avrebbe fatto il sacrificio. Tenendo dunque una capra e chiamando questa figlia, fece il sacrificio di nascosto. Poi, dato che i cittadini diffidavano, l'uomo disse di interrogare il dio. (Quest'ultimo) dicendo che chi lo ha detto aveva compiuto il sacrificio e di fare così per il

futuro, svelò ciò che era accaduto di nascosto. E dopo questo fatto le ragazze vicine alle nozze non sono state pigre nell'*arkteuein* per espiare la ferinità [o: i fatti riguardanti la bestia].

Lex. Seg. s.v. Βραυρωνία p. 220 ed. Bekker

Βραυρωνία· Ἄρτεμις, οὕτω καλουμένη ἀπὸ Βραυρῶνος τόπου, ἐν ᾧ μάλιστα ἡ θεὸς τιμᾶται. Ἐκλήθη δὲ ὁ τόπος ἀπὸ Βραυρῶνος ἡρώος τινος

Brauronia: Artemide, così chiamata dalla località di Brauron, in cui viene maggiormente venerata. La località ha preso nome da Brauron, un eroe.

Lex. Seg. s.v. δεκατεύοντες pp. 234-5 ed. Bekker

δεκατεύοντες· τελωνοῦντες, δεκάτην εἰσπραττόμενοι. Ἔλεγον δὲ καὶ τὸ ἀρκετεῖν δεκατεῖν ἐπεὶ ἔπραττον αὐτὸ αἱ παρθένοι περὶ τὸν δεκαετῆ χρόνον οὔσαι. Καὶ τὸ δεκάζειν δεκατεῖν, εἴρηται δὲ ἀρκετεῖν ἀπὸ τοῦ τὰς παρθένους θεραπεύειν τὴν Ἄρτεμιν

Dekateuontes: che pagano il tributo, che offrono la decima. Dicevano anche "fare l'orsa" "pagare la decima" perchè lo facevano le ragazze che avevano circa dieci anni. E *dekazein* pagare la decima. Si dice "fare l'orsa" dal fatto che le ragazze si prendono cura di Artemide.

Lib. Or. V 29

Ἐν ἑτέρῳ δὲ γε μηνί, Μουνιχιῶνι οἶμαι, καὶ τὰς παρθένας αὐτῇ πρὸ γάμων ὑπάγουσιν, ὅπως προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος, οὕτως ἐπὶ τὰ Ἀφροδίτης ἴωσι.

In un altro mese, credo *Mounichion*, conducono a lei (Artemide) anche le ragazze prima delle nozze, affinché dopo che Artemide è stata curata, così si avvicinino alle cose di Afrodite.

Lib. Hyp. ad Demosth. XXV, 1

Πυθάγγελος καὶ Σκάφων ἰδόντες Ἱεροκλέα φέροντα ἱερὰ ἱμάτια, ἐφ' οἷς καὶ χρυσᾶ γράμματα ἦν δηλοῦντα τοὺς ἀναθέντας, ἀπάγουσι πρὸς τοὺς πρυτάνεις ὡς ἱερόσυλον, οἱ δὲ ὑστεραῖα καθιστᾶσιν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Κάκεινος ὑπὸ τῆς ἱερείας ἔφη πεμφθεὶς λαβεῖν τὰ ἱμάτια, ἵνα κομίση πρὸς τὸ ἱερὸν κυνηγέσιον.

Pitangelo e Scafonte vedendo Ierocle trasportare vesti sacre su cui c'erano anche lettere d'oro che mostravano i dedicanti, lo conducono ai pritani come colpevole di *hierosylia*. Questi il giorno dopo lo pongono davanti all'*ecclesia*. E quello diceva di avere preso i mantelli mandato dalla sacerdotessa, per portarli al *hieron kynegesion*.

Men. Epitr., 275-6

Ταυροπολίους ἀπώλεσεν τοῦτόν ποτε παννυχίδος οὔσης καὶ γυναικῶν

L'ha perso ai *Tauropolia* mentre c'era la *pannychis* delle donne

Paus. I 23, 7

Καὶ ἄλλα ἐν τῇ Ἀθηναίων ἀκροπόλει θεασάμενος οἶδα, Λυκίου τοῦ Μύρωνος χαλκοῦν παῖδα, ὃς τὸ περιρραντήριον ἔχει, καὶ Μύρωνος Περσέα τὸ ἐς

Μέδουσαν ἔργον εἰργασμένον. Καὶ Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἐστὶ Βραυρωνίας, Πραξιτέλους μὲν τέχνη τὸ ἄγαλμα, τῇ θεῷ δέ ἐστὶν ἀπὸ Βραυρῶνος δήμου τὸ ὄνομα· καὶ τὸ ἀρχαῖον ξόανόν ἐστὶν ἐν Βραυρῶνι, Ἄρτεμις ὡς λέγουσιν ἡ Ταυρικὴ.

Conosco anche, per diretta visione, altri monumenti dell'acropoli di Atene: il fanciullo in bronzo che ha in mano l'aspergitoio, opera di Licio figlio di Mirone, e il Perseo di Mirone, raffigurato dopo che ha compiuto l'impresa contro Medusa. C'è poi un santuario di Artemide Brauronia; la statua della divinità è opera di Prassitele, la dea prende nome dal demo di Brauron; la statua di legno originaria è a Brauron ed è, come dicono, l'Artemide taurica.

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Valla Mondadori Milano 1982).

Paus. I 23, 8

ἵππος δὲ ὁ καλούμενος Δούριος ἀνάκειται χαλκοῦς (...) καὶ Μενεσθεὺς καὶ Τεῦκρος ὑπερκύπτουσιν ἐξ αὐτοῦ, προσέτι δὲ καὶ οἱ παῖδες οἱ Θησεῶς.

Il cavallo detto "di legno" che si vede qui è in bronzo (...) ne sbucano Menesteo e Teucro, e dietro di loro anche i figli di Teseo.

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Valla Mondadori Milano 1982).

Paus. I 33, 1

Μαραθῶνος δὲ ἀπέχει τῇ μὲν Βραυρῶν, ἔνθα Ἴφιγένειαν τὴν Ἀγαμέμνονος ἐκ Ταύρων φεύγουσαν τὸ ἄγαλμα ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος ἀποβῆναι λέγουσι, καταλιποῦσαν δὲ τὸ ἄγαλμα ταύτη καὶ ἐς Ἀθήνας καὶ ὕστερον ἐς Ἄργος ἀφικέσθαι· ξόανον μὲν δὴ καὶ αὐτόθι ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἀρχαῖον, τὸ δὲ ἐκ τῶν βαρβάρων οἵτινες κατὰ γνώμην ἔχουσι τῇ ἐμῇ, ἐν ἑτέρῳ λόγῳ δηλώσω.

Da Maratona dista da un lato Brauron, dove dicono che sia approdata Ifigenia, figlia di Agamennone, fuggita dal paese dei Tauri portando con sé la statua di Artemide; essa avrebbe lasciato la statua qui e avrebbe proseguito per Atene e poi per Argo; anche qui in effetti c'è un'antica statua lignea di Artemide, ma in un altro contesto dirò presso chi si trovi, a mio avviso, la statua sottratta ai barbari.

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Valla Mondadori Milano 1982).

Paus. III 16, 7-8

16 7 Τὸ δὲ χωρίον τὸ ἐπονομαζόμενον Λιμναῖον Ὀρθίας ἱερὸν ἐστὶν Ἀρτέμιδος. Τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσι ὃ ποτε [καὶ] Ὀρέστης καὶ Ἴφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν· ἐς δὲ τὴν σφετέραν Λακεδαιμόνιοι κοιμισθῆναί φασί Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος. Καί μοι εἰκότα λέγειν μᾶλλον τι δοκοῦσιν ἢ Ἀθηναῖοι. Ποίῳ γὰρ δὲ λόγῳ κατέλιπεν ἂν ἐν Βραυρῶνι Ἴφιγένεια τὸ ἄγαλμα; ἢ πῶς ἠνίκα Ἀθηναῖοι τὴν χῶραν ἐκλιπεῖν παρεσκευάζοντο, οὐ ἐσέθεντο καὶ τοῦτο ἐς τὰς ναῦς;

16 8 Καί τοι διαμεμένηκεν ἔτι καὶ νῦν τηλικοῦτο ὄνομα τῇ Ταυρικῇ θεῷ, ὥστε ἀμφισβητοῦσι μὲν Καππάδοκες καὶ οἱ τὸν Εὐξείνιον οἰκοῦντες τὸ ἄγαλμα εἶναι παρὰ σφίσι, ἀμφισβητοῦσι καὶ Λυδῶν οἷς ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναίτιδος. Ἀθηναίους δὲ ἄρα παρῳφθη γενόμενον λάφυρον τῷ Μήδῳ· τὸ γὰρ ἐκ Βραυρῶνος

ἐκομίσθη τε ἐς Σοῦσα καὶ ὕστερον Σελεύκου δόντος Σύριοι Λαοδικεῖς ἐφ' ἡμῶν ἔχουσι.

La località detta Limneo è consacrata ad Artemide Orthia. La statua lignea dicono sia quella che un tempo Oreste e Ifigenia portarono via dalla Tauride; gli Spartani, poi, dicono che fu portata nella loro terra, perché anche qui regnava Oreste. Ritengo la loro versione più probabile di quella degli Ateniesi. Infatti, per quale motivo Ifigenia avrebbe dovuto lasciare la statua a Brauron? O come poteva accadere che gli Ateniesi, quando si accingevano a sgomberare la propria terra, non caricassero anche la statua sulle loro navi?

Eppure fino ai nostri tempi, della dea taurica è rimasto un tale nome che i Cappadoci e coloro che abitano sull'Eusino rivendicano la presenza della statua presso di loro, ma la rivendicano anche i Lidi che hanno un santuario di Artemide Anaiitis. Gli Ateniesi dunque lasciarono che la loro statua fosse preda dei Persiani. Infatti il simulacro di Brauron fu portato a Susa, e in seguito Seleuco lo diede ai Laodicei di Siria, che ne sono ancora in possesso.

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Valla Mondadori Milano 1991).

Paus. VIII 46, 3

Βασιλέα τε τῶν Περσῶν Ξέρξην τὸν Δαρείου, χωρὶς ἢ ὅσα ἐξεκόμισε τοῦ Ἀθηναίων ἄστεως, τοῦτο μὲν ἐκ βραυρῶνος καὶ ἄγαλμα ἴσμεν τῆς Βραυρωνίας λαβόντα Ἀρτέμιδος

Anche Serse, figlio di Dario, re dei Persiani, sappiamo che oltre a ciò che asportò da Atene, prese pure la statua di Artemide Brauronia da Brauron.

(Traduzione M. Moggi, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Valla Mondadori Milano 2003).

Paus. Att. fr. 35, 177-8 ed. Erbse

ἔμβαρος εἶμι· νουνεχῆς, φρόνιμος. Μένανδρος Φάσματι. ἦν <τῶν Ἀθηναίων τις ἔμβαρος, περὶ οὗ ἱστορεῖται τάδε· ἦν> πρότερον ὁ Πειραιεὺς νῆσος, ὅθεν καὶ τοῦνομα εἴληφεν ἀπὸ τοῦ διαπερᾶν. οὗ τὰ ἄκρα Μούνουχος κατασχὼν Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἰδρύσατο. Ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ τὴν ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἔχρησεν ἂν τις τὴν θυγατέρα θύσῃ τῇ Ἀρτέμιδι. Βάρος δὲ ἢ ἔμβαρος μόνος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσῃ ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρουψεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν εἰς παροιμίαν περιέστη· <οὐκ> ἔμβαρος εἶ ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνηόντων.

Sono Embaros: assennato, saggio. Menandro nel *Fantasma*. Era <ateniese un certo Embaros riguardo al quale si raccontano questi fatti; era> il Pireo un'isola, da ciò prese anche il nome, dalla attraversare. Là, occupando le alture, Mounychos fondò un santuario di Artemide *Mounychia*. Dopo che un'orsa comparve in esso e fu uccisa dagli Ateniesi, sopravvenne una pestilenza. L'oracolo vaticinò la liberazione da essa se uno avesse sacrificato la figlia ad Artemide. Solo Baros o Embaros promise di fare così a patto che il suo *genos* avesse il sacerdozio a vita. Dopo avere ornato la figlia, la nascose nell'*adyton* e invece, dopo avere ornato una capra come se fosse la figlia, la sacrificò. Da qui è passato a proverbio "<Non> sei Embaros", per quelli che sono folli e fuori di sé.

Phot. s.v. ἀμφιφόων, p. 145 ed. Theodoridis

ἀμφιφόων· πλακοῦς τις Ἐκάτη καὶ Ἀρτέμιδι φερόμενος δαδία ἐν κύκλῳ περικείμενα ἔχων. Φιλόχορος ἐν τῇ Περὶ ἡμερῶν (FGH 328 F 86) "ἔξ ἐπὶ δέκα· καὶ τοὺς καλουμένους δὲ νῦν ἀμφιφῶντας ταύτη τῇ ἡμέρᾳ πρῶτον ἐνόμισαν οἱ ἀρχαῖοι φέρειν εἰς τὰ ἱερὰ τῇ Ἀρτέμιδι καὶ ἐπὶ τὰς τριόδους· ταύτη γὰρ συμβαίνει περικαταλαμβάνεσθαι τὴν σιλήνην πρὸς ταῖς δυσμαῖς ὑπὸ τῆς ἀνατολῆς τοῦ ἡλίου"

Amphiphoon: una focaccia portata ad Ecate o Artemide con piccole torce accese tutt'intorno. Filocoro nel *Sui giorni*: "Sedici: e quelli che ora sono chiamati *amphiphontes* per la prima volta gli antichi presero l'abitudine di portarli ai santuari di Artemide e agli incroci di tre strade; in questo giorno infatti la luna verso il tramonto viene sorpresa dal sorgere del sole".

Phot. s.v. ἀρκτηῦσαι, p. 259 ed. Theodoridis

ἀρκτηῦσαι· Λυσίας (fr. 249 S.) τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι ἀρκτηεῖν ἔλεγεν· καὶ γὰρ αἱ ἀρκτηόμεναι παρθένοι <ἄρκτοι> καλοῦνται, ὡς Εὐριπίδης (fr. 767 N²) καὶ Ἀριστοφάνης δηλοῖ (Lys. 645 et fr. 370 K.)

Arkteusai: Lisia chiamava "fare l'orsa" il consacrare le ragazze ad Artemide prima delle nozze; e infatti le ragazze che fanno le orse sono chiamate <arktoi> come mostrano Euripide e Aristofane.

Phot. s.v. Βραυρών, p.344 ed. Theodoridis

Βραυρών· τόπος τῆς Ἀττικῆς καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος.

Brauron: località dell'Attica e luogo sacro di Artemide.

Phot. s.v. Βραυρωνία, p. 344 ed. Theodoridis

Βραυρωνία· Ἀθήνησιν οὕτως ἢ Ἄρτεμις ἐκαλεῖτο ἀπὸ Βραυρῶνος τόπου ἐν ᾧ μάλιστα αὕτη ἐτιμᾶτο. Ἐκλήθη δὲ ὁ χῶρος ἀπὸ τινος ἥρωος οὕτω καλουμένου. Καὶ ἦν τὸ ἱερὸν πρὸς τῷ Ἐρασίνῳ ποταμῷ κατασκευασθὲν ὑπὸ Πεισιστράτου.

Brauronia: ad Atene veniva chiamata così Artemide dalla località di Brauron in cui veniva soprattutto venerata. Il posto aveva preso nome da un eroe che veniva chiamato così. E il santuario era presso il fiume Erasino, [santuario] allestito da Pisistrato.

Phot. s.v. προτέλεια p. 115 ed. Naber

προτέλεια· ἡμέραν ὀνομάζουσιν ἐν ἣ εἰς τὴν ἀκρόπολιν τὴν γαμουμένην παρθένον ἄγουσιν οἱ γονεῖς ὡς τὴν θεὸν καὶ θυσίαν ἐπιτελοῦσιν.

Proteleia: chiamano (così) il giorno in cui i genitori conducono sull'acropoli, presso la dea, la ragazza che sta per sposarsi e celebrano un sacrificio.

Plin. Nat. Hist. IV 24

A Piraeo XLV Sunium promontorium, Thoricos promontorium, Potamos, Steria, Brauron, quondam oppida, Rhamnus pagus, locus Marathon (...)

A quarantacinque miglia dal Pireo, il promontorio di Sounion, il promontorio di Thoricos, Potamos, Steria, Brauron, un tempo città, il villaggio di Rhamnus, la località Maratona.

Plut. *Mor.* 247d-e (*De mul. virt.* VIII)

ὄρμηθεῖσιν οὖν πρὸς τῇ λεγομένῃ Χερρονήσῳ θόρυβοι πανικοὶ προσέπεσον νύκτωρ, ὑφ'ᾧν διαπτοθέντες ἐνεπήδησαν εἰς τὰς ναῦς ἀκόσμως, ἀπολιπόντες ἐν τῇ γῆ ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος, ὃ πατρῶον ἦν αὐτοῖς, ἐκ δὲ Λήμου πανταχοῦ συμπεριαγόμενον.

Mentre [i Tirreni] erano ormeggiati presso il c.d. Chersoneso [di Creta], confusione e panico si abbattono su di loro e a atterriti da questi si imbarcarono disordinatamente lasciando a terra la statua di Artemide che era stata tramandata loro dai padri, portata a Lemno da Brauron e da Lemno portata con loro ovunque essi andassero.

Plut. *Mor.* 349 f (= *De gl. Ath.* 7)

τὴν δ'ἕκτην ἐπὶ δέκα τοῦ Μουνιχιῶνος Ἀρτέμιδι καθιέρωσαν, ἐν ἣ τοῖς Ἑλλησι περὶ Σαλαμίνα νικῶσιν ἐπέλαμψεν ἡ θεὸς πανσέληνος

Hanno consacrato ad Artemide il giorno 16 *Mounichion* in cui la dea ha brillato come luna piena per i Greci che vincevano a Salamina.

Plut. *Sol.* 10, 3

Αὐτοὶ δ' Ἀθηναῖοι ταῦτα μὲν οἶονται φλυαρίαν εἶναι, τὸν δὲ Σόλωνα φασιν ἀποδείξει τοῖς δικασταῖς ὅτι Φιλαῖος καὶ Εὐρυσάκης οἱ Αἴαντος υἱοὶ <τῆς> Ἀθήνησι πολιτείας μεταλαμβάντες παρέδοσαν τὴν νῆσον αὐτοῖς καὶ κατόκησαν ὁ μὲν ἐν Βραυρῶνι τῆς Ἀττικῆς, ὁ δ' ἐν Μελίτῃ, καὶ δῆμον ἐπώνυμον Φιλαίου τὸν Φιλαῖδῶν ἔχουσιν, ὅθεν καὶ Πεισίστρατος

Gli Ateniesi per parte loro sono dell'avviso che queste siano fandonie, e affermano che Solone dimostrò ai giudici che Fileo ed Eurisace, i figli di Aiace, ottenuta in cambio la cittadinanza ateniese, avevano ceduto loro l'isola e si erano stabiliti l'uno a Braurone in Attica, l'altro a Melite; hanno anzi un demo che ha preso nome da Fileo, quello dei Filaidi, di cui era Pisistrato.

(Traduzione italiana M. Manfredini, *Plutarco. La vita di Solone*, Valla Mondadori Milano 1977).

Pollux VI 75

ἀμφιφῶντες μὲν οὖς ἔφερον εἰς Μουνυχίας Ἀρτέμιδος δᾶδας ἡμένας περιπήξαντες

amphiphontes quelli che portavano ad Artemide *Mounychia* dopo avervi conficcato delle torce accese

Pollux IX 74-5

ἀλλὰ μέντοι καὶ κόρη νόμισμα παρ' Ἀθηναίοις ἦν, ὡς Ὑπερείδης φησὶν (fr. 199) τῷ παιδίῳ τῆς ἐν Βραυρῶνι ἱερείας τῶν ἀναθημάτων τι λαβόντι παραβληθῆναι λέγων ἐπὶ πείρᾳ συνέσεως κόρην καὶ τετράδραχμον κάπειδῆ τὸ τετράδραχμον εἶλετο, δόξαι διακρίνειν ἤδη τὸ κέρδος δύνασθαι.

E dunque *kore* era anche una moneta presso gli Ateniesi, come dice Iperide raccontando che alla figlioletta della sacerdotessa di Brauron che aveva sottratto qualcosa dalle dediche, per provare la sua capacità di capire, erano stati posti davanti una *kore* e un tetradracma; e poiché scelse il tetradracma, si capì che era già in grado di valutare il guadagno.

Pomp. Mela II 46

Ab eo ad Sunium tendentibus illa praenaviganda: Malliacus et Opuntius grandes sinus et in his caesorum etiam Laconum tropaea, Thermopylae, Opoes, Scarphia, Cnemides, Alope, Anthedon, Larumnae, Aulis, Agamemnoniae Graiorumque classis in Troiam coniurantium statio, Marathon magnarum multarumque virtutum testis iam inde a Theseo, Persica maxime clade pernotus; Rhamnus parva, illustris tamen, quod in ea fanum est Amphiarai et Phidiaca Nemesis; Thoricos et Brauronia, olim urbes, iam tantum nomina.

Coloro che si dirigono da quello (il golfo di Pagasai) verso il Sounion devono navigare oltre il vasto golfo Malliaco e Opunzio e in essi il trofeo dei morti Lacedemoni, le Termopili, Opunte, Scarfea, Cnemi, Alope, Antedone, Larimna, Aulide, postazione della flotta dei Greci alleati contro Troia guidata da Agamennone, Maratona, testimone di molte e grandi virtù già dal tempo di Teseo, nota soprattutto per la strage dei Persiani; la piccola Ramnunte, un tempo illustre perché in essa ci sono il tempio di Anfiarao e la Nemesi di Fidia; Torico e Brauron, una volta città, ormai soltanto nomi.

Schol. Apoll. Rh. I 941 ed. Brunck

Τὴν γὰρ τοιαύτην αἰπεῖαν νῆσον Ἄρκτον [Ἄρκτων B] ὄρος καλοῦσιν οἱ περίοικοι. Καλεῖται δὲ οὕτως ἢ διὰ τὸ τῆς τροφᾶς [τροφῶς B] τοῦ Διὸς ἐκεῖ εἰς ἄρκτον καταμορφωθῆναι [μεταμορφωθῆναι B] ἢ διὰ τὸ εὐθρον εἶναι τὸν τόπον. Ἄπο γοῦν τῆς ἄρκτου τοῦ θηρὸς οὕτω κληθῆναι. Οἱ δὲ καὶ διὰ τὸ ὑψηλὸν εἶναι τὸ ὄρος καὶ οἶονεὶ προσεγγίζει ταῖς ἀστρώοις ἄρκτοις.

Gli abitanti infatti chiamano l'isola impervia monte Orso [delle orse]. È chiamato così perché là le nutrici di Zeus sono state trasformate in orse o perché il luogo è ricco di selvaggina. Dunque è chiamato così dall'animale orso. Alcuni (dicono) anche perché il monte è alto come se sfiorasse le orse celesti.

Schol. Aristoph. Aves 872 a ed. Holwerda

(...) Οἱ γὰρ Μυρρινούσιοι Κολαινίδα ἐπονομάζουσι τὴν Ἄρτεμιν, ὥσπερ Πειραιεῖς τὴν Μουνυχίαν, Φιλαῖδαι δὲ τὴν Βραυρωνίαν

(...) Infatti gli abitanti di Myrrhinous chiamano Artemide *Kolainis*, come appunto quelli del Pireo la chiamano *Mounychia* e quelli di Philaidai *Brauronia*.

Schol. Aristoph. Aves 1128 a ed. Holwerda

μέγεθος ὅσον ὁ δούριος· οὐ πιθανὸν κοινῶς λέγειν αὐτόν, ἀλλὰ περὶ τοῦ χαλκοῦ τοῦ ἐν ἀκροπόλει. Ἄνεκειτο γὰρ ἐν ἀκροπόλει δούριος ἵππος ἐπιγραφὴν ἔχων "Χαιρέδημος Εὐαγγέλου ἐκ Κοίλης ἀνέθηκεν" (...)

Per grandezza quanto il cavallo di legno: non è plausibile che parli in generale. Egli fa invece riferimento a quello di bronzo che stava sull'acropoli. Infatti sull'acropoli si trovava un cavallo di legno con l'epigrafe "Chairedemos figlio di Evangelos del demo di Koile dedicò".

Schol. Aristoph. Lys. 643 d ed. Hangard

τάρχηγετί· τῇ δεσποίνῃ, Ἄρτέμιδι ἢ Δήμητρι RΓ

Per l'Archegetis: per la padrona, Artemide o Demetra

Schol. Aristoph. *Lys.* 645 ed. Hangard

645 a ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους· ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν. αἱ ἀρκτεύμεναι δὲ τῇ θεῷ κροκωτὸν ἠμφιέννυντο. καὶ συνετέλουν τὴν θυσίαν τῇ Βραυρωνία Ἀρτέμιδι καὶ τῇ Μουνιχία ἐπιλεγόμεναι παρθένοι οὔτε πρεσβυτέραι δέκα ἐτῶν οὔτε ἐλάττους πέντε. ἐπετέλουν δὲ τὴν θυσίαν αἱ κόραι ἐκμειλισσόμεναι τὴν θεόν, ἐπειδὴ λιμῶ περιπεπτώκασιν οἱ Ἀθηναῖοι ἄρκτον ἡμέραν ἀνηρηκότες τῇ θεῷ.

οἱ δὲ τὰ περὶ τὴν Ἰφιγένειαν ἐν Βραυρῶνι φασίν, οὐκ ἐν Αὐλίδι. Εὐφορίων· ἀγκύαλον Βραυρῶνα, κενήριον Ἰφιγενείας. Γ

645 b δοκεῖ Ἀγαμέμνων σφαγιάσαι τὴν Ἰφιγένειαν ἐν Βραυρῶνι, οὐκ ἐν Αὐλίδι, καὶ ἄρκτον ἀντ'αὐτῆς, οὐκ ἔλαφον δοθῆναι. ὅθεν μυστήριον ἄγουσιν αὐτῇ Γ

645 c ἄρκτος τις ἐδόθη εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡμερώθη. ποτὲ οὖν μία τις παρθένος ἔπαιξε πρὸς αὐτὴν καὶ ἐξύσθη ἢ ὄψις αὐτῆς ὑπὸ τῆς ἄρκτου. καὶ λυπηθεὶς ὁ ἀδελφὸς αὐτῆς ἀνεῖλε τὴν ἄρκτον. ἡ δὲ Ἀρτεμις ὀργισθεῖσα ἐκέλευσε πᾶσαν παρθένον μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου, καὶ περιέπειν τὸ ἱερὸν κροκωτὸν ἱμάτιον φοροῦσαν καὶ τοῦτο ἀρκτεύεσθαι ἐλέγετο RΓ

οἱ δὲ καὶ λοιμώδη νόσον τοῖς Ἀθηναίοις ἐμπεσεῖν. καὶ ὁ θεὸς εἶπε λῦσιν τῶν κακῶν ἔσεσθαι, ἐὰν τῆς τελευτησάσης ἄρκτου ποινὰς ἀρκτεύειν τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἀναγκάσωσιν. δηλωθέντος δὲ τοῦ χρησμοῦ τοῖς Ἀθηναίοις ἐψηφίσαντο μὴ πρότερον συνοικίζεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ R

645 a *Sono stata orsa ai Brauronia*: imitando le orse compivano il *mysterion*. Coloro che facevano le orse per la dea indossavano la veste color zafferano. E celebravano il sacrificio per Artemide *Brauronia* o per la *Mounichia* ragazze scelte né sopra i dieci anni né sotto i cinque. Le ragazze celebravano il rito per placare la dea, dopo che gli Ateniesi si erano imbattuti in una carestia avendo ucciso alla dea l'orsa domestica.

Alcuni dicono che i fatti riguardanti Ifigenia si sono svolti a Brauron e non ad Aulide. Euforione: marittima Brauron, cenotafio di Ifigenia.

645 b Sembra che Agamennone abbia sacrificato Ifigenia a Brauron e non ad Aulide e che sia stata data in cambio di lei un'orsa e non una cerva. Perciò celebrano il *mysterion* per quella.

645c Un'orsa era stata data al santuario di Artemide ed era stata addomesticata. Una volta una ragazza si mise a giocare con lei e la sua vista fu tolta dall'orsa. Addolorato il fratello di lei uccise l'orsa. Artemide adirata ordinò che ogni ragazza prima delle nozze imitasse l'orsa e curasse il santuario portando un *himation* color zafferano. E ciò veniva detto "essere orsa".

Schol. Aristoph. *Pax* 874 ed. Dübner

ἐπαίσαμεν· Συνουσιάζομεν, ἠλαύνομεν. πόρνη γὰρ ἐστίν. ἐν Βραυρῶνι δὲ δῆμῳ τῆς Ἀττικῆς πολλαὶ πόρναι. ἐκεῖ δὲ καὶ τὰ Διονύσια ἤγετο, καὶ καθ'ἕκαστον δῆμον, ἐν οἷς ἐμέθυον· μεθύοντες δὲ πολλὰς πόρναις ἤρπαζον RV

Ci sbattemmo: ci siamo uniti con, abbiamo steso. Infatti è una prostituta. A Brauron demo dell'Attica (c'erano) molte prostitute. Anche là si celebravano i *Dionisia*, e in ciascun demo, durante i quali si ubriacavano; ubriachi afferravano molte prostitute.

Schol. Aristoph. *Pax* 874 a-b ed. Holwerda

874 a ἐπαίομεν R: συνουσιάζομεν, ἠλαύνομεν RV

874 b Βραυρῶναδ'· πόρνη γάρ· ἐν Βραυρῶνι δὲ δήμῳ τῆς Ἀττικῆς πολλαὶ πόρναι· ἐκεῖ δὲ καὶ τὰ Διονύσια ἤγετο RV - ὡς καθ' ἕκαστον δῆμον - ἐν οἷς ἐμέθυον· R μεθύοντες δὲ πολλὰς πόρναις ἤρπαζον

874 a *Ci sbattevamo*: ci siamo uniti con, abbiamo steso.

874b *Verso Brauron*: infatti è una prostituta. A Brauron demo dell'Attica (c'erano) molte prostitute. Anche là si celebravano i *Dionysia* - come in ciascun demo - durante i quali si ubriacavano; ubriachi afferravano molte prostitute.

Schol. Aristoph. *Pax* 876 ed. Dübner

Πρωκτοπεντετηρίδα· Παρόσον διὰ πενταετηροῦς χρόνου ἤγοντο αἱ θεωρίαι τῶν Διονυσίων

Proktopteteris: in quanto celebravano le *theoriai* dei *Dionysia* ogni quattro anni

Schol. Aristoph. *Pax* 876 a ed. Holwerda

τὴν πρωκτοπεντετηρίδα· διὰ γὰρ πενταετηροῦς χρόνου ἄγονται αἱ θεωρίαι τῶν Διονυσίων R

La proktopteteris: perché le *theoriai* dei *Dionysia* si svolgono ogni quattro anni.

Schol. Demosth. 54, 25 ed. Reisk p. 266

τῆς Βραυρωνόθεν]· Βραυρῶν τόπος τῆς Ἀττικῆς ἐν ᾧ τὰ Διονύσια ἤγοντο καὶ μεθύοντες πολλὰς πόρναις ἤρπαζον BEN

Quella di Brauron: Brauron è una località dell'Attica in cui si celebravano *Dionysia* e ubriachi afferravano molte prostitute.

Schol. Hom. *I/I*. A 594 (= Philoch. FGH III B 328 F 101)

Σίντιες ἄνδρες· Φιλόχορός φησι Πελασγοὺς αὐτοὺς ὄντας οὕτω προσαγορευθῆναι, ἐπεὶ πλεύσαντες εἰς Βραυρῶνα κανηφόρους παρθένους ἤρπασαν· σίνεσθαι δὲ τὸ βλάπτειν λέγουσιν (...)

Uomini Sinties: Filocoro dice che venivano chiamati così perché erano Pelasgi, dopo che navigando alla volta di Brauron rapirono le ragazze *kanephoroi*. E dicono *sinesthai* il recare danno (...)

Schol. Luc. *Katapl.* 25 p. 52 ed. Rabe (= Philoch. FGH III B 328 F100)

τύραννον· εἴρηται τύραννος ἀπὸ τῶν Τυρρηνῶν τῶν βιαίων καὶ ληστῶν γενομένων ἐξ ἀρχῆς, ὡς φησι Φιλόχορος. Τυρρηνοὶ γὰρ ὀλίγον τινὰ χρόνον οἰκῆσαντες ἐν ταῖς Ἀθήναις ὤφθησαν ἐπανιστάμενοι τῇ πόλει· καὶ πολλοὶ μὲν αὐτῶν ἀπόλοντο ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων, ἄλλοι δὲ ἐκφυγόντες Λῆμον καὶ Ἴμβρον ὄκησαν. Χρόνῳ δὲ ὕστερον ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας ἐχθρῶδῶς διακείμενοι τοῖς Ἀθηναίοις ὄρμησαν εἰς πλοῖα, καὶ κατασχόντες Βραυρῶνα τῆς Ἀττικῆς ἤρπαζον παρθένους ἀρκτευομένας τῇ θεῷ τοῖς Βραυρωνίοις, αἷς συνώκησαν.

Si è detto tiranno dal fatto che i Tirreni erano in origine violenti e ladri, come dice Filocoro. Infatti i Tirreni abitando per un po' di tempo in Atene furono visti sollevarsi contro la città; e molti di loro morirono per mano degli Ateniesi, altri fuggiaschi abitarono Lemno e Imbro. Tempo dopo, nutrendo per questo motivo odio verso gli Ateniesi, salparono in navigazione e occupando Brauron dell'Attica rapirono le fanciulle che facevano le orse per la dea ai *Brauronia* e convissero con loro.

Schol. Theocr. II 66-8 a, pp. 283-4 ed. Wendel

ἦνθ' ἂ τῶβούλοιο· (...) εἰώθασι γὰρ τῇ Ἀρτέμιδι κανηφορεῖν αἱ μελλοῦσαι γαμεῖσθαι ἐπὶ ἀφοσιώσει τῆς παρθενίας, μὴ νεμεσηθῶσιν ὑπ' αὐτῆς

Andò la figlia di Euboulos: (...) infatti coloro che stanno per sposarsi sono solite fare le kanephoroi per Artemide per espiazione della parthenia, in modo da non essere punite da lei.

Schol. Theocr. II 66-8 b, p. 284 ed. Wendel

κανηφόρος· τὰ μυστήρια ταῦτα Ἀθήνησι πολιτεύονται. ἔκανηφόρουν δὲ τῇ Ἀρτέμιδι αἱ ὥραν ἔχουσαι γάμου ὥσπερ ἀπολογούμεναι περὶ τῆς παρθενίας τῇ θεῷ, ἵνα μὴ ὀργισθῇ αὐταῖς μελλούσαις τὸ λοιπὸν φθείρεσθαι. καὶ παρὰ Μενάνδρῳ αἱ κυῖσκουσαι ἐπικαλοῦνται τὴν Ἀρτεμιν ἀξιοῦσθαι συγγνώμης, ὅτι διεκορήθησαν.

Kanephoros: questi *mysteria* sono propri della città di Atene. Infatti coloro che avevano l'età per le nozze facevano le *kanephoroi* per Artemide come a scusarsi con la dea per la *parthenia*, affinché non si adiri con loro che stanno per essere corrotte per il resto della loro vita. E in Menandro le donne incinte pregano Artemide di accordare il perdono perché sono state deflorate.

Souda s.v. ἀμφιφῶντες ed. Adler

Ἀμφιφῶντες· πλακοῦντος εἶδος οἴτινες ἐγίνοντο ὅτε ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη προῦ ὑπὲρ γῆς φαίνονται· ἢ ὅτι ἐκόμιζον αὐτὸν δαδία ἡμέμενα παραπηγνύντες ἐπ' αὐτῷ, ὡς φησὶν Ἀπολλόδωρος (= Apollod. Ath. FGH IIB 244 F152).

Amphiphontes: tipo di focaccia che viene preparato quando il sole e la luna alla mattina si mostrano sulla terra o perché lo recavano conficcando su di esso piccole torce accese, come dice Apollodoro

Souda s.v. ἀνάστατοι ed. Adler

Ἀνάστατοι· πλακοῦντος εἶδος (...) οἱ δὲ ἀμφιφῶντες γίνονται Μουνυχιῶνος μηνὸς ς' ἐπὶ δέκα, οἱ καὶ εἰς τὸ Μουνυχίας ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος κομίζονται. ὀνομάζονται δὲ ἀμφιφῶντες, ὡς μὲν τινες ὅτι τότε γίνονται, ὅτε ἥλιος τε καὶ σελήνη προῦ ὑπὲρ γῆς φαίνονται· ὡς δ' Ἀπολλόδωρος (= Apollod. Ath. FGH IIB 244 F152), ὅτι κομίζουσιν αὐτοὺς δαδία ἡμέμενα παραπηγνύντες ἐπ' αὐτῶν.

Anastatoi: tipo di focaccia (...). Gli *amphiphontes* vengono preparati il 16 del mese *Mounychion* e vengono portati al santuario di Artemide *Mounychia*. Vengono chiamati *amphiphontes*, come dicono alcuni, perché vengono preparati allora, quando il sole e la luna alla mattina si mostrano sulla terra; come dice Apollodoro, perché li portano conficcando su di essi delle piccole torce accese.

Souda s.v. ἄρκτεῦσαι ed. Adler

ἄρκτεῦσαι· Λυσίας (fr. 249 S.) τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι ἄρκτεῦειν ἔλεγεν· καὶ γὰρ αἱ ἀρκτευόμεναι παρθένοι «ἄρκτοι» καλοῦνται, ὡς Εὐριπίδης (fr. 767 N²) καὶ Ἀριστοφάνης δηλοῖ (Lys. 645 et fr. 370 K.)

Arkteusai: Lisia chiamava "fare l'orsa" il consacrare le ragazze ad Artemide prima delle nozze; e infatti le ragazze sono chiamate *arktoi*, come mostrano Euripide e Aristofane.

Souda s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις ed. Adler

Ἄρκτος ἢ [sic] Βραυρωνίοις· ἀρκτευόμεναι γυναῖκες τῇ Ἀρτέμιδι ἑορτὴν ἐτέλουν, κροκωτὸν ἡμφιεσμένοι οὔτε πρεσβυτίδες ἢ ἐτῶν, οὔτε ἐλάττους εἰ, ἀπομειλισσόμεναι τὴν θεόν· ἐπειδὴ ἄρκτος ἀγρία ἐπιφοιτῶσα διέτριβεν ἐν τῷ δήμῳ Φλαυιδῶν· καὶ ἡμερωθεῖσαν αὐτὴν τοῖς ἀνθρώποις σύντροφον γενέσθαι. Παρθένον δὲ τινα προσπαίξειν αὐτῇ καὶ ἀσελγαινούσης τῆς παιδίσκης παροξυνθῆναι τὴν ἄρκτον καὶ καταξέσαι τῆς παρθένου· ἐφ' ᾧ ὀργισθέντας τοὺς ἀδελφούς αὐτῆς κατακοντίσαι τὴν ἄρκτον, καὶ διὰ τοῦτο λοιμώδη νόσον τοῖς Ἀθηναίοις ἐμπεσεῖν. Χρηστηριαζόμενοι δὲ τοῖς Ἀθηναίοις εἶπε λύσιν τῶν κακῶν ἔσεσθαι, εἰ τῆς τελευτησάσης ἄρκτου ποινὰς ἀρκτεῦειν τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἀναγκάσουσι. Καὶ ἐψηφίσαντο οἱ Ἀθηναῖοι μὴ πρότερον συνοικίζεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ.

Sono stata arktos ai Brauronia: le donne che erano orse per Artemide celebravano la festa, vestite con una veste color zafferano, né più anziane di 10 anni, né più giovani di 5, per ammansire la dea. Infatti un'orsa selvatica frequentava il demo di *Phlayidai*. Una volta addomesticata era divenuta commensale degli uomini. Una ragazza giocava con lei e poiché la ragazzina era impudente l'orsa venne provocata e fece a pezzi la ragazza. Adirati per questo i fratelli di lei trafissero l'orsa con la lancia e perciò sugli Ateniesi si abbattè un morbo pestilenziale. Agli Ateniesi che lo consultavano l'oracolo disse che vi sarebbe stata la fine dei mali se come espiazione per l'orsa morta avessero costretto le loro ragazze a fare le orse. E gli Ateniesi decretarono che una fanciulla non sarebbe andata a convivere con un uomo se prima non aveva fatto l'orsa per la dea.

Souda s.v. Βραυρών ed. Adler

Βραυρών· τόπος τῆς Ἀττικῆς ἐν ᾧ τὰ Διονύσια ἤγοντο καὶ μεθύοντες πολλὰς πόρνas ἤρπαζον. Καὶ Ἀριστοφάνης Ὡ δέσποτα, ὅσῃν ἔχει τὴν προκτοετηρίδα. Εἴρηται δὲ διὰ τὸ διὰ πενταετηροῦς χρόνου ἄγεσθαι τὰς θεωρίας τῶν Διονυσίων. Ζήτει ἐν τῷ ἄρκτος.

Brauron: località dell'Attica in cui si celebravano i *Dionysia* e ubriachi afferravano molte prostitute. E Aristofane: Oh padrone, che culo da festa penteterica che ha! Si dice perché le *theoriai* dei *Dionysia* si svolgevano ogni quattro anni. Cerca nel (lemma) *arktos*.

Souda s.v. Ἐμβαρός εἰμι ed. Adler

Ἐμβαρός εἰμι· νουνεχῆς, φρόνιμος. ἦν πρότερον ὁ Πειραιεύς νῆσος, ὅθεν καὶ τοῦνομα εἴληφεν ἀπὸ τοῦ διαπερᾶν. οὔ τὰ ἄκρα Μούνουχος κατασχὼν Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἰδρύσατο. Ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ τὴν ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἔχρησεν ἂν τις τὴν θυγατέρα θύσῃ τῇ θεῷ. Βάρος δὲ μόνος ὑποσχόμενος ἐπὶ τῷ τῆν

ιερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας αὐτοῦ τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρουσεν ἐν τῷ αὐτῷ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν εἰς παροιμίαν περιέστη· τάττεται δὲ ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμηγόντων.

Sono Embaros: assennato, saggio. Il Pireo prima era un'isola; da ciò ha preso anche il nome, dall'attraversare. Là Mounychos occupando le alture fondò un santuario di Artemide *Mounychia*. Dopo che un orsa apparve in esso e fu uccisa dagli Ateniesi, si scatenò una pestilenza. Il dio vaticinò che ci sarebbe stata la liberazione se uno avesse sacrificato la figlia alla dea. Solo Baros promise di fare così a condizione che il suo *genos* avesse il sacerdozio a vita. Dopo avere ornato sua figlia, la nascose in esso e invece dopo avere ornato con una veste una capra come se fosse la figlia, la sacrificò. Perciò è passato a proverbio. Si usa per coloro che sono folli e fuori di sé.

Steph. Byz. s.v. *Βραυρών*

Βραυρών· δῆμος τῆς Ἀττικῆς, ἀπὸ Βραυρῶνος ἥρωος, ἀφ'οὗ καὶ Βραυρωνία ἢ Ἄρτεμις (...)

Brauron: demo dell'Attica, dall'eroe Brauron, da cui anche Artemide *Brauronia*

Strabo IX 1, 22

Κάμφαντι δὲ τὴν κατὰ τὸ Σούνιον ἄκρην ἀξιόλογος δῆμος Σουνίου, εἶτα Θόρικος, εἶτα Ποταμὸς δῆμος οὕτω καλούμενος, ἐξ οὗ οἱ ἄνδρες Ποτάμιοι, εἶτα Πρασία, Στειρία, Βραυρὸν ὅπου τὸ τῆς Βραυρωνίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, Ἄλαι Ἀραφηνίδες, ὅπου τὸ τῆς Ταυροπόλου, Μυρρινοῦττα, Προβάλινθος, Μαραθῶν (...)

Per chi doppia il promontorio di capo Sounion ci sono il ragguardevole demo di Sounion, poi Thorikos, poi il demo che viene chiamato Potamos, i cui abitanti sono Potamioi, poi Prasia, Steiria, Brauron, dove c'è il santuario di Artemide *Brauronia*, Halai Araphenides dove c'è quello della *Tauropolos*, Myrrhinoutta, Probalinthos, Maratona.

Strabo XII 8, 11

(...) τῆς δὲ πόλεως τὸ μὲν ἔστιν ἐν ἐπιπέδῳ, τὸ δὲ πρὸς ὄρει· καλεῖται δ' Ἄρκτων ὄρος

Una parte della città sorge in pianura, una parte verso la montagna. Quest'ultima è chiamata "monte delle orse".

Strabo XIV 1, 20

εἶτα Πύγελα πολίχνην, ἱερόν ἔχον Ἀρτέμιδος Μουνυχίας, ἴδρυμα Ἀγαμέμνονος, οἰκουμένου ὑπὸ μέρους τῶν ἐκείνου λαῶν· πυγαλγέας γάρ τινες <φασιν> καὶ γενέσθαι καὶ κληθῆναι, κάμνοντας δ' ὑπὸ τοῦ πάθους καταμεῖναι καὶ τυχεῖν τοῦδε τοῦ ὀνόματος τὸν τόπον.

Poi c'è la cittadina di Pygela, che ha un *hieron* di Artemide *Mounychia*, fondazione di Agamennone, essendo stata abitata da una parte delle sue truppe. Infatti raccontano che alcuni hanno manifestato dolori al fondoschiene, sono stati chiamati *pygalgeis* ("sofferenti al fondoschiene") e che, sfiniti dalla sofferenza, si sono fermati; la località ha avuto in sorte questo nome.

Tzetz. *Schol. Lycophr.* 183

Οἱ δὲ τῷ ὄντι λέγουσι δι' Ἀχιλλέα ταύτην κομισθῆναι ἐν Αὐλίδι, διὰ δὲ τὸ συμβᾶν περὶ τοὺς ἀνέμους ἔμελλον αὐτὴν θύειν. Ἡ δὲ Ἄρτεμις αὐτὴν ἐλεήσασα, κατὰ Φανόδημον τὸν ἱστορικὸν, εἰς ἄρκτον μετέβαλε, κατὰ δὲ Νίκανδρον εἰς ταῦρον, καθ' ἑτέρους εἰς γραῦν, κατὰ ἄλλους εἰς ἔλαφον.

Alcuni dicono che Ifigenia è stata portata veramente ad Aulide per via di Achille, ma per via dell'accaduto riguardo ai venti avevano intenzione di ucciderla. Ma Artemide, avendo compassione di lei, secondo lo storico Fanodemo la trasformò in un'orsa, secondo Nicandro in un toro, secondo altri in una vecchia, secondo gli altri in una cerva.

Zenob. II 93 s.v. Γαλῆ χιτώντον, p. 56 ed. Leutsch - Schneidewin

Γαλῆ χιτώντον· ὁμοία ἢ παροιμία αὕτη τῇ Οὐ πρόπει γαλῆ κροκωτόν. Ἐπειδὴ γαλῆ κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης γυνὴ γενομένη ἐν χιτῶνι κροκωτῶ οὔσα ἐπέδρομε μύι. Μέμνηται ταύτης Στράττις.

Il *chitonton* [*sic*] alla donnola: questo proverbio è uguale a *Alla donnola non si addice il krokotos*. Poiché una donnola divenuta donna per intervento benevolo di Afrodite, pur essendo vestita con un *chiton* color zafferano si mise a correre dietro a un topo. Si ricorda di questa Strattis.

IG II² 326 (cfr. SEG LIV 166*)

[----- ἐν στήλε-]

[ι λι]θίνει καὶ στῆ[σαι ἐν τῷ ἱερωῖ τῆ]-

[ς Ἄρ]τέμιδος.

Ἐπὶ ἱερέως M---

.... su stele di pietra e collocare nel *hieron* di Artemide.

Sotto il sacerdozio di M----

IG II² 1006 II. 29-30

περιέπλευσαν δὲ καὶ [τοῖς Μου]νιχίοις εἰς τὸν λιμένα τὸν ἐμ Μου-
[νιχία]ι ἀμι]λλώ[μεν]οι

e hanno effettuato il periplo anche durante i *Mounichia* gareggiando sulla rotta del porto di Munichia

IG II² 1011 I. 16

περιέπλευσα[ν δὲ] καὶ εἰς Μουνιχίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς ναυσὶν

e hanno compiuto il periplo verso Munichia a bordo delle navi sacre

IG II² 1028 I. 21

περιέπλευσαν δὲ καὶ εἰς Μουνιχίαν καὶ ἔθυσαν τῆι θε[ῶι]

hanno compiuto il periplo alla volta di Munichia e hanno sacrificato alla dea

IG II² 1029 I. 13

ἐπόμπευσαν δὲ καὶ τῆι Ἄρτέμιδι [ἐ]ν Μ[ο]νιχία

hanno sfilato anche per Artemide a Munichia

IG II² 1480 II. 12-6

[στέφανος ἀρι]στεῖον Ἀρτέμιδ[ος Βραυρωνίας]
[ὄν ἀνέθεσαν οἱ ἱεροποιοὶ ἐπὶ ... ἄρχοντος]
[σταθμὸν ἐπιγέ]γραπται ΗΙ----
[στέφανος ἀριστε]ῖον Ἀρτέ[μιδος Βραυρωνίας ὄν]
[ἀνέθεσαν οἱ ἱερο]ποιοὶ οἱ ---]

Una corona *aristeion* di Artemide Brauronia che hanno dedicato i *hieropoioi* sotto l'arconte [...]. c'è scritto il peso 110...

Una corona *aristeion* di Artemide Brauronia che hanno dedicato i *hieropoioi* [...]

IG II² 1514 II. 30-2

(...) [Νικ]
οβούλη ἐπίβλη[μ]α ποικίλον καινὸν σημεῖον ἔ[χ]ει [ἐ]
μ μέσωι Διόνυσος σπένδων καὶ γυνή οἰνοχοοῦσα

Nikoboule un *epiblema* con vari colori, nuovo, con disegno: ha al centro Dioniso che liba e una donna che versa vino.

IG II² 4594

Φρυνίχου ἄρχον[τος---
Ἀρτέμιδος τῆς ---
τὴν στοά[ν ---

Sotto l'arconte Phrynichos la *stoa* di Artemide [...]

IG IV² 1, 404

Ἀρτέμιδι Μου-
νυχία Μ(ἄρκος) Αὐρ(ἥλιος)
Τρύφων ὁ Διο-
φάντου
ὁ τὸ ρβ'
ἔτος

Ad Artemide *Mounychia* Marco Aurelio Tryphon, figlio di Diophantos, sacerdote nell'anno 92.

IG IX 2 1123

Δυνατὶς Μελανθίου Ἀρτέμιδι Παγασίτιδι νεβευσ[α....]

Dynatis figlia di Melanthios ad Artemide *Pagasitis* dopo avere compiuto il *nebeuein*

CIG II 3657

(...) Κλειδίκην Ἀσκληπιάδου ἱερωμένην Μητρὸς
τῆς ἐκ Πλακίας καὶ προιερωμένην Ἀρτέμιδος Μουνυχίας (...)

(...) Kleidike figlia di Asklepiades sacerdotessa della *Meter* di Plakia e prima sacerdotessa di Artemide *Mounychia* (...)

SEG IX 72, II. 97-101 (B 15-8) (= Oliverio 1933, 21; cfr. Ferri 1927, 98*; Sokolowski 1962, 115*)

[Νύμφα ἐπεὶ κα διακορηθῆι, κάτε]ιτι τὸ νυμφή[ον]
ἐς Ἴαρταμιν [αυτά] κ[αὶ] τῆι ἄρκωι δωσεῖ πόδας καὶ
τὰν καφαλὰν καὶ τὸ δέσμα· αἱ δὲ κα μὴ κατ[έν]-
θη πρὶν τεκέν κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι

Una sposa dopo che sia stata deflorata scenda al *nymphaeion* da Artemide e dia all'*arkos* le zampe, la testa e la pelle. Se non vi scende, prima di partorire vi scenda con un animale adulto.

SEG XIX 327 (cfr. Mitsos 1947, 152-3* e SEG XXV 445*)

ll. 7-8 (...) καὶ περὶ τούτων πάντων γράψαντες εἰσταλ[α]ν χαλκῆαν
[ἀνέθεσαν ἐν τῶι ἱερῶι] τᾶς Ἰαρτέμιτος τᾶς Βραυρωνίας

ll. 26-8 (...) ὅπως ἀ[να]γ[ρ]αφῆ τὰ φιλάνθ[ρωπα] Ἰελατείοις καὶ Στυμφαλίοι[ς]
[εἰστάλαν λιθίναν καὶ ἀν]ατεθῆ ἐν Ἰελατεία ἐν τῆι ἀγορᾷ παρὰ τὸν βομὸν τοῦ
Διὸς τοῦ Σωτήρος,

[ἐν δὲ Στυμφάλωι ἐν τῶι ἱ]ερῶι τᾶς Ἰαρτέμιτος τᾶς Βραυρωνίας

ll. 7-8 e dopo avere scritto riguardo tutte queste cose su una stele di bronzo, la collocarono nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

ll. 26-8 affinché le manifestazioni di amicizia tra gli abitanti di Elatea e quelli di Stinfalo vengano scritti su una stele in pietra e collocati a Elatea nell'*agora* presso l'altare di Zeus *Soter*, a Stinfalo nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

SEG XXV 445 (cfr. Mitsos 1947, 152-3* e SEG XIX 327*)

ll. 7-8 (...) καὶ περὶ τούτων πάντων γράψαντες εἰσταλ[α]ν χαλκῆαν
[ἀνέθεσαν ἐν τῶι ἱερῶι] τᾶς Ἰαρτέμιτος τᾶς Βραυρωνίας

ll. 26-8 (...) ὅπως ἀ[να]γ[ρ]αφῆ τὰ φιλάνθ[ρωπα] Ἰελατείοις καὶ Στυμφαλίοι[ς]
[εἰστάλαν λιθίναν καὶ ἀν]ατεθῆ ἐν Ἰελατεία ἐν τῆι ἀγορᾷ παρὰ τὸν βομὸν
τοῦ Διὸς τοῦ Σωτήρος,

[ἐν δὲ Στυμφάλωι ἐν τῶι ἱ]ερῶι τᾶς Ἰαρτέμιτος τᾶς Βραυρωνίας

ll. 7-8 e dopo avere scritto riguardo tutte queste cose su una stele di bronzo, la collocarono nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

ll. 26-8 affinché le manifestazioni di amicizia tra gli abitanti di Elatea e quelli di Stinfalo vengano scritti su una stele in pietra e collocati a Elatea nell'*agora* presso l'altare di Zeus *Soter*, a Stinfalo nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

SEG XXVI 136, ll. 40-1 (= Dunst 1977, 244; cfr. Labarbe 1977, n. 50, 57* e SEG XXXIII 147*)

Μουνυχιῶνος· Ἰαρτέμιδι Μουνυ[χίαι· numero ἢ πλ]-
έονες Πυθίο Ἀπόλλωνος τρί[ποδες

Mounychion: per Artemide *Mounychia* tot o più tripodi di Apollo *Pythios*

SEG XXXIII 147, ll. 40-1 (= Daux 1983, 153; cfr. SEG XXVI 136* e Labarbe 1977, n. 50, 57*)

Μουνυχιῶνος· Ἰαρτέμιδι Μουνυχ[ιχίαι τέλε]

{ε}ον, ἐς Πυθίῳ Ἀπόλλωνος τρίτ[τοαν

Mounychion: per Artemide *Mounychia* una vittima adulta, per il *hieron* (?) di Apollo *Pythios* una *trittoa*

SEG XXXIV 103 II. 25-9 (= Paragiannopoulos-Palaios 1929, 229; cfr. Stavrouroullou 1932, 31*)

Ἀνάγραψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα τὸν δήμαρχον εἰστήλην λιθίνην, καὶ στῆσαι ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀρτέμιδος

il *demarchos* scriva il presente decreto su una stele in pietra e la collochi nel *hieron* di Artemide

SEG XXXVII 30 (= Peppas-Delmousou 1988, 332)

Τάδε παρελάβομεν ἱερὰ χρέματα Ἀρτέμιδος Βραυρωνίας (...)

ἀργυρίῳ ἡμεδαπῶ ἐπισέμο XXXHHHHΓΔΠ⁺⁺⁺IC· τούτο τῷ ἀργυρίῳ ἱερὸν τῷ Ἀπόλλωνος [X]XXΠ⁺⁺⁺III

Abbiamo ricevuto questi beni sacri di Artemide *Brauronia* (...)

dracme d'argento: 3468. Di questo argento (è) proprietà sacra di Apollo 3008.

SEG XXXVII 35 (= Papadimitriou 1961, 24; cfr. Daux 1962, 671)

ἐν τῷ τετάρτῳ κλῖναι]

δέκα τράπεζαι[ι]

ἐν τῷ πέμπτῳ κ[λῖναι]

ἑνδεκά τράπεζαι ἐ[ννέα]

ἐν τῷ ἕκτῳ κλῖναι ἐννέ[α]

τράπεζαι ἕξ τεθυρωμένος

ἐν τῷ ἑβδόμῳ κλῖναι δέκ[α]

τράπεζαι ἕξ τεθυρωμένος

Nel quarto: letti dieci, tavole. Nel quinto: letti undici, tavole nove. Nel sesto: letti nove, tavole sei, munito di porta. Nel settimo: letti dieci, tavole sei, munito di porta

Dopo l. 9:

θύραι τοῦ Ἴππῶνος αἰ πρὸς ἄστυ

la porta della stalla, quella rivolta presso la città

SEG XLVI 133 (= Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 12; cfr. BE 1963, 91* e SEG LII 104, II. 2-7* = Themelis 2002, 112, II. 2-7*)

ὁ νεῶς, ὃ τε [ἀρχαῖος καὶ ὁ Πα]ρθενών [------] καὶ οἱ οἴκοι, τό τε ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧ [------] διαιτῶνται καὶ τὰ ὑπερῶια τὰ ἐπὶ τοῦ ἀμφιπολείου καὶ [τὸ γυμν]άσιον καὶ ἡ παλαίστρα καὶ οἱ ἱππῶνες καὶ τᾶλλα πάντα [ἴσα ἢ] πόλις οἰκοδομήσασα ἀνέθηκεν τῇ θεῷ ὑπὲρ σωτηρίας το[ῦ δ]ημου τοῦ Ἀθηναίων

il tempio, quello antico (?) e il *parthenon* [...] e gli *oikoi* e l'*amphipoleion* in cui [...] soggiornano e il piano superiore situato sopra l'*amphipoleion* e il ginnasio e la palestra e le stalle e tutte quante le cose la città, dopo averle costruite, ha dedicato alla dea per la salvezza del *demos* degli Ateniesi.

SEG LII 104 (cfr. SEG XLVI 133* = Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 12*; BE 1963, 91*; Themelis 2002, 112-3*)

[Θ]εο[ί]

[...]κλῆς Ἱεροκλέους Φιλαίδης εἶπεν· ὅπως ἂν τὰ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς θεοῦ
[τ]ῆς Βραυρωνίας πάντα σᾶ εἶ καὶ ὑγιῆ καὶ ὁ νεώς, ὃ τε [ἀρχαῖος καὶ ὁ Πα-]
ρθενών, στέγῳσιν¹³⁴⁸ καὶ οἱ οἴκοι, τό τε ἀμφιπολείον ἐν ᾧ [αἱ ἄρκτοι]
δαισιτῶνται καὶ τὰ ὑπερῳια τὰ ἐπὶ τοῦ ἀμφιπολείου καὶ [τὸ γυμν-]
άσιον καὶ ἡ παλαίστρα καὶ οἱ ἱππῶνες καὶ τᾶλλα πάντα [ἔσα ἢ]
πόλις οἰκοδομήσασα ἀνέθηκεν τῇ θεῷ ὑπὲρ σωτηρίας το[ῦ δ-]
ημου τοῦ Ἀθηναίων, ἀγαθῇ τύχει, δεδόχθαι τοῖς νομοθέ-
ταις, τοὺς ἐξεταστάς τοὺς ἐκ τῆς βουλῆς καὶ τοὺς ταμίας τ-
ῶν ἄλλων θεῶν ἐξετάσαντας πάντα ταῦτ' ἀκριβῶς, τῶν τε θ-
υρωμάτων τὸν ἀριθμὸν καὶ τῶν τραπεζῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀ-
πάντων ὅπως ἂν ὑπάρχει τῇ θεῷ παραδιδόναι τοῖς ἐπιστά-
ταις καὶ ἀναγράφειν εἰς τὴν αὐτὴν στήλην οὗ καὶ τᾶλλα ἀναθη-
[μ]ατα ἀναγράφεται, ὅπως δ' ἂν καὶ ἐπισκευάσζεται τὰ δεόμενα
ἐν τῷ ἱερῷ, τὸν ἀρχιτέκτονα τὸν ἐπὶ τὰ ἱερά κεχειροτονημένο-
ν εἶναι εἰς τὸ ἱερὸν ἐπάναγκες, ὅταν παραγγέλλωσιν αὐτῷ οἱ ἐπ-
ιστάται καὶ πρῶτομ μὲν τοῦ ἀγάλματος ἐπιμεληθῆναι ᾧν δεῖ-
ται, ἔπειτα σκεψάμενον ὅποσα δεῖ ἐπισκευῆς ἐν τῷ ἱερῷ συγ-
γραφὰς συγγράψαντα παραδοῦναι τοῖς πωληταῖς, τοὺς δὲ πω-
[λ]ητὰς μισθοῦν ἐν τῷ βουλεῖ κατὰ τὸν νόμον, τοὺς δὲ ἀποδε-
[κ]τας μερίζειν τοῖς μισθωταῖς τῶν ἔργων τὸ ἀργύριον ἐκ τῶν πρ[ο]-
[σόδ]ων τῆς Ἀρτέμιδος μερίζοντες κ[αὶ ---8-11---]ει· ἂν δὲ οἱ ἐπι-
[στάται] μὴ παραγγέλλωσιν τῷ ἀρχιτέκτον[ι --10-12]ΜΗ[-c.5-]
[-----15-17-----] ΕΠΙΣΤΑ[...]ΙΜΕ[-----20-22-----]
[-----]ΩΣ[-----]

desunt versus

Dei.

[...-]kles figlio di *Hierokles* di *Philaidai* ha proposto: affinché nel santuario della dea *Brauronia* tutte le cose siano salve e integre, il tempio, quello antico (?), e il *parthenon* [copertura?] e gli *oikoi* e l'*amphipoleion* in cui soggiornano le *arktoi* (?) e il piano superiore, quello situato sopra l'*amphipoleion* e il ginnasio e la palestra e le stalle e tutte quante le altre cose che la città, dopo averle costruite, ha dedicato alla dea per la salvezza del *demos* degli Ateniesi. Per la buona sorte. È sembrato opportuno ai *nomothetai* che gli ispettori nominati dalla *Boule* e i tesoriere degli altri dei esaminando con scrupolo tutte quante queste cose e il numero delle porte e delle tavole e di tutte le altre cose che appartengono alla dea trasmettano agli *epistatai* e scrivano sulla medesima stele dove sono registrate anche le altre offerte affinché sia allestito anche (?) quanto dovuto nel santuario, l'architetto per le cose sacre eletto per alzata di mano vada al santuario necessariamente quando lo ordinano gli *epistatai* e per prima cosa si prenda cura di quanto è dovuto per la statua, poi dopo avere osservato quante cose occorrono per l'apparato nel santuario e avere redatto contratti, li consegna ai *poletai*. I *poletai* diano commissione nella *Boule* secondo la consuetudine, gli

¹³⁴⁸ Cfr. Mylonopoulos - Bubenheimer 1996, 12 (= SEG XLVI 133*) dove è indicata una lacuna. La restituzione *στέγῳσιν* (peraltro incongrua) non è pertanto sicura ed è omessa dalla traduzione. V. fig. 1, Tav. XCIV.

esattori distribuiscano a coloro che hanno ricevuto la commissione l'argento delle entrate di Artemide, distribuendo anche [...]. Se gli *epistatai* non danno l'ordine all'architetto [.....]

SEG LIV 166 (cfr. IG II² 326)

[...6...]Δ[---- ἐν στήλε-]

[ι λι]θίνει καὶ στῆ[σαι --- τῆ-]

[ς Ἀρ]τέμιδος *vacat*

vacat Ἐπὶ ἱερέως Μ[---]

[*lacuna di 6 lettere*] -d- [...] su stele in pietra e la collochi (?) di Artemide. Sotto il sacerdote [...]

BE 1963 91 (cfr. SEG XLVI 133* = Bubenheimer - Mylonopoulos 1996, 12*; SEG LII 104, ll. 2-7* = Themelis 2002, 112, ll. 2-7*)

ὁ νεὸς ὃ τε ἀ[ρχαῖος Πα]ρθενών, οἴκοι, ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧ [αἱ ἄρκτοι Peppas-Demopoulos (*sic!*)] διαιτῶνται καὶ τὰ ὑπερῶα τὰ ἐπὶ ἀμφιπολείου [τὸ γυμν]άσιον καὶ ἡ παλαιστρα καὶ οἱ ἱππῶνες καὶ τᾶλλα πάντα [ὅσα ἡ] πόλις οἰκοδομήσασα ἀνέθηκε τῆι θεῶι ὑπὲρ σωτηρίας τ[οῦ δ]ήμου τοῦ Ἀθηναίων

il tempio quello antico (?) il *parthenon*, gli *oikoi*, l'*amphipoleion* in cui le *arktoi* (?) soggiornano e il piano superiore collocato sopra l'*amphipoleion*, il ginnasio e la palestra e le stalle e tutte quante le altre cose la città, dopo averle costruite, dedicò alla dea per la salvezza del *demos* degli Ateniesi.

Arvanitopoulos 1929, 249 (cfr. Giannopoulos 1931, 178*)

Ἀρτέμιδι Θροσία· Ἱππόλοχος Ἱππολόχειος ὑπ[έρ]

Εὐβιοτείας Ἀλεξιππειας νεβευσάνσ[ας]

λύτρα

Per Artemide *Throsia*: Hippolochos figlio di Hippolochos come riscatto di Eubiotea figlia di Alexippos dopo che ella ha finito il *nebeuein*

Daux 1962, 671

ἐν τῷ τε[τάρτῳ κλῖναι]

δέκα τράπεζαι [5 à 6 l.]

ἐν τῷ πέμπτῳ κ[λῖναι]

ἔνδεκα τράπεζαι ἐ[ννέα]

ἐν τῷ ἕκτῳ κλῖναι ἐννέ[α]

τράπεζαι ἕξ τεθυρωμένο[ς]

ἐν τῷ ἑβδόμῳ κλῖναι δέκ[α]

τράπεζαι ἕξ τεθυρωμένος

θύρα ἡ τοῦ ἱππῶνος ἐντ[ε]λή[ς]

Nel quarto: letti dieci, tavole [*lac.*]. Nel quinto: letti undici, tavole nove. Nel sesto:letti nove, tavole sei, munito di porta. Nel settimo: letti dieci, tavole sei, munito di porta. Porta, quella della stalla, perfetta.

Dopo l. 9:

θύραι τοῦ ἱππῶνος αἱ πρὸς ἄστυ

la porta della stalla, quella rivolta presso la città.

Ferri 1927, 98 ll. B 15-8 (cfr. SEG IX 72, ll. 97-101*; Sokolowski 1962, 115*)

[νόμφα κύασσα πρὶν τεκέν (?) κάτε]ιτι τὸ νυμή[ι]-
[ον] ἄρταμιτί[οις καὶ τ]ᾶι ἄρκωι δῶσει πόδας καὶ
τάν καφαλάν καὶ τὸ δέρμα· αἱ δέ κα μὴ κατ[έν]-
θηι πρὶν τεκέν, κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι·

La sposa incinta del primo figlio prima di partorire (?) scenda al *Nympheion* durante gli *Artemisia* e dia all'*arkos* le zampe, la testa e la pelle. Se non scende prima di partorire, scenda con un animale adulto

Giannopoulos 1931, 178 (cfr. Arvanitopoulos 1929, 249*)

Ἄρτέμιδι Θροσία· Ἰππόλοχος Ἰππολόχειος ὑπ[έρ]ο
Εὐβιοτείας Ἀλεξιπείας νεβευσάνσας
λύτρα

Per Artemide *Throsia*: Hippolochos figlio di Hippolochos come riscatto di Eubioatea figlia di Alexippos dopo che ella ha finito il *nebeuein*

Kotzias 1926, 169 ll. 12-8

(...) ἄν-
[αγράφαι] δὲ τόδ[ε τ]ὸ ψήφ-
[ισμα ἐν σ]τήλει λι[θ]ινε-
[ι καὶ στῆ]σαι ἐν τῶι ἱερ-
[ῶι τῆς Ἄρ]τέμιδος τῆς Τ-
[αυροπόλ]ης

(...) scriva questo decreto su una stele di pietra e la collochi nel *hieron* di Artemide *Tauropole*

Labarbe 1977, n. 50, 57, ll. 40-1

Μον[ι]χυ[ι]ωνος, Ἄρτέμιδι Μουνυ[χίαι τέλ]-
εον, ἐς Πυθίον Ἀπόλλωνος τρί[ττοαν

Mounychion: per Artemide *Mounichia* una vittima adulta, per il *hieron* (?) di Apollo *Pythios*, una *trittoa*

Lolling 1882, 156, ll. 13-4

(...) Κλειδίκην Ἀσκληπιάδου ἱερωμένην Μητροὺς Πλακιανῆς
καὶ Κόρης καὶ Μητροὺς καὶ Ἄρτέμιδος Μουνυχίας

Kleidike figlia di Asklepiades, sacerdotessa della *Meter* di Plakia e di Kore e della *Meter* e di Artemide *Mounychia*

Meritt 1947, n. 67, 171 ll. 21-2

ἔθυσαν δὲ καὶ τοῖς Μεγάλοις θεοῖς καὶ τῇ Ἄρτέμιδι τῇ Μουνυχ[ίαι]
καὶ τῶι Διὶ τῶι Σωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηναῖ καὶ περιέπλευσαν

hanno sacrificato anche ai Grandi dei e ad Artemide *Mounychia* e a Zeus *Soter* e Atena e hanno effettuato il periplo

Meritt 1960, n. 84, 57

[.....]δ[.....]

[*lac. c. 8 Διον*]υσοδώρου [.....]

[ψηφισαμένο]υ τοῦ δήμ[ου...]

[Ἀρτέμιδι Μου]νιχία[ι ἀνέθηκ...]

[...] di Dionysodoros, avendolo decretato il *demos*, dedicò ad Artemide *Mounichia*.

Mitsos 1947, 152-3 (= SEG XI 1107) ll. 7-8 e 26-8 (cfr. SEG XIX 327*; SEG XXV 445*)

ll. 7-8 (...) καὶ περὶ τούτων πάντων γράψαντες εἰσταλ[α]ν χαλκῆαν

[ἀνέθεσαν ἐν τῷ ἱερῷ] τᾶς [Ἀρ]τέμιτος τᾶς [Βραυρω]νίας

ll. 26-8 (...) ὅπως ἀ[να]γ[ρ]αφῆ τὰ φιλάνθ[ρωπα Ἐλ]ατείοις καὶ Στυμφαλίοι[ς]

[εἰστάλαν λιθίναν καὶ ἀν]ατεθῆ ἐν Ἐλατεία ἐν τῷ ἀγορᾷ παρὰ τὸν βωμὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος,

[ἐν δὲ Στυμφάλωι ἐν τῷ ἱ]ερῷ τᾶς Ἀρτέμιτ[ο]ς τᾶς Βραυρωνίας

ll. 7-8 e dopo avere scritto riguardo tutte queste cose su una stele di bronzo, la collocarono nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

ll. 26-8 affinché le manifestazioni di amicizia tra gli abitanti di Elatea e quelli di Stinfalo vengano scritti su una stele in pietra e collocati a Elatea nell'*agora* presso l'altare di Zeus *Soter*, a Stinfalo nel *hieron* di Artemide *Brauronia*

Sokolowski 1962, 115 B 15-8 (cfr. Ferri 1927, 98*; SEG IX 72, ll. 97-101*)

[νύμφα κυοῖσα πρὶν τεκὲν κάτε]ιτι τὸ νυμφή[ον]

ἔς Ἄρταμιν [..... τᾷ] ἄρκωι δῶσει πόδας καὶ

τὰν καφαλὰν καὶ τὸ δέρμα· αἱ δὲ κα μὴ κατ[έν]-

θηι, πρὶν τεκὲν κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι

La sposa incinta del primo figlio scenda al *nymphaeion* da Artemide e dia all'*arkos* le zampe e la testa e la pelle. Se non scende, prima di partorire scenda con una vittima adulta.

Stavropoulos 1932, 31 (cfr. SEG XXXIV 103 ll. 25-9*)

Ἀνάγραψαι δὲ τότε τὸ ψήφι-

σμα τὸν δήμαρχον εἰστήλη-

ν λιθίνην, κ[αὶ] στῆσαι ἐν τῶ-

ι ἱερῷ τ[ῆ]ς Ἀρτέμιδος

il *demarchos* scriva il presente decreto su una stele di pietra e la collochi nel santuario di Artemide

Themelis 2002, 112-3 (cfr. SEG LIII 104*)

[Θ]εο[ί]

[...]κλήης Φιλαίδης εἶπεν· ὅπως ἂν τὰ ἐν τῷ ἱ[ερῷ τῆς θεοῦ]

[τ]ῆς Βραυρωνίας πάντα σᾶ εἶ καὶ ὑγιῆ καὶ ὁ νεώς, ὃ τε [ἀρχαῖος καὶ ὁ Πα-]
 ρθενών, στέγωνσιν καὶ οἱ οἴκοι, τό τε ἀμφιπολεῖον ἐν ᾧ [αἱ ἄρκτοι]
 διαιτῶνται καὶ τὰ ὑπερῶια τὰ ἐπὶ τοῦ ἀμφιπολείου καὶ [τὸ γυμν-]
 άσιον καὶ ἡ παλαίστρα καὶ οἱ ἱππῶνες καὶ τᾶλλα πάντα [ἅσα ἢ]
 πόλις οἰκοδομήσασα ἀνέθηκεν τῇ θεῷ ὑπὲρ σωτηρίας το[ῦ δ-]
 ημου τοῦ Ἀθηναίων, ἀγαθῇ τύχει, δεδόχθαι τοῖς νομοθέ-
 ταις, τοὺς ἐξεταστὰς τοὺς ἐκ τῆς βουλῆς καὶ τοὺς ταμίας τ-
 ῶν ἄλλων θεῶν ἐξετάσαντας πάντα ταῦτ' ἀκριβῶς, τῶν τε θ-
 υρωμάτων τὸν ἀριθμὸν καὶ τῶν τραπεζῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀ-
 πάντων ὅπως ἂν ὑπάρχει τῇ θεῷ παραδιδόναι τοῖς ἐπιστά-
 ταις καὶ ἀναγράφειν εἰς τὴν αὐτὴν στήλην οὗ καὶ τᾶλλα ἀναθη-
 [μ]ατα ἀναγράφεται, ὅπως δ' ἂν καὶ ἐπισκευάζεται τὰ δεόμενα
 ἐν τῷ ἱερῷ, τὸν ἀρχιτέκτονα τὸν ἐπὶ τὰ ἱερὰ κεχειροτονημένο-
 ν ἰέναι εἰς τὸ ἱερόν ἐπάναγκες, ὅταν παραγγέλλωσιν αὐτῷ οἱ ἐπ-
 ιστάται καὶ πρῶτον μὲν τοῦ ἀγάλματος ἐπιμεληθῆναι ᾧν δεῖ-
 ται, ἔπειτα σκεψάμενον ὅποσα δεῖ ἐπισκευῆς ἐν τῷ ἱερῷ συγ-
 γραφὰς συγγράψαντα παραδοῦναι τοῖς πωληταῖς, τοὺς δὲ πω-
 [λ]ητὰς μισθοῦν ἐν τῷ βουλευί κατὰ τὸν νόμον, τοὺς δὲ ἀποδε-
 [κ]τας μερίζειν τοῖς μισθωταῖς τῶν ἔργων τὸ ἀργύριον ἐκ τῶν πρ[ο]-
 [σόδ]ων τῆς Ἀρτέμιδος μερίζοντες κ[αί ---8-11---]ει· ἂν δὲ οἱ ἐπι-
 [στάται] μὴ παραγγέλλωσιν τῷ ἀρχιτέκτον[ι --10-12]ΜΗ[-c.5-]
 [-----15-17-----] ΕΠΙΣΤΑ[...]ΙΜΕ[-----20-22-----]
 [-----]ΩΣ[-----]

desunt versus

Dei.

[...-]kles di Philaidai ha proposto: affinché nel santuario della dea *Brauronia* tutte le cose siano salve e integre, il tempio, quello antico (?), e il *parthenon* [copertura?] e gli *oikoi* e l'*amphipoleion* in cui soggiornano le *arktoi* (?) e il piano superiore, quello situato sopra l'*amphipoleion* e il ginnasio e la palestra e le stalle e tutte quante le altre cose che la città, dopo averle costruite, ha dedicato alla dea per la salvezza del *demos* degli Ateniesi. Per la buona sorte. È sembrato opportuno ai *nomothetai* che gli ispettori nominati dalla *Boule* e i tesoreri degli altri dei esaminando con scrupolo tutte quante queste cose e il numero delle porte e delle tavole e di tutte le altre cose che appartengono alla dea trasmettano agli *epistatai* e scrivano sulla medesima stele dove sono registrate anche le altre offerte affinché sia allestito anche (?) quanto dovuto nel santuario, l'architetto per le cose sacre eletto per alzata di mano vada al santuario necessariamente quando lo ordinano gli *epistatai* e per prima cosa si prenda cura di quanto è dovuto per la statua, poi dopo avere osservato quante cose occorrono per l'apparato nel santuario e avere redatto contratti, li consegna ai *poletai*. I *poletai* diano commissione nella *Boule* secondo la consuetudine, gli esattori distribuiscano a coloro che hanno ricevuto la commissione l'argento delle entrate di Artemide, distribuendo anche [...]. Se gli *epistatai* non danno l'ordine all'architetto [.....]

BIBLIOGRAFIA

ACCAME 1949 = S. Accame, *Elatea e la nuova epigrafe di Stinfalo*, "RFIC" 77 (1949), 217-48.

AJOOTIAN 1996 = A. Ajootian, *Praxiteles*, O. Palagia - J.J. Pollitt (curr.), *Personal styles in Greek Sculpture*, [= Yale Classical Studies 30] Cambridge 1996, 91-129 (partic. 124-6).

ALAVANOU 1972 = A. Alavanou, *Brauron and Halai Araphenides*, Athens 1972.

ALEXANDRI 1975 = 'Ο. 'Αλεξάνδρη, *Χρονικά. 'Αττική. Λούτσα*, "ΑΔ" 30 (1975) Β', 37.

ALEXANDRI 1976 = 'Ο. 'Αλεξάνδρη, *Χρονικά. Λούτσα. 'Οδός Λούτσα - Ραφήνας*, "ΑΔ" 31 (1976) Β', 52-5 + π. 46-8 (partic. 52).

ALROTH 1989 = B. Alroth, *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications*, Uppsala 1989 [= "Boreas" Suppl. 18], partic. 65-105.

AMELING 1983 = W. Ameling, *Herodes Atticus II. Inschriftenkatalog*, Hildesheim - Zürich - New York 1983, partic. 23-9 e 161-5

ANGIOLILLO 1983 = S. Angiolillo, *Pisistrato e Artemide Brauronia*, "PP" 38 (1983), 351-4.

ANGIOLILLO 1997 = S. Angiolillo, *Arte e cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi. 'Ο ἐπὶ Κρόνου βίος*, Bari 1997, partic. 41; 68-9.

ANTONIOU 1976 = Α.Ι. Αντωνίου, *Το αρχαίο τοπωνύμιο Βραυρών και η ετυμολόγησή του, ανάτυπον εκ της "Ηπειρωτικής Εστίας"*, Ιωάννινα 1976.

ANTONIOU 1980 = Α.Ι. Αντωνίου, *Μελέτης γύρω απο την αρχαία ιστορία. Απότυπο απο την Ηπειρωτική Εστία. 2. Η σημασία της λέξεως Παρθενών*, Γιάννινα 1980, 17-9.

ANTONIOU 1988 = Α.Ι. Αντωνίου, *Ιστορική και ετυμολογική έρευνα του τοπωνυμίου Βραυρών*, "Πρακτικά Γ' Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ. Αττικής (Καλύβια Αττικής 5-8 Νοέμβρη 1987)", Καλύβια 1988, 183-96.

ANTONIOU 1990 = Α.Ι. Αντωνίου, *Βραυρών. Συμβολή στην ιστορία του ιερού της Βραυρωνίας Αρτέμιδος*, Αθήνα 1990.

ARGENTIERI 2003 = L. Argentieri, *Gli epigrammi degli Antipatri*, Bari 2003, partic. 118-21.

ARVANITOPOULOS 1929 = 'Α.Σ. 'Αρβανιτόπουλος, *Ἡ Θροσσία Ἄρτεμις τῶν Λαρισαίων καὶ αἱ νεβεύσανσαι*, "Πολέμων" 1 (1929), 249-51.

BACHOFEN 1863 = J.J. Bachofen, *Der Bær in den Religionen des Alterthums*, Basel 1863

BADINOU = P. Badinou, *La laine et le parfum. Epinetra et alabastres. Forme, iconographie et fonction. Recherche de la céramique attique féminine*, Louvain-Dudley 2003, partic. 1-50 e cat. E 24-5; 27; 31 + Pls. 15 e 18.

BAKALAKIS 1960 = G. Bakalakis, *Zur Verwendung des Epinetrons*, "JÖAI" 45 (1960), col. 199-208 (partic. coll. 203-4).

BALADIÉ 1980 = R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, Paris 1980, partic. 105-6.

BALD ROMANO 1980 = I. Bald Romano, *Early Greek Cult Images*, Diss. Univ. Pennsylvania, Ann Arbor 1980, partic. 85-97.

BARDANI 1998 = Β.Ν. Μπαρδάνη, *Δημοτικό ψήφισμα Ἀλαιέων*, "ΗΟΡΟΣ" 10-2 (1992-1998), 53-60 + π. 4.

BECATTI 1965 = G. Becatti, *Prassitele*, "EAA" VI, Roma 1965, 423-31, partic. 427 +fig. 471, 430.

BEKKER 1829 a = I. Bekker, *Ἀριστοφάνους Κωμωδίαι Aristophanis Comoediae cum scholiis et varietate lectionis*, I, London 1829, partic. 437.

BEKKER 1829 b = I. Bekker, *Ἀριστοφάνους Κωμωδίαι Aristophanis Comoediae cum scholiis et varietate lectionis*, IV, London 1829, partic. 388.

BENBOW 1975 = P.F. Benbow, *Epinetra*, Diss. Harvard 1975, partic. 142-65 e cat. 20-3 + Pls. 20, 1-2 e 21, 1-2.

BESCHI 1979 = L. Beschi, *L'Atene periclea*, R. Bianchi Bandinelli (cur.), *Storia e civiltà dei Greci 4. La Grecia nell'età di Pericle. Le arti figurative*, Milano 1979, 557-630, partic. 611.

BESCHI 1988 = L. Beschi, *Statue di culto e statuette votive classiche. Qualità e significato di un rapporto*, "Πρακτικά του XII Διέθνους Συνεδρίου κλασσικής Αρχαιολογίας, Αθήνα 4-10 Σεπτεμβρίου 1983", Δ', Αθήνα 1988, 241-50 + πιν. 87-9 (partic. 244-5 + π. 88, 2).

BESCHI 2002 a = L. Beschi, *I Tirreni di Lemno a Brauron e il tempietto ionico dell'Ilisso*, "RIA" s. 3° 25 (2002), 7-36.

BESCHI 2002 b = L. Beschi in *Le orse di Brauron. Tavola rotonda 18 Maggio 2002. In occasione della presentazione del volume Le orse di Brauron "Atti del Convegno, Urbino 2000", a cura di B. Gentili e F. Perusino, "ASAA" 80 s. 3, 2.1 (2002), 476.*

BESCHI - MUSTI 1982 = L. Beschi - D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Milano 1982, partic. 347.

BETTINETTI 2001 = S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001, partic. 21-2, 141.

BETTINI 1998 = M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998, partic. 324-5.

BEULÉ 1853 = E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, I, Paris 1853, partic. 291-308.

BEVAN 1986 = E. Bevan, *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities*, Part i-ii, Oxford 1986 [= BAR International Series 315 (i-ii)]

BEVAN 1987 = E. Bevan, *The Goddess Artemis, and the Dedication of Bears in Sanctuaries*, "ABSA" 82 (1987), 17-21.

BIEBER 1910 = M. Bieber, *Attische Reliefs in Cassel*, "AM" 1910, 1-16 + Taf. I-IV (partic. 15 + Taf. II).

BIEBER 1915 = M. Bieber, *Die antiken Skulpturen und Bronzen des Königl. Museum Fridericianum in Cassel*, Marburg 1915, partic. cat. 74, 36.

BIEBER 1961 = M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York 1961², partic. 21; 63.

BIEBER 1977 = M. Bieber, *Ancient Copies. Contributions to the History of Greek and Roman Art*, New York 1977, partic. 71; 73.

BLÜMEL 1966 = C. Blümel, *Die klassisch griechischen Skulpturen der Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin 1966, partic. cat. 82, 71.

BODSON 1986 = L. Bodson, *L'initiation artémisiaque*, J. Ries - H. Limet (curr.), *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 20-21 novembre 1984*, Louvain-la-Neuve 1986, 299-315.

BOECKH 1828 = A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum I*, Berolini 1828, partic. 550.

BOECKH 1843 = A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum II*, Berolini 1843, partic. 914-6.

BOERSMA 1970 = J.S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen 1970.

BÖLTE 1931 = F. Bölte, *Stymphalos*, "RE" V A 1, Stuttgart 1931, col. 436-53 (partic. 452).

BORGEAUD 1979 = Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979, partic. 147-8; 231.

BÖRKER 1969 = Ch. Börker, *Χαράλαμπος Μπούρας, Ἡ ἀναστήλωσις τῆς στοᾶς τῆς Βραυρωῶνος. Τὰ ἀρχιτεκτονικά της προβλήματα. Ἀθῆναι 1967. 185 S. 107 Abb. 24 Taf. 8 Faltpl. (Γενικὴ Διεύθυνσις Ἀρχαιοτήτων καὶ Ἀναστηλώσεως, Δημοσιεύματα τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου. Ἀρ. 11)*, "Gnomon" 41 (1969), 802-6.

BÖRKER 1983 = Ch. Börker, *Festbankett und griechische Architektur*, Konstanz 1983 [= "Xenia" Heft 4]

BOURAS 1967 = X. Μπούρας, *Ἡ ἀναστήλωσις τῆς στοᾶς τῆς Βραυρωῶνος*, Ἀθῆναι 1967.

BRELICH 1969 = A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969.

BRINKMANN 1987 = V. Brinkmann, *La polychromie de la sculpture archaïque en marbre*, "PACT. Revue du groupe européen d'études pour les techniques physiques, chimiques, biologiques et mathématiques appliquées à l'archéologie" 17 (1987), 35-70 (partic. 43-6).

BRINKMANN 2003 = V. Brinkmann, *Die Polychromie der archaischen und frühklassischen Skulptur*, München 2003, partic. 76-8 + Kat. 100.

BROUSKARI 1974 = Μ.Σ. Μπρουσκάρη, *Μουσεῖον Ἀκροπόλεως. Περιγραφικὸς κατάλογος*, Ἀθῆναι 1974, partic. 157-8.

BRUECKNER 1907 = A. Brueckner, *Athenische Hochzeitsgeschenke*, "AM" 32 (1907), 79-122 + Taf. V-IX (partic. 98-111 + Taf. V, 2 - VIII).

BRULÉ 1987 = P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987.

BRULÉ 1990 a = P. Brulé, *Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point*, "DHA" 16, 2 (1990), 61-90.

BRULÉ 1990 b = P. Brulé, *De Brauron aux Pyrénées et retour: dans les pattes de l'ours*, "DHA" 16, 2 (1990), 9-27.

BRULÉ 2009 = P. Brulé, *Artémis en rade de Cork ou "Quand'je tambourinais sur la route de Brauron..."*, L. Bodiou - V. Mehl, *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Paris 2009, 65-82.

BRULOTTE 1994 = E.L. Brulotte, *The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis*, Ann Arbor 1994, partic. 321-59.

BRUNCK 1783 = R.F.Ph. Brunck, *Aristophanis Comoediae ex optimis exemplaribus emendatae*, I, Argentorati 1783, partic. 37; 46.

BRUNEAU 1991 = Ph. Bruneau, *Deliaca (IX). Textes littéraires. 66. Aristophane, Paix, 873-876: Brauronia ou Délia?*, "BCH" 115, 1 (1991), 377-9.

BUBENHEIMER - MYLONOPOULOS 1996 = F. Bubenheimer - J. Mylonopoulos, *Die Stoa von Brauron. Gestalt und Funktion der ältesten Π-förmigen Säulenhalle in Griechenland*, F. Bubenheimer - J. Mylonopoulos - B. Schulze - A. Zinsmaier (curr.), *Kult und Funktion Griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit. 1. archäologisches Studentenkolloquium Heidelberg, 18-20 Februar 1995*, Mainz 1996, 45-60.

BURKERT 2002 = W. Burkert, *"Iniziazione": un concetto moderno e una terminologia antica*, B. Gentili - F. Perusino (cur.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 13-27.

BURSIAN 1862 = C. Bursian, *Geographie von Griechenland. Erster Band. Das nördlichen Griechenland*, Leipzig 1862, partic. 348-50.

BURSIAN 1872 = C. Bursian, *Geographie von Griechenland. Zweiter Band. Peloponnesos und Inseln*, Leipzig 1872, partic. 197.

CALAME 2002 = C. Calame, *Offrandes à Artémis Braurônia sur l'acropole: rites de puberté?*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 43-64.

CAMP 2001 = J. M. Camp, *The Archaeology of Athens*, New Haven - London 2001.

CAMPBELL 1997 = S.D. Campbell, *The Cistercian Monastery of Zaraka*, "EMC" n.s. 16, 1 (1997), 177-96.

CAVVADIAS - KAWERAU 1907 = P. Cavvadias - G. Kawerau, *Die Ausgrabung der Akropolis*, Athen 1907 = Π. Καββαδιάς - Γ. Καβεράος, *Ἡ ἀνασκαφή τῆς Ἀκροπόλεως, Ἀθήναι 1907*, partic. 141, 143, 145 (gr.); 142, 144, 146 (ted.).

CECCARELLI 1998 = P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana*, Pisa-Roma 1998.

CHAMOUX 1953 = F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1953, partic. 311-20.

CHANDLER 1776 = R. Chandler, *Travels in Greece: or an account of a Tour Made at the Expense of the Society of Dilettanti by R. Chandler, D.D. Fellow of Magdalene College and of the Society of Antiquaries*, Oxford 1776, partic. 161-2.

CHARBONNEAUX 1963 = J. Charbonneaux, *La sculpture grecque et romaine au Musée du Louvre*, Paris 1963, partic. 39-41.

CHERUBINI 2009 = L. Cherubini, *The Virgin, the Bear and the Upside-Down Strix: an Interpretation of Antoninus Liberalis 21*, "Arethusa" 42, 1 (2009), 76-99.

CHOREMI 1991 = Α. Χωρέμη, *Ανασκαφικές εργασίες. Βιβλιοθήκη Αδριανού*, "ΑΔ" 46 (1991) Β' 1, 17-20 + π. 21ε-στ - 24α-δ (partic. 19-20 + π. 24α).

CLELAND 2005 a = L. Cleland, *The Brauron Clothing Catalogues. Text, Analysis, Glossary and Translation* [= BAR International Series 1428], Oxford 2005.

CLELAND 2005 b = L. Cleland, *The Semiosis of Description: Some reflections on fabric and colour in the Brauron Inventories*, L. Cleland - M. Harlow - L. Llewellyn-Jones (curr.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, 87-95.

CLEMENT 1934 = P. Clement, *New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend*, "AC" 3 (1934), 393-406.

COLE 1984 = S.G. Cole, *The Social Function of Rituals of Maturation: the Koureion and the Arkteia*, "ZPE" 55 (1984), 233-44.

COLE 1998 = S.G. Cole, *Domesticating Artemis*, S. Blundell - M. Williamson (curr.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London - New York 1998, 27-43.

COMELLA 2002 = A. Comella, *I rilievi votivi greci di periodo arcaico e classico. Diffusione, ideologia, committenza*, Bari 2002.

COOK 1978 = R.M. Cook, *The Peplos Kore and Its Dress*, "JWaltersArtGal" 37 (1978), 85-7 + Figs. 1-2, 84.

CORSO 1986 a = A. Corso, *Monumenti periclei. Saggio sulla attività edilizia di Pericle*, [= "Memorie dell'Istituto Veneto. Classe di scienze morali, lettere ed arti", 40, 1], Venezia 1986, partic. 166-70.

CORSO 1986 b = A. Corso, *Prassitele il Vecchio*, "NAC" 15 (1986), 77-91 + Tavv. I-III (partic. 87-8).

CORSO 1988 = A. Corso, *Prassitele: fonti epigrafiche e letterarie. Vita e opere*, [= "Xenia. Quaderni" 10] Roma 1988, partic. 148-9.

CORSO 1998 = A. Corso, *Prassitele: l'arte dell'ideale*, "NAC" 27 (1988), 389-446 + Pl.I-XXV (partic. 408-9).

CORVINO 2000 = C. Corvino, *Ritualità e simbolismo dell'orso in Grecia e dintorni*, A. De Spirito - I. Bellotta (curr.), *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. Di Nola*, Roma 2000, 278-302.

COULTON 1976 = J.J. Coulton, *The architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976.

COURBY 1922 = F. Courby, *Les vases grecs à reliefs*, Paris 1922, partic. 117-8.

CROPP 2000 = M.J. Cropp, *Euripides' Iphigenia in Tauris*, Warminster 2000, partic. 50-6.

CURTIUS 1851 = E. Curtius, *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel*, Gotha 1851, partic. 204-5.

D'AGOSTINO 2007 = B. D'Agostino, *The Trojan Horse: between Athena and Artemis*, "AION" n.s. 13-4 (2006-7), 185-96.

DAKORONIA - GOUNAROPOULOU 1992 = F. Dakoronia - L. Gounaropoulou, *Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia*, "AM" 107 (1992), 217-27 + Tafeln 57-60.

DANNER 1993 = P. Danner, *Meniskoi und Obeloi. Zum Schutz von Statuen und Bauwerken vor den Vögeln*, "JÖAI" 62 (1993), 19-28.

DAUX 1949 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1948. Sanctuaire d'Artémis Brauronia*, "BCH" 73 (1949), 527 + fig. 9, 526; Pl. XXXI, 2.

DAUX 1950 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1949. Brauron*, "BCH" 74 (1950), 298-300 + figs. 11-2, 301; 13, 302.

DAUX 1951 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1950. Brauron*, "BCH" 75 (1951), 110-1.

DAUX 1956 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1955. Vraona βραυρών*, "BCH" 80 (1956), 247 + fig. 11, 249.

DAUX 1957 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1956. Braurôn, sanctuaire d'Artémis*, "BCH" 81 (1957), 519-21.

DAUX 1957 b = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1956. Loutsa*, "BCH" 81 (1957), 521.

DAUX 1958 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1957. Brauron*, "BCH" 82 (1958), 674-8.

DAUX 1958 b = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1957. Halai Araphenides*, "BCH" 82 (1958), 678-9.

DAUX 1959 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1958. Braurôn*, "BCH" 83 (1959), 589-96 + figs. 28-9, 597; pls. XXXI e XXXII.

DAUX 1960 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1959. Braurôn, sanctuaire d'Artémis*, "BCH" 84 (1960), 666-71 + figs. 1-2, 663; 3-5, 664; 6 a-b, 665.

DAUX 1961 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1960. Braurôn, sanctuaire d'Artémis*, "BCH" 85 (1961), 638-41 + figs. 7-8, 642; 9-11, 643; 12, 644.

DAUX 1962 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1961. Braurôn*, "BCH" 86 (1962), 664; 670-83.

DAUX 1963 = G. Daux, *Chronique des fouilles en 1962. Braurôn Vraona*, "BCH" 87 (1963), 704-15.

DAUX 1980 = G. Daux, *Reserches préliminaires sur le calendrier sacrificiel de Thorikos*, "CRAI" 1980, 463-70.

DAUX 1983 = G. Daux, *Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty*, "AC" 52 (1983), 150-74 + Pl. I.

DAUX 1984 = G. Daux, *Sacrifices à Thorikos*, "GMusJ" 12 (1984), 145-52.

DESPINIS 1972 = Γ. Δεσπίνης, *Ένα νέο θραῦσμα ἀπὸ τὴν ἀνατολικὴν πλευρὰν τῆς ζωφόρου τοῦ Παρθενῶνα*, Δ. Παντερομάλης - Κ. Ῥωμιοπούλου - Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη (curr.), *ΚΕΡΝΟΣ. Τιμητικὴ προσφορὰ στὸν καθηγητὴ Γεώργιο Μπακαλάκη*, Θεσσαλονίκη 1972, 32-42 + π. 14-6.

DESPINIS 1987 = Γ. Δεσπίνης, *Θραύσματα αναθηματικῶ ἀναγλύφου τῶν χρόνων τοῦ αὐστήρου ρυθμοῦ*, "Αμητός. Τιμητικὸς τόμος γιὰ τὸν Καθηγητὴ Μανόλη Ἀνδρονίκο. Μέρους πρώτο", Θεσσαλονίκη 1987, 283-7 + πιν. 58-60.

DESPINIS 1994 = G.I. Despinis, *Neues zu einem alten Fund*, "AM" 109 (1994), 173-98 + Tafeln 31-45.

DESPINIS 1997 = G. Despinis, *Zum athener Brauronion*, W. Hoepfner (cur.), *Kult und Kultbauten auf der Akropolis. Internationales Symposion vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin*, Berlin 1997, 209-17.

DESPINIS 2002 = G. Despinis, *Il rilievo votivo di Aristonike ad Artemis Brauronia*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 153-65 + figg. 1-9, 267-71.

DESPINIS 2004 a = G.I. Despinis, *Die Kultstatuen der Artemis in Brauron*, "AM" 119 (2004), 261-315 + Tafeln 64-75.

DESPINIS 2004 b = G. Despinis, *Der Dionysos-Altar in Brauron*, "JdI" 119 (2004), 41-65.

- DESPINIS 2005 = G.I. Despinis, *Iphigeneia und Orestes. Vorschläge zur Interpretation zweier Skulpturenfunde aus Brauron*. "AM" 120 (2005), 241-67 + Tafeln 44-7.
- DESPINIS 2009 = G.I. Despinis, *Zum Weihrelief des Neoptolemos im Athener Agora-Museum*, "AA" 2009, 11-9 (partic. 15)
- DEUBNER 1925 = L. Deubner, *Hochzeit und Opferkorb*, "JdI" 40 (1925), 210-23 (partic. 212).
- DEUBNER 1969 = L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim 1969, partic. 204-9.
- DIAGOURAS 1972 = 'Αγγ.'Α. Διαγκούρας, *Χρονικά. Ἀττική. Λούτσα*, "ΑΔ" 27 (1972), Β' 1, 151-2 + π. 95-8.
- DILLON 1999 = M.P.J. Dillon, *Post-nuptial Sacrifices on Kos (Segre, ED 178) and Ancient Greek Marriage Rites*, "ZPE" 124 (1999), 63-80.
- DILLON 2001 = M. Dillon, *Girls and Women in Classical Athens*, London - New York, 2001, partic. 19-23; 249-50.
- DINSMOOR 2004 = W.B. Dinsmoor jr., *The Propylaia to the Athenian Akropolis. II. The Classical Building*, Princeton 2004, partic. 47-8.
- DOBIAS-LALOU 1993 = C. Dobias-Lalou, *Les dépenses engagées par les démiurges de Cyrène pour les cultes*, "RÉG" 106 (1993), 24-38.
- DODD - FARAONE 2003 = D.B. Dodd - Ch.A. Faraone (curr.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London - New York 2003.
- DODWELL 1819 = E. Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece during the Years 1801, 1805 and 1806 by Edward Dodwell Esq. F.S.A.*, II, London 1819, partic. 433-5.
- DORIA - GIUMAN 2007 = F. Doria - M. Giuman, *L'infelice sposa di Ade. La figura di Ifigenia tra rito e mito nell'Atene del V sec. a.C.*, S. Angiolillo - M. Giuman (cur.), *Il vasaio e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Cagliari 2007, 75-91 + fig. 1-3d, 92-4.
- DÖRPFELD 1919 = W. Dörpfeld, *Das Hekatompedon in Athen*, "JdI" 34 (1919), 1-40 + Taf. I-III (partic. Taf. I).
- DOWDEN 1990 = K. Dowden, *Myth: Brauron and beyond*, "DHA" 16, 2 (1990), 29-43.
- DOWDEN 1991 = K. Dowden, *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1991 (ed. orig. ingl. 1989), partic. 1-65.

- DUNST 1977 = G. Dunst, *Der Opferkalender des attischen Demos Thorikos*, "ZPE" 1977, 243-64.
- EDELMANN 1999 = M. Edelmann, *Menschen auf griechischen Weihreliefs*, München 1999.
- EDMONSON 1968 = C.N. Edmonson, *Brauronian Artemis in Athens*, "AJA" 72 (1968), 164-5.
- EKROTH 2002 = G. Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the Hellenistic periods*, Liège 2002 [= "Kernos. Supplément 12].
- EKROTH 2003 = G. Ekroth, *Inventing Iphigeneia? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron*, "Kernos" 16 (2003), 59-118.
- ERDAS 2002 = D. Erdas, *Cratero il macedone. Testimonianze e frammenti*, Roma 2002, partic. 129-35.
- Ergon* 1996 = **Βραυρών**, "**Εργον**" 1996, 81-2.
- Ergon* 1999 = **Βραυρών**, "**Εργον**" 1999, 29-32.
- Ergon* 2000 = **Βραυρών**, "**Εργον**" 2000, 34-7.
- Ergon* 2001 = **Βραυρών**, "**Εργον**" 2001, 22-5.
- EUSTRATIOU 1991 = **Κ. Ευστρατίου**, *Το ιερό της Αρτέμιδος στη Βραυρώνα*, "**Αρχαιολογία**" 39 (1991), 74-82.
- FARNELL 1921 = L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and the Idea of Immortality. The Gifford Lectures delivered in the University of St. Andrews in the Year 1920*, Oxford 1921 [rist. an. 1970].
- FERRARI 2002 = *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*, Chicago - London 2002, partic. 162-78.
- FERRARI 2003 = G. Ferrari, *What Kind of Rite of Passage was the Ancient Greek Wedding?*, D.B. Dodd - Ch.A. Faraone (curr.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London - New York 2003, 27-42.
- FERRI 1927 = S. Ferri, *La "lex cathartica" di Cirene*, "Notiziario archeologico del Ministero delle Colonie", 4 (1927), 93-145.
- FLEISCHER 1983 = R. Fleischer, *Der Klagefrauensarkophag aus Sidon*, Tübingen 1983 [= Istanbuler Forschungen. Band 34], partic. 11 + Taf. 12.

FLOREN 1987 = J. Floren, *Die griechische Plastik I. Die geometrische und archaische Plastik*, München 1987, partic. 247.

FOXHALL - STEARS 2000 = L. Foxhall - K. Stears, *Redressing the Balance: Dedications of Clothing to Artemis and the Order of Life Stages*, M. Donald - L. Hurcombe (curr.), *Gender and Material Culture in Historical Perspective*, New York 2000, 3-16.

FRÄNKEL 1882 = M. Fränkel, *Archaische Thonbilder sitzender Frauen*, "Arch. Zeit." 40 (1882), coll. 265-8.

FRAZER 1898 = J.G. Frazer, *Pausanias' s Description of Greece IV. Commentary on Books VI-VIII*, London 1898, partic. 272-3.

FREL 1964 = J. Frel, *Deux têtes d'"arktoi" et deux rectifications supplémentaires*, "BMusHongr" 24 (1964), 1-8.

FROST 1990 = F.J. Frost, *Peisistratos, the Cults and the Unification of Attica*, "AncW" 21 (1990), 3-9.

FUCHS 1969 = W. Fuchs, *Die Skulptur der Griechen*, München 1969, partic. 432.

FUCHS - VIKELA 1985 = E. Vikela - W. Fuchs, *Zum Rundaltar mit archaistischem Götterzug für Dionysos in Brauron*, "Boreas" 8 (1985), 41-8 + Tafeln 2-5.

GALLI 2002 = M. Galli, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Manz am Rhein 2002.

GARDNER 1887 = P. Gardner, *Peloponnesus (excluding Corinth)* = R.S. Poole (cur.), *A Catalogue of the Greek Coins of the British Museum*, London 1887 (rist. an. Bologna 1964).

GASPARRI 1986 = C. Gasparri, *Dionysos*, "LIMC" III 1, Zürich - München 1986, 414-514.

GELL 1819 = W. Gell, *The Itinerary of Greece containing One Hundred Routes in Attica, Boeotia, Phocis, Locris and Thessaly*, London 1819, partic. 76.

de la GENIÈRE 1972 = J. de la Genière, *Un Skyphos inedit du Musée de Laon*, "RA" 1972, 291-300.

GENTILE 1999 = L. Gentile, *L'epiteto **Καταγωγίς** e l'uso del verbo **κατάγω** in ambito religioso*, "RFIC" 127, 3 (1999), 334-43.

GEORGOUDI 1986 = S. Georgoudi, *Les jeunes et le monde animal: éléments du discours grec ancien sur la jeunesse*, "Historicité de l'enfance et de la jeunesse. Actes du Colloque International, Athènes 1-5 octobre 1984", Athènes 1986, 223-9.

GIANNOPOULOS 1931 = Ν.Ι. Γιαννόπουλος, *Ἐπιγραφαὶ Θεσσαλίας*, "Ἀρχ. Ἐφ." 1931, 175-80 (partic. 178-9)

GINZBURG 1989 = C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989.

GIUMAN 1999 = M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999.

GIUMAN 2002 = M. Giuman, "Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato". *Croco e simbologia liminare nel rituale dell'arkteia di Brauron*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 79-101 + fig. 1-15, 213-20.

GIUMAN 2008 = M. Giuman, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Roma 2008, partic. 185-98.

GOETTE 2005 = H.R. Goette, *Überlegungen zur Topothese von Gebäuden im antiken Brauron. Mit einem Appendix zu einer Inschrift in der Kirche der Panagia Varabá bei Markopoulo*, "AA" 2005, 25-38.

GOLDSTEIN 1976 = M.S. Goldstein, *The Setting of Ritual Meal in Greek Sanctuaries 600-300 B.C.*, Diss. Univ. Berkeley California, Ann Arbor 1967, partic. 114-25.

GRAEF - Langlotz 1925 = B. Graef - E. Langlotz (curr.), *Die antike Vasen von der Akropolis zu Athen*, I, Berlin 1925.

GRAEF - Langlotz 1933 = B. Graef - E. Langlotz (curr.), *Die antike Vasen von der Akropolis zu Athen*, II, Berlin 1933.

GRAF 1976 = F. Graf, *Das Götterbild aus dem Taurerland*, "Antike Welte" 10 (1979), 33-41.

GRAF 2003 = F. Graf, *Initiation. A concept with a troubled history*, D.B. Dodd - Ch.A. Faraone (curr.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London - New York 2003, 3-24.

GRAINDOR 1930 = P. Graindor, *Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille*, partic. 114-8.

von GREBE 1999 = S. von Grebe, *Jüngere oder ältere Mädchen? Aristophanes, Lysistrate 641-7*, "Mus.Helv." 56 (1999), 194-203.

GÜNTHER 1988 = W. Günther, "Vieux et inutilisable" dans un inventaire inédit de Milet, D. Knoepfler - N. Quellet (curr.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux*, Genève 1988, 215-37.

GÜNTNER 1994 = G. Güntner, *Göttervereine und Götterversammlungen auf attischen Weihreliefs. Untersuchungen zur Typologie und Bedeutung*, Würzburg 1994, partic. 65; 108; 157.

HABICHT 1961 = Ch. Habicht, *Neue Inschriften aus dem Kerameikos*, "AM" 76 (1961), 127-48 + Beil. 74-5 (partic. 143-6).

HADZISTELIOU PRICE 1969 = Th. Hadzisteliou Price, *The Type of the Crouching Child and the Temple-boys*, "ABSA" 64 (1969), 95-111 + Pl.s. 20-3 (partic. 97;105).

HADZISTELIOU-PRICE 1971 = Th. Hadzisteliou-Price, *Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought*, "JHS" 91 (1971), 48-69 + Pls. I-X.

HADZISTELIOU PRICE 1978 = Th. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978, partic. 121-2

HAMDORF 1980 = F.W. Hamdorf, *Zur Weihung des Chairedemos auf der Akropolis von Athen*, **Ν. Ζαφειρόπουλος - Β. Λαμπρινουδάκης - Λ. Μαράγκου - Α. Καλογεροπούλου - Μ. Προύνη-Φίλιπ** (curr.), **ΣΤΗΛΗ. Τόμος εις μνήμην Νικολάου Κοντολέοντος**, Αθήνα 1980, 231-5 + π. 67-9.

HAMILTON 1989 = R. Hamilton, *Alkman and the Athenian Arkteia* "Hesperia " 58 (1989), 449-72 + Pls. 83-6

HANRIOT 1853 = C. Hanriot, *Recherches sur la topographie des Dèmes de l'Attique*, Napoléon-Vendée 1853, partic. 204-5.

HARL-SCHALLER 1975 = F. Harl-Schaller, *Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes gamikos*, "JÖAI" 50 (1972-75), Beibl. 153-70.

HARRISON 1890 = J.E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens. Being a Translation of a Portion of the "Attica" of Pausanias by Margaret de G. Verrall with Introductory Essay and Archaeological Commentary by J.E. Harrison*, London - New York 1890, partic. 395-406.

HARTWIG 1897 = P. Hartwig, *Ἐπίνητρον ἐξ Ἐρετρίας*, "Ἐφ. Ἀρχ." 1897, coll. 129-42 + π. 10 (partic. 138).

HATZOPOULOS 1994 = M.B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macedoine* [= **Μελετήματα** 19], Athènes 1994, PARTIC. 25-53

HATZOPOULOS 1996 = M.B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings II. Epigraphic Appendix* [= **Μελετήματα** 22], Athens 1996, partic. 30-1 e 49-50 + Pl. IX e XXIX.

HEAD 1892 = B.V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Ionia* = R.S. Poole (ed.), *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, London 1892, partic. 228.

HEAD 1910 = B.V. Head, *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*, London 1910², partic. 214-7.

HEINRICH 2006 = F. Heinrich, *Das Epinetron. Aspekte der weiblichen Lebenswelt in Spiegel eines Arbeitgeräts*, Rahden 2006 (= Internationale Archäologie 93), partic. 42-69; cat. Sf 41-58; cat. Rf 24-33; cat. M 2.

HEINRICHS 1986 = A. Heinrichs, *Three approaches to Greek Mythography*, J. Bremmer (cur.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sidney 1986, 242-77.

HENDERSON 1987 = J. Henderson, *Aristophanes Lysistrata*, Oxford 1987, partic. 35 e 156-7.

HENDERSON 1987 = J. Henderson, *Aristophanes Birds Lysistrata Women at the Thesmophoria*, Loeb's Classical Library, Cambridge, Massachusetts - London 2000, partic. 356-7.

HICKS 1874 = E.L. Hicks, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum. Part I Attika*, Oxford 1874, partic. XXXIV, 77-83.

HILLER von GAERTRINGEN 1929, *Inscriptiones Graecae IV. Editio minor. Inscriptiones Argolidis. Fasciculus primus. Inscriptiones Epidauri*, Berolini 1929.

HIRSCHFELD 1874 = G. Hirschfeld, *Inschriften von Gefässen*, "Arch. Zeit." 31 (1874), 108-9.

HOLLINSHEAD 1980 = M.B.B. Hollinshead, *Legend, Cult and Architecture at Three Sanctuaries of Artemis*, Ann Arbor 1980.

HOLLINSHEAD 1985 = M.B. Hollinshead, *Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples*, "AJA" 89 (1985), 419-40 + Pl. 47.

HOLLINSHEAD 1999 = M.B. Hollinshead, "Adyton", "Opisthodomos" and the Inner Room of the Greek Temple, "Hesperia" 68 (1999), 189-218.

HOLTZMANN 2003 = B. Holtzmann, *L'acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athèna Polias*, Paris 2003.

HURWIT 1999 = J.M. Hurwit, *The Athenian Acropolis. History, Mythology and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge 1999.

HUSSEY 1995 = J.M. Hussey, *The Journal and Letters of George Finlay. Volume II Finlay-Leake and other Correspondance*, Athens 1995, partic. 541-2; 585.

JAHN - MICHAELIS 1901 = O. Jahn - A. Michaelis, *Arx Athenarum a Pausania descripta in usum Scholarum. Editio tertia actis Arcis et fasciculo Tabularum aucta*, Bonnæ 1901³, partic. 48-9.

JEANMAIRE 1939 = H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, partic. 257-64.

JESSEN 1895 = O. Jessen, *Brauronia*, "RE" III 1, Stuttgart 1897, coll. 824-6.

JOHNSTON 1999 = S.I. Johnston, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, partic. 238-45.

JOST 1985 = M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985 [= Études Peloponésiennes IX], partic. 101-6 + pl. 24-5; 398 - 400.

JUDEICH 1931 = W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931², partic. 244-5.

JUNG 1985 = H. Jung, *Thronende und sitzende Götter. Zum Griechischen Götterbild und Menschenideal in geometrischer und früharchaischer Zeit*, Bonn 1982, partic. 179-80.

KAHIL 1963 = L. Kahil, *Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron*, "AK" Beiheft 1 (1963), 5-29 + Pl. 1-16.

KAHIL 1965 = L. Kahil, *Autour de l'Artémis attique*, "AK" 8 (1965), 20-33 + Pls. 7-10.

KAHIL 1976 = L. Kahil, *Artémis attique*, "CRAI" 1976, 126-30.

KAHIL 1977 = L. Kahil, *L'Artémis de Brauron: rites et mystère*, "AK" 20 (1977), 86-98 + Pls. 18-21.

KAHIL 1979 = L. Kahil, *La déesse Artémis: mythologie et iconographie*, J.N. Coldstream - M.A.R. Colledge (curr.), *Greece and Italy in the Classical World. Acta of the XI International Congress of Classical Archaeology. London 3-9 September 1978*, London 1979, 73- 87 + Pls. 31-6.

KAHIL 1981 = L. Kahil, *Le "cratérisque" d'Artémis et le Brauronion de l'acropole*, "Hesperia" 50 (1981), 253-63 + Pl. 62.

KAHIL 1983 = L. Kahil, *Mythological Repertoire of Brauron*, W.G. Moon (cur.), *Ancient Greek Art and Iconography*, 231-44.

KAHIL 1984 a = L. Kahil, *Artémis*, "LIMC" II 1, Zürich - München 1984, 618-753.

KAHIL 1984 b = L. Kahil, *Artémis en relation avec d'autres divinités à Athènes et en Attique*, AA. VV. *Texte et image. Actes du Colloque international de Chantilly (13 au 15 octobre 1982)*, Paris 1984, 53-60.

KAHIL 1988 = L. Kahil, *Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque*, "CRAI" 1988, 799-813.

KAHIL 1990 = L. Kahil, *Le relief des dieux du sanctuaire d'Artémis à Brauron: essai d'interprétation*, J.-P. Descœudres (cur.), *ΕΥΜΟΥΣΙΑ. Ceramic and Iconographic Studies in Honour of Alexander Cambitoglou*, Sidney 1990 [= "Mediterranean Archaeology Suppl. 1"], 113-7 + Pls. 25-7.

KAHIL 1997 = L. Kahil, *Quelques exemples de vases de mariage à Brauron*, **B. X. Πετράκου (έκδ.)**, *Έπαινος Ιωάννου Κ. Παπαδημητρίου*, Αθήναι 1997, 379-404.

ΚΑΚΑΒΟΓΙΑΝΝΙ 1984 = **Ο. Κακαβογιάννη**, *Ανασκαφικές εργασίες. Βραυρώνα. Οδός προς Λούτσα*, "ΑΔ" 39 (1984) Β' 1, 45.

ΚΑΚΑΒΟΓΙΑΝΝΙ 2003 = **Ο. Κακαβογιάννη**, *Αρχαιολογικές έρευνες στην Μερέντα Μαρκοπούλου. Στον χώρο κατασκευής του νέου Ιπποδρόμου και του Ολυμπιακό Ιππικού Κέντρου*, Αθήνα 2003.

KAROUZOU 1957 = **Σ. Καρούζου**, *Η τυφλή άκτος*, "Άρχ. Έφ." 1957, 68-83.

KAROUZOU 1972 = S. Karouzou, *An Underworld Scene on a Black-figured lekythos*, "JHS" 92 (1972), 64-73 + Pl. XVIII (partic. 69-70).

KAROUZOU 1979 = S. Karusu, *Bemalte attische Weihreliefs*, G. Kopcke - M.B. Moore (curr.), *Studies in classical Art and Archaeology. A Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen*, New York 1979, 110-6 + Pls. XXXII - XXXIV.

KASTROMENOS 1886 = P. Kastromenos, *Die Demen von Attika*, Leipzig 1886, partic. 57-60.

KEESLING 2003 = C.M. Keesling, *The Votive Statues of the Athenian Acropolis*, Cambridge 2003, partic. 135-9.

KEKULÉ 1880 = R. Kekulé, *Reliefschale mit Artemis*, "AM" 5 (1880), 256-8 + 294 + Taf. X.

KERÉNYI 2002 = C.I. Kerényi, *Artemide e Dioniso: korai e parthenoi nella città delle immagini*, B. Gentili - F. Perusino (cur.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 117-38 + fig. 1-8a, 235-8.

KERN 1908 = O. Kern, *Inscriptiones Graecae IX. Inscriptiones Graeciae Septentrionalis voluminibus VII et VIII non comprehensae. Pars secunda. Inscriptiones Thessaliae*, Berlin 1908, partic. 235, n. 1123.

KING 1903 = L.S. King, *The Cave at Vari: Vases*, "AJA" 7 (1903), 321-7, partic. 322; 324.

KING 1983 = H. King, *Bound to Bleed: Artemis and the Greek Women*, A. Cameron - A. Kuhrt (curr.), *Images of Women in Antiquity*, London - Canberra 1983, 109-27.

KIRCHNER 1913 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars prima, fasciculus prior*, Berolini 1913, partic. 132, n. 326.

KIRCHNER 1927 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars altera, fasciculus prior*, Berolini 1927.

KIRCHNER 1935 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars tertia, fasciculus prior*, Berolini 1935, partic. 284, n. 4594.

KIRCHNER 1940 = I. Kirchner *Inscriptiones Graecae II-III 3 Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars tertia, fasciculus posterior*, Berolini 1940, partic. 867, n. 13184.

KLEINE 1973 = J. Kleine, *Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst von Peisistratos bis Themistokles*, Tübingen 1973, partic. 27.

KNELL 1983 = H. Knell, *Der Tempel der Artemis Tauropolos in Lutsa*, "AA" 1983, 39-43.

KOEHLER 1883 = U. Koehler, *Inscriptiones Graecae II. Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*, Berolini 1883, partic. 86, n. 729.

KOLB 1977 = F. Kolb, *Die Bau-, Religions-, und Kulturpolitik der Peisistratiden*, "JdI" 92 (1977), 99-138 (partic. 103).

KONTIS 1967 = **Ι.Δ. Κόντης**, *Ἄρτεμις Βραυρωνία*, "ΑΔ" 22 Α' (1967), 156-206 + π. 102-6.

KORRES 1994 = M. Korres, *Recent Discoveries on the Acropolis*, R. Economakis (cur.), *Acropolis Restoration. The CCAM Interventions*, London 1994, 173-9.

KOTZIAS 1926 = **Χ.Ν. Κοτζιάς**, *Δημοτικὸν ψήφισμα Ἄλῶν τῶν Ἀραφηνιδῶν*, "Ἀρχ. Ἐφ." 1925-6, 168-77.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1971 = Ch. Koukouli Chrysanthaki, *Χρονικά. Ἀνατολική Μακεδονία*, "ΑΔ" 26 Β 2 (1971), partic. 417 + π. 412α.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1977 = **Χ. Κουκούλη-Χρυσανθάκη**, *Ἐπιστολές τοῦ Φιλίππου ε' ἀπὸ τὴν Ἀμφίπολη*, "Ancient Macedonia II. Papers read at the Second International Symposium held in Thessaloniki, 19-24 August 1973, Thessaloniki 1977, 151-67 + π. 1-4.

KOUKOULI-CHRYSANTHAKI 1981 = Ch. Koukouli-Chrysanthaki, *Politarchs in a new Inscription from Amphipolis*, "Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson", Thessaloniki 1981, 229-41.

KOUROU - D'AGOSTINO 2002 = N. Kourou - B. D'Agostino in *Le orse di Brauron. Tavola rotonda 18 Maggio 2002. In occasione della presentazione del volume Le orse di Brauron "Atti del Convegno, Urbino 2000", a cura di B. Gentili e F. Perusino*, "ASAA" 80 s. 3, 2.1 (2002), 467-75 (partic. 469).

KRAUSKOPF 1984 = I. Krauskopf, *Artemis/Artumes*, "LIMC" II 1, Zürich - München 1984, 774-92, partic. 780.

KRUSE 1826 = F.C.H. Kruse, *Hellas oder geographisch-antiquarische Darstellung des alten Griechenlandes und seiner Colonien mit steter Rücksicht auf die neuern Entdeckungen* II, 1 Leipzig 1826, partic. 259-60.

KUHN 1985 = G. Kuhn, *Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit*, "JdI" 100 (1985), 167-317 (partic. 259-60; 291-2).

LABARBE 1977 = J. Labarbe, *Thorikos. Les Testimonia [= Fouilles de Thorikos I]*, Gent 1977, partic. 56-64.

LAMBERT 2005 = S.D. Lambert, *Athenian State Laws and Decrees, 352/1 - 322/1: II Religious Regulations*, "ZPE" 154 (2005), 125-51 + Figs. 1- 14, 151-9 (partic. 149-50 + Fig. 13, 156).

LAMPROPOULOS - KATOU - SAPOUNTZAKIS 2001 = **Β. Λαμπρόπουλος - Μ. Κατου - Α. Σαπουντζακης**, *Η Στοά της Αρτέμιδος στη Βραυρώνα. Μορφές διάβρωσις και προτάσεις προστασίας*, "Αρχαιολογία & Τέχνες" 80 (2001), 59-66.

LANDERS 1963 = J.G. Landers, *The Brauron aulos*, "BSA" 58 (1963), 116-9.

LANG 1908 = M. Lang, *Die Bestimmung des Onos oder Epinetron*, Berlin 1908, partic. 5-6; 64-5.

LATTERMANN - HILLER von GAERTRINGEN 1915 = H. Lattermann - F. Hiller von Gaertringen, *Stymphalos*, "AM" 40 (1915), 71-90 + Taf. XIII-XIV.

LAUNEY 1937 = M. Launey, *Le verger d'Héraklès a Thasos*, "BCH" 61 (1937), 380-409 + Pl. XXX (partic. 401-3).

LAUTER 1986 = H. Lauter, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt 1986, partic. 44-5 e 140.

LAWTON 2007 = C.L. Lawton, *Children in Classical Attic Votive Reliefs*, A. Cohen - J.B. Rutter (curr.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy* [= "Hesperia. Supplement 41], Athens 2007, 41-60

LAZARIDIS 1972 = Δ. Λαζαρίδης, *Ἀμφίπολις καὶ Ἄργιλος*, Ἀθήναι 1972, partic. 44.

LAZARIDIS 1978 = Δ.Ι. Λαζαρίδης, *Ἀνασκαφές καὶ ἔρευνες Ἀμφιπόλεως, "ΠΑΕΑ" 1978*, 50-8 + π. 39-53 (partic. 56).

LEAKE 1821 = W.M. Leake, *The Topography of Athens with some Remarks on its Antiquities*, London 1821, partic. Pl. I.

LEAKE 1829 = W.M. Leake, *On the Demi of Attica*, "Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom", I, London 1829, 114-283 + Pls. 1-6 (partic. 155-8).

LEAKE 1830 = W.M. Leake, *Travels in the Morea*, III, London 1830, partic. 110-1.

LEAKE 1841 = W.M. Leake, *The Topography of Athens and the Demi. II. The Demi of Attica*, London 1841², partic. 22-4; 72.

LE BAS s.d. = Ph. Le Bas - W.H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure fait par ordre du Gouvernement Français pendant les années 1843 et 1844*, Paris s.d.

LECHAT 1891 = H. Lechat, *Terres cuites de Corcyre*, "BCH" 15 (1891), 1-112 + pls. I-VIII (partic. 68-72 + pl. VII 2).

LE ROY 1758 = J.-D. Le Roy, *Les ruines des plus beaux monuments de la Grèce: ouvrage divisé en deux parties où l'on considère, dans la première, ces Monuments du côté de l'Historie et dans la seconde du côté de l'Architecture*, Paris 1758, partic. Pl. III.

LEYPOLD 2008 = Ch. Leypold, *Bankettgebäude in griechischen Heiligtümern*, Wiesbaden 2008, partic. 48-52 + Taf. 29-33.

LIPPOLD 1954 = G. Lippold, *Praxiteles*, "RE" XXII 2, Stuttgart 1954, coll. 1788-1809 (partic. col. 1804).

LLOYD-JONES 1983 = H. Lloyd-Jones, *Artemis and Iphigeneia*, "JHS" 103 (1983), 87-102.

LOLLING 1882 = H.G. Lolling, *Mittheilungen aus Kleinasien*, "AM" 7 (1882), 151-9.

LORBER 1990 = C.C. Lorber, *Amphipolis. The Civic Coinage in Silver and Gold*, Los Angeles 1990.

LUZZATTO 1936 = G.I. Luzzatto, *La Lex Cathartica di Cirene*, Milano 1986, partic. 72-85.

LYONS 1997 = D. Lyons, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and culture*, Princeton 1997, partic. 134-70.

MACRIDY 1912 = Th. Macridy, *Antiquités de Notion II*, "JÖAI" 15 (1912), 36-67 (partic. 57).

MANSFIELD 1985 = J.M. Mansfield, *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Diss. Univ. Berkeley, Ann Arbor 1985, partic. 457-60.

MARINATOS 2002 = N. Marinatos, *The arkteia and the Gradual Transformation of the Maiden into a Woman*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 29-42 + fig. 1 a-c, 207-9.

MARTHA 1883 = J. Martha, *Stèle avec inscriptions trouvée au lac Stymphale*, "BCH" 7 (1883), 486-93.

MARTINEZ 2007 = J.-L. Martinez, *Le styles praxitéliants aux époques hellénistique et romaine*, A. Pasquier - J.-L. Martinez (curr.), *Praxitèle*, Paris 2007, 294-311.

MAXMIN 1975 = J. Maxmin, *Meniskoi and the Birds*, "JHS" 95 (1975), 175-80 + Pl. XIX b-d.

MERCATI 2003 = C. Mercati, *Epinetron. Storia di una forma ceramica tra archeologia e cultura*, Città di Castello 2003.

MERITT 1947 = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 16 (1947), 147-83 + Pl. XXIII-XXXVII (partic. 170-2 + Pl. XXXII).

MERITT 1960 = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 29 (1960), 1-77 + Pls. 1-25 (partic. 57 + Pl. 12)

MIKALSON 1975 = J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975, partic. 140.

MIKALSON 1998 = J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.

MILANEZI 2005 = S. Milanezi, *Beauty in Rags. On rhakos in Aristophanic theatre*, L. Cleland - M. Harlow - L. Llewellyn-Jones (curr.), *The Clothed Body in Ancient World*, Oxford 2005, 75-86.

MILCHHÖFER 1887 = A. Milchhöfer, *Antikenbericht aus Attika*, "AM" 12 (1887), 277-330 + Taf. IX-X (partic. 291-2).

MILCHHÖFER 1889 = A. Milchhöfer, *Karten von Attika. Erläuternder Text. Heft III - VI*, partic. 7.

- MILCHHÖFER 1897 = A. Milchhöfer, *Brauron*, "RE" III 1, Stuttgart 1897, coll. 822-4.
- MITROPOULOU 1975 = E. Mitropoulou, *Kneeling Worshippers in Greek and Oriental Literature and Art*, Athens 1975, partic. 31-2.
- MITROPOULOU 1977 = E. Mitropoulou, *Corpus I. Attic Votive Reliefs of the 6th and 5th Centuries B.C.*, Athens 1977.
- MITSOPOULOS-LEON 1997 = V. Mitsopoulos-Leon, *Tonstatuetten im Heiligtum der Artemis von Brauron*, **Β.Χ. Πετράκου (έκδ.), Έπαινος Ιωάννου Κ. Παπαδημητρίου, Άθηναι 1997**, 357-71.
- MITsos 1947 = M. Mitsos, *Inscription de Stymphale*, "RÉG" 59-60 (1946-7), 150-74.
- MOGGI - OSANNA 2003 = M. Moggi - M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano Fond. Valla Mondadori 2003, partic. 387-9.
- MOMMSEN 1864 = A. Mommsen, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864, partic. 403-12.
- MOMMSEN 1898 = A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen in Altertum*, Leipzig 1898, partic. 452-69.
- MOMMSEN 1899 = A. Mommsen, *Ράκος auf attischen Inschriften*, "Philologus" 58 (1899), 343-7.
- MONTEPAONE 1979 a = C. Montepaone, *L'άρκτηία a Brauron*, "SSR" 3, 2 (1979), 343-64.
- MONTEPAONE 1979 b = C. Montepaone, *Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis*, "RCGO" I, 1979, 65-76.
- MONTEPAONE 1999 = C. Montepaone (cur.), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- MONTEPAONE 2002 = C. Montepaone, *Ifigenia a Brauron*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 65-77.
- MORGAN 1935 = Ch.H. Morgan II, *The Terracotta Figurines from the North Slope of the Acropolis*, "Hesperia" 4 (1935), 189-213 (partic. 212).
- MORETTI 1967 = L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, I, Firenze 1967 (partic. 137-42).

MORIZOT 1993 = Y. Morizot, *Un ours ou deux pour Artémis, une sculpture de l'acropole d'Athènes reconsidérée, une figurine en terre cuite de Thasos*, "ΡΕΑ", 95, 1-2 (1993), 29-44.

MORIZOT 2004 = Y. Morizot, *Offrandes à Artémis pour une naissance. Autour du relief d'Achinos*, V. Dasen (cur.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1^{er} décembre 2001*, Fribourg - Göttingen 2004, 160-70.

MYLONAS 1890 = Κ.Δ. Μυλώνας, *Αί παρὰ τὸ Δίπυλον ἀνασκαφαί*, "ΠΑΕΑ" 1890, 19-25 (partic. 22-4 + π. Β).

MYLONAS 1893 = Κ.Δ. Μυλώνας, *Ψήφισμα ἀπτικόν*, "Αρχ. Έφ." 1893, col. 49-60.

MYLONOPOULOS - BUBENHEIMER = J. Mylonopoulos - F. Bubenheimer, *Beiträge zur Topographie des Artemision von Brauron*, "ΑΑ" 1996, 7-23.

NEUMANN 1979 = G. Neumann, *Probleme des griechischen Weihreliefs*, Tübingen 1979.

NICK 2002 = B.G. Nick, *Die Athena Parthenos. Studien zum Griechische Kultbild und seiner Rezeption*, Mainz am Rhein 2002 [= "AM Beiheft" 19], partic. 95-6.

NILSSON 1906 = M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, partic. 252.

OBERLÄNDER 1967 = P. Oberländer, *Griechische Handspiegel*, Hamburg 1967, partic. 134 e 185.

OLIVERIO 1933 a = G. Oliverio, *La stele dei nuovi comandamenti e dei cereali*, Bergamo 1933 [= "Documenti antichi dell'Africa italiana" I].

OLIVERIO 1933 b = G. Oliverio, *I conti dei demiurghi*, Bergamo 1933 [= "Documenti antichi dell'Africa italiana" II].

ORLANDOS 1924 = 'Α.Κ. "Ορλανδος, *Άνασκαφαί έν Στυμφάλω*, "ΠΑΕΑ" 1924, 117-23.

ORLANDOS 1925 = 'Α.Κ. "Ορλανδος, *Άνασκαφαί έν Στυμφάλω*, "ΠΑΕΑ" 1925, 51-5.

ORLANDOS 1926 = 'Α.Κ. "Ορλανδος, *Άνασκαφαί έν Στυμφάλω*, "ΠΑΕΑ" 1926, 131-9.

ORLANDOS 1978 = 'Α.Κ. "Ορλανδος, *Άμφίπολις. Χριστιανικὸς συνοικισμὸς, "Έργον"*, 17-22 (partic. 21-2).

OSBORNE 1994 = R. Osborne, *Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica*, S.E. Alcock - R. Osborne (curr.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, 143-60.

PADUANO 1989 = G. Paduano, *Menandro. Commedie*, Milano 1989, partic. 289.

PALA 2007 = E. Pala, *Dediche alla dea e pratiche cultuali: la ceramica attica dall'acropoli di Atene tra VI e V secolo a.C.*, S. Angiolillo - M. Giومان (curr.), *Il vasaio e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Cagliari 2007, 171-92.

PALAIOKRASSA 1983 = **Λ. Παλαιόκρасса, Τὸ ἱερό τῆς Ἀρτέμιδος Μουνηχίας, Θεσσαλονίκη 1983.**

PALAIOKRASSA 1989 = L. Palaiokrassa, *Neue Befunde aus dem Heiligtum der Artemis Munichia*, "AM" 104, 1989, 1-40 + Tafeln 1-7.

PALAIOKRASSA 1991 = **Λ. Παλαιόκρасса, Τὸ ἱερό τῆς Ἀρτέμιδος Μουνηχίας, Ἀθήναι 1991.**

PALLAS 1986 = Δ. Πάλλας, *Η παλαιοχριστιανική Νοτιοανατολική Αττική*, Π.Ι. Φιλίππου-Αγγέλου (cur.), *Πρακτικά β' επιστημονικής συνάντησης ΝΑ Αττικής (Καλύβια Αττικής, 25-28 Οκτωβρη 1985, Καλύβια 1980, 43-80 (partic. 46-9 + εικ. 3).*

PAPACHATZIS 1974 = Ν.Δ. Παπαχατζής, *Πausανίου Ελλάδος Περιήγησις. Αττικά*, Αθήνα 1974, 426-33; 435.

PAPACHATZIS 1978 = Ν.Δ. Παπαχατζής, *"Μογοστόκοι Είλειθυιαί" και κουροτρόφοι θεότητες*, "ΑΔ" 33 Α' (1978), 1-23 (partic. 11).

PAPADIMITRIOU 1948 = Ί. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Βραυρωῶνι τῆς Ἀττικῆς*, "ΠΑΑΕ" 1948, 81-90.

PAPADIMITRIOU 1949 = Ί. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Βραυρωῶνι τῆς Ἀττικῆς*, "ΠΑΑΕ" 1949, 75-90.

PAPADIMITRIOU 1950 = Ί. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Βραυρωῶνι*, "ΠΑΑΕ" 1950, 173-87.

PAPADIMITRIOU 1955 a = Ί. Παπαδημητρίου, *Ἔργασίαι ἐν Βραυρωῶνι*, "ΠΑΑΕ" 1955, 118-20 + π. 37-9.

PAPADIMITRIOU 1955 b = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 8 - ΒΡΑΥΡΩΝ, "Ἔργον"* 1955, 33-4.

PAPADIMITRIΟΥ 1956 a = Ἰ. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Βραυρῶνι*, "ΠΑΑΕ" 1956, 73-89 + π. 18-25.

PAPADIMITRIΟΥ 1956 b = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 6 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1956, 25-31.

PAPADIMITRIΟΥ 1957 a = Ἰ. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ ἐν Βραυρῶνι*, "ΠΑΑΕ" 1957, 42-7 + π. 9-12.

PAPADIMITRIΟΥ 1957 b = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 5 - ΒΡΑΥΡΩΝ καὶ ΑΛΑΙ ΑΡΑΦΗΝΙΔΕΣ*, "Ἔργον" 1957, 20-5.

PAPADIMITRIΟΥ 1958 = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 5 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1958, 30-9.

PAPADIMITRIΟΥ 1959 a = Ἰ. Παπαδημητρίου, *Ἀνασκαφαὶ Βραυρῶνος*, "ΠΑΑΕ" 1959, 18-20 + π. 10-5.

PAPADIMITRIΟΥ 1959 b = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 3 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1959, 13-9.

PAPADIMITRIΟΥ 1960 = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 5 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1960, 21-30.

PAPADIMITRIΟΥ 1961 = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 4 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1961, 20-37.

PAPADIMITRIΟΥ 1962 = Α.Κ. Ὁρλανδος, *Ἀνασκαφαί. 4 - ΒΡΑΥΡΩΝ*, "Ἔργον" 1962, 25-39.

PAPADIMITRIΟΥ 1963 = J. Papadimitriou, *The Sanctuary of Artemis at Brauron*, "Scientific American" 208 (1963), 111-20.

PAPAGIANNOPOULOS-PALAIOS 1929 = Ἀ.Ἀ. Παπαγιαννόπουλος-Παλαιός, *Ἄττικαὶ ἐπιγραφαί. Τὰ ἐν Ἀλαῖς Ἀραφηνίσι Ταυροπόλια καὶ αἱ ἐν τοῖς δήμοις λειτουργίαι*, "Πολέμων" 1 (1929), 227-32.

PAPANIKOLAOU-CHRISTENSEN = Α. Παπανικολάου-Χρίστενσεν, *Αθήνα 1818-1835. Ἔργα Δανῶν καλλιτεχνῶν*, Αθήνα 1985, partic. 173.

PARKE 1977 = H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, partic. 139-40.

PARKER 1983 = R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.

PARKER 1996 = R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

- PARKER 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PASQUIER 2007 a = A. Pasquier, *Praxitèle aujourd'hui? La question des originaux*, A. Pasquier - J.L. Martinez (curr.), *Praxitèle*, Paris 2007, 82-127 (partic. 103-4; cat. 24, 126-7).
- PASQUIER 2007 b = A. Pasquier, *Statue de femme drapée dite Diane de Gabies*, A. Pasquier - J.L. Martinez (curr.), *Praxitèle*, Paris 2007, cat. 73, 312-4.
- PASSERINI 1948 = A. Passerini, *La condizione della città di Elatea dopo la seconda guerra macedonica in una nuova iscrizione*, "Athenaeum" n.s. 26 (1948), 83-95.
- PASTOUREAU 2007 = M. Pastoureau, *L'ours. Histoire d'un roi déchu*, Paris 2007.
- PAYNE 1936 = H. Payne - G.M. Young, *Archaic Marble Sculpture from the Acropolis*, London 1936.
- PEDRINA 2008 = M. Pedrina, *Ceramica e santuari: difficoltà e nuove prospettive di ricerca. Qualche riflessione sulla ceramica di Brauron*, "Notiziario della Scuola Archeologica Italiana di Atene" anno VI n. 2 (10/2007 - 3/2008), 15.
- PEPPAS-DELMOUSOU 1988a = D. Peppas-Delmousou, *Autour des inventaires de Brauron*, D. Knoepfler - N. Quellet (curr.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'epigraphie tenu à Neuchâtel en l'honneur de J. Tréheux*, Genève 1988, 323-46.
- PEPPAS-DELMOUSOU 2003 = D. Peppas-Delmousou, *Il quadro storico-religioso dell'altare di Brauron (IG, I³ 1407 bis)*, "Epigraphica. Atti delle giornate di studio di Roma e di Atene in memoria di Margherita Guarducci (1902-1999)", Roma 2003, 91-102 + figg. 1-10, 101-6.
- PERLMAN 1983 = P. Perlman, *Plato Laws 833C-834D and the Bears of Brauron*, "GRBS" 24 (1983), 113-28.
- PERLMAN 1989 = P. Perlman, *Acting the She-Bear for Artemis*, "Arethusa" 22, 2 (1989), 111-33.
- PERNIER 1931 = L. Pernier, *L'Artemision di Cirene*, "Africa italiana" 3-4 (1931), 173-228.
- PERUSINO 2002 = F. Perusino, *Le orse di Brauron nella Lisistrata di Aristofane*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 167-74.
- PESCHLOW-BINDOKAT 1972 = A. Peschlow-Bindokat, *Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6 bis 4 Jahrhunderts*, "JdI" 87 (1972), 60-157 (partic. 152).
- PETERSEN 1908 = E. Petersen, *Nachlese in Athen*, "JdI" 23 (1908), 12-44 (partic. 25).

- PFUHL 1900 = E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris*, Berolini 1900, partic. 79-83.
- PICARD 1922 = Ch. Picard, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord*, Paris 1922, partic. 404; 455.
- PICARD 1932 = Ch. Picard, *L'Acropole. Le plateau supérieur. L'Érechtheion. Les annexes sud*, Paris s.d., partic. 7-10 + Pl. 2.
- PICARD 1939 = Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture II Période classique - V^e siècle*, Paris 1939, partic. 34-6.
- PICARD 1954 = Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque IV. La sculpture. Période classique - IV^e siècle (deuxième partie)*, Paris 1954, partic. 243-50.
- PUGLIESE CARRATELLI 1962 = G. Pugliese Carratelli, *Supplemento epigrafico cirenaico*, "ASAIA" 39-40 (1961-2), 219-375 (partic. 312-3).
- RAGONE 1996 = G. Ragone, *Pygela/Phygela fra paretimologia e storia*, "Athenaeum" 84 (1996), 183-241; 343-77 (partic. 217-21).
- RAOUL-ROCHETTE 1851 = D. Raoul-Rochette, *I. The Topography of Athens with some Remarks on its Antiquities by W. Martin Leake, 2^e édit. London 1841, 2vol. in 8^o. II. Topographie von Athen von P.W. Forchhammer, Kiel 1841, in 8^o. Sixième et dernier article*, "Journal des Savants" 1851, 735-51 (partic. 743-4).
- REEDER 1995 = E.D. Reeder (cur.), *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton 1995.
- RHODES 1981 = P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, partic. 606-10.
- RHODES - DOBBINS 1979 = R.F. Rhodes - J.J. Dobbins, *The Sanctuary of Artemis Brauronia on the Athenian Akropolis*, "Hesperia" 48 (1979), 325- 41 + Pls. 81-6.
- RIDGWAY 1977 a = B. Sismondo Ridgway, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton 1977.
- RIDGWAY 1977 b = B. Sismondo Ridgway, *The Peplos Kore, Akropolis 679*, "JWaltersArtGal" 36 (1977), 49-61.
- RIDGWAY 1984 = B. Sismondo Ridgway, *Roman Copies of Greek Sculpture. The Problem of the Originals*, Ann Arbor 1984, partic. 53 + Pl. 63.
- RIDGWAY 1990 a = B. Sismondo Ridgway, *Hellenistic Sculpture I. The Styles of ca. 331-200 B.C.*, Bristol 1990, partic. 94-5.
- RIDGWAY 1990 b = B. Sismondo Ridgway, *Birds, "Meniskoi" and Head Attributes in Archaic Greece*, "AJA" 94 (1990), 583-612.

RIDGWAY 1997 = B. Sismondo Ridgway, *Fourth-Century Styles in Greek Sculpture*, London 1997, partic. 329 + Pl. 77.

RIZZO 1932 = G.E. Rizzo, *Prassitele*, Milano-Roma 1932, partic. 63-6.

ROBERT 1886 = C. Robert, *Die Kultbilder der Brauronischen Artemis*, C. Robert, *Archaeologische Maerchen aus alter und neuer Zeit*, Berlin 1886 [= "Philologische Untersuchungen" 10], 144-59 (partic. 156-9).

ROBERT 1938 = L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, partic. 296-307.

ROBERT 1977 = L. Robert, *Une fête de la paix a Athènes au IV^e siècle*, "Αρχ. Έφ." 1977, 211-6 = L. Robert, *Opera Minora Selecta*, VII, 781-6.

ROBERT - ROBERT 1951 = J. Robert - L. Robert, "BE", n. 108, 580-2.

ROLLEY 1994 = Cl. Rolley, *La sculpture grecque 1. Des origines au milieu du V^e siècle*, Paris 1994, partic. 231.

ROLLEY 1999 = Cl. Rolley, *La sculpture grecque 2. La période classique*, Paris 1999, partic. 243; 262.

ROSS 1835 = L. Ross, *Berichte von den Ausgrabungen auf der Akropolis von Athen. 4*, "Archäologische Aufsätze" I, Leipzig 1855, 92-3.

ROSS 1841 a = L. Ross, *Votivsäulen mit heiligen Thieren*, "Archäologische Aufsätze" I Leipzig 1855, 210-9 + Pl. XIV (partic. 205).

ROSS 1841 b = L. Ross, *Note sur le célèbre statuaire grec Strongylion (olymp. 86-97)*, "Journal des Savants" 1841, 244-8 (partic. 244-5)

ROSS 1847 = L. Ross, *Brauron und seine Umgegend*, "Archäologische Aufsätze" I, Leipzig 1855, 209-41 (partic. 222-9).

RUBEL 2000 = A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000, partic. 298 - 306.

SACCONI 1991 = A. Sacconi, *L'avventura archeologica di Francesco Morosini ad Atene*, "RdA. Suppl." 10, 1991, partic. 56.

SALE 1975 = W. Sale, *The Temple-Legends of the Arkteia*, "RhM" 118 (1975), 265-84.

SARIAN 1992 = H. Sarian, *Hekate*, "LIMC" VI 1, 985-1018.

SCANLON 1990 = Th.F. Scanlon, *Race or Chase at the Arkteia of Attica?*, "Nikephoros" 3 (1990), 73-120 + Abb. 21-9, 328-33.

SCHLESIER 1992 = R. Schlesier, *Olympian versus Chthonian Religion*, "SCI" 11 (1991-2), 75-119.

SCHRADER 1908 = H. Schrader, *Archaische Marmor-Skulpturen im Akropolis-Museum zu Athen*, Wien 1909, partic. 10-4; 77- 8.

SCHRADER 1939 = H. Schrader, *Giebel. Friesfragmente*, H. Schrader (cur.), *Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis*, Frankfurt am Main 1939,

SCHUCHHARDT 1939 = W.-H. Schuchhardt, *Rundwerke ausser den Koren. Reliefs*, H. Schrader (cur.), *Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis*, Frankfurt am Main 1939, 187-342 (partic. 262-4; 337-42).

SCHWANDNER 1985 = E.-L. Schwandner, *Der ältere Porostempel der Aphaia auf Aegina*, [= *Denkmäler antiker Architektur* Band 16] Berlin 1985, partic. 108; 111.

SCHWEIGERT 1938 = E. Schweigert, *Inscriptions from the North Slope of the Acropolis*, "Hesperia" 7 (1938), 264-310 (partic. 294-6).

SCULLION 1994 = S. Scullion, *Olympian and Chthonian*, "ClAnt" 13, 1 (1994), 75-119.

SERGENT 1996 = B. Sergent, *Ces demoiselles de Stymphale*, C. Jourdain-Annequin - C. Bonnet (curr.), *II^e rencontre héracléenne. Héraclès les femmes et le féminin. Actes du Colloque de Grenoble. Université des Sciences Sociales (Grenoble II), 22-23 octobre 1992*, Bruxelles - Brussel - Rome 1996, 19-34.

SHAPIRO 1989 = H.A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz am Rhein 1989, partic. 64-6.

SIMON 1969 = E. Simon, *Die Götter der Griechen*, München 1969, partic. 147-78.

SIMON 1983 = E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison 1983, partic. 83-8.

SIMON 1984 = E. Simon - G. Bauchhens, *Diana*, "LIMC" II 1, Zürich - München 1984, 792 - 855.

SIMON 1985 = E. Simon, *Hekate in Athen*, "AM" 100, 1985, 271-84 + Tafeln 49-55 (partic. 277 + Taf. 51).

SOKOLOWSKI 1962 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, partic. n. 115, 185-96.

- SOLDERS 1931 = S. Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund 1931.
- SOMMERSTEIN 1990 = A.H. Sommerstein, *Lysistrata*, Warminster 1990, partic. 82-3 e 188-9.
- SOURMELIS 1854 = Δ. Σουρμέλης, *Ἀττικά, ἢ περὶ δήμων Ἀττικῆς ἐν οἷς καὶ περὶ τινῶν μέρων τοῦ ἄστεος*, Ἀθῆναι 1854, partic. 59-60; 72-3.
- SOURVINOU-INWOOD 1985 = Ch. Sourvinou-Inwood, *altars with Palm-trees, Palm-trees and Parthenoi*, "BICS" 32 (1985), 125-46 + Pls. 7-8.
- SOURVINOU-INWOOD 1988 = Ch. Sourvinou-Inwood, *Studies in girls' transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*, Athens 1988.
- SOURVINOU-INWOOD 1990 a = Ch. Sourvinou-Inwood, *Lire l'arkteia, lire les images, les textes, l'animalité*, "DHA" 16, 2 (1990), 45 - 60.
- SOURVINOU-INWOOD 1990 b = Ch. Sourvinou-Inwood, *Ancient Rites and Modern Constructs: on the Brauronian Bears Again*, "BICS" 37 (1990), 2-14.
- SPAGNA 1998 = F. Spagna, *L'ospite selvaggio. Espsrienze visionarie e simboli dell'orso nelle tradizioni native americane e circumboreali*, Torino 1998.
- SPON - WHELER 1678 = J.Spon - G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait es années 1675 et 1676 par Iacob Spon Docteur Medecin Aggregé à Lyon et George Wheler, Gentilhomme Anglois, Tome II*, Lyon 1678, partic. 312-3.
- STAIS 1895 = Β. Στάης, *Προϊστορικοί συνοικισμοὶ ἐν Ἀττικῇ καὶ Αἰγίνῃ*, "Ἐφ. Ἄρχ." 1895, coll. 193-264 + π. 10-11 (partic. coll. 196-9).
- STAVROPOULLOS 1932 = Φ.Δ. Σταυρόπουλλος, *Τιμητικὸν ψήφισμα Ἄλῶν τῶν Ἀραφηνιδῶν*, "Ἄρχ. Ἐφ." 1932, 30-2.
- STEVENS 1936 = G. Ph. Stevens, *The Periclean Entrance Court of the Akropolis of Athens*, "Hesperia" 5 (1936), 459-70.
- STEWART 1990 = A. Stewart, *Greek Sculpture. An Exploration*, New Haven - London 1990, partic. 179.
- STIEBER 2004 = M. Stieber, *The Poetics of Appearance in the Attic Korai*, Austin 2004, partic. 24-6.
- STIKAS 1951 = Εὐ. Στίκας, *Ἀνασκαφή παλαιοχριστιανικῆς βασιλικῆς παρὰ τὴν βραυρῶνα*, "ΠΑΑΕ" 1951, 53.

STINTON 1976 = T.C.W. Stinton, *Iphigeneia and the Bears of Brauron*, "CQ" 26 (1976), 1-3.

van STRATEN 1974 = F.T. van Straten, *Did the Greeks kneel before their Gods?*, "BABesch" 49 (1974), 159-89.

van STRATEN 1995 = F.T. van Straten, *Hierá kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greece*, Leiden-New York-Köln 1995, partic. cat. R73-5, 292-3 + Figg. 57; 86-7.

STUART - REVETT 1794 = J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens Measured and Delineated by James Stuart F.R.S. and F.S.A. and Nicholas Revett Painters and Architects*, III, London 1794, partic. ix; xv.

STUCKY 1993 = R.A. Stucky, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon. Griechische, römische, kyprische und phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis zum 3. Jahrhundert nach Chr.*, Basel 1993 [= "AK. Beiheft" 17], partic. 29.

STUDNICZKA 1884 = F. Studniczka, *Die Artemis Brauronia von Praxiteles*, F. Studniczka, *Vermutungen zur griechischen Kunstgeschichte*, Wien 1884, 18-36.

STUDNICZKA 1916 = F. Studniczka, *Zu den Friesplatten vom ionischen Tempel am Ilissos*, "JdI" 31 (1916), 169-230 (partic. 191-6).

SÜSSEROTT 1938 = H.K. Süsserott, *Griechische Plastik des 4. Jahrhunderts vor Christus. Untersuchungen zur Zeitbestimmung*, Frankfurt am Main, partic. 184-5.

SUCHIER 1847 = H.E. Suchier, *De Diana Brauronia*, Marburgi Cattorum 1847.

SVORONOS 1908 = J.N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum*, Athen 1908, partic. Taf. CLII

TANOULAS 1997 = **Τ. Τανούλας, Τα Προπυλαία της Αθηναϊκής ακροπόλης κατά τον Μεσαιώνα, Αθήνα 1997.**

THEMELIS 1971 = P.G. Themelis, *Brauron. Guide to the Site and Museum*, Athens 1971.

THEMELIS 1986 = **Π. Θεμέλης, Βραυρών. Η στοά των άρκτων, Π.Ι. Φιλίππου-Αγγέλου (cur.), Πρακτικά Β' επιστημονικής συνάντησης ΝΑ. Αττική (Καλύβια Αττικής 25-28 Οκτώβρη 1985), Καλύβια 1986, 225-42 [= Brauron. La stoà delle "Arktoi", "Magna Graecia" anno XXI, nn. 11-12 (1986), 6-10]**

THEMELIS 2002 = P. G. Themelis, *The Topography of the Sanctuary*, B. Gentili - F. Perusino (curr.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 103-16 + Figg. 1 a - 10, 223-32.

THEOCHARIS 1950 = Δ.Ρ. θεοχάρης, *Ἐκ τῆς Προϊστορικῆς Βραυρῶνος. Βραχεία ἔκθεσις ἐπιφανειακῶν ἐρεῦνων*, "ΠΑΕΑ" 1950, 188-93.

THREPSIADES 1935 = Ἴ. Θρεψιάδης, *Ἀνασκαφικαὶ ἐρευναι ἐν Καστέλλα τοῦ Πειραιῶς*, "ΠΑΕΑ" 1935, 159-95.

THREPSIADES - VANDERPOOL 1964 = I. Threpsiades - E. Vanderpool, *Themistokles' Sanctuary of Artemis Aristoboule*, "ΑΔ" 19 (1964), 26- 36 + π. 16-21 (partic. 33-5 + π. 21α).

TOBIN 1997 = J. Tobin, *Herodes Attikos and the City of Athens. Patronage and Conflict under the Antonines*, Amsterdam 1997.

TODISCO 1993 = L. Todisco, *Scultura greca del IV secolo. Maestri e scuole di statuaria tra classicità e tardo ellenismo*, Milano 1993, partic. 72-3 + fig. 116.

TÖLLE-KASTENBEIN 1980 = R. Tölle-Kastenbein, *Frühklassische Peplosfiguren. Originale*, Mainz am Rhein 1980, partic. 47 e 53.

TORELLI 2002 = M. Torelli, *Divagazioni sul tema della palma. La palma di Apollo e la palma di Artemide*, B. Gentili - F. Perusino (cur.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, 139-51 + fig. 1-43, 241-63.

TRACY 1995 = S.V. Tracy, *Athenian Democracy in Transition. Attic Letter-cutters of 340 to 290 B.C.*, Berkeley - Los Angeles - London 1995, partic. 136-49.

TRAVLOS 1960 = Ἴ. Τραυλός, *Χρονικὰ. Ἑλεῦσις (1950-1960)*, "ΑΔ" 16 (1960), 43-60 + π. 40-4 (partic. 54-5 + π. 43α).

TRAVLOS 1971 = J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Athen*, Tübingen 1971, 124 + Abb. 168-9, 125; 361 + Abb. 464-8, 362-4.

TRAVLOS 1976 = Ἴ. Τραυλός, *Τρεῖς ναοὶ τῆς Ἀρτέμιδος Αὐλιδίας, Ταυροπόλου καὶ Βραυρωνίας*, U. Jantzen (cur.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen 1976, 197-205.

TRAVLOS 1988 = J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen 1988.

TRÉHEUX 1964 = J. Tréheux, *Sur le nombre des statues cultuelles du Brauronion et la date de l'Artémis Brauronia de Praxitèle*, "RA" n.s. 1 (1964), 1-6.

TRÉHEUX 1988 = J. Tréheux, *Observations sur les inventaires du Brauronion de l'Acropole d'Athènes*, D. Knoepfler - N. Quellet (curr.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'epigraphie tenu à Neuchâtel en l'honneur de J. Tréheux*, Genève 1988, 347-55 (partic. 353-4).

- TZANETOU 2000 = A. Tzanetou, *Almost Dying, Dying Twice: Ritual and Audience in Euripides' Iphigenia in Tauris*, "ICS" 24-5 (1999-2000), 199-216.
- VENIT 2003 = M.S. Venit, *A Reconsideration of the "Relief of the Gods" from Brauron*, "AK" 46 (2003), 44-55 + pls. 11-2.
- VENIT 2006 = M.S. Venit, *Point and Conterpoint. Painted Vases on Attic Painted Vases*, "AK" 49 (2006), 29-41 + pl. 5-10 (partic. 33-4 + pl. 6, 2).
- VERMASEREN 1987 = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA). I. Asia Minor*, Leiden - New York - København - Köln 1987, partic. 184 + Pl. CXXXI.
- VERNANT 2001 = J.-P. Vernant, *Figure, idoli, maschere. Il racconto mitico da simbolo religioso a immagine artistica*, Milano 2001 (ed. orig. fr. 1990).
- VERSAKIS 1910 = F. Versakis, *Das Brauronion und die Chalkothek im Zeitalter der Antoninen*, Athen 1910.
- VIDAL-NAQUET 1988 = P. Vidal-Naquet, *Il crudo, il fanciullo greco e il cotto*, P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma 1988 (ed. or. francese 1981), 123-53.
- VIERNEISEL - SCHOLL 2002 = K. Vierneisel - A. Scholl, *Reliefdenkmäler dramatischer Choregen im klassischen Athen. Das Münchner Maskenrelief für Artemis und Dionysos*, "MüJb" 53 (2002), 7-55.
- VIKELA 1997 = E. Vikela, *Attische Weihreliefs und die Kult-topographie Attikas*, "AM" 112 (1997), 167-246 + Tafeln 20-31.
- VIKELA 2008 = E. Vikela, *The Worship of Artemis in Attica: Cult Places, Rites, Iconography*, N. Kaltsas - A. Shapiro (curr.), *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*, New York 2008, 79-87.
- VIVLIODETIS 2007 = Εύ.Π. Βιβλιοδέτης, *Ὁ δῆμος τοῦ Μυρρινοῦντος. Ἡ ὀργάνωση καὶ ἡ ἱστορία του*, Ἀθήναι 2007, partic. 22-32.
- VLASSOPOULOU 2003 = X. Βλασσοπούλου, *Αττικοί ανάγλυφοι πίνακες της αρχαϊκής εποχής*, Αθήνα 2003.
- VORSTER 1983 = Ch. Vorster, *Griechische Kinderstatuen*, Köln 1983.
- WALBANK 1981 = M.B. Walbank, *Artemis Bear-leader*, "CQ" 31 (1981), 276-81.
- WALBANK 1986 = M.B. Walbank, *Athens and Stymphalos IG II², 144+*, "Hesperia" 55 (1986), 319-54 + Pls. 71-6.

- WALTER 1910 = O. Walter, *Kniende Adoranten auf attischen Reliefs*, "JÖAI" 13 (1910), coll. 229-44 (partic. 237-9).
- WEGENER 1985 = S. Wegener, *Funktion und Bedeutung landschaftlicher Elemente in der griechischen Reliefkunst archaischer bis hellenistischer Zeit*, Frankfurt am Main - Bern - New York 1985, partic. 94-6.
- WERNICKE 1895 = K. Wernicke, *Artemis*, "RE" II 1, Stuttgart 1895, coll. 1335-1440.
- WERNICKE 1895 b = K. Wernicke, *Arkteia*, "RE" II 1, Stuttgart 1895, coll. 1170-2.
- WHELER 1682 = G. Wheler, *A Journey into Greece by G. Wheler Esq. in Company of Dr Spon of Lyons*, London 1682, partic. 453.
- WICKENS 1986 = J.M. Wickens, *The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Grece from Prehistoric through Late Roman Times*, Diss. Indiana Univ., Ann Arbor 1986, partic. 63-70.
- WILAMOWITZ 1880 = A. Kiessling - U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Philologische Untersuchungen. Heft I: aus Kydathen*, Berlin 1880 (partic. 128).
- WILHELM 1890 = A. Wilhelm, *Inschriften aus Thessalien*, "AM" 15 (1890), 283-317 (partic. 303).
- WILHELM 1905 = A. Wilhelm, *Ἀττικὰ ψηφίσματα, "Ἐφ. Ἀρχ."* 1905, coll. 215-52 (partic. 240-1).
- WILLIAMS 1988 = H. Williams, *Stymphalos: a planned city of classical Arcadia*, "Πρακτικά του XII Διέθνους Συνεδρίου κλασικής Αρχαιολογίας. Αθήνα 4-10 Σεπτεμβρίου 1983", τόμος Δ', Αθήνα 1988, 231-4.
- WILLIAMS 1995 = H. Williams - S.-M. Cronkite Price, *Excavations at Stymphalos 1994*, "EMC" 39, n.s. 14, 1 (1995), 1- 22.
- WILLIAMS 1996 = H. Williams, *Excavations at Stymphalos 1995*, "EMC" 40, n.s. 15, 1 (1995), 75-98 (partic. 75-88).
- WILLIAMS 1997 = H. Williams - G. Schaus - S.-M. Cronkite Price - B. Gourley - H. Lutomsky, *Excavations at ancient Stymphalos 1996*, "EMC" 41, n.s. 16, 1 (1997), 23-73 (partic. 44-55).
- WILLIAMS 1998 = H. Williams - G. Schaus - S.-M. Cronkite Price - B. Gourley - Ch. Hagerman, *Excavations at ancient Stymphalos 1997*, "EMC" 42, n.s. 17, 2 (1998), 261-319 (partic. 285-300).

WILLIAMS 2002 = H. Williams - G. Schaus - B. Gourley - S.-M. Cronkite Price - C.D. Sherwood - Y. Lolos, *Excavations at ancient Stymphalos 1999-2002*, "Mouseion" s. III, 2, 2 (2002), 135-87 (partic. 151-5, 173-80)

WILLIAMS - SCHAUS 2001 = H. Williams - G.P. Schaus, *The sanctuary of Athena at ancient Stymphalos*, S. Deacy - A. Villing (curr.), *Athena in the classical world*, Leiden-Boston -Köln, 75-94 + Figs. 1a; 1b. .

WINTER 1893 = F. Winter, *Übersicht über die auf der atenischen Akropolis gemachten Funde von Terrakotten*, "JdI" 8 (1893), *Archäologische Anzeiger*, 140-7 (partic. 146).

WOODWARD 1963 = A.M. Woodward, *Financial Documents from the Athenian Agora*, "Hesperia" 32 (1963), 144-86 + Pls. 55-7 (partic. 169-81; 186 + Pl. 57).

WRIGHT 1957 = G.R.H. Wright, *Cyrene: a Survey of Certain Rock-Cut Features to the South of the Sanctuary of Apollo*, "JHS" 77 (1957), 300-10.

ARTEMIDE AGROTERA

I - LOCALIZZAZIONE

Le fonti antiche localizzano il culto attico di Artemide *Agrotera* ad Agrai, località situata sulla riva sinistra del fiume Ilisso, anticamente nell'immediato suburbio di Atene.

Gli studiosi moderni hanno ipotizzato altre localizzazioni, quali Phyle e Maratona. La prima ipotesi è basata su una proposta di integrazione di un testo epigrafico, la seconda sulla ben documentata tradizione che collega la festa in onore di Artemide *Agrotera* alla memoria della vittoria di Maratona. Si mostrerà che al momento la documentazione non permette di sostenere dette ipotesi in modo incontrovertibile.

1 - AGRAI

1. 1 Quadro delle fonti scritte

Alcuni testi letterari testimoniano che ad Agrai si trovava un luogo di culto dedicato ad Artemide *Agrotera*.

Secondo Pausania (I 19, 6*) si trattava di un *naos* contenente una statua della dea munita di arco. Tale attributo è legato al fatto che secondo la tradizione locale Artemide avrebbe compiuto ad Agrai la sua prima caccia dopo esservi giunta da Delo, isola dove era nata.

In uno scolio al *Fedro* di Platone (229c*) e in una notizia lessicografica attribuibile a Pausania Atticista (*Lex. Seg. s.v. "Ἄγραι*, 326-7 ed. Bekker* = Paus. Att. fr. 20A Erbse*) viene impiegato il termine generico *hieron*.

Ancora, alcuni testi, pur non menzionando alcun *hieron*, stabiliscono un legame tra Artemide *Agrai* e Agrai affermando la derivazione del nome della dea dalla località¹ o, viceversa, quella del nome della località dal nome della dea².

Infine, un passo di Plutarco (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*) fornisce una conferma indiretta della presenza del culto di Artemide *Agrotera* ad Agrai e l'indicazione che il santuario locale era sede della festa pubblica ateniese in onore della dea. Plutarco infatti ricorda che come ringraziamento per la vittoria conseguita a Maratona si svolgeva una *pompe* degli Ateniesi diretta ad Agrai. Simile notizia trova il suo logico complemento in quella riportata da diversi autori secondo cui ogni anno ad Atene si celebrava un ingente sacrificio per Artemide *Agrotera*, sacrificio la cui istituzione veniva fatta risalire a un voto formulato prima della battaglia di Maratona³.

A sostegno della relazione tra il passo plutarco e il culto di Artemide *Agrotera* ad Agrai si può addurre anche un gruppo di iscrizioni databili tra II e I a.C. in cui si fa menzione di una *pompe* di efebi in onore di Artemide *Agrotera* molto probabilmente parte della *pompe* cittadina in onore della divinità⁴.

¹ V. Eustath. *ad Il.* B 852*.

² V. *Lex. Seg. s.v. "Ἄγραι*, p. 334 Bekker*.

³ V. Xen. *Anab.* III 2, 11-2*; Plut. *Mor.* 862 b-c (= *De Her. mal.* 26)*; Ael. *Var. Hist.* II 25*. V. anche l'allusione in Aristoph. *Eq.* 658-62*.

⁴ V. IG II² 1006, ll. 8-9*; IG II² 1008, l. 7*; IG II² 1011, l. 7; IG II² 1028, l. 8; IG II² 1029, l. 6; IG II² 1030, ll. 5-6; SEG XXIV 189, ll. 4-5. *Pompe* e festa: *infra* III 1 d, 332.

Più incerta è la contestualizzazione rispetto alla festa di un altro testo epigrafico (IG II² 2119) databile all'età di Commodo contenente una lista di efebi vincitori nelle diverse competizioni disputate. Nelle prime righe della lista (ll. 127-9*) si legge: τὸν // πρὸς Ἄγρας δρόμον ἅπαν//τες οἱ ἔφηβοι. Come si vedrà meglio in seguito, alcuni studiosi ritengono che la corsa in questione fosse parte della festa cittadina per Artemide *Agrotera*. Altri intendono δρόμος contemporaneamente come "corsa" e come sede della medesima e identificano tale sede con un'apposita struttura o con una strada, entrambe gravitanti intorno al ginnasio di Kynosarges. In tal caso la corsa non è collegata alla festa per l'*Agrotera*⁵.

1. 2 L'indagine archeologica

a) Storia degli studi

Nella storia degli studi si è voluta riconoscere una persistenza del legame tra la località di Agrai, la caccia e il culto di un'Artemide connessa attraverso l'epiclesi *Agrotera* o *Agrai* a tale attività nel fatto che sulle alture di Agrai esisteva un luogo di culto cristiano dedicato ad Hagios Ioannis Kynegos⁶.

L'indagine si è comunque concentrata soprattutto sull'identificazione del *naos* menzionato da Pausania. In proposito fin dal XVII sec. sono state avanzate diverse proposte: il c.d. tempietto dell'Ilisso; un edificio che sorgeva nell'area poi occupata dalla chiesa di Hagios Petros Stavromenos; un edificio che sorgeva sulle alture dietro lo Stadio di Erode Attico, forse dove si trovava una cappella del profeta Elia; un edificio che sorgeva nell'area dove è sorta la chiesa di Hagios Panteleimon. Oggi quest'ultima proposta è accantonata in quanto la zona è attribuita a Kynosarges e non ad Agrai, anche se la questione dei confini tra le località continua ad essere discussa. Quanto alle altre tre proposte, va detto che nei tempi più antichi si è privilegiata la localizzazione presso Hagios Petros Stavromenos, mentre l'identificazione con il c.d. tempietto dell'Ilisso risale al momento della riscoperta dei suoi resti ad opera di A.N. Skias (1897). Alla fine del XIX sec. risale anche la proposta relativa all'area della cappella del Profeta Elia.

Allo stato attuale la realtà su cui si hanno più dati è il "tempietto dell'Ilisso": anche se detti dati sono comunque scarsi e la loro utilizzazione risulta assai problematica (cosa che forse talora viene trascurata) è su di esso che si è concentrato e si concentra il dibattito.

Alla fine del gennaio del 2007 è stato annunciato dalla stampa greca l'avvio di nuovi scavi finalizzati alla ricerca del *naos* in un'area compresa tra le strutture attribuite al c.d. tempietto dell'Ilisso e lo stadio Panatenaico, parte dell'odierno quartiere Metz. Non sono stati resi noti i criteri scientifici dell'operazione. L'iniziativa non è la prima del genere ad essere annunciata dopo gli scavi di I. Travlos nel 1962: un quadro dell'annosa vicenda degli scavi a Metz è disponibile su un sito curato dagli stessi abitanti della zona⁷. Va detto che negli ultimi anni c'è stato un rinnovato interesse per l'area archeologica dell'Ilisso⁸, tanto ricca di realtà culturali quanto difficile da conoscere per la scarsità di documentazione⁹, cosa che

⁵ Collegamento con la festa: Dumont 1876, 286; Graindor 1922, 215; Pélékidis 1962, 220; Billot 1992, 140; Pautasso 2002, nota 81, 789; Jung 2006, nota 122, 176. Relazione con il ginnasio: Travlos 1970, 8 + σχ. 1, 7; Ficuciello 2008, 16, 60 (tab. n. 28), 98. V. anche *infra*, III 1 d, 340.

⁶ V. Pittakys 1842, 512 Kastromenos 1886, 31. Cfr. Kambouroglou 1890, 206 (nome monastero da famiglia benefattori).

⁷ V. www.artemisagrotera.org. Segnalazione fornita dal museo di storia popolare di Marousi.

⁸ V. Karaindrou - Koskinas 2004.

⁹ Per una panoramica v. Travlos 1971, 289-98.

complica ulteriormente il quadro della ricerca del *naos* di Artemide *Agrotera*. Tuttavia al momento non risulta che gli annunciati scavi siano stati effettivamente avviati.

b) Il c.d. tempietto dell'Ilisso

Testimonianze di XVII-XIX sec.

Il c.d. tempietto dell'Ilisso, oggi scomparso, è descritto da diversi visitatori europei che tra XVII e XVIII sec. hanno avuto modo di vederne i resti marmorei all'interno e all'esterno della chiesa denominata *Panagia es ten Petran* o *Panagia Petriotissa*¹⁰. Essa infatti, al pari di altre, era stata costruita sfruttando materiali e strutture del tempio antico. Le descrizioni e i disegni tramandati da tali visitatori costituiscono una fonte imprescindibile per la moderna ricerca archeologica relativa all'edificio. La loro utilizzazione pone però alcuni problemi.

Innanzitutto, la maggior parte delle testimonianze è piuttosto approssimativa. In qualche caso le descrizioni si limitano a sottolineare il colore bianco e l'alta qualità dei marmi visti¹¹.

In altri casi si menzionano alcuni dettagli, senza però fornire un quadro di insieme. Ad esempio, J. Montagu Earl of Sandwich, che visitò *Panagia Petriotissa* nel 1738 indica approssimativamente le dimensioni dell'edificio, circa 18 piedi di larghezza e 36 di lunghezza. Egli menziona poi una colonna scanalata in marmo come il resto dell'edificio inglobata in un muro crollato. Essa è priva di base e capitello, ma a suo avviso è ionica¹². R. Chandler che visitò l'edificio nel 1765 ricorda una scultura (un tronco femminile) di non grandi dimensioni inglobata nel soffitto, due meridiane sul muro rivolto verso l'Imetto e la presenza di dipinti all'interno della chiesa (motivi architettonici e figure)¹³.

La prima documentazione grafica di *Panagia Petriotissa* e del tempio viene fornita da R. Pococke nel 1745 con la pubblicazione di un disegno della chiesa e di un disegno della pianta del tempio accompagnato da una scala per la misurazione¹⁴. Alcuni dettagli forniti nella descrizione del monumento¹⁵ trovano corrispondenza nella rappresentazione grafica: il muro spesso un blocco, la modanatura alla base delle colonne e del muro del *naos*. Talora detta corrispondenza manca: nel testo si parla di un crepidoma di quattro gradini, mentre nei disegni esso ne ha solo tre. Ancora, nel testo si ipotizza la presenza di quattro pilastri sulla fronte del tempio, mentre nei disegni sono riportate due colonne. Nel complesso il testo non rappresenta una guida soddisfacente per la lettura delle immagini.

Nella generale approssimazione di cui si è riportato qualche esempio, fa eccezione la documentazione fornita da J. Stuart e N. Revett che dedicano al "tempietto dell'Ilisso" un capitolo del primo volume dell'opera sulle antichità di Atene pubblicato nel 1762. La presentazione del monumento è corredata da otto tavole, di cui la prima riporta l'aspetto esterno della chiesa, le altre (complete di misure) riportano pianta, alzato ed elementi

¹⁰ V. es. Guillet 1676, 252; Spon - Wheler 1678, 210-2 (in entrambi i testi osservazioni discordanti sugli affreschi cristiani all'interno); Anonimo 1687, 137-8 (= Sacconi 1991, 117; Beschi 2002 a, 357-8); Pococke 1745, 167 e Pl. LXXIV; Stuart - Revett 1762, 7-11 + Pls. I-VIII; Chandler 1776, 82-3; Montagu 1799, 55. Ulteriori riferimenti in Mommsen 1868, 57-8; Matton-Matton 1963, 123-4; Picón 1978, 47 nota 1; Miles 1980, 310-1. Diverse denominazioni della chiesa: v. rispettivamente Stuart-Revett 1762, 7 e Anonimo 1687, 137 (= Sacconi 1991, 117; Beschi 2002 a, 357).

¹¹ V. ad esempio Guillet 1676, 252; Anonimo 1687, 137-8 (= Sacconi 1991, 117; Beschi 2002 a, 357-8).

¹² V. Montagu 1799, 55.

¹³ V. Chandler 1776, 82. Cfr. Pittakys 1835, 188: riportando Chandler egli parla di statue e precisa che le meridiane erano sul muro sud.

¹⁴ V. Pococke 1745 Pl. LXXIV (= Tav. I).

¹⁵ V. Pococke 1745, 167.

architettonici del tempio antico¹⁶. Tutte le tavole sono commentate e in relazione a quelle dedicate al tempio si dà parzialmente conto di parti mancanti e integrazioni. Ad esempio, per quanto riguarda la facciata, si osserva che mancano due delle colonne (quelle centrali), ma che essendo chiaramente visibili le tracce delle loro basi, si è ritenuto di inserirle ugualmente nella pianta, ricostruendo così un tempio tetrastilo, anfiprostilo¹⁷. Ancora, si nota che lo spazio del fregio è privo di decorazioni scultoree, che però dovevano sicuramente esserci. Si propone pertanto di inserire nel fregio una lastra a rilievo compatibile per dimensioni e di sicura provenienza ateniese¹⁸. Tuttavia anche il testo di Stuart e Revett non permette di farsi un'idea precisa di cosa è stato effettivamente visto e misurato e cosa è stato invece ricostruito.

Al problema dell'approssimazione della maggior parte delle testimonianze si aggiunge quello di alcune discrepanze che si riscontrano tra una testimonianza e un'altra.

Ad esempio Montagu che, come si è detto, visitò *Panagia Petrotissa* in un periodo compreso tra il 1738 e il 1739 menziona una sola colonna, inglobata in un muro e priva di base e capitello¹⁹. Due colonne *in situ* e fornite di base e capitello compaiono invece nel disegno dell'edificio pubblicato da Pococke nel 1745 e vengono puntualmente riportate nella pianta²⁰. Sicuramente le medesime due colonne sono viste da Stuart e Revett. Essi infatti affermano di avere misurato la base e di trovare corrispondenza tra tale misura e quella dei due cerchi visibili sul pavimento tra le due colonne, cosa che consente di ricostruire in pianta un tempio tetrastilo²¹. Inoltre vengono riportati disegni e misure di base e capitello²². A differenza che nel disegno dell'edificio tracciato da Pococke, nel disegno di Stuart e Revett una delle due colonne risulta inglobata in un muro evidentemente successivo a quello del tempio, muro non riportato da Pococke²³.

Ancora, nel disegno di Pococke l'edificio risulta quasi completamente privo di copertura. La copertura appare invece quasi integra nel disegno fornito da Stuart e Revett: la differenza appare evidente anche tenendo conto del diverso punto di osservazione²⁴. La presenza di un soffitto è presupposta anche dalla descrizione di Chandler, che menziona un tronco di statua femminile inglobato nella volta²⁵.

Non è questa la sede per affrontare la questione di tali discrepanze, questione che certo comporta anche un'indagine sui criteri, molto probabilmente assai diversi, utilizzati rispettivamente da Pococke e Stuart e Revett per tracciare i loro disegni. Si è voluto tuttavia segnalarle per mostrare quali complesse problematiche presenti l'utilizzazione delle testimonianze di XVII e XVIII ai fini della conoscenza del c.d. tempio dell'Ilisso.

Appare inoltre opportuno ricordare che i visitatori di XVII e XVIII sec. avevano davanti agli occhi un edificio in abbandono. Lo stato di degrado della chiesa è infatti un dato ricorrente nelle descrizioni²⁶, anche se risulta difficile farsi un'idea precisa delle condizioni in cui *Panagia Petrotissa* si presentava ai viaggiatori a causa delle già ricordate discrepanze e contraddizioni. Del resto le testimonianze non concordano neppure sulla

¹⁶ V. Stuart - Revett 1762, rispettivamente Pl. I (= fig. 1, Tav. II) e II-VIII (v. fig. 2, Tav. II e Tavv. III-IV).

¹⁷ V. Stuart - Revett 1762, 9 + Pl. II (= fig. 2, Tav. II).

¹⁸ V. Stuart - Revett 1762, 9 + Pl. VI (= fig. 2, Tav. IV).

¹⁹ V. Montagu 1799, 55.

²⁰ V. Pococke 1745, Pl. LXXIV (= Tav. I).

²¹ V. Stuart - Revett 1762, 9 + Pl. II (= fig. 2, Tav. II).

²² V. Stuart - Revett 1762, 9-10 + Pl. VI (= fig. 2, Tav. IV) e VII.

²³ Cfr. Pococke 1745 Pl. LXXIV (fig. 1, Tav. I) e Stuart-Revett 1762, Pl. I (= fig. 1, Tav. II).

²⁴ Cfr. Pococke 1745 Pl. LXXIV (= fig. 1, Tav. I) e Stuart-Revett 1762, Pl. I (= fig. 1, Tav. II).

²⁵ V. Chandler 1776, 82.

²⁶ V. es. de Dreux 1669 ed. Pernot 1925, 145; Stuart - Revett 1762, 7; Chandler 1776, 82.

causa dell'abbandono: c'è chi lo imputa a una celebrazione di una messa di rito cattolico voluta dal Marchese de Nointel chi ad una profanazione ad opera dei Turchi²⁷.

Infine, sembra utile richiamare l'attenzione sul fatto che anche per quanto riguarda la sorte finale di *Panagia Petriotissa* il quadro non è del tutto chiaro.

L'ultima descrizione della chiesa è quella fornita da Chandler che la visitò nel 1765. Egli constata seri danni alla struttura: il crollo della colonna della fronte situata più vicino all'Ilisso con conseguente caduta del capitello sul terreno, e l'estrema precarietà della sostruzione della parte posteriore dell'edificio²⁸. La caduta del capitello è documentata dall'acquerello di W. Pars, che si trovava sul posto insieme a Chandler. L'acquerello è inserito nelle tavole relative all'*Olympieion*, secondo capitolo del terzo volume dell'opera di Stuart e Revett pubblicato nel 1794²⁹. J.H. Graf von Riesedel nel suo libro di viaggio pubblicato nel 1773 ricorda di averne visto solo una colonna dopo che l'edificio era stato smantellato su ordine del "vescovo" di Atene che l'aveva acquistato dal governatore turco e ne aveva utilizzato i materiali per una nuova chiesa entro le mura di Atene³⁰. E. Dodwell che visitò il sito nei primi anni del XIX sec. lamenta l'avveramento della profezia di Chandler, registrando la quasi totale scomparsa di *Panagia Petriotissa*³¹. Di scomparsa si parla anche nell'itinerario scritto da W. Gell, la cui seconda edizione risale al 1827³². Nella terza edizione dell'opera di Stuart e Revett il momento della distruzione, imputato a un reimpiego dei materiali per altri edifici da parte del governatore turco, è collocato nel 1780³³. In una cronaca anonima sui fatti avvenuti ad Atene tra il 1775 e il 1795 pubblicata da D.G. Kambouroglou nel 1931³⁴ ma già da tempo letta e utilizzata³⁵ si afferma che il "tempietto dell'Ilisso" viene smantellato dal governatore turco nel 1778 per costruire nuove mura ad Atene, minacciata dagli Albanesi. Da alcune testimonianze risulta comunque che i resti di *Panagia Petriotissa* erano individuabili ancora negli anni '30 del XIX sec. Nell'opera di A.F. von Quast che raccoglie le osservazioni "sul campo" dell'architetto Schaubert e pubblicata nel 1834 si legge che, a detta di quest'ultimo, le tracce del "tempietto dell'Ilisso" erano visibili molto chiaramente³⁶. Dal testo pubblicato da K.S. Pittakys nel 1835 sembrerebbe che qualche struttura muraria fosse ancora visibile, per quanto assai rovinata: egli infatti afferma di avere visto un'iscrizione tra le rovine del muro est³⁷. Quanto detto finora contrasta nettamente con la testimonianza di A.-M. Chenavard che visitò l'edificio nel 1843, come risulta dalla data riportata sulla relativa tavola. Secondo Chenavard *Panagia Petriotissa* già abbandonata come luogo di culto nel 1750 era al suo tempo utilizzata come rifugio di pastori e armenti³⁸. Sulla tavola è visibile un edificio rettangolare, costruito da blocchi abbastanza regolari e coperto a botte. Nulla del suo aspetto richiama la chiesa disegnata da Stuart e Revett o da Pococke³⁹. Appare dunque plausibile quanto scrivono L. e

²⁷ V. rispettivamente Chandler 1776, 82 e de Dreux 1669, ed. Pernot 1925, 144-5. Cfr. Svoronos 1917, 8; Matton-Matton 1963, 123 (abbandono precedente alla celebrazione del rito cattolico).

²⁸ V. Chandler 1776, 82.

²⁹ V. Stuart - Revett 1794, Pl. I (= fig. 1, Tav. V).

³⁰ V. von Riesedel 1773, 134.

³¹ V. Dodwell 1819, 410

³² V. Gell 1827² 43.

³³ V. Stuart - Revett 1885³, 25.

³⁴ V. Kambouroglou 1931 a, 58.

³⁵ V. es. Ross 1863, 29; Kambouroglou 1890, 279; Soteriou 1927, 50.

³⁶ V. von Quast 1834, 22.

³⁷ V. Pittakys 1835, 188.

³⁸ V. Chenavard 1858, introduzione a Pl. XXI.

³⁹ Cfr. Chenavard 1858, Pl. XXI (= fig. 2, Tav. V riprodotta per cortesia della Direzione della biblioteca de l'École François d'Athènes); Stuart - Revett 1762, Pl. I (= fig. 1, Tav. II); Pococke 1745, Pl. LXXIV (= fig. 1, Tav. I).

R. Matton, cioè che la chiesa visitata nel XVII e XVIII sec. era stata distrutta nel 1771 e che al suo posto era stata costruita una modesta cappella denominata anch'essa *Panagia Petriotissa*⁴⁰. Purtroppo gli autori non riportano alcuna fonte relativa alle loro affermazioni.

Non si intende qui cercare di dirimere la questione. La maggior parte degli studiosi segue l'indicazione della cronaca anonima e ritiene *Panagia Petriotissa* smantellata nel 1778. Si vogliono in ogni caso segnalare le contraddizioni sulla sorte di *Panagia Petriotissa* come ulteriore problema con cui deve fare i conti l'indagine sul "tempietto dell'Illiso".

Scavi

Come si è detto, le testimonianze di XVII e XVIII sec. sul "tempietto dell'Illiso" e in particolare l'accurata documentazione fornita da Stuart e Revett costituiscono la base della moderna indagine archeologica relativa all'edificio. È infatti utilizzando tali fonti che nel 1897 A.N. Skias intraprese scavi sul sito a suo avviso anticamente occupato dall'edificio e ritenne di potere affermare di averne effettivamente individuato i resti.

Sulla localizzazione dei resti del c.d. tempietto dell'Illiso Skias polemizza esplicitamente con gli studiosi a lui contemporanei e in particolare con J.A. Kaupert autore dell'*Atlas von Athen* pubblicato nel 1878. Questi collocavano il tempio sulla collina presso un mulino a vento e interpretavano i resti ai piedi della collina come pertinenti a un edificio tardo o, è il caso di Kaupert, come scala di accesso alla terrazza del tempio⁴¹. A favore della propria tesi secondo cui i resti che si trovavano ai piedi della collina erano da attribuire al "tempietto dell'Illiso" e a strutture di età successiva Skias adduce tre argomenti. Primo, nelle carte di Atene risalenti al XVII e al XVIII sec. l'edificio, sempre indicato come "tempio di Cerere", è rappresentato ai piedi della collina. Secondo, i resti antichi visibili sulla collina non hanno alcuna caratteristica che li possa fare ricondurre ad un tempio. Terzo, la zona di Atene da lui presa in considerazione veniva chiamata *Petrite*, nome che a suo avviso conservava memoria della chiesa di *Panagia es ten Petran* (o *Petriotissa*) e che solo per confusione dovuta al tempo era stato ricondotto a una chiesa di San Pietro⁴².

I risultati degli scavi sono descritti dallo stesso Skias, che riporta un disegno in scala delle strutture e un disegno dei reperti mobili a suo avviso più significativi, cioè due frammenti di rilievi⁴³.

Dagli scavi sono emerse strutture pertinenti a un edificio antico⁴⁴, a una chiesa su cui si sono sovrapposti altri edifici (soprattutto botteghe di conciapelli)⁴⁵ e trentacinque tombe di epoche diverse⁴⁶. Oltre a tali strutture sono stati rinvenuti anche alcuni reperti mobili: numerosi piccoli frammenti in marmo pertinenti al tempio⁴⁷; pochi frammentari vasi miniaturistici di tipologia affine a quelli rinvenuti ad Eleusi, anch'essi pertinenti al tempio⁴⁸; un frammento di lastra a rilievo attribuito al fregio del tempio⁴⁹; due frammenti di rilievi con frutti, di cui uno conserva anche una zampa caprina attribuibile a Pan, pertinenti a un altare

⁴⁰ V. Matton - Matton 1963, 125 e fig. 152.

⁴¹ Cfr. Skias 1897 74 e Curtius - Kaupert 1878, 12 + Bl. II (= fig. 1, Tav. VI).

⁴² V. Skias 1897, 74-6.

⁴³ V. Skias 1897, 76-84 + π . A' + $\epsilon\iota\kappa$. A'- B' (= fig. 2, tav. VI).

⁴⁴ V. Skias 1897, 76-7 + π . A' (= fig. 2, Tav. VI)

⁴⁵ V. Skias 1897, 77-8 + π . A', strutture contrassegnate con lettera X (= fig. 2, Tav. VI)

⁴⁶ V. Skias 1897, 78-80 + π . A' strutture contrassegnate con la lettera τ (= fig. 2, Tav. VI).

⁴⁷ V. Skias 1897, 77.

⁴⁸ V. Skias 1897, 82.

⁴⁹ V. Skias 1897, 82-3 + π . A' $\epsilon\iota\kappa$. B' (= fig. 2, Tav. VI).

dedicato a Pan e alle ninfe⁵⁰; un frammento di rilievo votivo con processione di offerenti⁵¹; un'iscrizione frammentaria forse cristiana⁵², frammenti di iscrizioni funerarie⁵³, un certo numero di corredi tombali ancora intatti⁵⁴. Alla lista dei reperti mobili Skias aggiunge un frammento di rilievo donatogli dal proprietario di una casa nei dintorni che lo aveva rinvenuto anni prima nel settore più orientale dell'area indagata da Skias⁵⁵.

Nell'analisi dei resti pertinenti all'edificio antico Skias fa continuamente riferimento al "tempietto dell'Ilisso" di Stuart e Revett. Egli osserva che la rovina è stata gravissima in quanto sono stati trovati solo alcuni blocchi in *poros* pertinenti al gradino più basso del crepidoma del pronao. Gli interventi di regolarizzazione riscontrati sul terreno hanno comunque consentito di individuare parte del perimetro del tempio: l'angolo sud-est, tutto il lato sud, buona parte del lato ovest, parte dell'angolo nord-est. Il lato nord e l'angolo nord-ovest sono invece quasi scomparsi a causa della costruzione di una strada moderna. Gli scassi nella roccia e un blocco rimasto *in situ* hanno infine permesso di individuare il muro di separazione tra pronao e cella⁵⁶. Secondo Skias anche in mancanza dei disegni di Stuart e Revett l'edificio sarebbe certamente interpretabile come tempio. Rispetto alle misure del tempio fornite da Stuart e Revett egli constata uno scarto dell'ordine di 30 cm sul lato sud e 20 cm sul lato est. Come spiegazione adduce il fatto che il livello misurato da lui, primo gradino del crepidoma, è necessariamente più largo di quello misurato da Stuart e Revett, cioè lo stilobate. Skias ritiene dunque di avere dimostrato la sua tesi e di potere affermare che Kaupert è stato tratto in inganno dall'andamento a gradoni dell'intervento operato per regolarizzare la pendenza del terreno verso nord-ovest, intervento che trova conferma nella tavola di Stuart e Revett che su quel lato disegnano un crepidoma più alto. Che si tratti di un terrazzamento e non di una scala è provato anche dalla mancanza di altri gradini. Infine Skias sottolinea che la costruzione dell'abside nello spazio del pronao del tempio corrisponde a quanto disegnato da Stuart e Revett⁵⁷.

Le indicazioni di Stuart e Revett risultano centrali anche per l'attribuzione al fregio del tempio di un frammento marmoreo a rilievo (cm 23 x 24) su cui si distinguono una gamba con relativo piede e due oggetti a forma di sacchi. Skias nota la forte differenza tra lo spessore del reperto e quello indicato da Stuart e Revett, ma ritiene plausibile che le lastre non avessero uguale spessore su tutti i lati del fregio⁵⁸.

Nel 1962 alcuni lavori stradali forniscono l'occasione per una nuova indagine dell'area in cui aveva scavato Skias, condotta da Travlos⁵⁹. Egli si era già occupato del "tempietto dell'Ilisso" alla metà degli anni '40 nell'ambito di uno studio sugli edifici cristiani di Atene di V e VI d.C. derivati dall'adattamento di templi. Lo studio era stato presentato presso il museo bizantino di Atene. L'autore aveva ricostruito le diverse fasi di vita dell'edificio: il tempio di età classica, la prima trasformazione in chiesa nel V d.C., la seconda trasformazione, in una chiesa di più modeste dimensioni, forse nel XVII sec. Per la

⁵⁰ V. Skias 1897, 83.

⁵¹ V. Skias 1897, 83.

⁵² V. Skias 1897, 78.

⁵³ V. Skias 1897, 80-1.

⁵⁴ V. Skias 1897, 79-80.

⁵⁵ V. Skias 1897, 83 + π. A', εἰς. A' (= fig. 2, Tav. VI)

⁵⁶ V. Skias 1897, 76 + π. A' (= fig. 2, Tav. VI muro tra cella e pronao contrassegnato con lettera Π).

⁵⁷ V. Skias 1897, 76-7 + π. A' (= fig. 2, Tav. VI) Cfr. Stuart - Revett 1762 Pls. I e II (= Tav. II).

⁵⁸ V. Skias 1897, 82-3 + π. A' εἰς. B' (= fig. 2, Tav. VI) Cfr. Stuart - Revett 1762, Pl. VI (= fig. 2, Tav. IV).

⁵⁹ V. notizia in Travlos 1971, 112.

ricostruzione del tempio di età classica è evidente il riferimento a Stuart e Revett, mentre per le fasi successive è riconoscibile il riferimento ai rilievi di Skias⁶⁰.

Nel corso degli scavi del 1962 Travlos porta in luce un muro di circa m 1,10, in blocchi di *poros* situato a circa m 8 di distanza dal lato nord del tempio. Il muro è interpretato come muro di contenimento di un terrapieno su cui assai probabilmente era costruita la terrazza del tempio. Il terrapieno contiene frammenti di *poros* e marmo, scarti della costruzione del tempio, e ceramica, tra cui vasi miniaturistici che a detta di Travlos sono identici a quelli rinvenuti da Skias⁶¹. Un catalogo del materiale ceramico è fornito da M.M. Miles⁶² in un lavoro in cui viene utilizzato in relazione al problema della datazione del tempio. Il muro di contenimento rinvenuto da Travlos è l'unica parte oggi visibile dei resti del c.d. tempietto dell'Ilisso⁶³.

Ricostruzione della pianta del *naos* e del *temenos*

La prima pianta del "tempietto dell'Ilisso" è fornita da Pococke nel 1745. Nella sua ricostruzione si tratta di un edificio prostilo, fornito di pronao e cella, con due colonne sulla fronte in linea rispetto alle ante del pronao; la cella ha una profondità quasi doppia rispetto al pronao. Sulla pianta il crepidoma risulta di tre gradini, mentre nella descrizione si parla di quattro. Nella tavola non sono indicati punti cardinali, ma nella descrizione Pococke afferma che la fronte era rivolta a ovest⁶⁴.

Nella pianta fornita da Stuart e Revett nel 1762 il tempio appare invece anfiptostilo. Le colonne sul lato posteriore e la loro distanza rispetto al muro della cella sono ricostruite, come affermano gli autori, sulla base dell'oggetto degli architravi sul retro della cella. Il tempio è inoltre ricostruito come tetrastilo, in quanto nel testo si afferma di avere visto sul terreno tracce perfettamente corrispondenti alla base di due colonne inserite tra le due colonne superstiti. Il crepidoma risulta di due gradini. La fronte è collocata sul lato est⁶⁵.

Skias non compie particolari osservazioni sulla pianta del tempio, limitandosi a constatare la compatibilità dei resti di edificio da lui rinvenuti con il disegno e le misure forniti da Stuart e Revett⁶⁶.

Dopo gli scavi di Skias la pianta del "tempietto dell'Ilisso" viene ricostruita, descritta e rappresentata incrociando i dati forniti da Stuart e Revett e quelli forniti dallo stesso Skias, senza peraltro precisare la fonte specifica di ciascun dato. Ne risulta un quadro non del tutto chiaro e coerente.

La prima descrizione moderna della pianta del "tempietto dell'Ilisso" si deve a W. Judeich in un'opera sulla topografia ateniese pubblicata nel 1931. Il tempio è descritto come anfiptostilo tetrastilo e vengono fornite le seguenti misure. Perimetro del tempio: lunghezza m 14,60, larghezza m 7,80. Profondità del pronao: m 4,83. Lato della cella quadrata: m 4,67. Profondità dell'ambiente compreso tra il muro posteriore della cella e il colonnato ovest: m 2,10. Si aggiunge inoltre che tra le ante del pronao vanno collocate due colonne.

⁶⁰ V. Blegen 1949, 373-4 + fig. 1, 375 (= fig. 1, Tav. VII) + Pl. XXX. Cfr. Stuart - Revett 1762, Pl. II (= fig. 2, tav. II); Skias 1897, π. A' (= fig. 2, Tav. VI). V. anche Soteriou 1927, 50; Travlos 1953-4, 314; 1971, 113 + Abb. 156, 116 (= Tav. VIII).

⁶¹ V. Travlos 1971 112 + Abb. 154, 114 (= fig. 2, Tav. VII); 156 B, 116 (= Tav. VIII in basso); 157, 117 (= fig. 1, Tav. IX); 158, 117 (= fig. 2, Tav. IX).

⁶² V. Miles 1980, 316-7 e Pl. 96 (= fig. 1, Tav. X).

⁶³ V. Travlos 1971, Abb. 114, 154 (= fig. 2, Tav. VII) e fig. 2, Tav. X.

⁶⁴ V. Pococke 1745, 167 + Pl. LXXIV (= Tav. I).

⁶⁵ V. Stuart - Revett 1762, 9 + Pl. I e II (= Tav. II).

⁶⁶ V. Skias 1897, 76-7.

La descrizione di Judeich differisce dalla pianta fornita da Stuart e Revett in due elementi. Il primo sono le proporzioni di pronao e cella: nella pianta di Stuart e Revett (e di Pococke) la cella è molto più profonda del pronao. Il secondo sono le colonne *in antis*⁶⁷. Purtroppo Judeich non fornisce un disegno della pianta del tempio né precisa la fonte dei propri dati. Si può comunque presumere che si tratti del disegno di Skias⁶⁸.

Una pianta con colonne *in antis* è proposta per il "tempietto dell'Ilisso" anche da W.B. Dinsmoor, che peraltro non fornisce né misure né disegno⁶⁹.

Come si è detto, Travlos alla metà degli anni '40 elabora una ricostruzione grafica del c.d. tempietto dell'Ilisso e della sua vicenda in età cristiana. Le misure del perimetro leggibili sulla pianta sono m 12, 69 x 5, 85, sensibilmente diverse da quelle fornite da Skias (m 14, 60 x 7, 80). Le proporzioni di pronao e cella sono le stesse presenti nei disegni di Stuart e Revett e di Pococke, mentre le proporzioni descritte da Judeich compaiono nella ricostruzione grafica dei due edifici cristiani innestati sul tempio. A differenza di Judeich e Dinsmoor, Travlos inserisce tra le ante del pronao due pilastri e non due colonne⁷⁰. La ricostruzione con pilastri *in antis* è riproposta nel testo di topografia ateniese pubblicato nel 1971⁷¹. In nessuno dei due casi si dispone di un'argomentazione relativa alle misure e alla scelta dei pilastri invece che delle colonne *in antis*. È plausibile che, secondo quanto osservano A.A. Barrett e M. Vickers⁷² in un articolo sulla pianta del "tempietto dell'Ilisso" pubblicato nel 1974, i pilastri siano stati inseriti per analogia con la pianta del tempio di Atena Nike. Esso infatti è stato considerato "gemello" del c.d. tempietto dell'Ilisso fin dall'epoca della sua riscoperta.

I testè citati Barret e Vickers nel 1974 argomentano a favore di una ricostruzione del "tempietto dell'Ilisso" in cui tra le ante del pronao figurino colonne e non pilastri. Secondo loro infatti la lettura dell'edificio come "gemello" del tempio di Atena Nike non tiene conto delle particolari soluzioni architettoniche che aveva richiesto la collocazione di quest'ultimo sul *pyrgos* dell'acropoli⁷³. Essi inoltre propongono di riconoscere le basi delle colonne *in antis* nelle due basi ioniche rinvenute in un deposito di materiali presso l'orologio di Andronico (c.d. Torre dei Venti), dove si trovano tuttora, e pubblicate nel 1961⁷⁴. Infatti solo ipotizzando che le basi appartengano alle colonne *in antis* possono essere plausibilmente spiegate le discrepanze tra le misure che esse presentano e le misure indicate nei disegni di Stuart e Revett⁷⁵.

Per quanto riguarda le proporzioni del *temenos*, una proposta di ricostruzione grafica si trova nella pianta disegnata da Travlos e riportata nel testo del 1971. La forma è quadrangolare e le dimensioni, limitatamente al solo settore nord, sono calcolate a partire dalla lunghezza del muro di contenimento rinvenuto dallo stesso Travlos durante gli scavi del 1962⁷⁶.

⁶⁷ V. Judeich 1931, 420. Cfr. Stuart - Revett 1762, Pl. II (= fig. 2, Tav. II).

⁶⁸ V. Barrett - Vickers 1974, 11 (fondazioni elementi tra le ante del pronao). Cfr. Skias 1897, π. A' (= fig. 2, Tav. VI).

⁶⁹ W. Dinsmoor 1950³, 185.

⁷⁰ V. Blegen 1949, 374 + fig. 1 a, 375 (= fig. 1, Tav. VII).

⁷¹ V. Travlos 1971, Abb. 154, 114 e 156, 116.

⁷² V. Barrett - Vickers 1974, 11.

⁷³ V. Barret - Vickers 1974, 11-3 + Figs. 3-4, 13 (= fig. 1, Tav. XVI)

⁷⁴ V. Mallwitz - Rumpf 1961 e Tav. XV.

⁷⁵ V. Barrett - Vickers 1974, 13-16.

⁷⁶ V. Travlos 1971, Abb. 154, 114 (= fig. 2, Tav. VII).

Le indicazioni fornite graficamente da Travlos sono seguite da L. Beschi⁷⁷, il quale afferma che il tempio di m 12, 69 x 5, 85 molto probabilmente si trovava all'interno di un *peribolos* in proporzione piuttosto ampio, m 45 x 30.

Ricostruzione del fregio

La ricostruzione del fregio del "tempietto dell'Illisso" è un capitolo della storia degli studi relativa all'edificio che si apre con l'opera di Stuart e Revett e che forse non può ancora dirsi concluso.

Si è già avuto modo di ricordare⁷⁸ che nel testo di Stuart e Revett (1762) si registra l'assenza di lastre decorate dal fregio del "tempietto dell'Illisso", ipotizzando altresì che esse dovevano comunque esserci. Si propone pertanto di riconoscerne un frammento in una lastra a rilievo rinvenuta ad Atene, del tutto compatibile per misure. Nel disegno della lastra riportato da Stuart e Revett è visibile una scena di tipo processionale articolata in due gruppi. Il primo è formato da due figure maschili adulte che incedono precedute da un bambino nudo; una terza figura maschile adulta si volge verso il secondo gruppo, formato da una donna, un uomo e un bambino nudo⁷⁹.

Come già detto, nel resoconto degli scavi da lui effettuati sul (presunto) sito del "tempietto dell'Illisso", Skias propone di attribuire al perduto fregio del tempio un frammento di lastra a rilievo in marmo rinvenuto nell'area sul quale si distinguono una gamba con relativo piede e due oggetti a forma di sacchi. La forte differenza da lui notata tra lo spessore del reperto e quello indicato da Stuart e Revett per le lastre del fregio è per lui giustificabile considerando la possibilità che le lastre non avessero uguale spessore su tutti i lati del fregio⁸⁰.

Il momento chiave della storia della ricostruzione del fregio del c.d. tempietto dell'Illisso è rappresentato dal lavoro di F. Studniczka negli anni '10 del XX sec. Egli propone l'attribuzione al fregio del "tempietto dell'Illisso" di quattro lastre a rilievo, indicate con le lettere B-E, inserite nelle raccolte museali di Vienna e Berlino. B, D ed E sono integre: B e D sono conservate presso gli Staatliche Museen di Berlino, E presso il Kunsthistorisches Museum di Vienna. C è stata ricostruita unendo due frammenti, uno conservato a Berlino, l'altro a Vienna (stesse sedi). Alla base della proposta di Studniczka c'è la forte somiglianza tra gli oggetti raffigurati sulla lastra B e quelli raffigurati sul frammento di rilievo dello stesso materiale rinvenuto da Skias sul sito del "tempietto dell'Illisso" e conservato presso il Museo Nazionale di Atene, frammento che Studniczka indica con la lettera A. Si tratta probabilmente di bagagli da viaggio e poiché una simile raffigurazione è estremamente rara risulta plausibile che A e B appartengano alla stessa scena e quindi allo stesso monumento. La pertinenza di B al fregio del "tempietto dell'Illisso" è resa inoltre più che probabile dalla compatibilità tra le misure del pezzo e quelle indicate da Stuart e Revett per quanto riguarda lo spazio del fregio. Dimostrata la pertinenza di B, è dimostrabile anche quella delle lastre C-E, uguali per dimensioni e materiale. Ulteriori argomenti a favore della proposta di attribuzione sono rappresentati da osservazioni di carattere stilistico e dal riconoscimento di repliche e citazioni delle

⁷⁷ V. Beschi 2002 b, 30.

⁷⁸ V. *supra*, 296.

⁷⁹ V. Stuart - Revett 1762, 9 e Pl. VI (= fig. 2, Tav. IV).

⁸⁰ V. Skias 1897, 82-3 + π. A' εἰς. B' (= fig. 2, Tav. VI).

raffigurazioni in altri monumenti. Quest'ultimo elemento infatti presuppone che il pezzo fosse noto, come poteva essere appunto noto un pezzo pertinente a un tempio⁸¹.

La lastra B misura cm 46,7 di altezza e circa cm 90 di lunghezza, essendo danneggiata sul lato destro. Sulla lastra sono visibili tre figure maschili. A sinistra c'è un uomo adulto, stante, avvolto in un *himation* e con le braccia portate al petto. A destra ci sono due personaggi con *himation* avvolto intorno alle gambe seduti uno di fronte all'altro su due spuntoni rocciosi. Quello dall'aspetto più maturo porta la mano sinistra al mento puntellando il braccio sulla coscia. Quello più giovanile ha la schiena curva e le braccia abbandonate sulle cosce. Ai piedi dei due massi si distinguono oggetti interpretabili come sacchi⁸².

La lastra C ricomposta da due frammenti è alta cm 46,6 e lunga complessivamente cm 95,8. Su di essa si vedono tre uomini con un *himation* drappeggiato intorno alle gambe. Il primo a sinistra è seduto su uno spuntone roccioso, ha il braccio sinistro alzato, forse per reggere uno scettro ed è rivolto a sinistra. Quello al centro, stante, presenta il braccio destro alzato ed è rivolto a destra, come il personaggio che segue, anch'egli stante e appoggiato a un lungo bastone⁸³.

La lastra D presenta un'altezza di cm 46, 8 sul lato sinistro e di cm 46,7 sul destro e una lunghezza di cm 93, 3. Sulla parte sinistra della lastra si vede una figura maschile vestita di chitone e mantello che tiene sollevata, stingendola alla vita, una figura femminile vestita. La donna puntella il braccio destro sulle braccia dell'uomo, come per liberarsi. Al centro è visibile un'altra figura femminile, anch'essa vestita, in corsa verso sinistra. Procedendo verso destra si vede un uomo, vestito di chitone e mantello in corsa verso sinistra, all'inseguimento della donna ritratta al centro, di cui afferra un lembo del mantello. All'estrema destra c'è una figura femminile più piccola delle altre, vestita con chitone e *himation*, stante e rivolta verso lo spettatore⁸⁴.

La lastra E è alta cm 46, 6 e larga cm 93,1 nella parte superiore e cm 92,6 nell'inferiore. Alle due estremità della lastra si vedono due giovani nudi con clamide e pilos. Quello di sinistra stringe per la vita una figura femminile vestita e la solleva su una roccia, mentre quello di destra afferra una figura femminile inginocchiata che cinge con le braccia una sorta di colonnina. Al centro una figura maschile più adulta vestita con chitone si muove verso destra tenendo una fanciulla vestita poggiata sulla spalla sinistra e trascinando con il braccio destro una figura femminile, apparentemente più matura, anch'essa vestita⁸⁵.

Studniczka manifesta invece scetticismo sull'attribuzione proposta da Stuart e Revett. Poiché il pezzo (F) è perduto, presenta considerazioni stilistiche a partire dal disegno, trovando analogie tra esso e l'*Ara pacis* augustea, cosa che ne esclude la pertinenza ad un tempio classico⁸⁶. Tuttavia tiene conto della lastra ai fini dell'interpretazione complessiva delle raffigurazioni.

Una nuova proposta di attribuzione viene presentata nel 1928 da H. Möbius. Egli ritiene di potere riconoscere un blocco angolare del fregio del "tempietto dell'Ilisso" in un blocco marmoreo scolpito su entrambi i lati conservato ed esposto presso il Museo

⁸¹ V. Studniczka 1916 a, 169-90. V. anche Studniczka 1916 b, 37-9. Lastra A: fig. 1, Tav. XI.

⁸² V. Studniczka 1916 a 172-9 + Abb. 3, 172; Studniczka 1916 b, 39-40 + Abb. 6, 41 (tentativo di sequenza con lastra C) e Taf. 36, B (v. fig. 2, Tav. XI).

⁸³ V. Studniczka 1916 a, 179-81 + Abb. 7, 178 (ricomposta); Abb. 8, 179 (frammento di Vienna); Studniczka 1916 b, 40-1 + Abb. 5, 40 (frammento di Vienna); 6, 41 (tentativo di sequenza con lastra B) e Taf. 36 C (v. Tav. XII).

⁸⁴ V. Studniczka 1916 a, 181-3 + Abb. 9, 181; Studniczka 1916 b, 41 + Taf. 36 D (v. fig. 1, Taf. XIII).

⁸⁵ V. Studniczka 1916 a 183-8 + Abb. 10, 183; Studniczka 1916 b, 41-2 + Abb. 7, 42 e Taf. 36 E (v. fig. 2, Tav. XIII).

⁸⁶ V. Studniczka 1916 a, 188-9 + Abb. 1, 169; Studniczka 1916 b, 43 + Abb. 1, 37 (v. fig. 2, Tav. IV).

Nazionale di Atene. Il pezzo era stato rinvenuto da Skias nel letto dell'Illisso nel 1893, e da lui attribuito alla base di un monumento⁸⁷. Per Möbius l'attribuzione al tempio ionico è plausibile sulla base del materiale (marmo pario) e delle misure: l'altezza, cm 46,6 e non 43 come aveva erroneamente indicato Skias, è la stessa delle lastre B-E attribuite da Studniczka sulla base dei disegni di Stuart e Revett. Anche lo spessore, cm 49, 3 è compatibile con le indicazioni metrologiche presenti nelle tavole di Stuart e Revett. Alle considerazioni relative alle misure Möbius affianca osservazioni di carattere stilistico, anch'esse a favore della propria tesi⁸⁸.

Il rilievo è assai poco leggibile. Su un lato sembra di potere distinguere una figura maschile semisdraiata con una gamba sollevata a mezz'aria, sull'altro si vede più chiaramente un guerriero nudo con elmo e scudo che si lancia con la spada verso destra per colpire un altro guerriero, egualmente nudo⁸⁹.

In un lavoro sull'interpretazione del fregio pubblicato nel 1937 lo stesso Möbius presenta una ricostruzione della sequenza delle parti ad esso attribuite utilizzando il medesimo sistema di denominazione dei pezzi con lettere alfabetiche utilizzato da Studniczka⁹⁰. Anche Möbius avanza riserve sulla pertinenza della lastra attribuita al fregio da Stuart e Revett segnalando che si tratta di un pezzo perduto e con figure fortemente integrate, tali da dare luogo nella tavola a una marcata mescolanza stilistica. Ritiene tuttavia corretto considerare il frammento nell'interpretazione del fregio⁹¹. Pertanto lo inserisce ugualmente nella sequenza come F, mentre il blocco d'angolo da lui individuato è indicato con la lettera G⁹².

In un articolo del 1978 dedicato a una revisione generale dei problemi legati al "tempietto dell'Illisso", C.A. Picón esprime riserve sull'attribuzione del blocco d'angolo proposta da Möbius (indicato con la lettera F). A suo avviso le proporzioni delle figure non sono le stesse presenti nelle lastre B-E. Inoltre egli osserva che la combinazione di lastre e blocchi angolari non è al momento documentata nei fregi di ordine ionico. Ammette tuttavia che in qualche caso le proporzioni delle figure di uno stesso fregio sono diverse e che la combinazione di lastre e blocchi angolari è comune nei fregi di ordine dorico⁹³. Egli dunque non espunge il pezzo e ne tiene conto per l'analisi⁹⁴. Picón manifesta scetticismo sulla pertinenza della lastra attribuita da Stuart e Revett (indicata come G) presentando considerazioni stilistiche. Pur ammettendo che lo stile delle figure possa dipendere dalla mano di chi ha tracciato il disegno, egli non ritiene di potere considerare tale pezzo ai fini dell'interpretazione del fregio⁹⁵. Quanto al frammento A, Picón registra la differenza di scala, ma non ne trae implicazioni per l'attribuzione del pezzo⁹⁶.

In uno studio sul fregio del "tempietto dell'Illisso" pubblicato nel 1979 A. Krug avanza dubbi sulla pertinenza dell'attribuzione del frammento rinvenuto da Skias, A. I dubbi sono basati sulla differenza di scala tra le figure di A e quelle delle lastre B-E. A suo dire A

⁸⁷ V. Skias 1894, coll. 140-2 + π. 8, εικ. Β, Γ (= fig. 1, Tav. XIV)

⁸⁸ V. Möbius 1928, 1-6 + Beil. I-II (v. fig. 2-3, Tav. XIV).

⁸⁹ V. Möbius Beil. I-II (= fig. 2-3, Tav. XIV).

⁹⁰ V. Möbius 1935-6, 262-4 + Abb. 1, 263.

⁹¹ V. Möbius 1935-6, 234-5.

⁹² V. Möbius 1935-6, Abb. 1, 263.

⁹³ V. Picón 1978, 56-8 + Figs. 9-11, 57-9 (v. fig. 2-3, Tav. XIV).

⁹⁴ V. Picón 1978, 61.

⁹⁵ V. Picón 1978, 58-9.

⁹⁶ V. Picón 1978, 51 + Fig. 1, 51 (v. fig. 1, Tav. XI)

è un frammento di un rilievo votivo e non del fregio⁹⁷. Ella non pone invece in dubbio l'attribuzione proposta da Stuart e Revett, la lastra F, ora perduta⁹⁸.

In un articolo sul soggetto del fregio del "tempietto dell'Illisso" pubblicato nel 2002 L. Beschi difende l'attribuzione del frammento A. Egli osserva che gli oggetti rappresentati su A sono dello stesso tipo di quelli rappresentati sulla lastra B. Egli osserva che si tratta di un tipo di oggetti così poco comune che diventa difficile pensare che A e B non facciano parte di una stessa raffigurazione⁹⁹. Beschi accetta senza riserve l'attribuzione proposta da Möbius (F), mentre propone la definitiva espunzione del pezzo attribuito da Stuart e Revett (G) sulla base dell'estraneità stilistica¹⁰⁰.

Nell'affrontare la documentazione sul "tempietto dell'Illisso" in un articolo sulla questione dell'identificazione del tempio di Artemide *Agrotera* pubblicato nel 2002, A. Pautasso opera una radicale revisione delle proposte di attribuzione delle lastre del fregio. Ella sostiene che la lastra A e le lastre B-E non possano appartenere allo stesso monumento: Come già sottolineato da altri autori, la scala delle figure è troppo diversa e a suo avviso la somiglianza tra gli oggetti presenti sulla lastra A e sulla lastra B non è stringente¹⁰¹. La studiosa ritiene che la lastra attribuita da Stuart e Revett vada espunta in quanto il disegno presenta elementi che fanno datare il rilievo alla prima età imperiale¹⁰². Quanto al blocco angolare attribuito da Möbius (F), Pautasso sottolinea che sull'attribuzione è stato manifestato scetticismo ed esso non viene di fatto preso in considerazione¹⁰³. Ella mette in discussione anche l'attribuzione delle lastre B-E. Osserva che nel valutare la compatibilità dell'altezza delle lastre con l'altezza del fregio indicata da Stuart e Revett si è presa come punto di riferimento la misura comprensiva dell'altezza del listello inferiore della modanatura di coronamento, 1 piede + 6, 45 pollici (= cm 46,8) e non la misura indicata per la sola lastra, 1 piede + 5, 666 pollici (= cm 43, 44). Anche lo spessore desta problemi. Dai disegni di Stuart e Revett risulta uno spessore di un pollice e mezzo (= cm 3, 8) mentre le lastre B-E hanno uno spessore che varia da cm 5, 1 a cm 5, 7 a cui vanno aggiunti cm 0, 045 dello spessore del rilievo¹⁰⁴. A suo avviso inoltre, su base stilistica, i rilievi sono sicuramente databili al 450-40 a.C.: una simile datazione è incompatibile con l'architettura del "tempietto dell'Illisso", che porta a collocare l'edificio nel 430 a.C. Anche il materiale dei rilievi, marmo pario, è da considerare desueto all'epoca della costruzione del tempio. Facendo riferimento al soggetto, vicende in cui Teseo ha un ruolo di primo piano, Pautasso avanza infine cautamente l'ipotesi che le lastre B-E invece che al "tempietto dell'Illisso" vadano ricondotte a un edificio connesso al culto appunto di Teseo¹⁰⁵.

In un lavoro sull'interpretazione del fregio del "tempietto dell'Illisso" e del tempio di Atena *Nike* pubblicato nel 2005 O. Palagia riconosce validità alle attribuzioni proposte da Skias, Studniczka e Möbius. Quanto a quest'ultima ritiene plausibile che l'impiego di blocchi angolari nel fregio dell'edificio sia dovuto a motivi strutturali¹⁰⁶. Ella inoltre invita a

⁹⁷ V. Krug 1979, 9 + Taf. 7b (v. fig. 1, Tav. XI).

⁹⁸ V. Krug 1979, 15 + Abb. 3-4 (v. fig. 2, Tav. IV).

⁹⁹ V. Beschi 2002 b, 15 + fig. 5, 17 (= fig. 1, Tav. XI).

¹⁰⁰ V. Beschi 2002 b, 16 + rispettivamente figg. 12-3, 28-9 (= fig. 2-3, Tav. XIV) e fig. 3, 11 (v. fig. 2, Tav. IV).

¹⁰¹ V. Pautasso 2002, 793-4 + fig. 6, 793 (v. fig. 1, Tav. XI).

¹⁰² V. Pautasso 2002, 791 + fig. 5, 792 (v. fig. 2, Tav. IV).

¹⁰³ V. Pautasso 2002, 798 + fig. 11, 799 (v. fig. 2-3, Tav. XIV).

¹⁰⁴ V. Pautasso 2002, 801-2 + fig. 13, 802.

¹⁰⁵ V. Pautasso 2002, 820. Analisi stilistica e datazione dei rilievi: 803-8 + fig. 7-9, 794-7 (v. fig. 2, tav. XI; 1, Tav. XII e 1, Tav. XIII); fig. 14, 805; fig. 16, 809. Analisi iconografica: 809-19 figg. 7-9, 794-7 (v. fig. 2, tav. XI; 1, Tav. XII e 1, Tav. XIII); fig. 15, 807; fig. 17, 812; fig. 18, 817.

¹⁰⁶ V. Palagia 2005, 178 + fig. 15. 7-9, 180 (v. fig. 2-3, Tav. XIV).

tenere in sospeso il giudizio sull'attribuzione proposta da Stuart e Revett (F). In proposito osserva che la linea del terreno è assai simile a quella tratteggiata sulle lastre la cui attribuzione è ritenuta plausibile e che in ogni caso essa, così come la presenza di bambini nudi nel corteo, porta ad escludere che il disegno di Stuart e Revett riproduca un rilievo votivo. Infatti nei rilievi votivi i bambini sono sempre vestiti e la linea del terreno non è un elemento usuale in tale genere di monumenti. Secondo Palagia dunque l'attribuzione non può essere del tutto esclusa, anche se è sicuramente sbagliata la posizione angolare che Stuart e Revett hanno assegnato alla lastra: agli angoli si trovavano infatti blocchi come quello pubblicato da Möbius. Inoltre, stando alle misure indicate dagli stessi Stuart e Revett, l'altezza della lastra è comunque inferiore all'altezza dello spazio assegnato al fregio¹⁰⁷.

Ricostruzione della sima

W. Dinsmoor attribuisce al c.d. tempietto dell'Illisso due frammenti di sima marmorea ritenendo di potere correggere il disegno di Stuart e Revett¹⁰⁸. Il primo frammento, rinvenuto presso la stoà di Eumene, era stato in precedenza da lui assegnato al monumento coregico di Nicia¹⁰⁹, mentre il secondo, conservato presso il teatro di Dioniso, presentava proporzioni tali che avevano indotto lo studioso a negare l'attribuzione precedentemente proposta¹¹⁰.

La proposta di Dinsmoor è accolta da alcuni studiosi¹¹¹, mentre altri la rifiutano a causa delle troppe discrepanze rispetto al preciso disegno di Stuart e Revett¹¹².

La questione è rilevante ai fini della datazione del "tempietto dell'Illisso" e, di conseguenza, ai fini della definizione del rapporto tra esso e il tempio di Atena *Nike* dell'acropoli. I.M. Shear tiene conto dei due frammenti di sima nel sostenere l'attribuzione dei due edifici a un medesimo architetto, Callicrate¹¹³. Picón li inserisce nella sua argomentazione in favore della datazione "bassa" dell'edificio, anche se egli sottolinea alcuni nodi problematici. In primo luogo, andrebbe chiarito il percorso dei pezzi dalla riva dell'Illisso alla pendice meridionale dell'acropoli dove Dinsmoor ha dichiarato di averli rinvenuti. Infine, i pezzi non sono più reperibili¹¹⁴, cosa che impedisce nuovi esami e nuove considerazioni.

Ricostruzione dell'alzato: colonne

Nel 1961 A. Rumpf propone di attribuire al "tempietto dell'Illisso" due basi di colonne ioniche rinvenute in un deposito di materiali presso l'Orologio di Andronico e ancora visibili in tale collocazione¹¹⁵. La proposta muove dall'osservazione che le due basi sono assai simili a quelle delle colonne del tempio di Atena *Nike*. Poiché però in tale edificio manca una sola base, l'attribuzione ad esso va esclusa. È invece plausibile che le basi siano pertinenti al "tempietto dell'Illisso" da cui mancano diverse basi e colonne, anche se non è

¹⁰⁷ V. Palagia 2005, 178. Cfr. Stuart - Revett 1762, Pl. VI (= fig. 2, Tav. IV) e Pl. VIII; Pautasso 2002, 801-2 + fig. 13, 802.

¹⁰⁸ V. Dinsmoor 1950, 185 nota 3

¹⁰⁹ V. Dinsmoor 1910, 469-70 + fig. 3 b, 463.

¹¹⁰ V. Dinsmoor 1910, 483.

¹¹¹ V. Travlos 1971, 113 e Krug 1979, 7.

¹¹² V. Pautasso 2002, 776, nota 11.

¹¹³ V. Shear 1963, 395 + Pl. 89 d 2 (= fig. 2, Tav. XVI).

¹¹⁴ V. Picón 1978, 73-4 e 79-80.

¹¹⁵ V. fig. 2, Tav. XV.

possibile stabilire quale fosse la loro collocazione¹¹⁶. Il raffronto tra le due basi e i disegni di Stuart e Revett è sviluppato da A. Mallwitz. Egli sottolinea differenze di misure spiegabili con la diversa situazione di misurazione: Stuart e Revett avevano infatti compiuto i rilievi su colonne inglobate nei muri di *Panagia Petriotissa*. Ritiene tuttavia impossibile raggiungere risultati certi attraverso detto confronto¹¹⁷.

In merito all'attribuzione delle due basi al "tempietto dell'Illiso" gli studiosi sono divisi. Coloro che la rifiutano chiamano in causa appunto le discrepanze rispetto ai disegni di Stuart e Revett¹¹⁸. Come si è già avuto modo di ricordare discutendo le proposte di ricostruzione della pianta del "tempietto dell'Illiso", Barrett e Vickers nel 1974 propongono di attribuire le basi rinvenute da Rumpf nel 1961 alle due colonne *in antis* dell'edificio. A loro avviso in tal modo trovano giustificazione le innegabili difformità tra le proporzioni dei due reperti e quelle indicate nei disegni di Stuart e Revett¹¹⁹.

Ricostruzione della decorazione: acroteri

Nel 1968 A. Linfert propone di riconoscere un acroterio del "tempietto dell'Illiso" in una statua mutila di giovane nudo conservata al Museo Nazionale di Atene (inv. 3044) e precedentemente pubblicata come acroterio ellenistico. Mancando ogni dato sul contesto di rinvenimento della scultura e sulla sua storia antecedente alla musealizzazione, la proposta è basata sulle dimensioni, sul materiale e sul confronto stilistico con le lastre a rilievo attribuite al tempio. Le dimensioni sono analoghe alla statua acroteriale femminile conservata presso lo stesso museo (inv. 3043) e attribuita dall'autore al tempio di Atena *Nike* nelle pagine precedenti¹²⁰. L'edificio ateniese più vicino per proporzioni a tale tempio è appunto il "tempietto dell'Illiso". Il materiale è lo stesso marmo pario del frammento di rilievo del "tempietto dell'Illiso" custodito nel medesimo museo nazionale. Il confronto tra la scultura e le lastre a rilievo attribuite al c.d. tempietto dell'Illiso evidenzia analogie nella resa del corpo e delle rocce presso la figura tali da rendere l'attribuzione stilisticamente plausibile¹²¹.

La proposta è semplicemente segnalata dalla sola Krug, senza discussione¹²². Bisogna tuttavia osservare che i punti più forti dell'argomentazione di Linfert sono rappresentati dal riscontro di affinità con pezzi che a loro volta non sono stati rinvenuti *in situ* ma sono attribuiti rispettivamente al tempio di Atena *Nike* e al "tempietto dell'Illiso". Le attribuzioni possono essere più o meno plausibili, ma non possono essere date per certe. Gli argomenti di Linfert non risultano pertanto stringenti ai fini del riconoscimento della statua frammentaria del Museo Nazionale di Atene come acroterio del c.d. tempietto dell'Illiso.

¹¹⁶ V. Mallwitz - Rumpf 1961, 15, 17-8, 20 + Abb. 1, 16; Beil. 8, 1-2 (= fig. 1, Tav. XV); Beil. 9, 1.

¹¹⁷ V. Mallwitz - Rumpf 1961, 20-1 + Abb. 2, 19 + Beil. 9, 2 (v. fig. 2, Tav. IV) e Beil. 10 (v. fig. 1, Tav. II).

¹¹⁸ Favorevoli: Travlos 1971, 113; Picón 1978, 74; Krug 1979, 7. Contrari: Miles 1980, 309, nota 2 e Pautasso 2002, 776, nota 11.

¹¹⁹ V. Barrett - Vickers 1974 e *supra*, 308-9. Cfr. Miles 1980, 309, nota 2.

¹²⁰ V. Linfert 1968,.

¹²¹ V. Linfert 1968, 433-4 + Abb. 8-10, 433 (= fig. 3, Tav. XVI). Acroterio del tempio di Atena *Nike*: Linfert 1968, 427-33 + Abb. 1-5, 428-9

¹²² V. Krug 1979, 7.

Ricostruzione della statua di culto

Nel 1969 A. Delivorrias propone di riconoscere in una statua acefala femminile stante conservata al Museo Nazionale di Atene (inv. 4762)¹²³ una figura di Kore. A suo avviso essa, insieme ad una statua di Demetra seduta, avrebbe formato la coppia di statue venerate all'interno del c.d. tempietto dell'Iusso¹²⁴. Al pari di altri studiosi¹²⁵ egli infatti ritiene che esso fosse collegato al culto delle divinità eleusine e alla celebrazione dei "piccoli Misteri". La proposta di attribuzione della statua acefala al "tempietto dell'Iusso" è basata sul confronto stilistico con le lastre a rilievo attribuite all'edificio e sul luogo di rinvenimento: secondo l'inventario la scultura sarebbe stata rinvenuta nell'area dell'*Olympieion*, sulla riva destra dell'Iusso, non lontano dal sito del tempietto ionico¹²⁶.

Nel 1971 G. Despinis segnala difficoltà per l'identificazione della statua come statua di culto sulla base di alcuni particolari della lavorazione che risultano estranei rispetto a tale funzione¹²⁷. Nel 1974 lo stesso Delivorrias riconosce di non avere correttamente compreso la scultura in quanto la tecnica esecutiva è propria di una statua di frontone. Egli a questo punto formula una nuova proposta di attribuzione, questa volta all'*Hephaisteion*¹²⁸. Krug osserva che in entrambi i casi si pongono problemi cronologici¹²⁹.

All'inizio degli anni '70 E. La Rocca abbozza l'ipotesi di riconoscere un frammento della statua di culto del c.d. tempietto dell'Iusso in una testa di divinità femminile rinvenuta (a quanto pare) nell'area dell'Iusso e conservata agli Staatliche Museen di Berlino. A sostegno egli adduce il fatto che il tipo di marmo utilizzato per la scultura è identico a quello delle lastre a rilievo attribuite all'edificio. Lo stesso La Rocca segnala però che nel catalogo delle sculture del museo la testa è considerata incompiuta, cosa che non permette di identificarla come frammento di statua di culto¹³⁰.

Discussione sulla titolarità del "tempietto dell'Iusso"

Nel corso della storia degli studi il c.d. tempietto dell'Iusso è stato attribuito a diverse realtà culturali che risultano attestate nell'area dalle fonti scritte. Il problema è da considerare ancora aperto in quanto mancano elementi incontrovertibili relativi alla divinità venerata all'interno dell'edificio. In questa sede si darà brevemente conto delle diverse proposte limitandosi a discutere nel dettaglio l'eventuale attribuzione ad Artemide *Agrotera*.

Nel testo di de Dreux, datato agli anni '60 del XVII sec. si fa il nome di "Giunone" (Hera), senza alcuna argomentazione¹³¹.

Nelle carte di Atene risalenti al XVII e XVIII sec¹³². e in numerose trattazioni relative all'edificio coeve e successive¹³³ ricorre l'attribuzione del tempietto ionico al culto

¹²³ V. Delivorrias 1969, Abb. 1-4 e Taf. I (= fig. 1, Tav. XVII)

¹²⁴ V. Delivorrias 1969, 12-3 + Textabb. 2, 12 (= fig. 2, Tav. XVII)

¹²⁵ V. *infra*, 308-9

¹²⁶ V. Delivorrias 1969, 12-3.

¹²⁷ V. Despinis 1971, 191 e nota 450, 229.

¹²⁸ V. Delivorrias 1974, 168-9 + Tafel 60.

¹²⁹ V. Krug 1979, 7.

¹³⁰ V. La Rocca 1972-3, 423 nota 1 + fig. 7, 424 (= fig. 3, Tav. XVII). V. anche Blümel 1928, 4 +Tafel 3-4.

¹³¹ V. de Dreux 1669, ed. Pernot 1925, 144.

¹³² V. Omont 1898, Pl. XXXVI, XXXVIII-XLII. V. anche Bowie - Thimme 1971, 21-36.

¹³³ V. Guillet 1676, 252; Spon - Wheeler 1678, 210; Anonimo 1687, 137 (= 117 ed. Sacconi 1991; 358, ed. Beschi 2002 a); Pococke 1745, 167; Chandler 1776, 82-3; Montagu 1799, 55; Dodwell 1819, 410; Gell 1827², 43; Pittakys 1835, 188-9; Mommsen 1868, 57; Kambouroglou 1890, 279; Svoronos 1917, 5 e *passim*; Soteriou 1927, 50; Judeich 1931, 420-1; Kambouroglou 1931 b, 209; Möbius 1935-6, 243-57; Travlos 1953-4, 314; 1960, 68-9; Kerényi 1961,24; 1967, 48-52 (relazione stretta, ma non identificazione); Delivorrias 1969, 12.

di "Cerere" (Demetra). Quando tale attribuzione viene argomentata si fa generalmente riferimento alle fonti letterarie. In più Pittakys, che identifica il tempio con l'*Eleusinion*, adduce il rinvenimento di un'iscrizione tra le rovine del muro est del c.d. tempio dell'Ilisso¹³⁴. J.N. Svoronos e Möbius, che lo identificano con il *Metroon*, integrano considerazioni sul soggetto delle lastre a rilievo attribuite al tempio con altre testimonianze scritte e archeologiche¹³⁵.

Stuart e Revett per le modeste dimensioni del "tempio dell'Ilisso" propendono per identificare il titolare in un eroe e non in una divinità. Nello specifico, stanti testimonianze letterarie puntualmente citate in nota, viene chiamato in causa l'eroe Panops¹³⁶.

P.W. Forchhammer ritiene plausibile che il tempio vada identificato con il *naos* di Artemide *Eukleia* menzionato da Pausania (I 14, 5)¹³⁷.

Chenavard propende per attribuire il c.d. tempio dell'Ilisso al culto di Borea. A suo avviso infatti la posizione della cappella di *Panagia Petriotissa* corrisponde alle indicazioni ricavabili dal *Fedro* di Platone per la localizzazione del luogo sacro a Borea¹³⁸.

Skias, sulla base dei risultati degli scavi da lui condotti, indica come titolare del "tempio dell'Ilisso" Zeus *Philios*. Gli scavi infatti hanno evidenziato la presenza di tombe all'interno del *temenos* e di piccoli vasi ceramici tipologicamente affini a vasi rinvenuti ad Eleusi. Secondo Skias questi due elementi presuppongono il culto di una divinità legata al mondo infero che, stanti alcune fonti scritte può essere identificata con Zeus *Philios*¹³⁹.

Studniczka e M. Krumme propongono di identificare il "tempio dell'Ilisso" con il santuario di Atena "al Palladio". Studniczka chiama in causa soprattutto il soggetto dei rilievi, a suo avviso la vicenda dei Pelasgi ad Atene: tale soggetto è appropriato a un luogo deputato a giudicare casi di uccisione di stranieri¹⁴⁰. Krumme sostiene la propria tesi sul dato topografico e sulla presenza di repliche dei rilievi fuori da Atene, cosa che presuppone la loro pertinenza a un edificio importante e frequentato da stranieri¹⁴¹.

Nel testo di Dellaporta dedicato agli edifici cristiani di Atene come antico titolare di *Panagia Petriotissa* viene menzionato Trittolemo, senza però addurre alcuna argomentazione¹⁴².

Alcuni autori rinunciano a prendere posizione. Ad esempio von Riesedel ritiene ugualmente plausibile assegnare il "tempio dell'Ilisso" al culto di Apollo, o di Venere o dell'Ercole di Kynosarges¹⁴³. Nei testi più recenti si segnalano i problemi che rendono metodologicamente preferibile non tentare di identificare la divinità venerata all'interno dell'edificio¹⁴⁴. Gli scavi non hanno infatti portato alla luce oggetti significativi per l'identificazione di un culto, né iscrizioni. Le scene delle lastre attribuite al fregio sono di problematica interpretazione e sono solo una piccola parte dello sviluppo complessivo della narrazione. Per di più la comparazione mostra che non sempre sui quattro lati è rappresentato un unico tema e che la connessione diretta tra i temi della decorazione e la divinità titolare è piuttosto un'eccezione che non la regola.

¹³⁴ V. Pittakys 1835, 188-9

¹³⁵ V. rispettivamente Svoronos 1917 e Möbius 1935-6.

¹³⁶ V. Stuart - Revett 1762, 7-8.

¹³⁷ V. Forchhammer 1841, 48-9.

¹³⁸ V. Chenavard 1858, introduzione a Pl. XXI.

¹³⁹ V. Skias 1897, 81-4.

¹⁴⁰ V. Studniczka 1916, 197.

¹⁴¹ V. Krumme 1993.

¹⁴² V. Dellaporta, 1969, 49.

¹⁴³ V. von Riesedel 1773, 134.

¹⁴⁴ V.es. Picón 1978, 48-9 e 81; Krug 1979, 17; Felten 1984, 74-6.

L'identificazione del c.d. tempietto dell'Ilisso con il *naos* di Artemide *Agrotera* è sostenuta da W. Dörpfeld, C. Robert, Travlos. Le argomentazioni di quest'ultimo sono seguite da diversi studiosi¹⁴⁵, e sono state integrate con ulteriori considerazioni da K.-V. von Eickstedt, Beschi, Palagia.

"Tempietto dell'Ilisso" e Artemide *Agrotera*

Dörpfeld è il primo studioso a collegare il "tempietto dell'Ilisso" ad Artemide *Agrotera*.¹⁴⁶ Non è infatti possibile prendere in considerazione il testo di J.-D. Le Roy (1758) come prima proposta in tal senso in quanto, come rimarcato da Stuart e Revett, esso presenta una grave confusione tra il "tempietto dell'Ilisso" e un edificio antico localizzato nell'area di Hagios Petros Stavromenos¹⁴⁷. In un breve resoconto relativo agli scavi compiuti da Skias e pubblicato nel medesimo 1897 in cui essi furono compiuti, Dörpfeld segnala che la posizione delle strutture individuate da Skias, sicuramente pertinenti al "tempietto dell'Ilisso", coincide con le indicazioni fornite da Pausania sul tempio dell'*Agrotera*.

Nel 1923 viene pubblicato un articolo di C. Robert in cui l'attribuzione del c.d. tempietto dell'Ilisso ad Artemide *Agrotera* è argomentata attraverso le fonti relative al culto della divinità ad Agrai e il soggetto delle lastre a rilievo attribuite all'edificio da Stuart e Revett, Skias e Studniczka.

Robert respinge la lettura storica del soggetto del rilievo che era stata proposta da Studniczka in quanto a suo avviso gli Ateniesi non avrebbero mai rappresentato su un fregio una vicenda storica negativa quale il loro conflitto con i Pelasgi: ad essa egli preferisce un'interpretazione rituale. A suo avviso le scene sulle lastre D ed E rappresenterebbero un gioco rituale con simulazione di un rapimento di fanciulle a cui fa riferimento un frammento di Cratete chiamandolo *kynetinda*. Secondo Robert, la raffigurazione di un simile rito può trovare spazio esclusivamente in un santuario di Artemide in quanto, stanti le testimonianze relative a Brauron, solo nell'ambito del culto di tale divinità potevano svolgersi riti come quello narrato dai rilievi. Sulle lastre B e C sarebbe invece raffigurato il momento di riposo dei partecipanti al rito, mentre la lastra F (quella disegnata da Stuart e Revett) rappresenterebbe la *pompè* in onore della divinità¹⁴⁸.

Robert ritiene comunque improbabile che la scene si riferiscano ad Artemide *Brauronia* e non alla divinità titolare del "tempietto dell'Ilisso" la quale a suo avviso non può essere altra che Artemide *Agrotera*. Secondo l'autore la tradizione riportata da Pausania sulla prima caccia di Artemide, la *pompè* verso Agrai per celebrare il ruolo della dea nella vittoria di Maratona e l'attestazione dell'epiclesi *Agraia* sono argomenti molto più forti di qualsiasi considerazione topografica fondata su testi antichi scritti per tutt'altro scopo, come ad esempio il *Fedro* di Platone¹⁴⁹. Nella ricostruzione proposta dallo studioso il quadro rituale viene completato dalla già menzionata iscrizione dell'età di Commodo (IG II² 2119) in cui si ricorda che tutti gli efebi avevano vinto **πρὸς Ἄγρᾶς δρόμον** e che dunque testimonia la presenza ad Agrai degli efebi, protagonisti delle scene raffigurate sulle lastre.

Secondo Robert tuttavia la festa raffigurata nei rilievi non è quella connessa alla vittoria di Maratona. Da alcune iscrizioni risulta infatti che la *pompe* che si svolgeva in tale

¹⁴⁵ V. es. Pemberton 1972, 307; Jameson 1991, 211; von Eickstedt 1994, 109; Giuman 1999, 52, nota 31; Beschi 2002 b, 30-4; Palagia 2005, 184.

¹⁴⁶ V. Dörpfeld 1897, 227-8.

¹⁴⁷ V. Le Roy 1758, 34 + Pl. XXI. Cfr. Stuart-Revett 1762, 10-11.

¹⁴⁸ V. Robert 1923, 58-60. Lastra B: fig. 2, tav. XI. Lastra C: fig. 1, Tav. XII. Lastra D = fig. 1, Tav. XIII. Lastra E = fig. 2, Tav. XIII. Lastra F = fig. 2, Tav. IV.

¹⁴⁹ V. Robert 1923, 61-2.

occasione prevedeva la presenza di efebi armati. Nella raffigurazione a rilievo della *pompe* (lastra F) non compare però alcuna figura armata. Il momento festivo raffigurato è dunque quello degli *Ephelia*. A questo punto, a detta dello studioso, si può mettere in dubbio che il rito eseguito da efebi e ragazze si chiamasse effettivamente *kynetinda* "gioco del bacio". Potrebbe infatti trattarsi di un gioco di parole di Cratete sul vero nome *kyninda*, "gioco del cane", in quanto nel rito i ragazzi andavano a caccia delle ragazze impersonando i cani e le ragazze fuggivano impersonando le cerva. Il parallelismo tra inseguimento amoroso e caccia è elemento ricorrente nella poesia greca¹⁵⁰.

Nella sua opera di topografia ateniese pubblicata nel 1971 Travlos, che in precedenza aveva accettato l'attribuzione a Demetra¹⁵¹, sostiene l'attribuzione ad Artemide *Agrotera* con argomentazioni principalmente di carattere topografico-archeologico: egli infatti (come si è detto)¹⁵² aveva avuto modo di scavare sul sito del "tempietto dell'Ilisso" in occasione di alcuni lavori stradali eseguiti nel 1962. Nel corso di tali lavori è stato possibile indagare anche il letto antico dell'Ilisso. Ne risulta che i resti attribuiti al c.d. tempietto dell'Ilisso risultano contigui a un punto di attraversamento del fiume, le cui strutture artificiali sono riconoscibili sul terreno. Tale punto di attraversamento va sicuramente identificato con quello menzionato nel *Fedro* di Platone e con quello utilizzato da Pausania per passare sulla riva sinistra del fiume. Allo stesso tempo, il "tempietto dell'Ilisso" è troppo spostato dal fiume per essere il *Metroon*. Infatti secondo i testi antichi i *Piccoli misteri* erano celebrati sulle "mistiche rive" e la natura catartica dei riti celebrati in tale occasione presuppone un largo impiego d'acqua. Appare dunque più plausibile riconoscere come pertinente al *Metroon* una piattaforma in blocchi di *poros* emersa nel letto dell'Ilisso durante i lavori e identificare il "tempietto dell'Ilisso" con il *naos* di Artemide *Agrotera* menzionato da Pausania¹⁵³.

Come si è anticipato, il testo di Travlos del 1971 rappresenta attualmente il punto di riferimento per chi sostiene l'identificazione del "tempietto dell'Ilisso" con il *naos* di Artemide *Agrotera*. Le argomentazioni topografico-archeologiche ivi presentate sono state integrate da alcuni autori con ulteriori considerazioni di carattere storico, iconografico e archeologico.

Von Eickstedt in un contributo sul soggetto della lastra D attribuita al "tempietto dell'Ilisso" pubblicato nel 1994 ripropone la tesi che si tratti del ratto delle Leucippidi¹⁵⁴. Egli afferma che il soggetto risulta appropriato per un edificio che sulla base degli studi di Travlos è lecito identificare con il *naos* di Artemide *Agrotera* in quanto i cori di fanciulle in onore di Artemide ricorrono nel mito come cornice di episodi quali il ratto delle Leucippidi. Egli formula poi alcune considerazioni di carattere politico. A suo avviso è infatti possibile domandarsi se la scelta di un tema connesso ai Dioscuri, la cui "patria" culturale è Sparta, possa essere letta come allusione a un'alleanza Atene-Sparta (e più in generale panellenica) in funzione antipersiana caldeggiata dal "partito conservatore" cimoniano¹⁵⁵.

Beschi nel già citato articolo pubblicato nel 2002 integra le argomentazioni topografiche presentate da Travlos con l'attribuzione al "tempietto dell'Ilisso" di un rilievo rappresentante Artemide conservato agli Staatliche Museen di Kassel e databile a suo avviso al 420-400 a.C. Sulla lastra è raffigurata Artemide armata di due lance e vestita con

¹⁵⁰ V. Robert 1923, 62-3.

¹⁵¹ V. es. Travlos 1960, 68-9.

¹⁵² V. *supra*, 299-300.

¹⁵³ V. Travlos 1971, 112 + Abb. 154, 114 (= fig. 2, Tav. VII) e Abb. 155, 115.

¹⁵⁴ V. von Eickstedt 1994, 105-8, con bibliografia precedente. Lastra D: fig. 1, Tav. XIII.

¹⁵⁵ V. von Eickstedt 1994, 109.

mantello e chitone, mentre si scaglia a colpire con una lancia un cerbiatto che, già trafitto dall'altra lancia, sta cadendo al suolo¹⁵⁶. M. Bieber in un primo tempo aveva considerato la lastra una metopa di un monumento coregico dedicato da un poeta che aveva vinto i *Dionisia* con un dramma in cui si trattava della dea¹⁵⁷. Successivamente ha riconosciuto il pezzo come lastra votiva, ipotizzandone la provenienza dal santuario di Artemide *Brauronia* situato sull'acropoli¹⁵⁸. L'ipotesi è stata ripresa anche da A. Sacconi¹⁵⁹. E. Simon, senza porre il problema della provenienza, cita la lastra come esempio di rappresentazione attica di Artemide cacciatrice, collegandola al culto di Artemide *Elaphebolos* di cui resta notizia in fonti lessicografiche¹⁶⁰. Per Beschi l'iconografia identifica invece senz'altro la dea come Artemide *Agrotera*. Considerato il quadro culturale ateniese diventa assai plausibile la pertinenza della lastra al *naos* della dea presso l'Ilisso, il cui legame con la caccia è evidenziato da Pausania. La vicenda archeologica del reperto rappresenta un forte indizio a favore dell'attribuzione al tempio ionico, al pari delle lastre del fregio. Il pezzo infatti fa parte del nucleo di antichità asportate da Atene da un contingente dell'esercito assiano che aveva seguito Morosini nella spedizione del 1687. Poiché l'accampamento era situato presso le pendici meridionali dell'acropoli, teatro delle operazioni, le antichità provenivano dall'acropoli e dall'area situata a sud di essa. Il percorso del rilievo è dunque affine a quello delle lastre attribuite al c.d. tempietto dell'Ilisso. La rarità dei pezzi "morosiniani" non provenienti dall'acropoli rappresenta un forte indizio a favore di una stessa provenienza per il rilievo di Kassel e per le lastre attualmente a Vienna e a Berlino, cioè appunto il "tempietto dell'Ilisso". Il rilievo di Kassel costituisce dunque una testimonianza archeologica del fatto che il tempio era dedicato ad Artemide *Agrotera*¹⁶¹.

Beschi si sofferma poi sul ruolo politico e religioso del culto di Artemide *Agrotera* ad Atene ricordandone la stretta connessione con la celebrazione della vittoria conseguita a Maratona. Tale ruolo è messo in rapporto con il soggetto delle parti superstiti del fregio a suo avviso anch'esso dotato di una forte valenza politica. Attraverso un'analisi minuziosa, egli infatti dimostra (riprendendo la tesi già presentata da Studniczka) che su due lati del fregio era rappresentata la vicenda delle relazioni tra Ateniesi e Pelasgi. In particolare evidenzia la forte analogia tra la narrazione sviluppata dai rilievi e quella fornita da Erodoto nel VI libro delle *Storie* (137-40) per legittimare l'occupazione di Lemno da parte di Milziade, soprattutto per quanto riguarda il ratto delle donne dal santuario di Brauron. Tutto ciò rende assai plausibile, per Beschi, supporre che su uno dei lati di cui non si conoscono frammenti fosse rappresentata l'altra grande impresa vantata da Milziade, appunto la vittoria di Maratona: tale possibilità è rafforzata dal fatto che sul blocco angolare rinvenuto da Skias e attribuito al "tempietto dell'Ilisso" da Möbius sono riconoscibili scene di combattimento. Stando così le cose, secondo lo studioso, il c.d. tempietto dell'Ilisso doveva celebrare Milziade attraverso il ricordo delle sue due maggiori imprese. Anche in questo caso c'è un'evidente analogia con un altro passo del VI libro delle *Storie* di Erodoto (136, 2-3), quello relativo alla difesa di Milziade pronunciata dai suoi sostenitori al processo seguito alla sconfitta di Paro: lo storico scrive infatti che in tale occasione furono ricordate più volte la battaglia di Maratona e la presa di Lemno, presentata come vendetta sui Pelasgi. A questo punto Beschi prospetta l'inserimento dell'edificio nel programma propagandistico promosso

¹⁵⁶ V. fig. 1, Tav. XXV.

¹⁵⁷ V. Bieber 1910, 14-5.

¹⁵⁸ V. Bieber 1915, 36.

¹⁵⁹ V. Sacconi 1991, 56.

¹⁶⁰ V. Simon 1983, 81.

¹⁶¹ V. Beschi 2002 b, 30-3. Vicenda delle lastre attribuite al c.d. tempietto dell'Ilisso: Beschi 2002 b, 12-4.

da Cimone, figlio di Milziade, consapevole però del fatto che la datazione del c.d. tempietto dell'Ilisso resta ancora un problema aperto¹⁶².

Infine, nel già menzionato contributo del 2005 Palagia sostiene (seppure con cautela) l'attribuzione del c.d. tempietto dell'Ilisso al culto di Artemide *Agrotera* sulla base del tema dei rilievi ad esso attribuiti, da lei identificato con episodi del ciclo troiano (presa di Troia e *nekyia* di Odisseo). Ella sottolinea che la guerra di Troia veniva letta come equivalente mitico delle guerre persiane. Il ciclo troiano è dunque un soggetto appropriato per la decorazione del tempio di una divinità il cui culto era strettamente collegato alla memoria della vittoria riportata dagli Ateniesi a Maratona¹⁶³.

Oltre ai suddetti studiosi che sostengono l'identificazione del "tempietto dell'Ilisso" con il *naos* di Artemide *Agrotera* menzionato da Pausania, se ne registrano altri che mostrano scetticismo riguardo a simile identificazione o la respingono. Gli argomenti addotti sono tre.

Primo: nell'area dell'edificio non è stato individuato alcun reperto anteriore alla metà del V sec. a.C. mentre stando alle fonti letterarie il culto della divinità doveva essere più antico¹⁶⁴.

Secondo: il materiale ceramico rinvenuto da Travlos (catalogato da Miles) appare diverso da quello rinvenuto in altri santuari attici di Artemide. In particolare, come osserva L. Kahil, sono assenti *krateriskoi* tipologicamente paragonabili con quelli rinvenuti nei centri culturali artemidei di Brauron, Munichia, Melite e Halai Araphenides o attribuibili al *Brauronion* dell'acropoli¹⁶⁵. Il frammento di *krateriskos* pubblicato da Miles, come sottolinea opportunamente la studiosa, trova invece un confronto tra i materiali dell'*agora*¹⁶⁶.

Terzo: la posizione del "tempietto dell'Ilisso" non corrisponde alla posizione del *naos* di Artemide *Agrotera* ricavabile dalla descrizione di Pausania. Il testo di Pausania sembra presupporre una contiguità topografica tra tempio e lo stadio di Erode Attico¹⁶⁷ lungo un percorso che, limitato al settore a nord dello stadio stesso, non ha toccato l'area in cui sorgeva il santuario demetriaco sede dei c.d. Piccoli misteri e dove si trovano i (presunti) resti del "tempietto dell'Ilisso". Infatti sembra improbabile che Pausania non abbia fatto menzione di un centro culturale di tale importanza pur avendolo visto. La collina a ridosso dello stadio è caratterizzata da boschi e parti rocciose, cosa che la renderebbe particolarmente adatta alla presenza di un culto connesso con la caccia e il mondo selvatico come quello di Artemide *Agrotera*¹⁶⁸.

c) Hagios Petros Stavromenos

La maggior parte degli Europei che hanno visitato Atene tra XVII e XVIII sec. identifica il *naos* di Artemide *Agrotera* ricordato da Pausania (I 19, 6*) con un edificio classico che sarebbe poi stato trasformato nella chiesa di Hagios Petros Stavromenos¹⁶⁹,

¹⁶² V. Beschi 33-4 + Appendice 35-6 (passi di Erodoto nella traduzione di G. Nenci, *Erodoto. Le Storie, libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano (Fond. Valla) 1998, 145-1. Individuazione del soggetto delle lastre a rilievo superstiti: Beschi 2002 b, 16-30. Ratto delle donne da Brauron e propaganda cimonia: v. anche cap. I sez. II 3 b, 124-5.

¹⁶³ V. Palagia 2005, 178-84.

¹⁶⁴ V. Pautasso 2002, 819.

¹⁶⁵ V. Kahil 1977, 88. *Krateriskoi* attici: v. cap. I sez. III 2 c, 158-61.

¹⁶⁶ V. Miles 1980, 317, n. 5.

¹⁶⁷ V. Johannowsky 1958, 856; Pautasso 2002, 784 e 819.

¹⁶⁸ V. Pautasso 2002, 819

¹⁶⁹ V. Spon - Wheler 1678, 217; Anonimo 1687, 116 ed. Sacconi 1991, 354 ed. Beschi 2002 a; Le Roy 1758, 34 (seppure con confusione); Chandler 1776, 83-4.

subendo la stessa sorte del "tempietto dell'Ilisso" trasformato nella chiesa di *Panagia Petriotissa*. Simile identificazione trova riscontro nelle carte dell'epoca¹⁷⁰ e ricorre anche in alcuni testi più recenti¹⁷¹. Come *Panagia Petriotissa* anche la chiesa di Hagios Petros Stavromenos è oggi scomparsa per cui la documentazione fornita da chi l'ha visitata è l'unica fonte per la conoscenza dell'edificio e dei resti antichi ivi visibili. Tale documentazione è molto più scarsa e di qualità inferiore rispetto a quella relativa a *Panagia Petriotissa*.

Nel testo di J. Spon e G. Wheler (1678) si fa riferimento alle dimensioni ridotte della chiesa e si menziona la presenza al suo interno di un pavimento antico a mosaico¹⁷².

Il mosaico è menzionato anche in un'opera anonima sulle antichità di Atene redatta durante la spedizione di Morosini nel 1687. Lo sconosciuto autore aggiunge che la chiesa è costruita con marmo bianco¹⁷³ e fornisce un disegno (o meglio uno schizzo) dell'esterno dell'edificio. Esso si presenta integro, di forma rettangolare allungata e sorge su una gradinata. Il tetto è a spioventi e vi sono tre cupole, di cui quella centrale è più grande. Ai lati del timpano della facciata si vedono due statue. Nessun elemento del disegno può essere interpretato come resto antico¹⁷⁴.

La notizia relativa al pavimento a mosaico di Hagios Petros Stavromenos ricorre anche nel testo di Le Roy relativo al tempio di Artemide *Agrotera*. Come si è detto, si tratta di un testo alquanto confuso che mescola dati sul "tempietto dell'Ilisso" e dati su Hagios Petros Stavromenos. Per di più l'autore non fornisce alcun disegno in quanto dichiara di considerarlo superfluo a fronte di un edificio assai insignificante¹⁷⁵. Molto probabilmente colgono nel segno Stuart e Revett quando attribuiscono a Le Roy solo conoscenze di seconda mano¹⁷⁶.

Proprio in polemica con Le Roy, Stuart e Revett forniscono la loro versione della descrizione di Hagios Petros Stavromenos. Secondo i due autori si tratta di un rozzo edificio totalmente moderno che conserva come resto antico solo il pavimento a mosaico; quest'ultimo è l'unico elemento che può indicare la presenza nell'area della chiesa di un tempio o di un edificio antico. Stuart e Revett ritengono comunque impossibile indicare Hagios Petros Stavromenos come tempio e osservano che del resto l'identificazione con il tempio di Artemide *Agrotera* si deve a Spon e Wheler, nessuno dei quali era architetto¹⁷⁷.

Come Stuart e Revett, anche Chandler, che visita Hagios Petros Stavromenos nel 1765, parla di un edificio recente e insignificante. Rispetto ai due autori aggiunge che all'interno e intorno ad esso giacciono frammenti di colonne e marmi, tra cui segnala un capitello ionico che conserva le tracce del compasso utilizzato per tracciare le volute. Anche nel testo di Chandler, come in tutti quelli finora presentati, si fa menzione del pavimento a mosaico. L'autore tuttavia precisa che si tratta di un mosaico di qualità ordinaria e in cattivo stato di conservazione, in quanto rotto in più punti. In ogni caso, a differenza di Stuart e Revett, Chandler non manifesta scetticismo riguardo alla localizzazione del tempio di

¹⁷⁰ V. es. Omont 1898, Pl. XXXVIII (da Wheler 1682 = fig. 1, Tav. XVIII).

¹⁷¹ V. Dodwell 1819 (la "chiesetta" di cui non è fornito il nome è molto probabilmente *Hagios Petros Stauroromenos*); Gell 1827², 44; Leake 1829, 211-2; Pittakys 1835, 195; Bursian 1862, 320; Mommsen 1868, 56 (con riferimento a Pittakys); Della porta 1969, 47-8.

¹⁷² V. Spon - Wheler 1678, 217.

¹⁷³ V. Anonimo 1687, 120-2 (= Sacconi 1991, 116; Beschi 2002 a, 354).

¹⁷⁴ V. Anonimo 1687, 121 (= Sacconi 1991, fig. 21 = fig. 2, Tav. XVIII).

¹⁷⁵ V. Le Roy 1758, 34 e *supra*, 310.

¹⁷⁶ V. Stuart - Revett 1762, 11.

¹⁷⁷ V. Stuart - Revett 1762, 11.

Artemide *Agrotera* sul sito di Hagios Petros Stavromenos. A suo avviso il tempio doveva essere di marmo bianco e con pavimento a mosaico¹⁷⁸.

La descrizione di Chandler fornisce un altro elemento su Hagios Petros Stavromenos, cioè il fatto che all'epoca della sua visita (1765) la chiesa era in abbandono. Egli infatti ricorda che sul danneggiato pavimento a mosaico c'erano sporcizia, insetti e anche ossa umane¹⁷⁹. Non è improbabile che essa fu vista nelle stesse condizioni anche da Stuart e Revett circa un decennio prima.

Stando a W.A. Leake la chiesa di Hagios Petros Stavromenos negli anni '20 del XIX sec. era in condizioni assai precarie. Egli accetta la tesi della localizzazione su tale sito del tempio di Artemide *Agrotera*, ma ammette che sia del tempio sia della chiesa sono visibili ben poche tracce. Di queste ultime non fornisce alcuna descrizione¹⁸⁰.

L'edificio è dichiarato scomparso da Svoronos nel 1917. In una nota egli ricorda tuttavia di avere trovato, tra le carte del sovrintendente del tempo, la notizia del rinvenimento del pavimento a mosaico nel 1871¹⁸¹.

Va ricordato infine che la tesi dell'identificazione tra Hagios Petros Stavromenos e il tempio di Artemide *Agrotera* è contestata da A. Milchhöfer, sostenitore di una diversa proposta, di cui si parlerà tra breve. Egli è categorico nell'attribuire il pavimento a una villa romana e non a un tempio affermando che nella zona sono stati rinvenuti altri pavimenti dello stesso genere¹⁸². Le argomentazioni di Milchhöfer sono riprese da Judeich¹⁸³. Nessuno dei due si sofferma a descrivere il mosaico, né ne riporta un'immagine.

d) Altare dietro lo Stadio e cappella del Profeta Elia

Come si è visto, la maggior parte delle proposte di identificazione del *naos* di Artemide *Agrotera* si concentra intorno a due edifici: il c.d. tempietto dell'Ilisso (dopo gli scavi di Skias) e la chiesa di Hagios Petros Stavromenos (soprattutto prima degli scavi di Skias).

Si registrano comunque anche alcune ipotesi eccentriche rispetto a un simile quadro. Cronologicamente la più antica è quella di A.G. Guillet (Marquis de la Guillatiere). Nel suo diario di viaggio (pubblicato la prima volta nel 1675) egli afferma che le rovine pertinenti al tempio di Artemide *Agrotera* si trovavano su una modesta altura non distante dalla riva sinistra dell'Ilisso. L'autore si sofferma a dare notizie sul culto, senza però fornire alcuna descrizione delle rovine medesime. Un disegno di esse compare sulla carta inclusa nell'opera, ma si tratta di un disegno assai stilizzato che non va assunto come documentazione sul sito¹⁸⁴.

Più recentemente, nelle opere topografiche tedesche di fine XIX sec., viene presa in considerazione un'area situata a sud-est dello stadio di Erode Attico, in località Pankrati, nel punto in cui la strada per Agrai si dirama verso sud-est e verso est. L'area è infatti caratterizzata dalla presenza di alcuni resti antichi¹⁸⁵.

¹⁷⁸ V. Chandler 1776, 83-4.

¹⁷⁹ V. Chandler 1776, 84.

¹⁸⁰ V. Leake 1829, 211-2.

¹⁸¹ V. Svoronos 1917, 9 + nota 3, 9-10.

¹⁸² V. Milchhöfer 1889, 183-4.

¹⁸³ V. Judeich 1931, 416-7.

¹⁸⁴ V. Guillet 1676, 251 e fig. 1, Tav. XIX.

¹⁸⁵ V. Curtius - Kaupert 1878, 15 (con non chiaro riferimento alla cappella del Profeta Elia, situata a sud-ovest dell'incrocio) + Bl. I - II (v. fig. 2, Tav. XIX); Curtius 1881, 7 + Bl. I a (= fig. 2, Tav. XIX).

La tesi è accolta nello studio sui demi attici di P. Kastromenos (1886)¹⁸⁶, mentre Milchhöfer si mostra scettico. Egli osserva che l'unico resto attribuibile ad un tempio è un rocchetto di colonna in marmo pentelico con venti scanalature e un diametro di cm 83. Esso può comunque essere stato portato da altrove. Tutte le altre pietre sono materiale di risulta utilizzato per muretti costruiti senza un progetto generale, ma per delimitare via via l'area di sepolture¹⁸⁷. Da parte sua lo studioso propone di identificare l'area del tempio con quella della cappella del Profeta Elia, situata leggermente a sud-ovest rispetto all'incrocio. Egli ammette comunque che neppure simile ipotesi è suffragata da elementi archeologici probanti¹⁸⁸.

e) Chiesa di Hagios Panteleimon presso l'Ilisso

In un articolo sulla topografia del culto di Pan presso l'Ilisso pubblicato nel 1912, G. Rodenwaldt prende posizione anche sulla questione della collocazione del *naos* di Artemide *Agrotera*. Egli infatti localizza il santuario di Pan menzionato nella parte iniziale del *Fedro* di Platone nell'area di Hagia Photini. A suo avviso la combinazione tra tale localizzazione e la situazione topografica tracciata dallo stesso brano porta a escludere che il "tempietto dell'Ilisso" sia il tempio dell'*Agrotera*. Tale tempio andrebbe localizzato più a valle, circa nella zona della chiesa di Hagios Panteleimon. Secondo Rodenwaldt l'incertezza sui confini di Agrai rende possibile che anche tale zona ne facesse parte¹⁸⁹.

Contro Rodenwaldt, Robert aveva sollevato obiezioni di tipo metodologico ritenendo eccessivo il peso da lui dato alla testimonianza del *Fedro*¹⁹⁰.

f) Bilancio critico

Al momento risulta ancora difficile considerare chiusa la questione dell'identificazione archeologica del luogo di culto di Artemide *Agrotera* ad Agrai.

Come si è anticipato, tra le proposte finora presentate, solo quella relativa all'identificazione con Hagios Panteleimon può essere definitivamente accantonata. Infatti la pertinenza della chiesa a Kynosarges e non ad Agrai è dimostrata da Travlos con il riconoscimento nell'area dei resti di un ginnasio, struttura che le fonti antiche associano concordemente a Kynosarges¹⁹¹.

Si può altresì accantonare, per mancanza di elementi, anche l'affermazione di Guillet relativa alla collocazione del *hieron* sulla sommità dell'altura a cui è addossata la terrazza del c.d. tempietto dell'Ilisso. Va detto che Travlos è orientato a collocarvi eventualmente il tempio di Poseidone *Helikonios*¹⁹².

La carenza di dati impedisce di valutare le proposte relative all'area della cappella del Profeta Elia e alla chiesa di Hagios Petros Stavromenos. I due siti sono oggi perduti senza che risultino indagini archeologiche dei medesimi ed è dunque impossibile prendere una posizione. Riguardo ad Hagios Petros Stavromenos merita di essere osservato che lo schizzo della chiesa riportato nell'opera anonima del 1687 ritrae un edificio integro¹⁹³. Pur con tutta la cautela richiesta da un disegno come quello tracciato dall'Anonimo, va presa in

¹⁸⁶ V. Kastromenos 1886, 32.

¹⁸⁷ V. Milchhöfer 1883, 25 + Bl. IV.

¹⁸⁸ V. Milchhöfer 1889, 183-4.

¹⁸⁹ V. Rodenwaldt 1912, 145-6.

¹⁹⁰ V. Robert 1923, 62.

¹⁹¹ V. Travlos 1970.

¹⁹² V. Travlos 1971, Abb. 154, 114; Abb. 379, 291.

¹⁹³ V. Anonimo 1687, 121 (= Sacconi 1991, fig. 21 = fig. 2, Tav. XVIII).

considerazione l'eventualità che Spon e Wheler disponessero di più elementi atti a suggerire (a torto o a ragione) la presenza di un tempio rispetto a Stuart e Revett che molto probabilmente hanno visto la chiesa già abbandonata come risulta dalla descrizione di Chandler.

La documentazione relativa al c.d. tempietto dell'Ilisso è di gran lunga la più abbondante e la migliore, grazie ai disegni di Stuart e Revett e alle moderne indagini archeologiche condotte da Skias e Travlos. Tuttavia non mancano i problemi.

In primo luogo nonostante la validità dell'attribuzione al c.d. tempietto dell'Ilisso dei resti portati alla luce da Skias e Travlos venga generalmente ammessa, su di essa occorre forse maggiore cautela. L'operazione di Skias suscita infatti qualche perplessità di tipo metodologico dato che si tratta di scavi avviati con l'obiettivo dichiarato di trovare i resti dell'edificio disegnato da Stuart e Revett¹⁹⁴. È pertanto legittimo almeno chiedersi se eventualmente simile obiettivo non abbia condizionato la lettura di quanto emergeva dal terreno e porta a domandarsi in che misura la lettura dei rinvenimenti sia stata condizionata da un simile contesto. In proposito bisognerebbe probabilmente soffermarsi sulla problematicità del raffronto tra le strutture rinvenute sul terreno e i disegni di Stuart e Revett che, per quanto corredati di misure, non possono essere utilizzati come rilievo archeologico, essendo stati eseguiti in altra epoca e per altra esigenza. Indubbiamente tra quanto messo in luce da Skias e l'edificio disegnato da Stuart e Revett ci sono forti analogie, sottolineate dallo stesso archeologo, quali la maggiore elevazione dello stilobate nel settore nord-ovest, la ripartizione in pronao e cella, il fatto che l'abside della chiesa occupa il pronao dell'antico tempio. Tuttavia non sembra da sottovalutare la differenza tra le misure rilevate da Skias e quelle fornite da Stuart e Revett. È plausibile che, come afferma l'archeologo essa sia dovuta a misurazioni effettuate ad un livello diverso. Fa però difficoltà il fatto che uno scarto massimo di cm 30 appare troppo basso per pensare che si tratti effettivamente di misure prese rispettivamente al gradino inferiore del crepidoma e allo stilobate. Un ulteriore elemento di dubbio sull'identificazione della struttura scavata da Skias e Travlos con il tempio di Artemide *Agrotera* è sollevato dalla stima delle proporzioni complessive del *temenos*: m 45x30. Simili proporzioni appaiono forse troppo ridotte se si considera che, come si vedrà meglio in seguito, il santuario doveva accogliere ogni anno la solenne *pompe* degli Ateniesi, una *thysia* con cinquecento vittime e, assai probabilmente, il relativo banchetto sacro¹⁹⁵.

In secondo luogo, se anche si ammette l'identificazione dell'area scavata da Skias e Travlos con quella del c.d. tempietto dell'Ilisso, gli scavi non hanno portato alla luce elementi decisivi per la questione della titolarità. Va comunque detto che sia i risultati degli scavi di Skias sia quelli degli scavi di Travlos non sono stati pubblicati e che, soprattutto nel caso dei lavori diretti da Travlos, si è trattato di indagini relative ad un'area alquanto ristretta. Dunque al momento due degli argomenti addotti contro l'identificazione, cioè la recenziarietà della struttura e l'assenza di *krateriskoi* di tipo brauronio non trovano conferma. Del resto, riguardo a quest'ultima, la stessa L. Kahil ammette con onestà di non avere potuto studiare i materiali rinvenuti da Skias. In ogni caso se anche emergessero conferme si tratta di argomenti non stringenti. Infatti la datazione del tempio non è vincolante rispetto all'inquadramento cronologico di un *temenos* e i contorni del legame tra *krateriskoi* di tipo brauronio e santuari artemidei attici appaiono piuttosto sfuggenti: basti ricordare che a quanto pare, neppure lo scavo del tempio artemideo di Halai Araphenides ha prodotto simili

¹⁹⁴ V. Skias 1897, 74-6 e *supra* b, 298.

¹⁹⁵ V. *infra* III 1 c, 330-1; d, 333.

krateriskoi e che, per contro, tale tipo di vasi è stato recuperato anche in un contesto sicuramente non artemideo come la c.d. grotta di Pan presso Eleusi¹⁹⁶.

Una certa importanza in merito alla questione della titolarità può essere assegnata alla precisazione del quadro topografico apportata dai lavori diretti da Travlos. La localizzazione del *Metroon* in un punto più vicino all'antico letto dell'Illisso rispetto ai (presunti?) resti del "tempietto dell'Illisso" appare assai plausibile. In tal modo viene messa fuori gioco la tesi relativa all'identificazione del tempietto ionico con il *Metroon* in un primo tempo sostenuta dal medesimo Travlos.

Per contro, il solo testo di Pausania (I 19, 6*) non sembra sufficiente per presupporre, come è stato suggerito, una contiguità tra lo stadio e il tempio di Artemide *Agrotera* più stretta di quella esistente tra lo stadio e il c.d. tempietto dell'Illisso, o la parzialità della visita di Agrai. Infatti, come mostra la stessa Pautasso che aderisce a simili tesi, i criteri seguiti dal periegeta nella descrizione non sono univoci e sono previsti anche salti rispetto all'ordine prettamente topografico¹⁹⁷. Ancora, il criterio paesaggistico, chiamato in causa dalla medesima studiosa, rischia di essere guidato da quella che è l'attuale percezione e da schemi di topografia sacra che sarebbe bene verificare comunque di volta in volta.

Gli argomenti più forti in favore dell'identificazione del c.d. tempietto dell'Illisso come *naos* di Artemide *Agrotera* sono comunque esterni rispetto allo scavo: si tratta del soggetto delle lastre a rilievo attribuite al fregio e di quello di un rilievo votivo attribuibile al *temenos*. La ricostruzione offerta in proposito da Beschi è assai convincente e del tutto coerente con quelli che anche da altre fonti risultano essere gli aspetti politici e storico-religiosi del culto. Tuttavia non va dimenticato che si tratta di attribuzioni, dunque dotate di un certo margine di congetturalità. In particolare, per quanto riguarda le lastre, si pone il già ricordato problema del confronto tra reperto concreto e dati forniti da Stuart e Revett. Per quanto riguarda il rilievo, la questione è forse più delicata in quanto l'attribuzione è basata sul soggetto e soprattutto su un dato statistico, la rarità dei reperti non provenienti dall'acropoli tra le antichità acquisite nel corso della spedizione di Morosini. Non è da escludere che nuove ricerche portino a rivedere simile dato.

In conclusione, gli elementi attualmente disponibili rendono plausibile l'identificazione del *naos* di Artemide *Agrotera* con il c.d. tempietto dell'Illisso, ma non va dimenticato che si sono perduti i dati relativi ad altri siti e che comunque anche la documentazione relativa al "tempietto dell'Illisso" non è esente da problemi. L'auspicio è di potere ricavare nuovi elementi di discussione dagli scavi che, come detto, sono stati programmati nell'area di Metz.

2 - PHYLE (?)

La localizzazione di un culto di Artemide *Agrotera* a Phyle viene ipotizzata (e in alcuni casi affermata) sulla base di un documento epigrafico.

Il documento è una stele rinvenuta ad Eleusi (IG II² 1299*) contenente due decreti onorari per lo stratego *Aristophanes*, figlio di *Aristomenos* del demo di Leuconoe. L'iscrizione è datata dall'editore D. Philios al 290 a.C. circa, sulla base dell'identificazione del re Demetrio menzionato a l. 36 con Demetrio Poliorcete¹⁹⁸. Nel 1903 W. Kolbe¹⁹⁹

¹⁹⁶ V. cap. I sez. III 2 c, 160; 161.

¹⁹⁷ V. Pautasso 2002, 782-4.

¹⁹⁸ V. Philios 1883, col. 145-8.

presenta fondati elementi contro tale datazione e a favore invece di una datazione al regno di Demetrio II (239-29 a.C.), precisamente all'anno 236/5 a.C.

Il primo decreto (ll. 3-50) è votato dai cittadini schierati nelle tre guarnigioni di Eleusi, Panactos e Phyle e dai mercenari al servizio di Atene distaccati ad Eleusi, mentre il secondo (ll. 51-81) è votato dal *Demos* di Eleusi. Nel primo caso si vuole onorare la generosità di cui il personaggio ha dato prova in compiti di tipo religioso, mentre nel secondo caso si menzionano benemeritenze di tipo civico.

A ll. 28-32* del primo decreto si trova la clausola relativa al momento della proclamazione pubblica del conferimento al personaggio dei due riconoscimenti onorari più cospicui, la corona (d'oro) e la dedica di un ritratto in bronzo (che come risulta da l.28 doveva essere collocato nell'*aule* del santuario di Demetra e Kore ad Eleusi). Per ciascuna delle comunità che avevano votato il decreto viene indicata una diversa occasione festiva. Il testo è lacunoso in alcuni punti, tuttavia sono indicati l'agone *patrios* degli *Haloa* ad Eleusi, molto probabilmente²⁰⁰ il sacrificio celebrato durante gli *Apaturia* a Panactos, la celebrazione di un sacrificio per Artemide a Phyle, il "nuovo agone tragico" dei *Dionisia* ad Atene.

Il punto in cui si menziona il sacrificio per Artemide a Phyle presenta una lacuna (ll.30-1*) che interessa un elemento preceduto da un articolo e che doveva seguire il nome della divinità. Tanto l'articolo quanto l'elemento in lacuna sono al dativo come il nome della divinità: dopo la lacuna si può leggere una *iota*. È dunque plausibile che la parola in lacuna sia l'epiclesi di Artemide.

Philios, sulla base della natura del territorio montuoso di Phyle, ritiene tutte egualmente plausibili epiclesi quali *Petraia*, *Phosphoros* e *Agrotera*²⁰¹.

I. Pantazidis, in un articolo in cui presenta osservazioni sull'edizione di Philios, è decisamente orientato per la scelta di integrare l'epiclesi *Agrotera* come l'unica appropriata al contesto. Egli osserva infatti che il culto di Artemide *Agrotera* è ben documentato in Attica ed è particolarmente connesso con i luoghi montuosi²⁰².

La proposta di Pantazidis è stata accolta nelle successive edizioni dell'iscrizione, con la sola eccezione di U. Koehler che la riporta solo in apparato²⁰³. L'iscrizione IG II² 1299 finisce pertanto per essere citata come documento relativo al culto di Artemide *Agrotera* a Phyle. Si discute semmai se considerare tale culto come pertinente al *pantheon* del demo o come parte dell'attività religiosa dei soldati dislocati nella guarnigione di Phyle. A favore della prima ipotesi si esprimono W. Wrede e M. Platonos-Pota²⁰⁴, mentre la seconda è sostenuta da M. Launey²⁰⁵.

L'integrazione *Agrotera* in IG II² 1290, ll. 30-1* appare plausibile. Come osserva Pantazidis, il culto della divinità è effettivamente ben documentato in Attica dalle fonti letterarie. Meno pertinente, almeno per quanto noto, appare il richiamo alla connessione tra la divinità e i luoghi montuosi. Va comunque riconosciuto che il territorio di Phyle montuoso, selvaggio e situato presso un confine si presenta come un perfetto esempio di

¹⁹⁹ V. Kolbe 1903, 312-8 seguito da Dittenberger 1915³ 720; Kirchner 1916, 607 e 609; Dinsmoor 1931, 101-3; Launey 1987², 1041.

²⁰⁰ V. integrazione [Ἀπατο]υρίων ll. 29-30 Pantazidis 1884, col. 213-4. La proposta è stata accolta in tutte le successive edizioni del testo.

²⁰¹ V. Philios 1883, col. 142.

²⁰² V. Pantazidis 1884, col. 214.

²⁰³ V. Koehler 1895, 154; Dittenberger 1915³, 721; Kirchner 1916, 607 e 609; Launey 1987², 1042.

²⁰⁴ V. Wrede 1924, 211; Platonos-Pota 2004, 348

²⁰⁵ V. Launey 1987², 936-7.

spazio artemideo quale viene tratteggiato all'interno di una consolidata tradizione di studi antropologico-religiosi, anche se, come si è detto a proposito della posizione del tempio di Agrai, simili schemi vanno comunque sempre verificati²⁰⁶. Merita forse di essere chiamato in causa un elemento trascurato da Pantazidis, cioè il fatto che il culto di Artemide *Agrotera* era un culto della *polis*. La menzione di un sacrificio per Artemide *Mounichia* nel mese *Mounichion* nel calendario epigrafico di Thorikos, di cui si è trattato nel capitolo precedente, può rappresentare un esempio di celebrazione a livello locale di un rito del calendario religioso della *polis*²⁰⁷. In più, il sacrificio pubblico offerto dagli Ateniesi ad Artemide *Agrotera* risulta eziologicamente connesso alla vittoria conseguita a Maratona e molto probabilmente, almeno nel IV a.C., esso era celebrato dal polemarco²⁰⁸. Il fatto che nel demo di Phyle si trovava una delle più importanti fortezze difensive dell'Attica e che il contesto dell'iscrizione sia di tipo militare rendono plausibile la celebrazione a livello locale di un sacrificio con simili connotazioni militari.

In ogni caso, se anche la proposta di Pantazidis appare plausibile, IG II² 1290, ll. 30-1 non può essere citata per affermare che il culto di Artemide *Agrotera* faceva parte della realtà culturale di Phyle. Il sacrificio menzionato nell'iscrizione potrebbe avere avuto carattere contingente. In attesa di ulteriore documentazione non è dunque possibile affiancare Phyle ad Agrai come sede di un luogo di culto della divinità.

3 - MARATONA (?)

La teoria che a Maratona esistesse un luogo di culto dedicato ad Artemide *Agrotera* si basa sulla forte connessione che emerge dalle fonti letterarie tra il culto pubblico di detta divinità e la celebrazione della vittoria conseguita a Maratona²⁰⁹. Diversi autori ritengono infatti che una simile connessione possa essere spiegata solo alla luce di una presenza culturale di Artemide a Maratona.

Ad esempio, J.P. Shear afferma, senza meglio argomentare, che in origine la festa per la vittoria di Maratona aveva carattere locale e che solo in un secondo tempo era divenuta parte del calendario ateniese.²¹⁰

Ancora, F. Jacoby avanza l'ipotesi che il passo di Plutarco in cui si dice che come *charisterion* per la vittoria di Maratona il 6 *Boedromion* c'era una *pompe* degli Ateniesi diretta ad Agrai sia corrotto e che la vera meta fosse Maratona. Nella sua ricostruzione infatti l'aspetto centrale della festa del 6 *Boedromion* sono gli onori ai caduti. La data della festa per la vittoria, non coincidente con il giorno in cui aveva avuto luogo lo scontro, era stata intenzionalmente scelta in contiguità con i *Genesia* che cadevano il giorno 5 ed erano una festa pubblica in onore dei defunti. Poiché i caduti di Maratona erano stati sepolti sul posto, la festa non poteva essere celebrata che a Maratona. Là uno stesso operatore, il polemarco indicato dalla *Costituzione degli Ateniesi* (58, 1*) sacrificava per Artemide *Agrotera* e per i caduti²¹¹. L'obiettivo di Jacoby è dimostrare che nel tempo i *Genesia* avevano finito per diventare il giorno della sepoltura pubblica dei caduti dell'anno,

²⁰⁶ Territorio di Phyle: v. Tav. XX. Paesaggi artemidei: v. da ultimo Vernant 2001, 122-5. V. anche Pautasso 2002, 789 (Agrai); cfr. *supra* 1.2 f, 318.

²⁰⁷ V. cap. I IV 3 c, 220-1.

²⁰⁸ V. *infra* III 1e, 340-3; III 1 d, 335-6.

²⁰⁹ V. *infra*, III 1 e, 340-3.

²¹⁰ V. Shear 1936, 298.

²¹¹ V. Jacoby 1944, nota 121, 62.

individuando come tappa intermedia appunto l'organizzazione della celebrazione di Maratona²¹².

R. Garland sostiene che tutte le figure divine ed eroiche il cui culto è posto dalla tradizione ateniese in relazione con la vittoria conseguita a Maratona fossero associate al territorio di Maratona. A suo avviso infatti dalle fonti si evince che gli Ateniesi si erano rappresentati l'inaspettato successo come vittoria a Maratona e di Maratona²¹³.

Infine H.R. Goette e T.M. Weber ritengono che un'iscrizione rinvenuta nelle vicinanze del grande tumulo (IG II² 5001 a*) possa fornire indicazioni sull'esistenza a Maratona di un *temenos* di Artemide *Agrotera*, la divinità invocata dai Greci prima dell'assalto e onorata dopo la vittoria. L'iscrizione, pertinente a un altare, riporta il nome di Artemide al genitivo, prova del fatto che il luogo di culto era a lei dedicato²¹⁴.

Tra gli studiosi sopra ricordati, Goette e Weber sono gli unici ad addurre un documento relativo al culto di Artemide *Agrotera*; nessun altro si sofferma a presentare prove del fatto che a Maratona si venerasse effettivamente la divinità prima e dopo il 490 a.C. Tuttavia il valore di simile testimonianza è alquanto dubbio.

L'iscrizione IG II² 5001 a, datata da I. Kirchner al I-II d.C.²¹⁵, non presenta epiclesi e nella descrizione dell'editore H.G. Lolling non è menzionato alcun apparato iconografico²¹⁶.

Dunque gli elementi disponibili non contengono alcuna indicazione in favore della pertinenza dell'epigrafe ad Artemide *Agrotera*. A ciò si può aggiungere il fatto che, come già segnalato da Lolling e riportato anche da Goette e Weber, la lastra su cui è inciso il nome di Artemide, rinvenuta in contesto di reimpiego presso il *Soros*, molto probabilmente apparteneva allo stesso monumento (un altare?) di cui faceva parte una lastra su cui si legge "delle Ilizie" (IG II² 5001 b)²¹⁷. Le Ilizie (o Ilizia) erano figure divine associate al parto, al pari della stessa Artemide. È plausibile che l'altare si trovasse in un *temenos* comune a tali divinità, la cui esistenza non è altrimenti attestata, o anche in un *temenos* dedicato a una divinità in qualche modo connessa alla generazione. Ch. Vorster segnala il rinvenimento a Maratona di una statua di bambino, tuttora inedita. La provenienza precisa della statua è sconosciuta, tuttavia si tratta probabilmente di una statua votiva e potrebbe essere testimonianza della presenza di un culto connesso a nascita e crescita. In via puramente ipotetica essa può essere messa in relazione con Artemide e le Ilizie menzionate nell'iscrizione²¹⁸.

In base a quanto detto, non solo risulta difficile seguire Goette e Weber nel considerare IG II² 5001 come possibile documento del culto di Artemide *Agrotera* a Maratona, ma risulta problematico anche riconoscere nell' epigrafe la testimonianza di un culto di Artemide nella località.

Il nome di Artemide compare in altri testi epigrafici maratonii oltre a quello menzionato da Goette e Weber, ma in un caso (o forse due) si tratta di un contesto del tutto particolare e nell'altro è legittimo sollevare dubbi sull'autenticità dell'iscrizione.

²¹² V. Jacoby 1944. Obiezioni alla correzione del testo di Plutarco *infra* III 1 c, 331. Obiezioni alla ricostruzione del contesto rituale *infra* IV 1 b, 355-6.

²¹³ V. Garland 1992, 61-2.

²¹⁴ V. Goette - Weber 2004, 38.

²¹⁵ V. Kirchner 1935, 329.

²¹⁶ V. Lolling 1883, 279-80.

²¹⁷ V. Lolling 1883, 279-80; Goette - Weber 2004, 38. V. anche Baur 1902, 14; Pingiatoglou 1981, 44 e 160, n. E46 (pezzo perduto). Luogo di rinvenimento dell'epigrafe: fig. 1, Tav. XXI.

²¹⁸ V. Vorster 1983, 279, nota 269.

Il nome di Artemide si legge su un'erma rinvenuta presso la chiesa detta *Panagia Mesosporitissa* in località Bei vicino a Maratona (IG II² 13196, l. 3*)²¹⁹. Si tratta di un monumento che Erode Attico, proprietario di una tenuta a Maratona²²⁰, aveva dedicato a uno dei suoi *trophimoi*, Memnon, probabilmente etiope come l'omonimo personaggio mitico, se si accetta la tesi di P. Graindor²²¹ secondo cui la testa con tratti negroidi conservata al Pergamonmuseum di Berlino sarebbe un ritratto di Memnon. Come risulta da Filostrato²²², Erode Attico utilizzava le erme per commemorare i suoi tre *trophimoi* (Achille, Polydeukes/Polydeukion e Memnon). Esse venivano disposte all'interno delle tenute di cui egli era proprietario e, come si legge nelle iscrizioni, venivano scelti talora luoghi legati a un momento trascorso insieme²²³. Ogni erma, oltre alla dedica, conteneva un lungo testo di maledizioni contro chi avesse osato violare il monumento²²⁴. Sull'erma rinvenuta in località Bei presso Maratona, Memnon è designato come **τοπάδειν** e **Ἀρτέμιδος φίλος**. Secondo Goette e Weber lo stesso testo sarebbe ripetuto su una seconda erma rinvenuta nel 1976 in un'altra zona della tenuta di Erode Attico, in località Skorpio Potami²²⁵. Nel resoconto pubblicato in *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* così come nel relativo lemma del *Supplementum Epigraphicum Graecum* sono riportate però solo due linee di testo²²⁶. Tuttavia sia nella fotografia del pezzo, sia sulla pietra, attualmente esposta al Museo nazionale di Maratona, si distinguono tracce di una terza linea: le apicature di due lettere, probabilmente **A** e **Φ**²²⁷. È dunque probabile che la terza linea contenesse in forma abbreviata la qualifica **Ἀρτέμιδος φίλος**. **Τοπάδειν** ha destato difficoltà di interpretazione, tanto che l'editore E. Kastorchis rinuncia a proporne una²²⁸. Tuttavia tra le diverse proposte la più plausibile appare quella secondo cui la parola va considerata un soprannome, "piccolo topazio"²²⁹. Quanto alla qualifica **Ἀρτέμιδος φίλος** "amico di Artemide", c'è consenso nel ritenere che l'espressione faccia riferimento alla caccia²³⁰ e non al culto della divinità come sembra pensare S. Solders quando include l'iscrizione nel proprio *dossier* di attestazioni del culto di Artemide²³¹. Tanto più che nella descrizione dei monumenti per i *trophimoi* fornita da Filostrato²³² (e messa generalmente in relazione con le erme) il motivo della caccia è in primo piano: secondo l'autore infatti i *trophimoi* erano ritratti prima, durante e dopo la caccia.

²¹⁹ V. Kastorchis 1882, 538 e fig. 2, Tav. XXI.

²²⁰ Recenti descrizioni della proprietà di Erode Attico a Maratona: v. Tobin 1997, 240-83; Galli 2002, 178-203 e Goette - Weber 2004, 113-4.

²²¹ V. Graindor 1915.

²²² V. Philostr. *Vitae soph.*, II 558. V. anche Graindor 1930, 114-8; Ameling 1983 I, 113-7; Tobin 1997, 95-109; Galli 2002, 148-9; Goette - Weber 2004 122-6.

²²³ V. IG II² 13194 (= Ameling 1983 II, n. 158, 163; Tobin 1997, n. 4, 121-3), riferimento a un incontro; IG II² 3971 (= Ameling 1983 II, n. 177, 172; cfr. Tobin 1997, 101 e 280-1), riferimento a un bagno; IG II² 3970+13190 (assemblaggio Westbrook 1929 = Ameling 1983 II, n. 161, 163-4; Tobin 1997, n. 13, 130-1), riferimento a una caccia.

²²⁴ V. Ameling 1983 II, 23-9 + nn. 147-70, 160-6; Tobin 1997, 113-60 + nn. 1-25, 117-43; Galli 2002, 166-7.

²²⁵ V. Goette-Weber 2004, 125* con poco giustificabile integrazione. Cfr. IG II² 13196, l. 3* (integro), e Tav. XXII (probabilmente abbreviato).

²²⁶ V. *Deltion* 1978, 56 e SEG 35 210.

²²⁷ V. *Deltion* 1978, π. 18δ e Goette-Weber 2004, Abb. 156, 124 (= Tav. XXII) attribuita erroneamente a IG II² 13196 che risulta completa della parte con maledizioni ed è considerata perduta).

²²⁸ V. Kastorchis 1882, 540.

²²⁹ V. Merkelbach 1982. Cfr. Graindor 1915, 406 (vero nome etiope) e 1930, 116, nota 4 (attenuazione della *hybris* potenzialmente contenuta nella designazione come "amico di Artemide").

²³⁰ V. Kastorchis 1882, 540; Graindor 1930, 116; Ameling 1983 II, 165; Tobin 1997, 134-5; Goette - Weber 2004, 125.

²³¹ V. Solders 1931, n. 59, 29.

²³² V. Philostr. *Vita soph.* II 559.

Il nome di Artemide compare anche in un'iscrizione votiva BE 1967, n. 235*. Secondo le succinte notizie fornite da V. Kallipolitis nel bollettino di scavo, l'iscrizione è incisa sul lato lungo di una lastra rettangolare rinvenuta in località Pyrgos presso Maratona²³³ e si presenta come dedica posta da una donna di nome *Kalliope* per Artemide figlia di Zeus e *klytotoxos*. Kallipolitis²³⁴ propone di datare l'epigrafe alla seconda metà del II d.C. L. Robert ha riconosciuto il testo come esametro²³⁵: la forma metrica appare coerente con il tono letterario dell'epiteto *klytotoxos*. La scarsa descrizione di Kallipolitis e in particolare le misure fornite²³⁶, legittima qualche dubbio sull'autenticità del pezzo. Sembra infatti inusuale che su una lastra di dimensioni piuttosto cospicue (0, 865 x 0, 535 m) sia disposta unicamente una riga di testo con caratteri alti appena 8 mm, sul lato lungo. Anche la ricercatezza dell'epigrafe, metrica e con linguaggio epicheggiante, non sarebbe fuori luogo in un falso. Purtroppo non si dispone di una fotografia del pezzo, né è stato possibile rintracciarlo per un esame autoptico. Tuttavia appare più prudente non prenderlo in considerazione come eventuale testimonianza di un culto artemideo a Maratona.

Attualmente, il materiale epigrafico di Maratona è dunque decisamente insufficiente per sostenere la teoria dell'esistenza a Maratona di un culto di quell'Artemide *Agrotera* che ad Atene appare così fortemente e strettamente connessa alla vittoria sui Persiani conseguita in tale località. A fianco dell'insufficienza delle iscrizioni, va segnalata la totale assenza, al momento, di tracce archeologiche e di testimonianze letterarie. La presenza di un culto maratoniaco di Artemide *Agrotera* si presenta dunque ad oggi come una costruzione teorica elaborata a partire dai caratteri del culto pubblico ateniese.

II - CRONOLOGIA

Allo stato attuale per avere indicazioni sull'arco cronologico della durata del culto di Artemide *Agrotera* ci si può basare solo su fonti letterarie ed epigrafiche non essendo stato individuato con certezza alcun contesto archeologico riferibile a tale culto. I documenti finora noti sono databili in un periodo compreso tra gli anni venti del V a.C. e l'età antonina, con la possibilità, forse, di arrivare fino all'età di Commodo. Tali documenti non sono però distribuiti omogeneamente per tutto il lungo arco cronologico. Sulla base di alcuni elementi è plausibile ritenere che l'istituzione del culto di Artemide *Agrotera* ad Atene sia anteriore al 490 a.C., anche se non è possibile precisarne meglio l'epoca e i contorni. Quanto alla fine del culto, non si ha alcun dato.

1 - Prima del V a.C.

Alcuni studiosi, a diverso titolo, formulano ipotesi di ricostruzione della fase più antica del culto di Artemide *Agrotera*. Due di tali ipotesi riguardano in modo specifico la relazione tra la divinità e il santuario di Agrai, mentre la terza è finalizzata a dare conto della stretta associazione tra la festa in onore di Artemide *Agrotera* e la vittoria di Maratona.

Secondo R. Simms il *temenos* di Agrai era originariamente dedicato ad una divinità femminile di nome Agra. Artemide era ospitata all'interno di esso al pari di altre divinità come Demetra e Ilizia. La vicinanza della fonte Calliroe e la presenza di Ilizia rendono

²³³ V. Kallipolitis 1964, 74 e fig. 1, Tav. XXI.

²³⁴ V. Kallipolitis 1964, 74.

²³⁵ V. Robert - Robert 1966, 486.

²³⁶ V. Kallipolitis 1964, 74.

probabile che Agra avesse uno specifico legame con riti che sancivano i passaggi chiave della vita femminile, matrimonio e parto. Tale legame, nel tempo, ha determinato l'identificazione di Agra con Artemide e la trasformazione del suo nome in epiclesi di quest'ultima: infatti anche se per Artemide *Agraia-Agrotera* non è documentata alcuna connessione con riti femminili, la vicinanza della fonte Calliroe indica che essa doveva esistere. Con l'istituzione ateniese e anti-eleusina dei "Piccoli misteri", il culto di Artemide *Agraia* avrebbe perso importanza rispetto a quello di Demetra e avrebbe parzialmente recuperato terreno dopo l'associazione con la memoria della vittoria di Maratona. A sostegno dell'interpretazione di Agra come nome divino Simms adduce il rapporto etimologico tra nome della divinità *Agra* e località del culto *Agrai*, del tutto analogo a quello esistente tra *Athena* e *Athenai* e la doppia forma *Agra - Agraia* del tutto simile alla doppia forma *Athena - Athenaia*. Ancora, egli valorizza come ulteriore prova *Lex. Seg. s.v. "Ἀγραίαι"*, p. 326-7 Bekker* in cui si legge **καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀγραίας αὐτόθι τὸ ἱερόν** proponendo di tradurre come "là ci sono anche un luogo di culto di Artemide e uno di Agraia". Infine, egli spiega l'uso "indipendente" di *Agraia* che si riscontra in diversi testi (notato, ad esempio, da Judeich²³⁷) come traccia dell'antica valenza di *Agraia* come nome divino. Pertanto lo studioso rivaluta l'interpretazione antica dell'espressione **ἐν Ἀγραίαις** come "nel (santuario) di Agra" in polemica con P. Chantraine che preferisce intendere come "ad Agrai" sulla base di elementi grammaticali e sulla base della mancanza di dati sul culto di una dea Agra²³⁸.

Pautasso nel già citato articolo del 2002 si sofferma sui due lemmi relativi ad Agrai presenti nei *Lexica Segueriana* (rispettivamente p. 326- 7* e p. 334* dell'edizione Bekker) combinando tra loro le informazioni da essi fornite. Nel primo, citando l'attidografo Clidemo (FGH III B 323 F 1) si afferma che Agrai si chiamava anticamente Helikon e che sull'altura c'è un'*eschara* di Poseidone *Helikonios*. Nel secondo si afferma che nei tempi più antichi la località di Agrai si chiamava Helikon e che aveva ricevuto il nuovo nome per Artemide. Dai due testi Pautasso deduce una sorta di "passaggio di testimone" tra le due divinità, che a suo avviso avrebbero caratteri affini (ma questo punto, necessariamente, non viene approfondito). Anticamente Helikon portava questo nome per la presenza di Poseidone, poi avrebbe cambiato nome in Agrai per la presenza di Artemide²³⁹.

Alcuni studiosi, le cui singole tesi saranno presentate ampiamente in seguito, ritengono di potere giustificare il ruolo del culto di Artemide *Agrotera* nella memoria di Maratona con il fatto che la divinità aveva già parte in una festa ateniese a carattere militare, i *Boedromia*, eziologicamente connessi alla guerra contro Eleusi o al conflitto con le Amazzoni²⁴⁰.

Nessuna delle ricostruzioni qui ricordate appare convincente. La difficoltà principale rispetto alla tesi di Simms è rappresentata dalla mancanza di ogni notizia sul culto di Agra - Agraia. Il testo di *Lex. Seg. s.v. "Ἀγραίαι"* p. 326-7 Bekker* non rappresenta un elemento stringente. In primo luogo esso è tramandato in due varianti: **καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀγραίας αὐτόθι τὸ ἱερόν** (Σ^a) e **καὶ Ἀρτέμιδος τῆς Ἀγραίας αὐτόθι τὸ ἱερόν** (Σ^b). In secondo luogo, qualora si privilegi la prima variante, resta la possibilità di riconoscervi un'endiadi e tradurre ugualmente "e il santuario di Artemide *Agraia*". Un'altra grossa difficoltà è creata l'esistenza di un'epiclesi *Agraios* di Apollo, documentata a Megara

²³⁷ V. Judeich 1931, 416.

²³⁸ V. Simms 2003.

²³⁹ V. Pautasso 2002, nota 77, 789.

²⁴⁰ V. *infra* IV 1a, 351-4.

(Paus. I 41, 3). Non è plausibile supporre che l'epiclesi artemidea e quella apollinea, identiche, abbiano origine diversa. *Agrai* sembrerebbe dunque avere come riferimento etimologico l'*agros*, la caccia e semmai, agli occhi degli eruditi che ne privilegiano l'uso, la stessa località del santuario.

L'ipotesi di lavoro di Pautasso è costruita assumendo come testimonianza storica l'etimologia antica dei due nomi Agrai e d Helikon. Poiché etimologie di tale genere, che istituiscono una relazione tra toponimo e teonimo, sono assolutamente comuni e ricorrenti nei testi antichi²⁴¹ diventa assai difficile valutarne l'attendibilità storica. La studiosa dovrebbe inoltre approfondire la dimostrazione dell'affinità tra Artemide e Poseidone.

Infine, come si vedrà meglio successivamente, nella scarsa documentazione relativa ai *Boedromia* non è contenuto alcun elemento esplicitamente riferibile ad un qualche ruolo di Artemide. Questo è dedotto soprattutto dal fatto che la divinità titolare della festa era Apollo, il suo gemello divino. È evidente che si tratta di un elemento poco consistente²⁴².

In conclusione, la scarsità di fonti disponibili e soprattutto l'assenza di materiali archeologici non consentono di ricostruire una storia del culto di Artemide *Agrotera* con particolare riguardo all'età precedente all'associazione con la memoria di Maratona. È plausibile supporre che quest'ultima abbia determinato modifiche nella ritualità, ma non è possibile valutarle nei termini, ad esempio, dell'assunzione di nuova importanza per un culto minore.

2 - V a.C.

Il più antico testo letterario noto sul culto di Artemide *Agrotera* è un passo dei *Cavalieri* di Aristofane (660*) in cui si allude al solenne sacrificio pubblico che veniva celebrato ad Atene in onore della divinità. Di qualche anno precedente è la più antica attestazione epigrafica. Si tratta di un rendiconto dei tesoriere degli altri dei (IG I³ 383) datato 429/8 a.C. in cui si menzionano, a quanto pare a due riprese, entrate del santuario della divinità specificando la seconda volta che esse provengono dalla decima sulla vendita di prigionieri di guerra come schiavi²⁴³. Agli anni '20 del V a.C. risalgono altri documenti epigrafici di carattere amministrativo. In una stele redatta dai *logistai* (IG I³ 369) su cui sono riportati i rendiconti dei tesoriere di Atena del quadriennio 426/5 - 423/2 a.C. e il rendiconto dei tesoriere degli altri dei del 423/2 a.C. sono menzionate entrate in denaro del santuario della divinità²⁴⁴. Si è proposto di riconoscere il nome di Artemide *Agrotera* anche in un inventario di oggetti assai frammentario (IG I³ 409) databile al 420-5 a.C., rinvenuto nell'area della *Tholos*, pertinente a un edificio non identificabile (forse il *Metroon*, che risulta essere stato usato come archivio) e redatto da un collegio di cui non si è conservato il nome e che al momento non può essere plausibilmente individuato²⁴⁵. La lista di oggetti non è leggibile. Un'analogia menzione è stata ricostruita per l'altrettanto lacunosa iscrizione IG I³ 406²⁴⁶.

Agli anni 420-400 potrebbe risalire una testimonianza archeologica del culto di Artemide *Agrotera*, se si accetta la già ricordata proposta di Beschi in merito all'attribuzione

²⁴¹ V. es. caso Brauron/*Brauronia* cap. I sez. I 1.1, 3.

²⁴² V. *infra* IV 1 a, 351-4.

²⁴³ V. IG I³ 383, ll. 85-6 plausibile integrazione [Ἄγρῆμιδος] // [Ἄγροτέ]ρας e ll. 155-8*.

²⁴⁴ IG I³ 369, l. 59 e l. 79.

²⁴⁵ V. Woodward 1956, n. 9 b, 94-5 + Pl. 32. Provenienza e problemi di attribuzione: Woodward 1956, 79 e 98-100.

²⁴⁶ V. Woodward 1956, n. 2, 82 + Pl. 31.

al c.d. tempietto dell'Ilisso, cioè (a suo avviso) al santuario di Artemide *Agrotera* di un rilievo raffigurante Artemide a caccia attualmente conservato a Kassel²⁴⁷.

Stando a R. Tölle-Kastenbein, la statua di culto del *naos* di Agrai risalirebbe agli anni immediatamente successivi alle guerre persiane e sarebbe quindi anteriore alle testimonianze letterarie, archeologiche ed epigrafiche²⁴⁸.

In ogni caso, la solida tradizione che collega la festa pubblica ateniese in onore di Artemide *Agrotera* alla vittoria di Maratona²⁴⁹ autorizza a pensare che il culto della divinità fosse già istituito nel 490 a.C. Pare infatti che la tradizione rifletta una rifunzionalizzazione del culto, ma non il momento della sua istituzione. La riprova è che i due testi in cui si forniscono notizie sull'origine del culto, il passo di Pausania (I 19, 6*) e lo scolio al *Fedro* di Platone (229c*), non fanno alcun riferimento a Maratona. Essi collegano piuttosto la fondazione del santuario rispettivamente alla prima caccia della divinità dopo lo sbarco da Delo e alla volontà di venerare la dea come signora del mondo selvatico.

Il legame mitologico con l'isola di Delo, presente nella testimonianza di Pausania, per Pautasso è indice dell'appartenenza del culto alle origini ioniche di Atene e potrebbe fare supporre che ad esso sia stato dato un assetto istituzionale nell'epoca della tirannide quando si registrano in Attica diverse iniziative nell'ambito della promozione del culto della triade delia²⁵⁰. Tutto ciò viene posto in relazione con la politica dell'epoca caratterizzata dall'ingerenza sul santuario panionico di Delo e dalla rivendicazione per Atene del ruolo di metropoli rispetto alle altre città ioniche²⁵¹.

Considerazioni cronologiche di questo genere dovrebbero tenere maggiormente conto di almeno due fatti. Nella tradizione relativa a un santuario eventuali collegamenti con le origini della *polis* non riflettono necessariamente la reale antichità del culto, ma possono essere appositamente costruiti per esigenze intrinseche (il culto deve figurare originario per assolvere alla sua funzione nel sistema della *polis*) o estrinseche (si vuole che il culto risulti antico per motivi di prestigio) al culto stesso. Inoltre, nel corso della storia ateniese anteriore alla visita di Pausania, l'età della tirannide non è certo l'unico momento in cui la rivendicazione del legame tra un santuario attico e l'isola di Delo sarebbe risultata coerente e funzionale rispetto agli orientamenti politici.

Va infine segnalato che stando alla proposta di identificazione della statua di culto del *naos* di Agrai avanzata da E. Langlotz, essa avrebbe avuto la forma di uno *xoanon* arcaico e sarebbe stata più antica dell'età delle guerre persiane²⁵².

3 - IV a.C.

Un passo dell' *Anabasi* di Senofonte (III 2, 11-2*) e uno della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (58, 1*) attestano la vitalità del culto di Artemide *Agrotera* nel IV a.C., e in particolare la vitalità della pratica del sacrificio pubblico per la divinità ad Atene.

Un segno di continuità nell'attività del santuario e anche nella gestione di quest'ultimo da parte della *polis*²⁵³ è rappresentato da un'iscrizione (SEG XXXIII 167) datata al 343/2 a.C. in cui si registrano le entrate derivate dall'affitto di terreni sacri

²⁴⁷ V. *supra* I 1.2 b, 311-2 e fig. 1, Tav. XXV.

²⁴⁸ V. Tölle-Kastenbein 1986, 31-2 e fig. 2, Tav. XXVII e *infra*, III 2 a, 344-5.

²⁴⁹ V. *infra*, III 1 e, 340-3.

²⁵⁰ V. Shapiro 1989, 48-66.

²⁵¹ V. rispettivamente Smarczyk 1990, 466-71 e 328-78.

²⁵² V. Langlotz 1954, 14-5; 31 + Tafel 7, 1 (= fig. 1, Tav. XXVIII). Presentazione e discussione: *infra*, III 2 a, 344-5.

²⁵³ Per l'attribuzione del documento a un organo della *polis*, e nello specifico all'arconte *basileus* v. Walbank 1983 b.

appartenenti a santuari di diverse divinità tra cui anche Artemide *Agrotera* (fr. e, col. II, ll. 5 (?), 8 e 12).

Al 375 a.C. si data un frammento di cratere attico che secondo E.Simon conterrebbe un'allusione iconografica alla grande *thysia* per Artemide *Agrotera* celebrata nel mese *Boedromion*²⁵⁴.

Infine, alla metà del secolo risale invece una dedica in forma di epigramma (IG II² 4573*) che M. Dillon considera posta da una sacerdotessa di Artemide *Agrotera*²⁵⁵.

4 - III a.C.

Per quanto riguarda il III sec. non si hanno documenti certamente attribuibili al culto di Artemide *Agrotera*.

Nel decreto onorario rinvenuto a Eleusi IG II² 1299, di cui si è discusso in precedenza²⁵⁶, si è proposto di ricostruire la menzione di un sacrificio per Artemide *Agrotera* celebrato a Phyle. Come si è detto, è plausibile che tale sacrificio sia da considerare una celebrazione a livello locale del sacrificio pubblico ateniese. L'iscrizione testimonierebbe dunque, indirettamente, la vitalità del rito ateniese. Si tratta, comunque, unicamente di una serie di ipotesi.

M. Giuman prospetta la possibilità di attribuire al santuario di Artemide *Agrotera* ad Agrai (da lui identificato con il "tempietto dell'Ilisso") una statua di bambina proveniente dalle valle dell'Ilisso e databile al III a.C.²⁵⁷. Come si vedrà in seguito, gli elementi a sostegno della proposta sono assai scarsi mentre appaiono più convincenti quelli a favore di un'attribuzione al santuario di Ilizia, sostenuta dalla maggior parte degli studiosi²⁵⁸. Non è quindi possibile vedere nella scultura una testimonianza della frequentazione del santuario artemideo di Agrai nel III a.C.

5 - II-I a.C.

Un documento epigrafico testimonia la vitalità del culto di Artemide *Agrotera* ad Atene nel II a.C. Si tratta di una lista di cariche pubbliche in cui ne figura una connessa ad Artemide *Agrotera*. L'indicazione del tipo di carica è in lacuna: al momento non si dispone di elementi per respingere o accogliere la proposta di M. Crosby che integra *ἱερεὺς*²⁵⁹.

Una serie di decreti onorari per gli efebi e i loro maestri votati dalla *Boulè* e dal *Demos* può essere plausibilmente considerata indicativa del fatto che tra II e I a.C. si celebrava la festa pubblica ateniese in onore di Artemide. Nel testo infatti si afferma che gli efebi erano sfilati per Artemide *Agrotera* e come si vedrà meglio in seguito, vi sono buone ragioni per ritenere che la sfilata degli efebi avvenisse nel corso della festa pubblica ateniese²⁶⁰.

²⁵⁴ V. Simon 1965, 118; Simon 1983, 82-3; Tav. XXIII. Presentazione e discussione *infra* III 1d, 333-5.

²⁵⁵ V. Dillon 2002, 23-4 e *infra* III 2 e, 350.

²⁵⁶ V. *supra* I 2, 318-20.

²⁵⁷ V. Giuman 1999, 47-8.

²⁵⁸ V. *infra*, III 2 c, 346-7.

²⁵⁹ V. Crosby 1937, n. 7, 457-60 (con fotografia p. 458 = 1, Tav. XXX). Presentazione: *infra* III 2 e, 349-50.

²⁶⁰ V. IG II² 1006, ll. 8-9*; 1008 l. 7* (verbo in lacuna); 1011, l. 7*; 1028, l. 8*; 1029, l. 6* (nome della dea parzialmente in lacuna); 1030, l. 5-6* (integrazione); IG II² 1040 ll. 5-6* (verbo e nome della dea in lacuna), cfr. Reinmuth 1965, 256; SEG XXIV 189, ll. 4-5 (integrazione). Presentazione e discussione: *infra* III 1 d, 332. V. anche *supra* I 1.1, 293.

6 - I-II d.C.

Un passo di Plutarco (*Mor.* 862 b-c = *De Her. malign.* 26*) e uno di Eliano (*Var. Hist.* II 25*) attestano che nel II d.C. si continuava a celebrare il grande sacrificio pubblico per Artemide *Agrotera*.

Lo stesso dato si può ricavare anche da un altro passo della medesima opera plutarchea (*Mor.* 862 a = *De Her. malign.* 26*) in cui si ricorda come fatto attuale lo svolgimento della *pompe* degli Ateniesi diretta ad Agrai in ringraziamento della vittoria conseguita a Maratona. Infatti si è già avuto modo di dire che il passo è completato logicamente dalla notizia sul sacrificio annuale²⁶¹.

Del resto, anche le notizie sul *naos* fornite da Pausania nel testo più volte richiamato (I 19, 6*) lasciano supporre che quando egli lo vide, l'edificio fosse integro.

Sembra dunque possibile affermare che il culto di Artemide *Agrotera* era ancora pienamente vitale in età antonina. Si potrebbe forse arrivare all'età di Commodo se si accettasse la tesi secondo cui la corsa menzionata nel già ricordato catalogo di efebi vincitori IG II² 2119, ll. 127-9* era stata disputata durante la festa in onore della divinità²⁶². Dalle fonti disponibili non si ricava alcuna indicazione relativa alla cessazione dell'attività del santuario di Agrai o del culto stesso. Certo è che la memoria della festa pubblica in onore della divinità e della sua eziologia arrivano oltre i confini dell'epoca antica, come testimonia un passo dello storico bizantino Agazia²⁶³.

III - CULTO

La conoscenza del culto di Artemide *Agrotera* in Attica è essenzialmente basata sulle fonti letterarie ed epigrafiche. Le attribuzioni di reperti archeologici al santuario della divinità sono infatti ipotetiche, anche quando assai plausibili. In ogni caso nessuno di tali reperti fornisce elementi determinanti per la ricostruzione del culto.

L'aspetto del culto su cui si è meglio informati è la festa celebrata dalla *polis* e connessa alla memoria della vittoria di Maratona, anche se non è possibile ricostruire un quadro completo del suo svolgimento.

Su altri aspetti si dispone unicamente di indizi, spesso assai problematici e difficili da valutare.

1 - La festa ateniese per Artemide *Agrotera*

Diverse testimonianze letterarie indicano che in onore di Artemide *Agrotera* ad Atene si svolgevano ogni anno una *pompe* cittadina e un solenne sacrificio pubblico che prevedeva l'offerta di un numero assai elevato di vittime: gli autori parlano di cinquecento o trecento capre.

Per il resto, la ricostruzione del quadro complessivo della festa presenta più punti oscuri e problematici che riguardano il nome stesso della festa, la data, gli spazi, lo svolgimento e i protagonisti.

²⁶¹ V. *supra* I 1.1, 293.

²⁶² V. *supra* I 1.1, 294; e *infra* III 1 d, 340.

²⁶³ V. presentazione *infra* III 1e, 342.

C'è comunque un dato che emerge con chiarezza dalle fonti: la connessione forte della *pompè* e della *thysia* con la memoria della vittoria ateniese di Maratona.

a) Nome

Nessuna fonte fornisce il nome della festa celebrata dagli Ateniesi in onore di Artemide *Agrotera*. Alcuni autori ritengono che essa si chiamasse *Charisteria*. Simile denominazione è ricavata dal passo di Plutarco relativo alla *pompe* diretta ad Agrai (Plut. *Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*) in cui l'autore afferma che in tale occasione gli Ateniesi festeggiavano il ringraziamento per la vittoria conseguita a Maratona (**χαριστήρια τῆς νίκης**)²⁶⁴.

La deduzione non appare condivisibile. Sembra infatti chiaro che nel testo Plutarco indica le circostanze della celebrazione della *pompe* e non il nome della festa.

b) Data

L'unica fonte che fornisce una data per il sacrificio offerto dagli Ateniesi ad Artemide *Agrotera* è Eliano (*Var. hist.* II 25*): egli afferma che esso era celebrato il 6 *Thargelion*, nel giorno della vittoria sui Persiani.

L'informazione fornita da Eliano contrasta nettamente con quelle fornite da Plutarco secondo cui la battaglia di Maratona era stata combattuta il 6 *Boedromion* (*Mor.* 861 f = *De Her. mal.* 26) e quel giorno appunto gli Ateniesi celebravano la vittoria (*Mor.* 349 e = *De gl. Ath.* 7).

Ai due passi citati è molto probabile che se ne possa aggiungere un terzo, quello più volte ricordato relativo alla *pompe* diretta ad Agrai in ringraziamento per la vittoria (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*). Nei codici si legge **πέμπουσιν ἔτι νῦν τῇ Ἑκάτῃ**, "inviano ancora adesso per Ecate", ma già nel 1763 L.C. Valckenaer²⁶⁵ propone di emendare in **πέμπουσιν ἔτι νῦν τῇ ἕκτῃ**, "inviano ancora adesso il giorno 6". A sostegno della correzione egli chiama in causa il passo di Eliano (*Var. hist.* II 25). Tuttavia appare forse più pertinente ricordare che, come si è appena mostrato, il medesimo Plutarco in due distinti passi, di cui uno dello stesso *Sulla malafede di Erodoto*, indica il 6 *Boedromion* come data della battaglia e dello svolgimento delle celebrazioni (*Mor.* 861 f = *De Her. mal.* 26 e *Mor.* 349 e = *De gl. Ath.* 7). Inoltre, la notizia relativa alla *pompe* è inserita in una polemica contro Erodoto che riguarda proprio la cronologia dei fatti di Maratona: è dunque del tutto plausibile supporre che nel testo l'autore insistesse sulla data, invece che fornire il nome della divinità destinataria del rito. Ancora, va osservato che l'indicazione relativa ad Ecate in nel contesto delle celebrazioni per la vittoria di Maratona sarebbe del tutto isolata a fronte di un gruppo piuttosto ampio di testi che collega la grande *thysia* ateniese ad Artemide *Agrotera*²⁶⁶. È dunque pienamente condivisibile la scelta adottata dalla maggior parte degli studiosi a partire da A. Mommsen²⁶⁷, cioè considerare corretto il testo emendato. Va segnalato comunque che non manca chi mantiene la lezione **Ἑκάτῃ** talora difendendola adducendo la vicinanza tra tale divinità e Artemide²⁶⁸.

Dunque per quanto riguarda la data della festa in onore di Artemide *Agrotera* si dispone di due notizie contraddittorie: quella fornita da Eliano secondo cui essa cadeva il 6

²⁶⁴ V. es. Pfuhl 1900, 34; Simon 1983, 82.

²⁶⁵ V. Gaisford 1826, 55.

²⁶⁶ V. *infra* e, 340-3.

²⁶⁷ V. Mommsen 1898, nota 4, 175.

²⁶⁸ V. es. Parke 1977, 194, nota 40; Jung 2006, nota 117, 56.

Thargelion e quella ricavabile da Plutarco secondo cui essa cadeva il 6 *Boedromion*. La vicinanza cronologica tra i due autori, i quali parlano entrambi al presente, porta ad escludere la possibilità che essi facciano riferimento a due momenti cronologici diversi.

Gli studiosi concordano nell'accantonare come inattendibile ed errata la notizia di Eliano. Tale posizione è sicuramente condivisibile, anche se forse non si può parlare di errore in senso proprio. Le affermazioni relative alla vittoria di Maratona e ai festeggiamenti sono infatti inserite dall'autore in una lista di eventi finalizzata a dimostrare che il 6 *Thargelion* è un giorno dalle connotazioni particolarmente fauste. La lista comprende diverse vittorie militari (Maratona, Platea, capo Artemision, Micala, una vittoria di Alessandro Magno) e riferimenti alla biografia di personaggi illustri (nascita di Socrate, nascita e morte di Alessandro). Simili allineamenti cronologici non sono rari nella tradizione erudita e spesso l'esattezza calendariale dei singoli eventi è sacrificata alle esigenze del quadro di insieme.

c) Spazi

In nessuna fonte compare un'indicazione esplicita sul luogo di svolgimento della festa ateniese in onore di Artemide *Agrotera*. Tuttavia il fatto che secondo Plutarco (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*) la *pompe* degli Ateniesi in ringraziamento per la vittoria di Maratona era diretta ad Agrai autorizza a pensare che la festa venisse celebrata nel locale santuario della divinità. Come si è detto, la notizia sulla *pompe* implica logicamente un riferimento alla festa per Artemide *Agrotera*.

Presentando le ipotesi relative alla presenza del culto di Artemide *Agrotera* a Maratona, si è avuto modo di illustrare la tesi di Jacoby secondo cui il passo di Plutarco relativo alla *pompe* di Agrai è corrotto e il vero luogo della celebrazione era appunto Maratona²⁶⁹.

Simile tesi, presentata ai fini di dimostrare la rifunzionalizzazione dei *Genesis* del 5 *Boedromion* come festa dei caduti, appare poco plausibile. Le fonti letterarie tacciono sulla celebrazione di riti per Artemide *Agrotera* a Maratona e si è mostrato che mancano indizi epigrafici e archeologici su un culto locale della divinità. Ad un simile silenzio su Maratona si oppone una pluralità di testimonianze relative al culto di Agrai²⁷⁰. Inoltre, come si vedrà meglio in seguito, la stessa tesi relativa ai *Genesis* e alle celebrazioni per i caduti della battaglia è alquanto discutibile²⁷¹. Infine, Jacoby non entra nel merito dell'aspetto filologico. Va comunque osservato che è difficile immaginare sia il meccanismo della corruzione sia l'eventuale correzione da apportare.

Dunque se non vi sono ragioni valide per dubitare del fatto che la *pompe* menzionata da Plutarco era diretta ad Agrai e dunque, assai plausibilmente, al santuario di Artemide *Agrotera*, il percorso resta sconosciuto. In proposito sono state elaborate alcune proposte.

E. Pfuhl, autore di uno studio sulle processioni nell'antica Atene, ritiene, senza meglio argomentare, che la *pompe* diretta ad Agrai attraversava l'*agora* e giungeva all'Ilisso percorrendo la via Panatenaica²⁷².

Una partenza dall'*agora* è ipotizzata anche da M. Jung, in quanto in tal modo si avrebbe così avuto un collegamento tra due santuari connessi alla memoria di Maratona, quello di Eukleia situato nell'*agora* e quello di Artemide *Agrotera* ad Agrai²⁷³.

²⁶⁹ V. Jacoby 1944, nota 121, 62 e *supra* I 3, 320-1.

²⁷⁰ V. rispettivamente *supra* I 3, 320-3 e I 1.1, 293-4.

²⁷¹ V. *infra* IV 1b, 354-6.

²⁷² V. Pfuhl 1900, 35.

N.G. Robertson ritiene probabile che il punto di partenza si trovasse nei pressi dell'*Amazonieion*, che egli, sulla scorta di Clidemo, colloca nella zona sud-ovest di Atene, in prossimità dell'*Olympieion* quindi non distante dal fiume Ilisso²⁷⁴. A suo avviso infatti la *pompe* si svolgeva già prima della battaglia di Maratona durante i *Boedromia*, festa di due giorni (6 e 7) in onore di Artemide *Agrotera* e Apollo *Boedromios* eziologicamente legata al conflitto con le Amazzoni. La *pompe-charisterion* dell'epoca successiva aveva ereditato il percorso di quella antica²⁷⁵.

La tesi di Robertson appare difficile da condividere. In primo luogo, nessuna fonte associa direttamente Artemide *Agrotera* ai *Boedromia*. Come si vedrà meglio in seguito, tale associazione è frutto di una ricostruzione moderna connessa con il tentativo di giustificare la scelta di celebrare la vittoria di Maratona il 6 *Boedromion* e non nel giorno in cui era stata effettivamente riportata²⁷⁶. In secondo luogo, il nesso eziologico tra *Boedromia* e conflitto con le Amazzoni a cui fa riferimento Robertson non è l'unico fornito dalle fonti: è documentata infatti una tradizione alternativa che collega i *Boedromia* con il conflitto tra Atene ed Eleusi²⁷⁷. Per di più, l'eziologia stessa della festa è considerata sospetta²⁷⁸. Infine, l'unica testimonianza relativa a una *pompe* durante i *Boedromia*, un passo di Demostene (III 31) non descrive una situazione anteriore a Maratona, ma (deplorandola) quella dell'epoca dello stesso oratore.

Più plausibile risulta la proposta di Jung relativa all'*agora* e al tempio di Eukleia. Da Pausania (I 14, 5*) risulta infatti che esso era ritenuto costruito con i proventi del bottino riportato a Maratona. Tuttavia detta proposta non aggiunge conoscenze sul percorso della *pompe* perché l'ubicazione del *naos* di Eukleia non è ancora stata individuata. Il testo della *Periegesi* indica unicamente una certa distanza (**ἀπώτερο**) rispetto all'*Eleusinion*, indicazione troppo vaga per consentire proposte di localizzazione.

Va infine segnalato che forse qualche nuovo contributo alla questione potrà essere trovato in uno studio di M. Saporiti sui percorsi processionali nella valle dell'Ilisso, in corso di pubblicazione.

d) Svolgimento

Le modalità dello svolgimento della festa in onore di Artemide *Agrotera* restano in gran parte sconosciute. L'unico dato certo è la celebrazione di un cospicuo sacrificio con cui possono essere messe in relazione la *pompe* ricordata da Plutarco e, plausibilmente, la celebrazione di un grande banchetto pubblico. Tuttavia anche riguardo al sacrificio si registrano alcuni problemi: la definizione del numero delle vittime, l'individuazione dell'operatore, l'individuazione del destinatario o dei destinatari dell'offerta. Quanto alla *pompe*, ci sono buoni elementi per ipotizzare, almeno ad una certa epoca, una partecipazione degli efebi, ma la composizione esatta resta ignota. Infine, alcuni testi epigrafici sono stati considerati testimonianza dello svolgimento di competizioni tra efebi. Si mostrerà che, sebbene il momento agonistico caratterizzi le grandi feste pubbliche

²⁷³ V. Jung 2006, 176 e 189-90.

²⁷⁴ V. Robertson 1992, 24-5. Cfr. Ampolo - Manfredini 1988, 244 (problematizzazione e propensione per una localizzazione presso l'Areopago).

²⁷⁵ V. Robertson 1992, 23-4; 25.

²⁷⁶ V. *infra* IV 1 a, 351-4.

²⁷⁷ V. rispettivamente Plut. *Thes.* 27, 3 e Philoch. FGH III 2, 328 F 13 (conflitto Atene - Eleusi).

²⁷⁸ V. Mommsen 1898, 176, nota 4 (confusione con *aition* degli *Epitaphia*); Jacoby 1954, 281 (corruzione del testo e valore puramente eortologico); Ampolo - Manfredini 1988, 244 (somialianza con episodio Maratona), v. anche *infra*, IV 1 a, 353-4.

greche, la documentazione relativa alla festa per Artemide *Agrotera* ad Atene non è probante.

Pompe

Si è già avuto modo di dire che il percorso della *pompe* che (molto probabilmente) si svolgeva in occasione della festa per Artemide *Agrotera* è ancora sconosciuto.

Non si dispone di nessuna descrizione della composizione del corteo, anche se chiaramente esso doveva comprendere almeno le vittime sacrificali e il personaggio incaricato di celebrare il sacrificio, cioè, molto probabilmente il polemarco, secondo quanto risulta dalla *Costituzione degli Ateniesi* (58, 1*). Pfuhl sostiene che la *pompe* era aperta dalle cinquecento vittime sacrificali, seguite da polemarco, strateghi, soldati a piedi (nei cui ranghi erano compresi gli efebi in armi), cavalieri, privati²⁷⁹. Come si è appena detto, la presenza del polemarco è plausibile poiché probabilmente celebrava il sacrificio. La forte componente militare è invece dedotta dal legame tra la festa e la celebrazione della vittoria di Maratona, di cui si parlerà ampiamente tra breve. Infine, la partecipazione degli efebi è un dettaglio autorizzato da alcuni documenti epigrafici.

Un certo numero di decreti onorari epigrafici relativi agli efebi e ai loro maestri (tutti datati o databili tra II e I a.C.) contiene infatti la menzione di una sfilata per Artemide *Agrotera*, in due casi accompagnata dalla precisazione che essi avevano indossato le armi²⁸⁰. Tale menzione apre la lista dei doveri religiosi meritoriamente assolti dagli efebi ed è sempre seguita dall'indicazione relativa alla scorta agli oggetti sacri di Eleusi durante l'andata e il ritorno dalla città. È dunque assai plausibile che la sfilata degli efebi si svolgesse nel mese *Boedromion*. Infatti il periodo di efebica cominciava nel mese *Boedromion*, e in *Boedromion* si celebravano anche i "Grandi Misteri" eleusini a cui fa riferimento la menzione della scorta degli oggetti sacri.

È dunque improbabile che la sfilata degli efebi in onore di Artemide *Agrotera* nel mese *Boedromion* vada distinta dalla *pompe* ateniese che si svolgeva in ringraziamento per la vittoria di Maratona appunto il 6 *Boedromion* secondo quanto emerge combinando i diversi passi di Plutarco ricordati in precedenza²⁸¹. Un ulteriore elemento a favore della sovrapposibilità tra i due eventi potrebbe essere anche il fatto che secondo quanto attestano due dei già citati decreti gli efebi sfilavano armati. Da più parti infatti le due iscrizioni vengono chiamate in causa per sostenere il carattere militare della *pompe* e, in generale, del culto in relazione alla commemorazione della vittoria di Maratona²⁸². Va però osservato che nella documentazione disponibile l'indicazione relativa alle armi compare, come si è appena detto, solo due volte. Per quanto si tratti di un dato statistico soggetto a revisioni e smentite, merita comunque di essere presa in considerazione l'eventualità che l'indossare le armi in occasione della *pompe* non fosse una consuetudine e che la scelta avesse a che fare più con il carattere militare dell'efebica come istituzione che con l'eventuale carattere militare della sfilata.

²⁷⁹ V. Pfuhl 1900, 34-5.

²⁸⁰ V. IG II² 1006, ll. 8-9*; 1008 l. 7* (verbo in lacuna); 1011, l. 7*; 1028, l. 8* (in armi); 1029, l. 6* (nome della divinità parzialmente in lacuna); 1030, l. 5-6* (lacuna tranne che la menzione delle armi); 1040, ll. 5-6 (nome della divinità e verbo in lacuna), cfr. Reinmuth 1965, 256; SEG XXIV 189, ll. 4-5 (lacuna)

²⁸¹ V. *supra* b, 329-30.

²⁸² Carattere militare della *pompe*: Mommsen 1864, 214; Pfuhl 1900, 34-5; Deubner 1932, 209; Parke 1977, 55; Simon 1983, 82;. Carattere militare del culto: Schwenn 1922, 63; Hammond 1968 nota 122, 41; Jameson 1991, 211; Jung 2006, 55-6; 176-7.

Sacrificio: numero delle vittime

Le fonti scritte indicano il numero delle vittime (capre) sacrificate per Artemide *Agrotera* in occasione della *thysia* pubblica. Senofonte (*Anab.* III 2, 11-2*) e Plutarco (*Mor.* 862 b-c = *De Her. mal.* 26*) parlano di cinquecento capre. In linea con quanto affermato dai due autori si pone anche un passo dei *Cavalieri* di Aristofane (658-62*): il Salsicciaio riferisce di essersi assicurato il favore dell'assemblea superando il rivale Paflagone facendo votare che se il prezzo delle sardine fosse ulteriormente calato, sarebbero state sacrificate mille capre all'*Agrotera*. Paflagone aveva invece promesso il sacrificio di duecento buoi. È assai probabile che il gioco comico sia basato sul raddoppiamento iperbolico del numero delle vittime di quelli che all'epoca erano i più ingenti sacrifici pubblici ateniesi: quello offerto ad Artemide *Agrotera* e l'ecatombe di buoi offerta ad Atena.

Il solo Eliano (*Var. Hist.* II 25*) parla invece di trecento capre. Si può prendere in considerazione l'ipotesi che nel tempo il rito sia stato modificato, riducendo il numero delle vittime e che Eliano (o la sua fonte) documenti simile dato. Infatti Plutarco, cronologicamente vicino, parla di un sacrificio di cinquecento capre, ma fa riferimento all'istituzione del rito e non direttamente alla situazione del suo tempo. Contro una simile ipotesi depone però la generale tendenza conservativa che si riscontra nei fenomeni rituali. Resta l'eventualità che con "trecento" Eliano volesse semplicemente indicare un numero elevato. In proposito si può ricordare che secondo F. Schwenn anche il numero "cinquecento" riportato nelle altre testimonianze non indica una quantità precisa, ma appunto una cifra considerevole²⁸³. Va detto però che il gioco al raddoppio presente nel passo dei *Cavalieri* rappresenta un forte elemento a favore del fatto che cinquecento fosse una cifra reale. In proposito risulta interessante anche la tesi di M. Rausch secondo cui vi sarebbe una corrispondenza tra il numero cinquecento e il sistema clistenico di rappresentatività basato appunto su tale numero, come si riscontra nel caso dei *buleuti* e dei *coreuti* degli agoni ditirambici dei grandi *Dionysia* (50 per *phyle*)²⁸⁴, riconoscibile nel numero dei *buleuti*. La tesi di Rausch è seguita anche da Jung, che vede nelle modalità della *thysia* una forma di celebrazione della società della *polis* e della sua coesione²⁸⁵.

A questo punto l'ipotesi più plausibile appare supporre una svista di Eliano (o della sua fonte). Del resto, come si è detto, l'obiettivo primario dell'autore non è la trattazione della festa per Artemide *Agrotera*, ma la dimostrazione che il 6 *Thargelion* era un giorno fortunato per la Grecia²⁸⁶.

Sacrificio: una testimonianza iconografica(?)

Al di là del problema relativo al reale numero delle vittime offerte ad Artemide *Agrotera* resta il fatto che se, come sembra, la *thysia* era celebrata il 6 *Boedromion*, doveva trattarsi del rito più importante del mese.

Simon riconosce un riferimento iconografico a tale rito su un cratere a calice attico frammentario databile al 375 a.C. e attribuito da J.D. Beazley al Pittore di Enomao²⁸⁷. Il pezzo è stato rinvenuto a Hermione ed è attualmente esposto al Museo nazionale archeologico di Atene. Il frammento più ampio e meglio conservato è pertinente alla faccia A. Vi si distinguono figure femminili e maschili stanti o sedute. Le figure maschili recano

²⁸³ V. Schwenn 1922, 65.

²⁸⁴ V. Rausch 1999, 186-7.

²⁸⁵ V. Jung 2006, 56-8.

²⁸⁶ V. *supra* b, 329-30.

²⁸⁷ V. Beazley 1963², 1440, n. 4.

diversi oggetti (un ramo, un capretto, una *loutrophoros*), mentre quelle femminili, laddove sono conservate integre, sono raffigurate nell'atto di incoronare i personaggi maschili. In due casi, al di sopra delle figure maschili si distingue nettamente un crescente lunare²⁸⁸. Secondo l'interpretazione di Simon, il crescente lunare qualifica le figure maschili come personificazioni di mesi dell'anno e i diversi oggetti recati da ciascuna di dette figure rimandano alla festa più importante del mese. Le figure femminili rappresentano invece la *pompe* oppure la *theoria* che accompagnava alcune delle feste²⁸⁹. Per Simon il personaggio maschile seduto, di aspetto giovanile e che reca sulle ginocchia una capretta, rappresenta il mese *Boedromion*. A suo avviso il pittore per caratterizzare *Boedromion* ha scelto un riferimento alla *thysia* per Artemide *Agrotera*: la capretta è infatti indicata in tutte le fonti letterarie come l'animale sacrificato (in gran numero) in occasione della *thysia* ateniese per la divinità. Il fatto poi che la figura sia collocata quasi al centro della scena e presso un altare sta ad indicare l'importanza della festa. L'artista ha comunque mantenuto nella caratterizzazione di *Boedromion* anche il riferimento all'altro importante rito del mese, i c.d. grandi misteri eleusini, utilizzando come simbolo astrale del mese non una luna crescente ma una luna calante. A sostegno della propria tesi Simon adduce anche la speciale solidarietà iconografica tra la figura del giovane con la capretta e quella del giovane subito a sinistra, seduto e che regge un ramo. A suo avviso quest'ultimo rappresenta *Pyanepsion* e il ramo è un *eiresion*, con riferimento alla festa dei *Pyanepsia* in onore di Apollo. Mettendo in speciale rapporto le figure di *Pyanepsion* e *Boedromion* il pittore ha voluto sottolineare che i due mesi non solo sono calendarialmente contigui, ma sono uniti soprattutto dall'essere consacrati ciascuno a uno dei due gemelli divini, Apollo e Artemide²⁹⁰.

La lettura di Simon è sicuramente assai interessante, tuttavia essa non è l'unica possibile. Lo stato frammentario del vaso e alcune particolarità iconografiche rendono infatti problematica l'individuazione del soggetto. Beazley rinuncia ad ogni conclusione e parla, genericamente, di una scena con uomini e donne²⁹¹. H. Metzger ritiene che si tratti di un'epifania di Dioniso in un santuario di Apollo: l'altare al centro della composizione indica che la scena si svolge in un *temenos* e il giovane seduto è identificabile come Dioniso attraverso la capretta, animale strettamente associato al dio²⁹². S. Karouzou pensa invece che si tratti di una scena ultramondana²⁹³: contro tale interpretazione Simon ha mosso fondate obiezioni.

L'elemento che più desta perplessità nell'interpretazione proposta da Simon è il fatto che ella, per sostenerla, fa ampio uso del confronto con il rilievo murato nella facciata della chiesetta di Hagios Eleftherios ad Atene. Esso infatti rappresenta un calendario attraverso una serie di raffigurazioni simboliche dei mesi accompagnate dal segno zodiacale e da caratteristiche che rinviano alle principali festività compresa, come sottolinea in modo speciale Simon, la presenza di personaggi femminili con corone raffiguranti le *theoriai*. Nel capitolo precedente si è ricordato che, per esempio, il mese *Mounichion* è simboleggiato da Artemide *Mounichia*, alla quale era dedicata la festa più importante del mese²⁹⁴. La possibilità di valersi del rilievo per leggere il frammento ceramico è però subordinata

²⁸⁸ V. Tav. XXIII.

²⁸⁹ V. Simon 1965, 113 e 119-21.

²⁹⁰ V. Simon 1965, 117-8. V. anche in sintesi Simon 1983, 82-3.

²⁹¹ V. Beazley 1963², 1440, n. 4.

²⁹² V. Metzger 1965, 102-5. Cfr. primo abbozzo Metzger 1951, 187, n. 38.

²⁹³ V. Karouzou 1964.

²⁹⁴ V. Simon 114-5 + Abb. 6-7, 112; 8, 114; 9-10, 115. Fregio: Tav. XXXI. Raffigurazione di *Mounichion*: cap. I sez. III l d, 149.

all'annoso problema della cronologia del rilievo, per il quale sono state proposte datazioni oscillanti tra III a.C. e III d.C.²⁹⁵. Infatti solo dimostrando la pertinenza del calendario di *Hagios Eleftherios* all'età ellenistica è possibile considerarlo documento dell'iconografia delle personificazioni dei mesi nel mondo greco e quindi utilizzabile per leggere il frammento da Hermione. L'attribuzione all'epoca dell'impero romano metterebbe invece in rapporto il fregio con i numerosi esempi di calendari con personificazione dei mesi presenti nell'arte romana. Ciò ne farebbe un'opera di ambito romano, non greco, dunque non utilizzabile per interpretare il frammento ceramico attico di Hermione. A rendere difficile seguire Simon nel riconoscere mesi sul frammento ceramico di Hermione è, in conclusione, la mancanza di paralleli: il *dossier* sull'iconografia dei mesi nel mondo greco presente nel *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* è infatti limitato al frammento ceramico di Hermione e al rilievo di Hagios Eleftherios²⁹⁶.

Sacrificio: organizzazione

I già ricordati testi di Senofonte (*Anab.* III 2, 11-2*), Plutarco (*Mor.* 862 b-c = *De Her. mal.* 26*) ed Eliano (*Var. hist.* II 25) non dicono nulla su chi celebrava il sacrificio annuale per Artemide *Agrotera*.

In un passo della *Costituzione degli Ateniesi* (58, 1*), a cui si è già accennato, si afferma che il sacrificio per Artemide *Agrotera* rientra tra i doveri rituali del polemarcho, al pari della *thysia* per Enyalios, dell'organizzazione dei giochi funebri, degli *enagismata* per i caduti di guerra e per i tirannicidi.

Come si vedrà tra breve, la formulazione del testo apre la questione se il sacrificio ad Artemide *Agrotera* e quello ad Enyalios fossero associati.

R. Lonis, autore di uno studio sugli aspetti religiosi della guerra, pone un ulteriore problema. Egli prospetta la possibilità che Aristotele non stia facendo riferimento a un sacrificio annuale per Artemide ed Enyalios ma che egli abbia in mente il sacrificio celebrato in modo contingente, senza data fissa, nell'imminenza dello scontro in campo²⁹⁷. Infatti diverse descrizioni di battaglie e molto probabilmente alcune raffigurazioni testimoniano che la pratica di un simile sacrificio era assai diffusa nel mondo greco, compresa Atene²⁹⁸.

La tesi di Lonis non risulta particolarmente convincente. Probabilmente per motivi rituali, le fonti generalmente non forniscono il nome delle divinità coinvolte in simili sacrifici. Fa eccezione la menzione di Artemide *Agrotera* in un passo di Senofonte (ateniese) relativo agli usi rituali dell'esercito spartano (*Xen. Hell.* IV 2, 20). Detto passo è altresì privo di qualunque cenno ad Enyalios, che compare invece, altrove, associato al peana (es. *Xen. Hell.* II 4, 17). Va inoltre osservato che nel testo della *Costituzione degli Ateniesi* Aristotele ha cura di utilizzare termini diversi per indicare il sacrificio celebrato per divinità (**θυσία**) e i sacrifici offerti a defunti ed eroi (**ἐναγίσματα**). Sebbene sia stata riscontrata l'assenza di regole fisse nel lessico relativo ai rituali²⁹⁹, non è da escludere che

²⁹⁵ V. Deubner 1932, 248-9; Parrish 1992, cat. 2*, 482 (con proposta di datazione al II-I a.C.); Palagia 2008 (con proposta di datazione all'età adrianea).

²⁹⁶ V. Parrish 1992, cat. 1*, I 482 + fig. 1, II 256; 2*, II 482-3 + fig. 2, II 257-8.

²⁹⁷ V. Lonis 1979, nota 71, 113.

²⁹⁸ V. es. Her. VI 112; Thuc. VI 69, 2; Plut. *Phoc.* 13, 1. Raffigurazioni: Hermary - Leguilloux 2004, 104-5 e Tav. XXIV; v. anche Jameson 1991, 217-9 + fig. 1, 218.

²⁹⁹ V. es. Lonis 1979, 107-9; Rudhardt 1992², 231-98. Rituali di guerra: v. anche Szymansky 1908; Popp 1957; Pritchett III 1979, 47-90; Jameson 1991. Sacrificio preliminare allo scontro: Stengel 1910 a - b; Vernant 1988; Segarra Crespo 1998; Parker 2000.

Aristotele, se avesse voluto fare riferimento al sacrificio preliminare allo scontro, avrebbe utilizzato il termine specifico, **σφάγια**.

Appare dunque condivisibile l'opinione della maggior parte degli studiosi secondo cui il testo aristotelico si riferisce al sacrificio annuale per Artemide *Agrotera*.

In proposito viene da più parti chiamato in causa lo scolio al citato passo dei *Cavalieri* in cui si allude al sacrificio pubblico per Artemide *Agrotera* (Schol. Aristoph. *Eq.* 660a*) in quanto vi si riconosce il fondamento del ruolo del polemarco nella celebrazione della *thysia*³⁰⁰. Lo scoliasta tramanda infatti una narrazione sull'istituzione del sacrificio in cui il polemarco Callimaco è fatto protagonista della vicenda del voto e del suo scioglimento, narrazione in aperto contrasto con la notizia fornita da Erodoto (Her. VI 114) secondo cui Callimaco era morto durante la battaglia.

Va però tenuto conto del fatto che l'obiettivo dello scoliasta non è spiegare perché il sacrificio annuale per Artemide *Agrotera* era celebrato dal polemarco (non nominato dal testo di Aristofane oggetto della nota) ma spiegare come mai le vittime erano capre. In questo caso è plausibile che il polemarco Callimaco compaia esclusivamente come protagonista dei fatti di Maratona. Infatti si mostrerà tra breve che del medesimo episodio, l'istituzione della *thysia* per l'*Agrotera*, è pervenuta un'altra versione (Ael. *Var. hist.* II 25*) in cui al centro è posto Milziade, l'altro grande personaggio associato alla battaglia. Resta da considerare anche l'eventualità, forse più remota, che lo scoliasta abbia attinto ad una fonte antiquaria relativa alla notizia aristotelica. In tal caso non è da escludere che la relazione tra la *thysia* istituita dopo Maratona e quella attribuita da Aristotele al polemarco sia frutto di un'inferenza di tale fonte.

Dunque Schol. Aristoph. *Eq.* 660 a* non rappresenta una prova decisiva a favore dell'identificazione del rito attribuito da Aristotele (*Const. Ath.* 58, 1*) al polemarco con la *thysia* annuale. Tuttavia, come si è mostrato, l'evidenza a sostegno dell'identificazione con il sacrificio preliminare al combattimento, suggerita da Lonis, è troppo labile.

Sacrificio: destinatari

Si è già accennato ad un secondo problema posto dalla *Costituzione degli Ateniesi* (58, 1*) ai fini della ricostruzione della festa per Artemide *Agrotera*: cioè la relazione tra la *thysia* in onore della divinità e i restanti doveri religiosi del polemarco ivi ricordati, in particolare l'altra *thysia*, quella per Enyalios.

Come sottolinea P.J. Rhodes nel commento all'opera aristotelica³⁰¹, la formulazione del passo è piuttosto oscura e non permette di capire se il rito in onore delle due divinità si svolgeva in un medesimo contesto festivo né qual era tale contesto.

Non si dispone di fonti che possano dirimere la questione. Il passo di Polluce relativo ai compiti del polemarco (VIII 91*) riprende quasi testualmente Aristotele e quindi non fa chiarezza.

Un buon numero di studiosi ritiene che Artemide *Agrotera* ed Enyalios venivano onorati insieme nel corso della festa annuale che commemorava la vittoria di Maratona il 6 *Boedromion*³⁰². C'è anche chi ipotizza che le due divinità condividevano lo stesso *temenos*.

³⁰⁰ V. Mommsen 1864, 213-4; Wilamowitz 1893 a, nota 132, 250; Mommsen 1898, 175; Pfuhl 1900, 34 (partic. nota 2); Schwenn 1922, 63; Jung 2006, nota 112, 55.

³⁰¹ V. Rhodes 1993, 650.

³⁰² V. Mommsen 1864, 214; 1898, 175; Schwenn 1922, 63; Deubner 1932, 209; Burn 1962, 240; Pemberton 1972, 309 (possibile associazione di figure nel settore est del fregio del tempio di Atena *Nike*); Lonis 1979, 104; Simon 1983, 82; Launey 1987², 929 (sottolinea preminenza di Artemide); Jameson 1991, 211; Robertson 1992, 22; Ellinger 2002, 315;

Questo si sarebbe pertanto distinto dagli altri santuari artemidei, dove la coppia culturale era costituita dai due gemelli divini³⁰³. Tra i suddetti autori, alcuni sostengono che il culto congiunto di Artemide *Agrotera* ed Enyalios risalga all'epoca precedente a Maratona³⁰⁴.

Non manca chi include in un unico momento festivo anche gli atti rituali in onore dei caduti attribuiti al polemarco nel medesimo passo aristotelico identificando i caduti ivi menzionati con i caduti di Maratona³⁰⁵.

Quest'ultima tesi appare poco sostenibile. Essa non è in nessun modo autorizzata dal testo di Aristotele. Infatti, nonostante la questione dello statuto dei caduti di Maratona e degli onori ad essi tributati sia alquanto complessa, vi sono buoni indizi per ritenere che all'epoca della redazione della *Costituzione degli Ateniesi* i caduti di Maratona erano in qualche modo una categoria distinta che difficilmente Aristotele avrebbe potuto indicare genericamente come "caduti delle guerre".

Viceversa, la formulazione adottata da Aristotele (θύει μὲν θυσίας τὴν τε Ἄρτεμιδι τῇ Ἀγροτέρῃ καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ "celebra i sacrifici per Artemide *Agrotera* e per Enyalios") non permette di escludere che i due riti venissero celebrati nel medesimo contesto festivo. In proposito il silenzio su Enyalios da parte di tutte le altre fonti appare poco significativo. Trattandosi infatti di una divinità esclusivamente connessa alla guerra non vi era alcuna necessità di elaborare in proposito una tradizione eziologica.

Risulta invece non dimostrabile l'ipotesi relativa alla condivisione del santuario di Agrai tra Artemide *Agrotera* ed Enyalios. Infine, l'ipotesi sull'origine pre-maratonica dell'associazione culturale tra le due divinità va molto probabilmente accantonata in quanto basata su una ricostruzione dei *Boedromia* che, come si mostrerà in seguito, è alquanto aleatoria³⁰⁶.

Competizioni tra efebi

In uno dei decreti epigrafici in onore degli efebi (IG II² 1011, l. 7*) alla menzione della partecipazione alla *pompè* per Artemide *Agrotera* segue la frase [κ]αὶ ἀνή[νε]γκαν τὰ ἀριστεῖα κατὰ τὸ ψήφισμα. Secondo Pélékidis³⁰⁷ l'espressione significa che attraverso un decreto era stato deciso che gli efebi dedicassero ad Artemide *Agrotera* i premi riportati nelle gare svolte durante la festa in onore della divinità. Egli individua un argomento a sostegno della propria tesi nel fatto che poco dopo (ll. 9-10) si ricorda una vittoria degli efebi dell'anno in corso su quelli dell'anno precedente conseguita in occasione degli *Epitaphia*. L'iscrizione testimonierebbe dunque che durante la festa ateniese per Artemide *Agrotera* avevano luogo competizioni tra efebi. In realtà l'interpretazione di Pélékidis non è l'unica possibile. A. Dumont³⁰⁸ interpreta gli *aristeia* come premi riportati dai giovani nelle gare che avevano disputato prima di essere efebi, riconoscendo nella festa di Artemide *Agrotera* un significato legato alle classi d'età. Mommsen³⁰⁹ riconosce invece gli *aristeia* come premi di carattere militare, richiamando in proposito un passo platonico in

Pautasso 2002, 790; Jung 2006, 55. Cfr. Wilamovitz 1893, 249-50; Pfuhl 1900, 34; Hammond 1968, 41; Parke 1977, 55; Rausch 1999, 186; Parker 1996, 153; Parker 2005, 398, nota 43 (esplicita separazione).

³⁰³ V. Simon 1983, 82; Pautasso 2002, 790; Jung 2006, 55-6, nota 113.

³⁰⁴ V. Deubner 1932, nota 9, 209; Burn 1962, 240; Robertson 1992, 22 (*Boedromia* e identificazione tra Enyalios e Apollo *Boedromios*); Jung 2006, nota 113, 55-6.

³⁰⁵ V. es. Jacoby 1944, nota 121, 62; Pautasso 2002, 790.

³⁰⁶ V. *infra* IV 1 a, 353-4.

³⁰⁷ V. Pélékidis 1962, 219-20 e nota 5, 254.

³⁰⁸ V. Dumont 1875, 285-6.

³⁰⁹ V. Mommsen 1864, 214.

cui si parla degli *aristeia* da assegnare a chi ha combattuto nei diversi conflitti contro i Persiani. Verso l'ambito militare si orienta anche L. Robert³¹⁰, il quale osserva che nelle fonti **ἀριστεῖα** non è mai attestato come termine agonistico. Secondo Robert però gli *aristeia* non sono premi di eccellenza per combattenti valorosi umani, ma sono oggetti votivi per la divinità. Egli infatti ricorda che *aristeia* venivano dedicati a figure divine come Atena, le quali secondo il mito, si erano distinte nei conflitti. A suo avviso anche Artemide *Agrotera* in quanto connessa a Maratona poteva rientrare in tale categoria. Dunque per Robert il decreto a cui si fa riferimento nel testo di IG II² 1011 avrebbe istituito o piuttosto ripristinato l'uso di fare recare dagli efebi sull'acropoli gli *aristeia* da dedicare ad Artemide *Agrotera* per il suo ruolo nella vittoria di Maratona. Lo studioso non chiarisce il motivo per cui egli collochi il rito sull'acropoli e non piuttosto nel santuario di Artemide *Agrotera* ad Agrai.

L'espressione utilizzata in IG II² 1011 è un *unicum* e ciò non agevola l'interpretazione. Appare infatti difficile seguire Pélékidis nell'individuare un'analogia tra la situazione tratteggiata a l. 7 nel contesto della festa per Artemide *Agrotera* e quella tratteggiata a ll. 9-10 nel contesto degli *Epitaphia*: a l. 7 non si menzionano gare, ma si ricorda la dedica di *aristeia*, a ll. 9-10 si dà conto della gara disputata e della vittoria riportata, ma non si accenna alla dedica di *aristeia*. Sia Pélékidis che Robert³¹¹ fanno riferimento a un passo assai simile a IG II² 1011, 7* contenuto in un frammento pubblicato da B.D. Meritt e attribuito alla parte iniziale del decreto per efebi e maestri IG II² 1009 datato al 116/5 a.C.³¹². A l. 27 si legge infatti **ἀνήνεγκαν δὲ καὶ τὰ ἀριστεῖα τοῖς [Παν]αθην[αίοι]ς καὶ Ἐλ[ευσινίοι]ς**. Questo secondo testo non risolve il problema dell'interpretazione, in quanto consente ai due autori di mantenere le rispettive posizioni. La linea mostra una forte lacuna in corrispondenza dei nomi delle festività. L'integrazione **[Παν]αθην[αίοι]ς** è assai plausibile, tanto più che nei rendiconti dei tesoriери di Atena³¹³ del IV a.C. compaiono corone d'oro definite *aristeia* "dai *Panathenaia*". Più ipotetica appare l'integrazione **Ἐλ[ευσινίοι]ς** e non sono note altre attestazioni di un nesso tra *aristeia* ed *Eleusinia*. Se tale integrazione potesse essere dimostrata, agli *aristeia* bisognerebbe assegnare un significato diverso da quello assegnato da Robert, più generico e non vincolato all'ambito militare.

Una rassegna delle occorrenze del termine *aristeion* nelle iscrizioni di ambito attico sembra suggerire una valenza diversa sia da quella indicata da Pélékidis sia da quella indicata da Robert. In diversi inventari si ricorda la dedica da parte degli Ateniesi di corone d'oro qualificate come *aristeion* a diverse divinità: Atena *Parthenos*³¹⁴ e forse Artemide *Brauronia*³¹⁵ ad Atene, Apollo³¹⁶ e Latona³¹⁷ a Delo. Una corona d'oro *aristeion* è attestata

³¹⁰ V. Robert 1985, nota 23, 472.

³¹¹ V. rispettivamente Pélékidis 1962, nota 5, 254 e Robert 1985, nota 22, 472.

³¹² V. Meritt 1947.

³¹³ V. IG II² 1425 (368/7 a.C.), ll. 29-30 e 64-6 (integrazione). V. anche i testi assai lacunosi e fortemente integrati IG II² 1436 (350/49 a.C.) ll. 11-2; 1438 (metà IV a.C. circa) ll. 1-2 e 3-4.

³¹⁴ V. rendiconto dei tesoriери di Atena e degli altri dei IG II² 1388 (397-6 a.C.), l. 30 e 67; 1393, 14-5 (integrazione); 1400 (390-89 a.C.) ll. 32-3 (integrazione) e 58 (integrazione); rendiconto dei tesoriери di Atena IG II² 1407 (385/4 a.C.) ll. 27-9 (integrazione); 1425 (368/7 a.C.), ll. 29-30 e 64-6 (integrazione) oggetto connesso ai *Panathenaia*. V. anche i rendiconti dei tesoriери di Atena assai lacunosi e fortemente integrati IG II² 1436 (350/49 a.C.) ll. 11-2 (oggetto connesso ai *Panathenaia*), 13-4, 21-2, 25-6, 31-2; 1437 (metà IV a.C. circa), ll. 4-5; 1438 (metà IV a.C. circa) ll. 1-2, 3-4 (oggetto connesso ai *Panathenaia*), 2, 7-8, 9-10, 13-4.

³¹⁵ V. rendiconto IG II² 1480, ll. 12-6 (integrazioni di Koehler 1883, 86). Presentazione e discussione: cap. I, sez. III 1 a, 132.

³¹⁶ V. rendiconto anfitrioni di Delo del 377/6 - 375/4 a.C. IG II² 1635, l. 32 (= ID 98 A l. 32); rendiconto anfitrioni di Delo 372/1 - 367/6 a.C. ID 100 l. 40 (integrazione); rendiconto anfitrioni di Delo del 364/3 a.C. ID 104, ll. 107-13 (lista

anche su tre dediche da Delfi³¹⁸ come dono dei cleruchi ateniesi di Samo per Apollo *Pythios*.

Le corone qualificate come *aristeion* sembrano tutte riconoscibili come dediche poste in occasione di determinate festività: i *Panathenaia* per Atena *Parthenos*, i *Brauronia* nel (presunto) caso di Artemide *Brauronia*, i *Delia* per Apollo e Latona a Delo, una *theoria* probabilmente biennale nel caso di Apollo *Pythios* a Delfi. Come osserva W.K. Pritchett³¹⁹ in nessuno di questi casi si hanno elementi per ricondurre il termine *aristeion* a un ambito militare. Sembrerebbe invece possibile individuare una connessione tra la dedica dell'*aristeion* e il tipo di festività in cui essa si colloca: nei casi di Atene e di Delo si tratta di feste ateniesi penteteriche³²⁰, mentre nel caso di Delfi si tratta forse di una trieteride³²¹. Sono del resto penteteriche anche le due feste (*Panathenaia* ed *Eleusinia*) che secondo la ricostruzione di Meritt sarebbero menzionate a l. 27 del nuovo frammento attribuito a IG II² 1009³²². Il numero delle attestazioni note non permette di trarre conclusioni, ma sembra sussistere un nesso tra la dedica di oggetti qualificati come *aristeion* e occasioni festive di particolare solennità.

A questo punto si apre la possibilità che il testo di IG II² 1011 sia relativo a un anno in cui la *pompè* per Artemide *Agrotera* aveva assunto caratteri eccezionali. La precisazione sull'esistenza di un apposito decreto autorizza infatti a pensare che la dedica di *aristeia* da parte degli efebi non facesse parte delle modalità ordinarie della celebrazione.

Stando così le cose, non è possibile utilizzare IG II² 1011 l. 7 come testimonianza dello svolgimento di agoni tra efebi durante la festa per Artemide *Agrotera* secondo quanto indicato da Pélékidis né come testimonianza di una connotazione militare del culto della divinità dovuta all'associazione con la memoria di Maratona secondo quanto indicato da Robert.

Come si è già ricordato, in un catalogo epigrafico di efebi vincitori nei concorsi cittadini databile al regno di Commodo (IG II² 2119, ll. 127-9*) si legge τὸν // πρὸς Ἄγγρας δρόμον ἅπαντες οἱ ἔφηβοι. Diversi studiosi ritengono che la competizione a cui si fa riferimento nel testo facesse parte della festa in onore di Artemide *Agrotera*³²³. Ciò significherebbe che essa era ancora celebrata alla fine del II d.C. Secondo Graindor e Pélékidis³²⁴ si tratterebbe nello specifico di una gara tra gli efebi dell'anno in corso e quelli dell'anno precedente: in proposito Pélékidis cita un parallelo da un decreto onorario per efebi datato al 106/7 a.C. (IG II² 1011, l. 9-10). Jung accoglie l'interpretazione di Graindor e Pélékidis e ritiene che si trattava di una corsa armata. Egli inoltre, seguendo P. Siewert, ipotizza che la narrazione relativa al corridore di Maratona sia stata costruita come *aition*

di dodici corone); rendiconto dei *hieropoioi* di Delo indipendente del 296/5 a.C. IG XI 2 154, l. 62 (menzione di ventuno corone appese al muro del "tempio delle sette statue" identificabile con il "tempio degli Ateniesi" ricordato nelle iscrizioni di Delo dipendente); rendiconto dei *hieropoioi* del 280/79 a.C. IG XI 2 161 B ll. 107-13 (lista di ventuno corone). Elenco di liste simili in altri rendiconti: Dürrbach 1912, 37. Commento sulle corone ateniesi a Delo: Homolle 1891, 155-6; Coupry 1972, 42-3.

³¹⁷ V. rendiconto degli anfizioni di Delo ID 104, l. 7 (prima corona della lista delle corone dedicate in occasione dei *Delia*).

³¹⁸ V. dedica dei cleruchi ateniesi di Samo del 334/3 a.C. SIG³ I 276 A, 276 B (integrazione) e l'analogo testo ricostruito sulla base di SIG³ I 276 A in Bousquet 1959, 152-3 e datato al 328/7 a.C.

³¹⁹ V. Pritchett 1974, 280.

³²⁰ V. Aristot. *Const. Ath.*, 54, 7 e commento Rhodes 1993, 606-9.

³²¹ V. Bousquet 1959, 155. Cfr. Dittenberger 1915³, 487.

³²² V. Meritt 1947, 171.

³²³ V. Dumont 1898, 286 (senza riferimento preciso al testo); Graindor 1922, 215; Pélékidis 1962, 220; Billot 1992, 140 (polemica esplicita con Travlos); Pautasso 2002, nota 81, 789; Jung 2006, nota 122, 176.

³²⁴ V. rispettivamente Graindor 1922, 215 e Pélékidis 1962, 220.

della corsa armata degli efebi all'epoca della riorganizzazione dell'istituzione (fine IV a.C.), così come l'episodio del voto prima della battaglia è stato costruito come *aition* della grande *thysia* pubblica³²⁵. Altri autori ritengono che **δρομος** designi contemporaneamente la corsa e la struttura in cui essa aveva luogo. Secondo Travlos si tratta di un'apposita pista che egli colloca presso il ginnasio di Adriano a Kynosarges³²⁶. Secondo altri si tratta invece della strada che collegava il ginnasio di Kynosarges con l'*asty*: è infatti documentato l'impiego del termine **δρομος** per designare in modo specifico le strade che raccordavano i ginnasi con la città. In questa seconda interpretazione il legame tra la competizione e la festa per l'*Agrotera* viene di fatto a cadere, anche se si fa ugualmente riferimento al legame tra gli efebi e il santuario della divinità³²⁷.

Va detto che, come mostra Pélékidis, il ginnasio di Kynosarges non risulta connesso all'efebia, probabilmente a causa del fatto che, secondo quanto documenta una serie di testi, esso era frequentato dai figli illegittimi. A questo punto non è più plausibile interpretare la corsa menzionata in IG II² 2119, 127-9* come attività ginnasiale. Tuttavia la connessione con la festa di Artemide *Agrotera* non può essere dimostrata, anche se è difficile supporre, nonostante l'assenza di documentazione, che il coinvolgimento degli efebi sia venuto meno. Inoltre, merita forse di essere ricordato che ad Agrai si trovava anche lo stadio di Erode Attico (Paus. I 19, 6), che potrebbe essere stato sede del *dromos*.

In conclusione, se vi sono plausibili elementi contro il legame tra la gara e il ginnasio di Kynosarges, non vi sono elementi stringenti a favore del legame tra la gara e la festa per Artemide *Agrotera*. Ancora meno dimostrabile è il fatto che, come vorrebbe Jung, si trattava di una corsa armata. L'ipotesi di un collegamento eziologico con la tradizione relativa al corridore di Maratona è sicuramente interessante, tuttavia nessuna testimonianza permette di verificare se in età imperiale gli efebi partecipavano alla festa per Artemide *Agrotera* armati e se ciò si era eventualmente stabilizzato come consuetudine rispetto al II-I a.C. in cui, come si è detto³²⁸, è legittimo supporre che l'uso delle armi fosse una scelta occasionale.

e) La festa per Artemide *Agrotera* e la memoria di Maratona

Si è avuto più volte modo di accennare al fatto che entrambi i momenti meglio noti della festa in onore di Artemide *Agrotera*, cioè la *pompe* degli Ateniesi e la *thysia* per la divinità, complementari tra loro, sono associati alla memoria della vittoria riportata sui Persiani a Maratona.

Per quanto riguarda la *pompe* si dispone unicamente nel già presentato e discusso passo di Plutarco (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*) in cui si afferma che gli Ateniesi effettuavano una *pompe* diretta ad Agrai come ringraziamento per la vittoria³²⁹.

Più cospicuo è il gruppo di testi riguardanti la connessione tra la *thysia* e Maratona. Essi presentano alcune varianti e sono distribuiti su un arco cronologico piuttosto lungo, da Senofonte a Plutarco. Ad essi possono essere affiancati due testi tardi (rispettivamente di Libanio e di Agazia) in cui compare solo una parte della narrazione, quella relativa al voto per Artemide *Agrotera* formulato alla vigilia della battaglia.

³²⁵ V. Jung 2006, nota 22, 176 e 187-90 e Siewert 1990, 125.

³²⁶ V. Travlos 1970, 8.

³²⁷ V. es. Ficuciello 2008, 16; 60; 98.

³²⁸ V. *supra*, 332.

³²⁹ V. *supra* I 1.1, 293-4 e *supra* b, 329-30.

Ancora, è probabile che il quadro della tradizione relativa alla festa per Artemide *Agrotera* e la vittoria di Maratona sia completato da un testo epigrafico di Ramnunte. Meno plausibile è l'attribuzione a simile contesto di uno dei canti simposiali citati da Ateneo.

La versione riportata da Senofonte nell'*Anabasi* (III 2, 11-2*) e quella riportata da Plutarco nel *Sulla malafede di Erodoto* (*Mor.* 862 b-c = *De Her. mal.* 26*) differiscono assai poco tra loro. Alla vigilia della rischiosa e decisiva battaglia di Maratona gli Ateniesi fanno voto di sacrificare ad Artemide una capra per ogni nemico ucciso. Dopo la vittoria, il numero dei caduti nemici, troppo elevato secondo Senofonte, incalcolabile secondo Plutarco, rende impossibile eseguire quanto promesso nel voto. Si decide pertanto di istituire un sacrificio annuale di cinquecento capre. Su questo punto Plutarco aggiunge il particolare della sanzione divina.

Sensibilmente diversa è la versione riportata nel citato scolio ai *Cavalieri* di Aristofane (Schol. Aristoph. *Eq.* 660a*). L'autore del voto è il solo polemarcho Callimaco, e non gli Ateniesi come nella versione di Senofonte e Plutarco. Il voto consiste nella promessa del sacrificio di una vacca (e non di una capra) per ogni nemico ucciso. Anche secondo lo scoliasta l'elevato numero dei caduti nemici non consente di eseguire quanto promesso, tuttavia il compromesso non è rappresentato (come in Senofonte e Plutarco) dal dilazionare nel tempo l'adempimento, bensì dal cambiare tipo di vittima, sostituendo alle vacche le meno impegnative capre.

Ancora differente è la versione fornita da Eliano (*Var. hist.* II 25*): il voto è attribuito a Milziade e c'è un nesso diretto tra voto e sacrificio annuale.

Le divergenze tra i testi finora presentati sono probabilmente in parte attribuibili agli obiettivi specifici di ciascun brano.

Lo scoliasta appare preoccupato di spiegare come mai ad Atene per Artemide *Agrotera* si celebrasse un sacrificio con un numero così elevato di vittime, paragonabile per importanza a quello per la dea poliade Atena, e come mai tali vittime erano proprio capre e non vacche, come per Atena (non necessariamente registrando, secondo quanto vorrebbe Pfuhl³³⁰, una contraddizione tra l'importanza del rito e il tipo di animali). La narrazione relativa a Callimaco risponde a entrambe le esigenze. Tuttavia, in merito al primo punto, l'anonimo autore sente la necessità di introdurre anche la notazione, con la quale si apre il testo, sul particolare fervore degli Ateniesi nel culto di Artemide *Agrotera*.

Quanto ad Eliano, l'assenza di passaggi tra voto e sacrificio annuale può essere dovuta ad esigenze di sintesi. Infatti, come si è detto, la vicenda di Maratona è inserita dall'autore in una lista di eventi importanti e fortunati finalizzata a dimostrare il carattere fausto del 6 *Thargelion*.

Qualche considerazione di diverso genere può essere fatta riguardo alle divergenze sui protagonisti della vicenda: gli Ateniesi per Senofonte e Plutarco, Callimaco per lo scoliasta, Milziade per Eliano. È assai plausibile che il brano dei *Cavalieri* in cui si allude comicamente alla *thysia* per l'*Agrotera* (658-62*) rifletta l'importanza sociale e politica del rito. La tesi di Rausch e Jung secondo cui vi sarebbe una relazione diretta tra il numero di cinquecento capre e la rappresentatività nelle istituzioni democratiche è un'ipotesi assai interessante³³¹. Inoltre sta di fatto che, come osserva R. Parker, la *thysia* per Artemide *Agrotera* rappresenta l'esempio più antico di **δημοθουρία** ("banchetto pubblico") finora noto³³². Tutto ciò rende dunque estremamente probabile che già in età classica i diversi

³³⁰ V. Pfuhl 1900, nota 1, 34.

³³¹ V. Rausch 1999, 186-7; Jung 2006, 56-8.

³³² V. Parker 1996, 153.

contendenti dell'agone politico abbiano elaborato diverse versioni della vicenda dell'istituzione della *thysia*, centrate su diversi protagonisti funzionali alle esigenze propagandistiche dell'una o dell'altra parte. Non si può altresì escludere che le tradizioni con un protagonista individuale (Callimaco o Milziade) siano più recenti e risalgano al periodo imperiale, epoca in cui, come illustra bene Jung³³³, la costruzione della memoria risulta incentrata in modo speciale sui grandi nomi e sulle loro gesta. Ancora, nel solo caso di Callimaco, si è già accennato alla possibilità, forse remota, di una fonte antiquaria in cui il polemarcho di Maratona è reso protagonista per dare fondamento alla notizia aristotelica (*Const. Ath.* 58, 1*) secondo cui il polemarcho celebrava i sacrifici per Artemide *Agrotera* e per Enyalios³³⁴.

Come si è anticipato, la sola narrazione relativa al voto per Artemide *Agrotera* alla vigilia dello scontro di Maratona si trova, senza legame con il sacrificio annuale, in due testi tardi: l'orazione per Artemide di Libanio (fine IV d.C.) e un passo dello storico Agazia (metà VI d.C.).

Libanio (*Or.* V 40*) menziona l'episodio nell'ambito di una rassegna di esempi tratti dalla storia per illustrare la benevolenza di Artemide verso chi le tributa il giusto onore. Poco prima (cap. 36) aveva trattato della colonizzazione della Ionia e della spedizione asiatica di Alessandro. Molto probabilmente dare conto dell'istituzione del sacrificio annuale non è rilevante per il contesto.

Agazia (II 10, 2-3*) inserisce l'episodio in una rassegna di grandi vittorie conseguite contro nemici empì. Lo scopo è esaltare una vittoria di Narsete sugli Eruli e alla base c'è il concetto etico della punizione divina dell'empietà, in questo caso attuata attraverso disastrose sconfitte militari. Per questo motivo l'autore apre sottolineando le motivazioni empie della spedizione persiana. La parte sull'istituzione del sacrificio annuale probabilmente risulta estranea all'obiettivo etico del passo. Tuttavia la notazione sul fatto che restano ancora delle capre da sacrificare per mantenere quanto minacciato fa forse riferimento al rito.

Infine, si è anticipato che alla tradizione relativa al legame tra la e la vittoria di Maratona sono stati attribuiti altri due testi, di genere diverso da quelli fin qui ricordati: un frammento epigrafico forse pertinente ad un inno e un canto simposiale.

Il frammento è stato rinvenuto nel santuario di Nemese a Ramnunte ed è attribuito da V.Ch. Petrakos ad una stele mutila rinvenuta nel medesimo sito e databile all'età adrianea sulla quale si trova parte di un inno a Nemese. Secondo lo studioso il frammento è pertinente alla parte iniziale di una seconda colonna di testo. A l. 12 egli ritiene di potere leggere **ἀιγῶν**. A suo avviso è del tutto plausibile che si tratti di un riferimento al voto di sacrificare una capra per ogni nemico ucciso o alla celebrazione stessa del sacrificio. Egli infatti accetta la tesi di A.E. Raubitschek secondo cui il frammentario inno a Nemese conterrebbe una celebrazione del ruolo della divinità nel punire la tracotanza dei Persiani attraverso la sconfitta di Maratona. Stando così le cose, secondo Petrakos è probabile che il testo della stele di Ramnunte proseguisse con la celebrazione di un'altra divinità collegata, al pari di Nemese, alla vittoria ateniese, quale appunto Artemide *Agrotera*³³⁵.

A. Chaniotis nel recensire il testo di Petrakos accetta l'attribuzione del frammento alla seconda colonna della stele su cui è iscritto l'inno a Nemese. Tuttavia egli ritiene più plausibile che la seconda colonna non contenesse la prosecuzione del medesimo inno, ma un

³³³ V. Jung 2006, 212-5.

³³⁴ V. *supra* d, 336.

³³⁵ V. Petrakos 1999, n. 165, 130-2; Raubitschek 1991, 150-2 (ma cfr. Jung 2006, nota 82, 194).

testo diverso, forse appunto un inno ad Artemide *Agrotera*³³⁶. Sia l'ipotesi di Petrakos sia quella di Chaniotis appaiono del tutto accettabili e solo nuovi rinvenimenti o nuove attribuzioni potranno apportare elementi a favore dell'una o dell'altra. In ogni caso merita di essere puntualizzato che quand'anche si appurasse la presenza di un inno ad Artemide *Agrotera* nel santuario di Ramnunte, ciò va contestualizzato esclusivamente nel ruolo attribuito alla divinità nella memoria della vittoria di Maratona, accostabile a quello che veniva attribuito a Nemesei³³⁷.

La proposta relativa al canto simposiale si deve a C.M. Bowra. Egli ritiene che, sulla base del metro, gli *skolia* riportati da Ateneo (XV 694 c - 695 f) possano essere suddivisi in diversi nuclei databili secondo indizi interni. Secondo lo studioso i primi quattro componimenti citati da Ateneo (XV 694 c-d) e dedicati a quattro diverse divinità vanno datati all'epoca di Maratona³³⁸. L'elemento più forte a sostegno della tesi è la menzione di Artemide *Agrotera* in uno *skolion* (XV 694 d, 3*) e quella di Pan in uno *skolion* riportato subito dopo, in quanto entrambi strettamente legati alla memoria del trionfo sui Persiani. Infatti alla prima era stata dedicata la festa del ringraziamento per la vittoria, mentre il secondo doveva a Maratona l'introduzione del suo culto ad Atene³³⁹.

M. van der Valk contesta la suddivisione cronologica di Bowra ritenendo invece che nei frammenti di Ateneo si possa individuare la struttura ideologica sottostante ai canti simposiali attici. In quest'ottica Artemide *Agrotera* sarebbe onorata, insieme ad Apollo, come divinità curotrofica che assicura nascita e buona crescita dei futuri cittadini³⁴⁰. La tesi di Bowra è ritenuta azzardata anche da E. Fabbro, curatrice di un'edizione complessiva degli *skolia*. La studiosa ritiene che gli *skolia* documentino la circolazione in un determinato contesto di un comune linguaggio poetico, ma che non consentano datazioni puntuali³⁴¹.

Effettivamente i versi riportati da Ateneo non contengono alcun riferimento a Maratona: di Artemide si ricorda nello specifico solo il potere sulle donne. Inoltre *agrotera* nel testo è strettamente collegata a *elaphebolos*. Ciò fa pensare che entrambi gli aggettivi vadano considerati come appellativi invece che come epiclesi culturali. Anche se, come osserva Fabbro, il nesso è raro³⁴², tanto *elaphebolos* quanto *agrotera* sono appellativi di Artemide ben presenti nella tradizione poetica. Diventa dunque difficile seguire Bowra nel dare ad *Agrotera* il valore specifico di epiclesi della divinità onorata durante la festa per la vittoria di Maratona. Sembrerebbe semmai plausibile la lettura di van der Valk, che interpreta il riferimento al potere sulle donne come riferimento al ruolo curotrofico di Artemide, e quindi al suo ruolo nel rinnovarsi delle generazioni dei cittadini. Tale lettura è resa plausibile dalla valenza civica e sociale del simposio in occasione del quale si cantavano gli *skolia*.

2 - Altri aspetti del culto di Artemide *Agrotera*

Come si è detto, l'aspetto meglio noto del culto di Artemide *Agrotera* è la festa celebrata per la divinità da Atene e in particolare la connessione tra tale festa e la celebrazione della vittoria di Maratona. Qualche altra testimonianza, spesso di difficile contestualizzazione, fornisce indizi su altri aspetti del culto della divinità.

³³⁶ V. Chaniotis - Mylonopoulos 2004, 237.

³³⁷ V. Jung 2006, 191-202.

³³⁸ V. Bowra 1936, 423-8.

³³⁹ V. Bowra 1936, 425-6.

³⁴⁰ V. van der Valk 1974, 1-20 e particolarmente 2-3.

³⁴¹ V. Fabbro 1995, 94.

³⁴² V. Fabbro 1995, 94.

a) Caccia

Dal testo di Pausania relativo al santuario di Artemide *Agrotera* ad Agrai (I 19, 6*) risulta che esso era connesso, a livello mitico, alla prima caccia che la dea avrebbe effettuato in territorio attico una volta sbarcata da Delo. La notizia è fornita dall'autore in relazione al fatto che la statua presente nel *naos* recava come attributo un arco.

A Langlotz e Tölle-Kastenbein si devono due distinte proposte relative all'identificazione di repliche della scultura a cui fa riferimento Pausania, entrambe già ricordate brevemente nella sezione dedicata alla cronologia³⁴³.

Langlotz ritiene che una raffigurazione della statua sia riconoscibile su un *alabastron* attico a figure rosse attribuito al pittore di Meidias e datato al 420-400 a.C. conservato presso l'Akademisches Kunstmuseum di Bonn. Sulla faccia A, in primo piano, si distinguono una figura femminile e un erote: ciò rende la figura femminile identificabile come Afrodite. In secondo piano, su una base si vede una statua tipo *xoanon* (o "dedalico" per utilizzare la terminologia di Langlotz) che reca un arco e una patera. Secondo lo studioso la scena va letta in riferimento alla situazione topografica della valle dell'Ilisso: Afrodite è l'Afrodite "dei giardini" (Paus. I 19, 2), mentre la statua sulla base può essere solamente quella di Artemide *Agrotera*³⁴⁴.

Tölle-Kastenbein ipotizza che il prototipo delle figure femminili con peplo appartenenti al "tipo Candia" possa essere riconosciuto in una statua bronzea di Artemide, modellata negli anni immediatamente successivi alle guerre persiane. A suo avviso infatti alcune tracce presenti sulle repliche marmoree oggi note fanno pensare che la figura tenesse un arco. L'identificazione del prototipo con la statua del *naos* Artemide *Agrotera* ad Agrai è basata su tre elementi. In primo luogo, la descrizione di Pausania (I 19, 6*) secondo cui la scultura aveva come attributo l'arco. In secondo luogo, il gran numero di repliche della statua, fatto che si spiega solo pensando ad una statua ben nota come quella di Agrai al centro di un culto secolare connesso alla vittoria di Maratona. Infine, le misure ridotte (poco più grande del vero) appropriate alla cella di un tempio di dimensioni modeste quale il c.d. tempietto dell'Ilisso, da identificare con il *naos* ricordato da Pausania³⁴⁵.

Rispetto alla proposta di Langlotz va osservato che non si dà sufficientemente conto dell'aspetto arcaico della (presunta) statua di Artemide *Agrotera* ad Agrai. Quanto alla tesi di Tölle-Kastenbein, l'argomento più convincente è rappresentato dal numero di copie, che presuppone una larga notorietà dell'originale. Nel riferimento a Pausania non si tiene il debito conto della possibilità che sia la statua da lui descritta sia l'*aition* da lui riportato risalgano ad un periodo successivo al V a.C. Infine, l'argomento della compatibilità delle misure della scultura con gli spazi del c.d. tempietto dell'Ilisso è indebolito dal fatto che l'identificazione di quest'ultimo con il tempio di Artemide *Agrotera* è probabile ma non certa.

Se anche si accetta l'una o l'altra delle ipotesi di Langlotz e Tölle-Kastenbein, il tipo di Artemide in riposo con arco in mano appare troppo ampiamente diffuso per riconoscerne un significato specifico in relazione all'attività culturale del santuario.

Non più determinante in tal senso risulta la proposta di P.G. Kalligas relativa all'attribuzione al santuario di Agrai di due sculture rinvenute nel corso degli scavi

³⁴³ V. rispettivamente *supra* II 2, 326.

³⁴⁴ V. Langlotz 1954, 14-5 e 31 + Tafel 7, 1 (= fig. 1, Tav. XXVIII). V. anche Bald Romano 1980, cat. n. 29, 462 (tipo ceramico individuato come *aryballos*); Kahil 1984 a, cat. 113 a*, I 634 + fig. 113 a, II 452; de Cesare 1997, 170 + fig. 111, 173 e cat. n. 164, n. 252 (tipo ceramico individuato come *lekythos* ariballica).

³⁴⁵ V. Tölle-Kastenbein 1986, 31-2. Analisi delle repliche v. Tölle-Kastenbein 1986, 15-31 + Abb. 5-6 e Tafeln I (= fig. 1, Tav. XXVII) - XXXVI.

dell'*Odeion* di Pericle effettuati nei primi decenni del XX sec. La prima è una piccola testa femminile in marmo, la cui identificazione come Artemide è proposta dallo scopritore P. Kastriotis, che ne riporta un disegno. La seconda è un busto frammentario di statua marmorea affine all'Artemide tipo Versailles e databile all'età romana³⁴⁶.

Un discorso analogo può valere per la tesi di Beschi secondo cui il già ricordato rilievo di Kassel su cui è raffigurata Artemide che finisce un cervo può essere ricondotto al c.d. tempietto dell'Ilisso, cioè, secondo l'autore, al *naos* dell'*Agrotera*. Simile tesi è plausibile e indiscutibilmente il soggetto del rilievo rimanda all'attività della caccia. Tuttavia la decontestualizzazione fa sì che anche il rilievo di Kassel non possa essere utilizzato per ricostruire il ruolo della caccia nella cultualità di Agrai, al di là della narrazione mitologica riportata da Pausania (I 19, 6*).

b) Integrazione dei giovani

Il citato scolio al *Fedro* di Platone (229 c*) in cui si afferma che Artemide *Agraia* ad Agrai era venerata come signora del mondo selvatico e come garante dell'addomesticamento del selvatico apre la strada a ipotizzare un legame tra il santuario e riti di integrazione dei giovani nella comunità civica. Nel capitolo precedente, in relazione alle finalità del rito dell'*arkteia* e al ruolo simbolico dell'orso e del *krokotos* si è fatto riferimento alla tradizione di studi che fa capo soprattutto a P. Vidal-Naquet e che mette in evidenza, attraverso i testi letterari, il fatto che in Grecia i giovani erano pensati come esseri ancora "dalla parte della natura" per i quali era necessario un processo di "addomesticamento" prima dell'ingresso nella comunità adulta³⁴⁷. Dalle fonti relative a diversi fenomeni, quali ad esempio l'*arkteia* attica o il rituale tessalo qualificato come *nebeuein* di cui si è trattato nel capitolo precedente, oppure ancora il culto di Artemide *Hemera* (la "domestica") a Lousoi, è possibile altresì ricavare che Artemide aveva un ruolo del tutto centrale nella parte simbolico-rituale del processo³⁴⁸. La prerogativa dell'addomesticamento del selvatico attribuita all'Artemide di Agrai dallo scolio platonico potrebbe dunque plausibilmente includere un simile ruolo.

Al momento si tratta comunque solo di un'ipotesi e non è possibile definire meglio gli eventuali contorni dello spazio rituale. Risulta infatti difficile sia seguire Simms che ipotizza lo svolgimento di riti prematrimoniali femminili, sia seguire coloro che sostengono un particolare legame tra la divinità e l'efebia.

La tesi di Simms è basata sulla contiguità tra il santuario di Artemide *Agrotera* e la fonte Calliroe, le cui acque venivano utilizzate nei riti nuziali³⁴⁹.

Quanto al legame privilegiato con l'efebia, si chiama in causa il fatto che gli efebi sfilavano in onore della divinità e gareggiavano in occasione della festa della medesima³⁵⁰. Dumont inoltre ritiene che l'apertura del servizio con la sfilata in onore di Artemide *Agrotera* stia a significare che esso era interamente posto sotto il segno di tale divinità³⁵¹.

³⁴⁶ V. Kalligas 1994, nota 21, 30. Testa femminile: Kastriotis 1915, 146 + εἰκ. 5, 147 (= fig. 2, Tav. XXVIII). Statua mutila: Orlandos 1931, 31-2 + εἰκ. 10, 32 (= fig. 1, Tav. XXIX)

³⁴⁷ V. es. Georgoudi 1986; Vidal-Naquet 1988; Fonti: es. Plato, *Leg.* 666e - 667a; Hesych. s.v. ἀγελάστους; Hesych. s.v. βοῦα; Hesych. s.v. βουαγόσ; Hesych. s.v. πῶλος. Finalità e simbologia dell'*arkteia*: cap. I, sez. IV 1 e, 204-10.

³⁴⁸ *Arkteia*: cap. I sez. III 2, 150-76; sez. IV 1, 193-210. Rito tessalo: cap. I, sez. IV 3 g, 229-30. Lousoi: Bacch. XI 37-58 e 82-112; Call. *Hymn.* III, 233-6; Schol. Call. *Hymn.* III 236.

³⁴⁹ V. Simms 2003, 227.

³⁵⁰ V. Dumont 1876, 285-6; Shear 1936, 298 (festa di efebi); Lonis 1979, 203; Pautasso 2002, 789.

³⁵¹ V. Dumont 1876, 285-6.

Rispetto alla tesi di Simms va osservato che, come si è cercato di mostrare, sussistono incertezze sulla localizzazione del tempio di Artemide *Agrotera*. In ogni caso, se si accetta la tesi di Travlos, secondo cui esso va identificato con i resti attribuiti al c.d. tempio dell'Ilisso, la contiguità tra tempio e fonte non appare stretta come presuppone Simms. Infine, se è vero che è documentato l'uso delle acque della fonte nei riti prenziali³⁵², va ricordato che, stando a Tucidide (II 15, 5), esse avevano un impiego rituale più ampio (καὶ ἐς ἄλλα τῶν ἱερῶν). Il legame tra la fonte e la ritualità femminile è dunque forse più tenue di quanto vorrebbe Simms.

Riguardo alla connessione con l'efebia i dati appaiono forse sopravvalutati. Gli efebi cominciavano il servizio nel mese *Boedromion* ed è dunque ovvio che, in base al calendario festivo, la prima festa alla quale prendevano parte era quella in onore di Artemide *Agrotera*. D'altro canto, supporre che il servizio cominciava nel mese *Boedromion* perché il primo atto rituale fosse la festa per l'*Agrotera* appare pura speculazione. Dal testo dei decreti risulta infatti che gli efebi erano chiamati a partecipare a diverse festività della *polis* in un percorso finalizzato all'acquisizione dell'identità religiosa civica. Come si è visto nel capitolo precedente, di tale percorso facevano parte anche i *Mounichia*, la festa in onore di Artemide *Mounichia* connessa alla vittoria di Salamina³⁵³. Infine va segnalato che nel frammento di decreto efebico pubblicato da Meritt e attribuito alla parte superiore della stele contenente IG II² 1009, la lista dei doveri religiosi meritoriamente assolti dagli efebi si apre con la partecipazione ai riti eleusini e non con la sfilata per Artemide *Agrotera*³⁵⁴. Naturalmente l'omissione può avere un carattere del tutto contingente e non si possono trarre conclusioni da un singolo documento. Tuttavia, se in futuro il dato trovasse riscontro, il legame tra il culto della divinità e l'efebia risulterebbe assai indebolito.

c) Nascita/crescita (?)

Nella sezione dedicata alla cronologia del culto, si è accennato all'ipotesi abbozzata da Giuman secondo cui una statua marmorea di bambina databile all'inizio del III a.C. proveniente dalla valle dell'Ilisso e attualmente esposta al Museo nazionale archeologico di Atene potrebbe essere attribuita al *temenos* dell'*Agrotera*. Alla base di simile ipotesi, introdotta per dimostrare l'assenza di un legame tra simili oggetti votivi e il rito dell'*arkteia*, c'è la somiglianza iconografica e stilistica tra tali statue e quelle rinvenute nel santuario artemideo di Brauron. Lo studioso ritiene plausibile che le madri dedicassero nel santuario dell'*Agrotera* le statue dei bimbi nati e cresciuti sani, così come è ben attestato che facevano a Brauron³⁵⁵.

Al Museo nazionale archeologico di Atene sono esposte quattro statue infantili provenienti dalla valle dell'Ilisso. Tutte ritraggono bambine, in due casi stanti in due casi sedute su una gamba piegata (tipo *temple-boy*). In tre esemplari la bambina reca un animaletto (un leprotto e due colombe)³⁵⁶. L'affinità tra tali statue e quelle di Brauron è rilevata già da Karouzou nell'articolo del 1957 dedicato alla testa infantile di Brauron nota come "orsa cieca". Tuttavia ella non pone in relazione le statue dell'Ilisso con il *temenos* di Artemide *Agrotera* ma con quello di Ilizia³⁵⁷. Simile attribuzione era già stata affermata da

³⁵² V. *Souda*. s.v. λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν.

³⁵³ V. cap. I, sez. IV 3 c, 220.

³⁵⁴ V. Meritt 1947, 171.

³⁵⁵ V. Giuman 1999, 47-8; *supra* II 4, 327. Statue di Brauron: cap. I, sez. I 1.2 e, 69-70; sez. III 3 a, 176-7.

³⁵⁶ V. fig. 2, Tav. XXV; Tav. XXVI; fig. 1, Tav. XXVII.

³⁵⁷ V. Karouzou 1957, 77-80 + εἰκ. 8, 78 (v. fig. 1, Tav. XXVII) e π. 20-1 (v. fig. 2, Tav. XXVI e fig. 1, Tav. XXV).

A. Furtwängler e ripresa da P.V.C. Baur nel suo studio dedicato alla divinità pubblicato nel 1902³⁵⁸. Essa è attualmente accettata dalla maggior parte degli studiosi³⁵⁹. L'elemento più forte a sostegno di detta attribuzione è il fatto che insieme alle statue è stata rinvenuta un'iscrizione di dedica a Ilizia incisa su una colonna votiva (IG II² 4682). Inoltre, la presenza di un santuario di Ilizia ad Agrai è attestata da un'altra iscrizione (IG II² 5099, posto al teatro di Dioniso) e forse anche da una fonte letteraria (*Lex. Seg.* s.v. "Ἄγραι, 326-7 Bekker = Kleidem. FGH III B 328 F1*), se si accetta la plausibile correzione apportata da C. Wachsmuth al tradito ἄγοράν. Ancora, S. Pingiatoglou richiama l'attenzione sul rinvenimento di una statuina di bambina di età romana con dedica alle Ilizie in località Pankrati, cioè molto vicino all'antica Agrai³⁶⁰. Rispetto a simile quadro va registrato lo scetticismo di Ch. Vorster. La studiosa, citando esplicitamente Furtwängler, mostra che le sculture sono state rinvenute sulla riva destra dell'Ilisso, mentre dalle fonti antiche risulta che Agrai era sulla riva sinistra. A suo avviso possono essere prese in considerazione due ipotesi: o statue e colonnina sono state rinvenute in una collocazione diversa da quella originaria, o esisteva un *hieron* di Ilizia, mai ricordato dalle fonti, anche sulla riva destra dell'Ilisso. In conclusione, ella ritiene preferibile lasciare in sospeso l'identificazione del luogo di provenienza delle quattro statue infantili e considerare la stessa attribuzione al culto di Ilizia assai probabile ma non certa³⁶¹.

Le osservazioni di Vorster appaiono pertinenti: pertanto non è sicuro che le statue infantili possano essere attribuite al santuario di Ilizia di Agrai. Tra l'altro, ammettendo l'ipotesi del rinvenimento in una posizione diversa da quella originaria, viene meno anche la solidarietà tra le sculture e la colonnina con dedica e, di conseguenza, si perde l'elemento più forte a sostegno dell'attribuzione delle medesime al culto di Ilizia.

In ogni caso, se la notizia sul luogo di rinvenimento suscita dubbi sull'attribuzione delle statue al santuario di Ilizia ad Agrai, lo stesso elemento impedisce di porre come alternativa l'attribuzione al *temenos* di Artemide *Agrotera*. Per di più, tali oggetti votivi erano dedicati a varie divinità oltre ad Artemide e Ilizia (ad esempio Asclepio e Apollo) e alle divinità si aggiungono anche alcuni eroi (ad esempio Anfiarao)³⁶². In un contesto come quello qui delineato, l'affinità tra le quattro statue infantili della valle dell'Ilisso e le statue infantili brauronie, chiamata in causa da Giuman, risulta decisamente un elemento troppo labile. Dunque le sculture non possono essere adottate come elemento a sostegno di una connessione tra il culto di Artemide *Agrotera* e la sfera della generazione e della crescita dei bambini.

d) Guerra

Alcuni documenti relativi al culto di Artemide *Agrotera* vengono chiamati in causa per sostenere un carattere militare del culto stesso che va oltre la tradizione relativa alla connessione con la vittoria di Maratona.

In primo luogo, come si è già avuto modo di accennare, si fa riferimento al fatto che gli efebi sfilavano per la divinità armati³⁶³. Si è mostrato che in realtà l'uso delle armi è

³⁵⁸ V. rispettivamente Furtwängler 1878, 197-8; Baur 1902, 14; 50.

³⁵⁹ V. es. Pingiatoglou 1981, 43-4; Raftopoulou 2000, cat. 33, 57; cat. 34, 59; Kaltsas 2001, nn. 559-60, 268 e nn. 565-6, 270-1.

³⁶⁰ V. Pingiatoglou 1981, 44

³⁶¹ V. Vorster 1983, 68 e 72-3.

³⁶² V. rassegna luoghi di rinvenimento Vorster 1983, 48-82. Statue infantili come dedica ad Asclepio e figure della sua cerchia: Levedi 2000.

³⁶³ V. Schwenn 1922, 63; Hammond 1968, 41, nota 122; Jameson 1991, 211; Jung 2006, 55-6; 176-7.

esplicitamente menzionato solo in due dei sette decreti onorari per efebi finora noti in cui viene ricordata la sfilata per l'*Agrotera*: IG II² 1028, l. 8*; 1030, l. 6*. Si è prospettata dunque la possibilità che si trattasse di una scelta, ponendo inoltre la questione se essa rispondesse al carattere militare della sfilata o al carattere militare dell'istituto dell'efebia³⁶⁴.

In secondo luogo, qualche autore si sofferma su un documento epigrafico, IG I³ 383. Si tratta del rendiconto dei "tesorieri degli altri dei" per l'anno 429/8 a.C. A ll. 155-8* viene specificato che il denaro sacro di Artemide *Agrotera* è **δεκάτη ἀνδραπόδων**, cioè decima sugli schiavi, in particolare sui prigionieri di guerra ridotti in schiavitù³⁶⁵. Il termine "decima" si è prestato a due interpretazioni, entrambe legittimate dagli usi³⁶⁶, tipo di tassa o tipo di offerta sacra.

W.L. Westermann osserva che l'importo è troppo modesto per considerare la "decima sugli schiavi" una tassa di proprietà e cita il documento per sostenere che ad Atene non esisteva una simile tassa³⁶⁷. Nella nuova disposizione dei frammenti della stele adottata nell'*editio tertia* delle *Inscriptiones Graecae* l'importo risulta in lacuna, cosa che invalida l'osservazione di Westermann. H.B. Mattingly propone di interpretare la decima come tassa sul lavoro servile nelle miniere: a suo avviso una decima sulla proprietà di schiavi sarebbe imposta troppo gravosa. Egli si spinge inoltre a ipotizzare che la decima menzionata in IG I³ 383 sia la stessa menzionata nel c.d. decreto di Callia (IG I³ 52, l. 7) nell'elencazione le entrate che devono essere gestite dai *hellenotamiai* e in un altro decreto sulle finanze assai lacunoso (SEG X 87, l. 5)³⁶⁸. M.H. Jameson ritiene che il denaro della decima possa provenire tanto dal riscatto quanto dalla vendita in schiavitù dei prigionieri di guerra³⁶⁹, mentre altri, che interpretano la decima come dedica, fanno riferimento soltanto alla vendita³⁷⁰.

L'interpretazione della **δεκάτη ἀνδραπόδων** come tassa risulta nel complesso piuttosto problematica, in quanto appare difficoltoso definire la natura di una tassa tanto gravosa. È dunque più plausibile interpretare la decima come dedica. La stessa lessicografia antica presenta la decima come forma di dedica alle divinità più comune (Harpocr. s.v. **δεκατεύειν**). Inoltre l'offerta di una decima sui bottini riportati nel corso delle guerre è una pratica assai ben attestata³⁷¹. I proventi del riscatto o della vendita in schiavitù dei prigionieri rappresentano tutto sommato un particolare tipo di bottino.

Al di là dei problemi relativi all'individuazione della natura della **δεκάτη ἀνδραπόδων** si pone la questione, come osserva opportunamente Jameson³⁷², di stabilire se si tratti di un'entrata connessa alla vittoria di Maratona o al conflitto in corso al momento della redazione del rendiconto (guerra del Peloponneso). Solo nel secondo caso IG I³ 383, ll. 155-8* può rappresentare un indizio relativo ad un legame tra Artemide *Agrotera* e la guerra più generale rispetto al solo legame con l'episodio di Maratona.

Il fatto che al momento il testo epigrafico in questione rappresenta un *unicum* non consente simili valutazioni. Inoltre, la frammentarietà di IG I³ 383 e di altri documenti analoghi non permette di stabilire fino a che punto l'entrata di denaro in forma di **δεκάτη**

³⁶⁴ *supra* 1 d, 332.

³⁶⁵ V. LSJ, s.v. **ἀνδραπόδων**. Fotografia del frammento: fig. 2, Tav. XXIX.

³⁶⁶ V. Koch 1901.

³⁶⁷ V. Westermann 1955, 16.

³⁶⁸ V. Mattingly 1996, 241-2.

³⁶⁹ V. Jameson 1991, 211.

³⁷⁰ V. Wentzel 1893, col. 907 (con ulteriori riferimenti).

³⁷¹ V. Pritchett 1971, 80-2 e 92-100.

³⁷² V. Jameson 1991, 211.

ἀνδραπόδων fosse peculiare del santuario di Artemide *Agrotera*. Contro una simile ipotesi depone comunque il fatto che le divinità che figurano come destinatarie dell'offerta della decima sul bottino di guerra sono diverse, così come possono essere varie le motivazioni³⁷³. Non è quindi possibile utilizzare l'iscrizione ai fini della ricostruzione del culto di Artemide *Agrotera*.

e) Sacerdozio

Dalle iscrizioni, e in particolare da una serie di documenti finanziari databili tra V e IV a.C., risulta chiaro che il santuario di Artemide *Agrotera* era uno dei tre santuari artemidei attici nella cui amministrazione era in qualche modo coinvolta la *polis*, al pari del santuario di Artemide *Brauronia* e di Artemide *Mounichia*³⁷⁴.

Un frammento di una lista epigrafica di cariche pubbliche rinvenuto nell'area dell'*agorà* e pubblicato da M. Crosby nel 1937 attesta l'esistenza di una carica pubblica, probabilmente il sacerdozio, connessa ad Artemide *Agrotera*³⁷⁵. Crosby data l'epigrafe al II a.C. su base paleografica e dal fatto che, a suo avviso, a l. 17 si può ricostruire **Ἰππαρχος εἰς Μυρίναν** deduce che il testo può essere collocato in un periodo successivo al 167/6 a.C., anno in cui il senato romano aveva restituito l'isola di Lemno ad Atene dopo un'occupazione macedone e seleucide che si protraeva dal 202/1 a.C.³⁷⁶. Dal confronto con una lista parzialmente identica Crosby ricava che tutte le cariche leggibili sul frammento erano elettive in quanto non accompagnate dal participio **εἰληχῶς**; unica eccezione è il *grammateus* appunto qualificato da tale participio³⁷⁷. Era dunque elettiva anche la carica connessa ad Artemide *Agrotera* che compare a l. 12* del frammento. Il punto è lacunoso, si leggono interamente l'epiclesi e parte del nome della divinità, mentre l'indicazione della carica è perduta. Crosby integra la parola **ἱερεὺς** senza meglio argomentare l'opzione: riguardo al passo si limita a fornire qualche notizia sul culto della divinità³⁷⁸.

Non vi sono elementi stringenti per dubitare della validità della restituzione proposta dalla studiosa. Non si dispone infatti di nessun altro dato relativo al sacerdozio di Artemide *Agrotera* ad Atene.

Nella sezione riguardante la cronologia, si è accennato alla tesi di Dillon secondo cui la dedica epigrammatica IG II² 4573* databile alla metà del IV a.C. sarebbe stata posta da una sacerdotessa del santuario di Artemide *Agrotera* ad Agrai³⁷⁹. Nel testo una donna invoca Artemide come "*Agretera*, figlia di Zeus e di Latona dal seno di viola" e ricorda di avere abbellito un altare della dea indicato come **ἐπ' ἄγρῶν**. Il nome della donna non si è conservato; ella tuttavia si presenta come madre dei figli di un personaggio di nome *Dionysios*, *kledouchos* di un *naos* di Artemide molto probabilmente definito *asteios* ("cittadino") e "serva" della divinità. Stando al lemma fornito da Kirchner l'epigrafe, incisa su una lastra piuttosto grande (alta cm 64 e larga cm 99) è stata vista e trascritta da A.

³⁷³ V. Pritchett I 1971, 80-2 e 92-100.

³⁷⁴ V. rendiconto dei tesoreri degli altri dei IG I³ 383 del 429/8 a.C., Il 85-95 (nome integrato) e 155-8; iscrizione dei *logistai* IG I³ 369 contenente rendiconti dei tesoreri di Atena per il 426/5-423/2 a.C. e rendiconti dei tesoreri degli altri dei per il 423/2 a.C., l. 59 e 79; inventario di collegio sconosciuto IG I³ 409, 420-5 a.C. circa, l. 11; ricostruzione analogo testo IG I³ 406, l. 3; rendiconto affitto di terreni sacri SEG XXXIII 167 343/2 a.C. fr. e col. II Il. 5-6 (terreno e casa); Il. 8-10 (terreno); Il. 12-3 (casa a Kollytos presso *Eileithyion*).

³⁷⁵ V. Crosby 1937 e fig. 1, Tav. XXX

³⁷⁶ V. Crosby 1937, 458.

³⁷⁷ V. Crosby 1937, 459.

³⁷⁸ V. Crosby 1937, 458.

³⁷⁹ V. Dillon 2002, 23-4 e *supra* II 3, 327.

Brueckner nel 1914 in una proprietà privata (appartenente a un certo I. Kubeles) situata in località Kalephtaki presso Kephisia³⁸⁰. La provenienza è dunque sconosciuta, tuttavia il fatto che nel testo l'altare sia indicato come **τόνδε** lascia supporre che la lastra sia pertinente al monumento stesso.

Evidentemente Dillon identifica la donna come sacerdotessa del santuario di Agrai sulla base del fatto che la divinità è chiamata *Agretera* e che ella si qualifica come *kledouchos* di un santuario urbano.

Rispetto a simile interpretazione sussiste una difficoltà. Secondo Kirchner *Agretera* è una grafia inusuale per *Agrotera*³⁸¹. P.A. Hansen, autore dell'edizione del testo per i *Carmina Epigraphica Graeca*, ritiene invece che *Agretera* sia un errore derivato da una confusione tra *oresteria* e *agrotera*, entrambi epiteti di Artemide ricorrenti nella poesia greca a partire da Omero³⁸². Il tono letterario del testo, di forte ascendenza omerica, e la scelta della redazione metrica rendono del tutto plausibile la ricostruzione di Hansen. In tal caso *Agretera* va inteso come epiteto poetico e non come epiclesi cultuale. Viene dunque meno l'elemento principale dell'identificazione della dedicante come sacerdotessa del *naos* di Artemide *Agrotera* ad Agrai.

IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI

Il dibattito storico-religioso sul culto di Artemide *Agrotera* ad Atene si è concentrato e si concentra su quello che ne è, di fatto, l'unico aspetto noto e ben documentato: la connessione tra tale culto e la vittoria di Maratona, una connessione che risulta deliberata in quanto viene generalmente ammesso che la battaglia ha avuto luogo in una data diversa dal 6 *Boedromion* dando credito alla narrazione erodotea contro le affermazioni di Plutarco. Come spiegazione di una simile scelta sono stati variamente chiamati in causa ragioni calendariali, fattori spazio-temporali, forme di intervento della divinità sul campo, prerogative di tipo militare riconosciute ad Artemide in Attica e nel mondo greco, il ruolo di Artemide *Brauronia* nel *pantheon* ateniese. Si cercherà di mettere in luce le problematiche relative a ciascun elemento suggerendo che, a fronte della specificità della connessione tra Artemide *Agrotera* e Maratona, il ruolo di Artemide *Brauronia* nel *pantheon* ateniese può essere considerato forse il fattore più rilevante.

1 - Artemide *Agrotera* e Maratona: ragioni calendariali

Uno dei fattori addotti per la scelta di fare coincidere la festa per Artemide *Agrotera* e la celebrazione della vittoria di Maratona è il calendario. All'interno di simile filone di studi si distinguono due approcci. Il primo cerca di individuare il significato del 6 *Boedromion* nel calendario ateniese anteriore al 490 a.C., sia in senso assoluto, sia in contesto. Il secondo cerca di collegare il 6 *Boedromion* ad un momento cruciale della campagna militare

Comune agli esponenti dei due orientamenti è l'assunto che il 6 *Boedromion* fosse già all'epoca di Maratona un giorno consacrato ad Artemide³⁸³. In mancanza di indicazioni

³⁸⁰ V. Kirchner 1935, 282.

³⁸¹ V. Kirchner 1935, 282.

³⁸² V. Hansen 1989, 183.

³⁸³ V. Mommsen 1864, 213; Wilamowitz 1893 a, 250; Mommsen 1898, 176; Deubner 1932, 209. Più cautela in Parke 1977, 55; Pritchett 1979, 174.

esplicite nelle fonti, si adduce la constatazione che nel calendario attico le feste in onore di ciascuna divinità tendono a cadere in un giorno preciso del mese, giorno che corrisponde alla ricorrenza mensile della nascita della divinità stessa³⁸⁴. Per tradizione la nascita di Artemide era collocata il 6 *Thargelion* (Diog. Laert. II 44): il 6 *Boedromion* sarebbe dunque ricorrenza mensile della nascita della dea e quindi data appropriata per una festività a lei dedicata.

a) Artemide *Agrotera* e i *Boedromia*

Rispetto al riconoscimento del 6 *Boedromion* come giorno dedicato ad Artemide sulla base della ricorrenza degli anniversari mensili del giorno della nascita delle divinità, Mommsen avanza l'ulteriore ipotesi che il 6 *Boedromion* fosse già all'epoca di Maratona il giorno della festa di Artemide *Agrotera*. Egli ritiene di poter individuare un'analogia tra la situazione dei *Delphinia* di *Mounichion* dedicati ad Apollo *Delphinios* e Artemide *Delphinia* e la situazione dei *Boedromia* in cui Artemide *Agrotera* sarebbe stata venerata insieme ad Apollo *Boedromios*³⁸⁵. A sostegno di un'associazione tra le due divinità chiama in causa il "valore" di Artemide e il culto di Artemide *Eukleia* a Tebe³⁸⁶. A sostegno di una sovrapposizione tra la celebrazione di Maratona e i *Boedromia* egli adduce l'insistenza di Erodoto (VI 112) sulla carica in corsa degli Ateniesi. A suo avviso tale dettaglio è una creazione dell'autore finalizzata a fornire un *aition* alla scelta di commemorare la vittoria di Maratona in occasione dei *Boedromia*, giocando sull'etimologia del nome della festa³⁸⁷. Infine, per spiegare il fatto che la memoria della vittoria risulta associata alla sola Artemide e non anche ad Apollo adduce un eccessivo cosmopolitismo di Apollo, il cui santuario delfico era aperto a tutti³⁸⁸.

La tesi di Mommsen ha trovato consenso, anche se, sulla base della constatazione del nesso tra festività e anniversari mensili della nascita della divinità onorata in tale occasione, si preferisce pensare che i *Boedromia* durassero due giorni, il 6 e 7 del mese dedicati, rispettivamente, ad Artemide e Apollo³⁸⁹. Si sono inoltre cercati nuovi argomenti a sostegno della connessione tra Artemide *Agrotera* e i *Boedromia* e a giustificazione del fatto che, se effettivamente Artemide *Agrotera* era venerata insieme al *Boedromios*, la memoria della vittoria di Maratona ha finito per legarsi alla sola Artemide e non anche ad Apollo.

Riguardo al primo punto, si sostiene che alcuni aspetti della festa di Artemide *Agrotera* erano già propri dei *Boedromia*.

In primo luogo si fa risalire ai *Boedromia* il sacrificio per Artemide *Agrotera* ed *Enyalios* (Aristot. *Const. Ath.* 58, 1*)³⁹⁰. In proposito Robertson adduce una doppia identificazione tra Apollo *Boedromios* ed *Enyalios*, entrambi etimologicamente connessi all'urlo di guerra, e tra *Enyalios* e Apollo *Lykeios*, presso il cui santuario (*Lykeion*) risiedeva il polamarco e si svolgevano la *adunate*. Lo studioso inoltre riconosce una prefigurazione del ruolo del futuro polemarco nel sacrificio a *Phobos* che Teseo avrebbe celebrato prima dello scontro con le Amazzoni secondo la versione dell'*aition* dei *Boedromia* fornita da

³⁸⁴ V. Mikalson 1975, 13-24 (con bibliografia precedente).

³⁸⁵ V. Mommsen 1864, 49 e 211.

³⁸⁶ V. Mommsen 1864, 211.

³⁸⁷ V. Mommsen 1864, 211-2 e 213; 1898, 176.

³⁸⁸ V. Mommsen 1864, 213.

³⁸⁹ V. es. Wilamowitz 1893 a, nota 132, 250; Burn 1962, 240; Hammond 1968, 41 (supremazia di Artemide su Apollo dovuta all'intervento come luna). Robertson 1992, 22-5. Cfr. posizione contraria Pfuhl 1900, 35.

³⁹⁰ V. es. Burn 1962, 240; Jung 2006, 55-6.

Plutarco citando Clidemo (*Thes.* 27, 3): in ambito spartano è bene attestata l'equivalenza tra *Phobos* ed *Enyalios*³⁹¹.

In secondo luogo, si sottolinea che già in occasione dei *Boedromia*, come poi in occasione della festa per Artemide *Agrotera*, si svolgeva una *pompe* di carattere militare, secondo quanto attesta un passo di Demostene (III 31)³⁹². Robertson ritiene inoltre di potere riconoscere un riferimento voluto ai *Boedromia* nell'impiego da parte di Plutarco del verbo **βοηθεῖν**, connesso all'etimologia di *Boedromia*, subito dopo avere ricordato la *pompe* diretta ad Agrai (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26)³⁹³.

In terzo luogo, viene fatto risalire ai *Boedromia* lo svolgimento di competizioni tra giovani, senza fare in proposito riferimento ad alcuna fonte³⁹⁴.

Un quarto elemento a favore del legame tra Artemide e i *Boedromia* è introdotto da Robertson e si tratta del fatto che le protagoniste dell'*ation* della festa riportato da Plutarco-Clidemo (*Thes.* 27, 3) sono le Amazzoni, figure strettamente connesse ad Artemide come documentano in modo particolare le tradizioni mitiche efesine³⁹⁵.

Quanto al secondo punto, cioè la connessione della memoria di Maratona alla sola Artemide, si fa riferimento allo svolgimento dei fatti. In particolare, Robertson ritiene che il giorno dei *Boedromia* aveva avuto luogo l'adunata dell'esercito, momento-chiave della campagna³⁹⁶. N.G.L. Hammond pensa invece che il dato sia un riconoscimento del ruolo determinante giocato da Artemide per la vittoria³⁹⁷.

Nessuno degli elementi finora presentati risulta decisivo ai fini della ricostruzione di un legame tra Artemide *Agrotera* e i *Boedromia* e della spiegazione della connessione della sola Artemide alla memoria di Maratona.

È difficile seguire Mommsen nell'individuare i *Delphinia* (nome mai attestato dalle fonti antiche) come festività comune ad Apollo e Artemide e dunque possibile parallelo dei *Boedromia*: l'unico rito noto connesso al *Delphinion* è una processione di *korai* supplici celebrata il 6 *Mounichion* ed eziologicamente connessa alla partenza di Teseo per Creta (*Plut. Thes.* 18, 2). Come si è visto nel capitolo precedente³⁹⁸, la data e la composizione del corteo fanno propendere gli studiosi per un'attribuzione del rito al culto di Artemide che risulta venerata nel *Delphinion* insieme ad Apollo (Pollux VIII 119 e forse IG II² 3725, assai lacunosa). Che tale lettura sia o meno corretta, va sottolineato che al momento non è documentato alcun atto rituale in onore di Apollo *Delphinios*.

Ancora, la nozione di "valore" di Artemide, chiamata in causa dal medesimo studioso, risulta troppo vaga (nonostante il riferimento tebano) per giustificare un'associazione della divinità con un Apollo *Boedromios* chiaramente connotato in senso bellico.

Analogamente, l'intento eziologico del passo erodoteo sulla carica degli Ateniesi (VI 112) non viene meglio dimostrato. La possibilità di riconoscere nel testo un simile scopo risulta peraltro remota. La notazione sembra finalizzata a giustificare con l'inatteso impeto il successo degli Ateniesi e, allo stesso tempo, ad accrescerne il valore.

³⁹¹ V. Robertson 1992, 22-3.

³⁹² V. Jung 2006, 56.

³⁹³ V. Robertson 1992, 23.

³⁹⁴ V. Wilamovitz 1893, nota 132, 250.

³⁹⁵ V. Robertson 1992, 24.

³⁹⁶ Robertson 1992, 23.

³⁹⁷ V. Hammond 1968, 41. Presentazione e discussione della tesi di Hammond: *infra* 3, 357-9.

³⁹⁸ V. cap. I, sez. III 1 d, 150.

Quanto alle altre proposte, la possibilità di fare risalire ai *Boedromia* l'uno o l'altro aspetto della festa di Artemide *Agrotera* non risulta sufficientemente dimostrata ed è, molto probabilmente, indimostrabile. Infatti l'unico dato rituale noto relativo ai *Boedromia* è la *pompe* a cui fa riferimento Demostene (III 31), ma si tratta di una manifestazione talmente comune che è impossibile provare una qualche connessione specifica con la *pompe* di Agrai. La pertinenza alla festa di Artemide *Agrotera* degli altri due dati chiamati in causa, il sacrificio per Artemide *Agrotera* e per Enyalios (Aristot. *Const. Ath.* 58, 1*) e lo svolgimento di gare tra giovani è, come si è cercato di mostrare, ancora questione aperta³⁹⁹. Per di più, eventualmente, nulla autorizza a fare risalire il sacrificio a prima di Maratona, dal momento che la descrizione delle mansioni del polemarcho è inserita in una sezione esplicitamente presentata come dedicata al presente (Aristot. *Const. Ath.* 42, 1). Del resto, lo stesso riconoscimento di un carattere militare alla festa è un'inferenza basata sull'etimologia del nome e sugli *aitia* più che un dato effettivamente fornito dalle fonti.

Ancora, il ricorso massiccio da parte di Robertson all'*aition* dei *Boedromia* fornito da Plutarco-Clidemo per individuare la prefigurazione del sacrificio ad Enyalios menzionato da Aristotele (*Const. Ath.* 58, 1*) e il legame tra la festa e Artemide attraverso le Amazzoni, appare metodologicamente poco condivisibile. Si è già avuto modo di accennare al fatto che è giunta un'altra tradizione eziologica relativa ai *Boedromia*, centrata sul conflitto tra Atene ed Eleusi e attribuita a Filocoro, la quale non contiene alcun possibile riferimento artemideo. Parimenti, si è già detto che la versione di Plutarco-Clidemo ha suscitato e suscita dubbi sulla sua genuinità⁴⁰⁰. Merita di essere ricordato, nello specifico, che sono stati visti sospetti elementi di affinità tra simile versione e le narrazioni relative a Maratona⁴⁰¹. È dunque legittimo almeno chiedersi se non vada tenuto conto della (ben documentata) lettura del conflitto tra Ateniesi e Amazzoni come proiezione mitica del conflitto con i Persiani⁴⁰². Inoltre, nella ricostruzione di Robertson si notano, accanto al problema metodologico di fondo, alcune forzature. In particolare, in comune tra *Boedromios* ed Enyalios c'è solo l'etimologia e la funzione del *Lykeion* è lungi dall'essere chiara⁴⁰³. Infine, appare eccessivamente sottile la lettura dell'impiego di **βοηθεῖν** da parte di Plutarco (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26). È vero che subito prima l'autore ha menzionato la *pompe* di Agrai e che nella glossa di Arpocrasione (Harpocr. s.v. **βοηδρομία**) il nome dei *Boedromia* è fatto risalire a **βοηθεῖν**, tuttavia nel testo di Plutarco nessun elemento giustifica simili collegamenti.

Gli argomenti addotti da Mommsen e dagli altri studiosi in merito al secondo nodo problematico, cioè perché la memoria di Maratona è stata associata alla sola Artemide *Agrotera* e non anche ad Apollo *Boedromios*, non sono più convincenti.

Il "cosmopolitismo" dell'Apollo delfico non sembra avere rappresentato un problema per gli Ateniesi in relazione alla celebrazione della vittoria, dato che di tale celebrazione ha fatto parte la dedica di un monumento a Delfi, almeno stando alla poco chiara e contraddittoria testimonianza di Pausania (X 11, 5, *thesauros*; X 10, 1, statue fidiache)⁴⁰⁴.

Il riferimento di Robertson alla cronologia della campagna non risulta probante, poiché la ricostruzione di detta cronologia è alquanto problematica.

³⁹⁹ V. *supra* III d, 336-7 e 337-40.

⁴⁰⁰ V. *supra* III 1 c, 331.

⁴⁰¹ V. Ampolo - Manfredini 1988, 244.

⁴⁰² V. es. Castriota 2005; Giuman 2005, 103-218.

⁴⁰³ V. Jameson 1980, 223-35.

⁴⁰⁴ V. Jung 2006, 96-108.

Quanto alla tesi di Hammond, si mostrerà in seguito che l'individuazione da parte dell'autore del ruolo di Artemide *Agrotera* nella vittoria di Maratona è basata su elementi in gran parte discutibili⁴⁰⁵.

b) Il 6 *Boedromion* nel contesto del calendario attico

In alcune ricostruzioni oltre a sostenere che il 6 *Boedromion* era già dedicato ad Artemide *Agrotera* prima del 490 a.C. si presentano considerazioni sul significato di tale data nel contesto del calendario attico.

In particolare Mommsen mette in evidenza la vicinanza del 6 *Boedromion* rispetto ai *Niketeria*, festa che commemorava la vittoria di Atena su Poseidone per il possesso dell'acropoli e attribuisce agli Ateniesi la volontà di costruire all'inizio di *Boedromion* un ciclo festivo in cui la vittoria della divinità poliade è accostata alle grandi vittorie degli Ateniesi. Essi avrebbero infatti inserito nello stesso periodo calendariale anche la celebrazione della vittoria di Platea⁴⁰⁶.

Il medesimo Mommsen (seguito a quanto pare da Beschi) si sofferma anche sul significato della sequenza 5-6 *Boedromion* prospettando l'identificazione dei *Genesia* del 5 come *Nemesia*, da intendere come festa della Nemesei connessa alla vittoria di Maratona, cioè la Nemesei di Ramnunte. Infatti, secondo la tradizione riportata da Pausania (I 33, 2) la statua della divinità era stata ricavata da un blocco che i Persiani portavano con sé per il trofeo della propria vittoria, sicuri di conseguirla⁴⁰⁷. In tal modo si avrebbero in sequenza due feste dedicate a divinità connesse alla vittoria di Maratona.

La successione tra *Genesia* e festa per Artemide *Agrotera* è considerata deliberata e significativa anche da Jacoby ed E.G. Pemberton, per ragioni diverse. Costoro però, a differenza di Mommsen, non basano il proprio raginamento sull'identificazione tra *Genesia* e *Nemesia*.

La tesi di Jacoby è stata già presentata discutendo le ipotesi di localizzazione del culto di Artemide *Agrotera* a Maratona. Egli ritiene che si è scelto di celebrare la vittoria di Maratona il giorno dopo i *Genesia* per assicurare ai caduti onori in una data immediatamente successiva a quella della festa pubblica per i defunti. Ciò sarebbe indice dell'orientamento a rifunzionalizzare i *Genesia* come festa per i caduti⁴⁰⁸.

Pemberton ipotizza che la contiguità tra i *Genesia*, a carattere funerario, e la festa di Artemide *Agrotera* possa essere motivata dal fatto che l'*Agrotera* era percepita come una divinità infera, alla quale si consacrano i morti. Prova di simile percezione è il voto fatto alla divinità di sacrificarle una vittima per ogni nemico ucciso⁴⁰⁹.

Come nel caso della possibile relazione tra la festa dell'*Agrotera* e i *Boedromia*, appena discussa, anche nel caso delle ricostruzioni qui presentate la difficoltà principale è rappresentata dalla labilità degli elementi addotti.

Per quanto riguarda il presunto ciclo di celebrazioni di vittorie mitiche e storiche all'inizio di *Boedromion*, lo stesso Mommsen appare consapevole del problema più grande, cioè quello relativo ai *Niketeria*. Vi è infatti contraddizione tra la notizia di Plutarco secondo cui il giorno della contesa tra Atena e Poseidone era omissso dal calendario ateniese (*Mor.* 489b = *De frat. amor.* 18; *Mor.* 741 b = *Quaest. Conv.* IX 6) e l'affermazione di

⁴⁰⁵ V. *infra* 3, 357-9.

⁴⁰⁶ Mommsen 1864, 208-9. V. anche Shear 1935, 298.

⁴⁰⁷ V. Mommsen 1864, nota *), 210. V. anche Beschi 2002 b, 33 (sola menzione dei *Nemesia*, senza dimostrazione).

⁴⁰⁸ V. Jacoby 1944, 62 e *supra* I 3, 320-3.

⁴⁰⁹ V. Pemberton 1972, 308.

Proclo (*in Tim.* 53 d) secondo cui ancora al suo tempo veniva celebrata la vittoria di Atena. Coglie comunque nel segno Parker quando osserva che la soluzione proposta dallo studioso, cioè lo spostamento della festa dal 2 al 3, non tiene conto del fatto che l'omissione implica un carattere infausto del giorno 2, inconciliabile con un simile spostamento⁴¹⁰. Quanto alla celebrazione di Platea, giustamente Parker osserva che mancano fonti a sostegno di un'apposita festa ateniese. Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7) si limita infatti ad affermare che il 3 era stata vinta la battaglia⁴¹¹.

Riguardo alla seconda tesi di Mommsen cioè la sequenza 5 festa di Nemesei - 6 festa di Artemide *Agrotera*, essa non trova alcun sostegno nelle fonti antiche. I testi in cui *Nemesia* e *Genesis* sono identificati (Schol. Demosth. 41, 11; Harpocr. s.v. **Νεμέσεια**; *Lex. Seg.* s.v. **Νεμέσεια**, 282 ed. Bekker) fanno infatti tutti riferimento ad una festa per i defunti di carattere privato. Inoltre è assai plausibile l'ipotesi di Parker secondo cui simile identificazione non si è mai veramente data. Tutti e tre i testi ruotano infatti intorno a un passo di Demostene (41, 11) in cui si parla di una donna che ha speso una mina d'argento per i *Nemeseia* in onore del padre. Poiché l'unica connessione nota tra Nemesei e la sfera funeraria riguarda solo la vendetta per chi è stato ucciso ingiustamente si può pensare che già nell'antichità si fosse prodotto un errore di scrittura di **Νεμέσεια** invece che **Γενέσεια**⁴¹².

La teoria di Jacoby secondo cui si sarebbe scelto di collocare la celebrazione della vittoria di Maratona il 6 *Boedromion* perché i caduti venissero onorati a ridosso dei *Genesis* non è sostenuta da nessun testo antico. D'altro canto, come si è detto, anche l'ipotesi di una collocazione della festa a Maratona è del tutto aleatoria, in quanto non suffragata da alcun riscontro archeologico ed epigrafico e basata su una correzione del passo relativo alla *pompe* (*Mor.* 862 a = *De Her. mal.* 26*) che appare alquanto gratuita⁴¹³. Quanto all'idea che la scelta relativa alla data di Maratona sia una tappa verso la rifunzionalizzazione dei *Genesis* come festa dei caduti, appare pertinente l'osservazione di W.A. Gomme secondo cui la collocazione stagionale di *Boedromion* (inizio autunno) non avrebbe permesso di onorare tutti i caduti dell'anno, poiché spesso le campagne si protraevano fino al tardo autunno⁴¹⁴. Inoltre, le modalità con cui si celebravano i caduti di Maratona restano al momento oscure: la documentazione non consente di stabilire se e quando ai caduti di Maratona sono stati tributati specifici onori o addirittura un culto eroico. Jung prende in considerazione l'ipotesi che ai morti di Maratona venisse riservato uno spazio all'interno dei *Genesis*, ma ammette l'assenza di ogni riscontro in proposito⁴¹⁵.

Infine, l'opinione di Pemberton secondo cui la vicenda relativa al voto prima della battaglia di Maratona testimonierebbe un carattere infero di Artemide *Agrotera* appare alquanto azzardata. Non solo essa non è in alcun modo autorizzata dai testi antichi, ma i medesimi forniscono un elemento che si oppone ad una simile interpretazione: la relazione tra il voto e l'istituzione di una *thysia*. La *thysia* come forma sacrificale presuppone una condivisione della vittima tra la divinità e la comunità, e dunque una momentanea integrazione della divinità nella comunità stessa. È assai improbabile che una comunità avrebbe chiamato a integrarsi una divinità che percepiva come divinità infera a cui si votano

⁴¹⁰ V. Parker 2005, 476-7.

⁴¹¹ V. Parker 2005, 469.

⁴¹² V. Parker 2005, 476.

⁴¹³ V. rispettivamente *supra* I 3, 320-3; *supra* III 1 c, 330.

⁴¹⁴ V. Gomme, 1966, 100-1. V. anche Pritchett 1985, 110-2.

⁴¹⁵ V. Jung 2006, 61-6.

i morti. È più plausibile supporre che una simile divinità sarebbe stata piuttosto placata e propiziata attraverso la modalità di offerta che non implica condivisione: l'olocausto⁴¹⁶.

c) La festa per Artemide *Agrotera* e la campagna di Maratona

Come si è anticipato, una parte degli studiosi spiega la scelta di celebrare la vittoria di Maratona il 6 *Boedromion*, giorno della festa per Artemide *Agrotera*, perché casualmente proprio quel giorno si sarebbe verificato un avvenimento-chiave della campagna, in occasione del quale sarebbe stato pronunciato il voto di sacrificare alla divinità una capra per ogni nemico ucciso. Tale evento è variamente identificato con l'arrivo della notizia dello sbarco dei Persiani, con la decisione di affrontare il nemico in campo, con l'adunata e la rassegna delle truppe, con l'uscita delle truppe dalla città⁴¹⁷.

Non manca neppure chi, pur collocando i fatti di Maratona nel mese di *Metageitnion*, ritiene che al momento del voto si sia tenuto conto dell'imminente festa di Artemide *Agrotera*⁴¹⁸.

Discutendo le tesi di Robertson si è avuto modo di accennare alla problematicità della ricostruzione cronologica della campagna di Maratona⁴¹⁹. Proprio tale problematicità, che non si affronterà in dettaglio in questa sede, è l'argomento principale contro tutti i tentativi di ricollegare eventi legati a Maratona e festa di Artemide *Agrotera*.

2) Artemide *Agrotera* e Maratona: fattori spazio-temporali

Garland ritiene che l'associazione tra Artemide *Agrotera* e la vittoria di Maratona vada ricondotta a fattori spazio-temporali. A suo dire è possibile che lo scontro abbia avuto luogo in un periodo dell'anno in cui era avvertita in modo particolare l'azione protettrice della divinità, forse in relazione alle fasi lunari. In proposito egli ritiene di grande interesse la proposta di Hammond secondo cui Artemide nel suo aspetto di luna avrebbe operato in favore dei Greci⁴²⁰. Garland afferma inoltre, senza però cercare in alcun modo di dimostrarlo, che la dea, come le altre figure divine ed eroiche associate dalla tradizione alla battaglia aveva una connessione "primaria" con il territorio in cui essa si era svolta e che quindi un effetto "secondario" del modo con cui gli Ateniesi si erano rappresentati la vittoria di Maratona era stata l'affermazione di Maratona stessa come importante centro culturale⁴²¹.

Per quanto riguarda il fattore temporale, i diversi punti deboli della tesi di Hammond saranno presentati e discussi tra breve⁴²².

Quanto alla connessione territoriale tra Artemide *Agrotera* e Maratona, si è già detto che non esiste al momento in proposito alcun indizio, seppur minimo. Si è inoltre mostrato che gli unici due *aitia* relativi al santuario di Artemide *Agrotera* ad Agrai (Paus, I 19, 6* e Schol. Plat. *Phaidr.* 229 c*) non fanno riferimento alla vicenda di Maratona, lasciando supporre che l'istituzione del culto sia dunque più antica⁴²³. È assai probabile semmai che

⁴¹⁶ V. Zunino 1994 (opposizione *thysia*/olocausto sotto il profilo dell'atteggiamento della comunità nei confronti della divinità onorata).

⁴¹⁷ V. Burn 1962, 240; Hammond 1968, 41 (avvio crisi); Parke 1977, 55 (deliberazione strategia); Jameson 1991, 211; Robertson 1992, 23 (schieramento truppe); Jung 2006, 55.

⁴¹⁸ V. es. Pfuhl 1930, nota 7, 35.

⁴¹⁹ V. *supra* a, 353.

⁴²⁰ V. Garland 1992, 55 e Hammond 1968, 41.

⁴²¹ V. Garland 1992, 62.

⁴²² V. *infra* 3, 358-9.

⁴²³ V. rispettivamente *supra* I 3, 320-3 e *supra* II 2, 326.

l'istituzione della *thysia* di cinquecento vittime, sicuramente successiva al 490 a.C., abbia determinato una ristrutturazione del rituale e dello stesso *temenos*. I margini di incertezza sull'identificazione archeologica del sito al momento non permettono di meglio sostenere quest'ultima ipotesi.

3) Artemide *Agrotera* a Maratona: interventi sul campo

Nessun testo antico accenna a un intervento di Artemide durante lo scontro di Maratona. Il fatto che Libanio nel riportare la vicenda del voto, senta il bisogno di richiamare la maggiore potenza di Artemide rispetto a Pan ed Eracle, alleati degli Ateniesi nella battaglia (*Or.* V 40*) sembra indicare che un simile silenzio urtava già la sensibilità di un autore tardo-antico. Alcuni studiosi moderni sono andati oltre Libanio e hanno cercato di ricostruire l'intervento della divinità a partire da tracce a loro avviso riconoscibili nelle fonti.

U. von Wilamowitz in una nota abbozza la possibilità che sia stata attribuita all'intervento di Artemide *Agrotera* la forza che ha sostenuto gli Ateniesi nella corsa con cui, stando al racconto erodoteo (VI 112), erano andati incontro al nemico sul campo. L'autore qualifica la corsa come *boedromia* e ne ipotizza una rievocazione nel contesto della festa della divinità⁴²⁴. Il medesimo Wilamowitz, in un'altra nota della stessa opera, individua una continuità tra la corsa che sarebbe già stata effettuata in onore della dea prima di Maratona e la corsa che sul campo di Maratona aveva assicurato la libertà⁴²⁵.

Hammond propone una ricostruzione della campagna e della battaglia di Maratona in cui la relazione tra Artemide *Agrotera* e la vittoria appare giustificata dal riconoscimento da parte degli Ateniesi di un intervento decisivo di Artemide nel suo aspetto di luna. Egli sottolinea il fatto che Erodoto dopo avere ricordato che Maratona era stata scelta perché adatta alle manovre dei cavalli (VI 102) non ne fa più menzione e valorizza una glossa di *Souda* (*χωρὶς ἵππεις*) dalla quale risulta che gli Ateniesi attaccarono dopo avere capito che i Persiani erano senza cavalleria. Lo studioso ritiene di potere affermare che a Maratona la cavalleria persiana non scese in campo e di potere attribuire alla luna la causa di ciò. Egli sostiene che i Persiani portavano i cavalli ad abbeverarsi lontano dal campo e li riportavano prima del tramonto della luna, in modo che all'alba fossero pronti per le manovre. Presentando una tabella di dati astronomici ritiene di potere dimostrare che alla data dello scontro la luna era in fase calante. Ciò significa che era tramontata dopo l'alba, facendo sì che i Greci potessero attaccare i Persiani quando ancora i cavalli non erano rientrati. Riconoscendo che l'assenza della cavalleria era stata un fattore decisivo per il successo e che essa era dovuta alla luna, gli Ateniesi avevano deciso di commemorare per sempre la vittoria nel segno di Artemide-luna. Avevano pertanto istituito un grande sacrificio pubblico dedicato a quella stessa Artemide *Agrotera* di cui si celebrava la festa quando era scoppiata la crisi con lo sbarco dei Persiani da Eretria e a cui, in tale circostanza, il polemarcho Callimaco aveva fatto voto di sacrificare una capra per ogni nemico ucciso. La divinità si trovava così posta in una posizione culturale più rilevante dell'Apollo *Boedromios* con cui condivideva la festa. Secondo Hammond, un chiaro segno che gli Ateniesi attribuivano alla luna un'importanza fondamentale per la vittoria di Maratona è il fatto che sulle monete commemorative coniate dopo il 490 a.C. vicino alla civetta è stata posta una luna calante⁴²⁶.

⁴²⁴ V. Wilamowitz b 1893, nota 23, 85.

⁴²⁵ V. Wilamowitz a 1893, nota 132, 250.

⁴²⁶ V. Hammond 1968, 40-2. Moneta: Hammond 1959, Pl. XII a (= fig. 2, Tav. XXX).

Né la ricostruzione abbozzata da Wilamowitz né quella elaborata da Hammond appaiono condivisibili, nonostante la seconda abbia incontrato e incontri consenso⁴²⁷.

Sebbene l'autore non lo citi, a monte della note di Wilamowitz si possono riconoscere due già ricordate tesi di Mommsen: Artemide *Agrotera* era venerata durante i *Boedromia* insieme ad Apollo *Boedromios*; il racconto erodoteo della carica di Maratona ha a che fare con i *Boedromia* e vuole fornire una spiegazione della scelta di legare la celebrazione della vittoria all'Artemide *Agrotera* venerata durante tale festa⁴²⁸. Si è già avuto modo di rilevare che le suddette tesi appaiono assai poco sostenibili, non essendo possibile dimostrare né una connessione tra l'*Agrotera* e i *Boedromia* né l'intenzione da parte di Erodoto di costruire una sorta di *aition*⁴²⁹.

Quanto alla ricostruzione di Hammond, in primo luogo va osservato che l'assenza della cavalleria dal campo di Maratona non è un dato certo. Cornelio Nepote (*Milt.* 5, 3) sottolinea che la posizione scelta da Milziade per lo scontro doveva servire a neutralizzare la cavalleria e Pausania (I 32, 3) include cavalli tra gli spettri visibili sul luogo dello scontro. I cavalli probabilmente comparivano nella raffigurazione dipinta all'interno della *stoà Poikile*, stando al rilievo del sarcofago di III d.C. conservato a Brescia che deriverebbe dal dipinto ateniese⁴³⁰. Gli studiosi sono pertanto divisi tra chi pensa che la cavalleria fosse assente al momento dello scontro, adducendo però spiegazioni diverse da quella di Hammond, e chi ritiene che fosse presente, ma non determinante⁴³¹. Per di più, come osserva opportunamente A.R. Burn, il fatto che il luogo in cui i Persiani portavano ad abbeverare i cavalli fosse lontano dal terreno dello scontro ha come unica base testuale la notizia fornita da Pausania (I 32, 7) sulla presenza presso il lago delle mangiatoie dei cavalli dell'esercito persiano⁴³². Una simile notizia può inquadrarsi in quella tendenza a fare di Maratona un luogo della memoria evidenziata da Jung per l'età adrianea⁴³³. Ancora, non si hanno elementi per sostenere che all'epoca di Maratona la figura di Artemide fosse già strettamente connessa alla luna e che quindi gli Ateniesi avrebbero potuto attribuire ad Artemide-luna il merito di avere impedito la presenza della cavalleria. Il momento e le modalità dell'identificazione tra Artemide e la luna rappresentano un problema aperto⁴³⁴. Le testimonianze letterarie e iconografiche oggi note sono tutte sensibilmente successive all'epoca di Maratona⁴³⁵. Unica eccezione è un frammento di Eschilo (fr.170 Nauck) in cui sono menzionati insieme il raggio del sole e l' **ἄστερωπὸν ὄμμα** della figlia di Latona, cioè Artemide, cosa che porta a considerare il testo come più antica attestazione dell'identificazione tra Artemide e la luna. Quanto al simbolo lunare sulla moneta, va detto che gli studiosi sono divisi tra chi attribuisce l'emissione alla commemorazione di Maratona e chi l'attribuisce alla commemorazione di Salamina, in base alla diversa datazione. Molto discusso è anche il significato del simbolo lunare. C. Seltman vi riconosce un riferimento alla data della

⁴²⁷ V. rispettivamente Garland 1992, 55; Petrakos 1995, 16 e 26; Goette - Weber 2004, 71.

⁴²⁸ V. rispettivamente Mommsen 1864, 211 e 213; *supra* 1 a, 351-2.

⁴²⁹ V. *supra* IV 1. a, 353-4.

⁴³⁰ V. Vanderpool 1966, nota 26, 105 + Pl. 35; Goette-Weber 2004, 72 Abb. 87 (= fig. 3, Tav. XXX).

⁴³¹ V. es. Burn 1962, 246-8; 1969, 118 (cavalleria imbarcata per Atene); Evans 1993, 295 (cavalleria destinata a entrare in azione in un secondo momento); Green 1996, 35 (Dati non ancora sbarcato); Lazenby 1993, 59-61; Doenges 1998, 14 (cavalleria presente ma inutile).

⁴³² V. Burn 1969, 118.

⁴³³ V. Jung 2006, 216-22.

⁴³⁴ V. Kahil 1984 a, I 690.

⁴³⁵ Fonti letterarie: Wernicke 1895, col. 1354; Farnell 1896, 456-60; Schwenn 1921, col. 1142. Fonti iconografiche: Kahil 1984, cat. 900, I 689; 901*, I 689 + fig. 901, II 513; 902, I 689; 903*, I 689 + fig. 903 II, 513; 904, I 689; 905, I 689; 906*, I 689 + fig. 906, II 514; 907*, I 689 + fig. 907, II 514; 908, I 689-90; 909*, I 690 + fig. 909, II 514; 910, I 690; 911, I 690.

battaglia⁴³⁶. In tal caso si potrebbe supporre che con la data si volessero richiamare anche le circostanze. Stando al racconto di Erodoto (VI 106, 1; 107, 1) a causa del plenilunio e della festa spartana dei *Karneia* gli Ateniesi avevano dovuto affrontare i Persiani senza l'aiuto spartano. La solitudine degli Ateniesi di fronte ai Persiani è un *topos* della celebrazione di Maratona: è dunque possibile che si sia voluta ricordare, allusivamente, anche sulle monete coniate all'indomani della vittoria. Altri come C.M. Kraay e C.G. Starr interpretano la luna come simbolo accessorio di zecca, legato alle abitudini notturne della civetta⁴³⁷. Kraay osserva inoltre che non si può essere certi del fatto che si tratti di una luna calante, e che quindi vi sia da intendere un preciso riferimento, in quanto su monete non ateniesi l'orientamento dei corni lunari segue il verso del tipo⁴³⁸.

4) Artemide *Agrotera* e Maratona: Artemide e la guerra

Come si è anticipato, una delle motivazioni addotte per il legame tra Artemide *Agrotera* e la tradizione relativa alla vittoria di Maratona è un più generale legame tra la divinità e la guerra. A riguardo vanno distinti due approcci: il primo prende in considerazione unicamente il culto di Artemide *Agrotera* ad Atene, il secondo muove dalle testimonianze relative ad una connessione tra culto di Artemide e guerra sia ad Atene, sia nel resto del mondo greco.

a) Artemide *Agrotera* e la guerra ad Atene

Si è avuto modo di accennare al fatto che diversi studiosi riconoscono nel culto di Artemide *Agrotera* ad Atene una connessione con la guerra più ampia della sola connessione con la vittoria di Maratona e tale da giustificare quest'ultima. In proposito vengono chiamati in causa alcuni elementi: l'associazione tra la dea ed Enyalios; la sfilata degli efebi in armi; il ruolo di Artemide *Agrotera* nell'ambito dei *Boedromia* prima del 490 a.C.⁴³⁹.

Su una linea affine si pone anche chi vede il voto pronunciato a Maratona in rapporto con la consuetudine di celebrare un sacrificio per la divinità nell'imminenza di ogni battaglia, analogamente a quanto documentato per Sparta da un passo di Senofonte (*Hell.* IV 2, 20)⁴⁴⁰. In particolare, secondo Rausch gli Ateniesi avrebbero acquisito l'usanza spartana all'epoca dell'intervento di Sparta a fianco degli Alcmeonidi per la cacciata dei Pisistratidi nel 511/10 a.C.⁴⁴¹.

Per quanto riguarda il primo punto, si è già avuto modo di mostrare che nessuno degli elementi ricordati è con certezza attribuibile al culto di Artemide *Agrotera*. La formulazione del testo aristotelico in cui sono menzionate le *thysiai* per l'*Agrotera* e per Enyalios (*Const. Ath.* 58, 1*) non permette conclusioni sicure sul fatto che i due sacrifici fossero effettuati in una medesima circostanza né su quale fosse la circostanza. L'uso delle armi per la sfilata degli efebi è precisato in due delle epigrafi oggi note (IG II² 1028, l. 8*; 1030, l. 6*) e dunque forse non era la norma. Il ruolo di Artemide *Agrotera* nella festa dei *Boedromia* non

⁴³⁶ V. Seltman 1955, 92. V. anche Burn 1962, 256; Doenges 1998, 16.

⁴³⁷ V. Starr 1970, 11-2; Kraay 1976, 62 (luna come riferimento al carattere notturno della civetta).

⁴³⁸ V. Kraay 1976, 61.

⁴³⁹ Associazione tra Artemide *Agrotera* ed Enyalios: Burn 1962, 240; Jung 2006, 55-6. Sfilata di efebi in armi: Hammond 1968, 41, nota 122; Jung 2006, 55-6. Spazio nel corso dei *Boedromia*: Mommsen 1864, 49 e 211; Wilamowitz 1893 a, nota 132, 250; Burn 1962, 240; Hammond 1968, 41; Robertson 1992, 22-5; Jung 2006, 55-6.

⁴⁴⁰ V. Pfuhl 1900, nota 1, 34; Jameson 1991, 211 (discussione e conclusioni negative); Parker 2005, 400.

⁴⁴¹ V. Rausch 1999, 114-5.

è stato dimostrato in maniera convincente; al momento, in attesa di eventuali nuovi rinvenimenti archeologici o epigrafici, i caratteri del culto della divinità prima di Maratona restano sconosciuti⁴⁴².

Riguardo al secondo punto, si è detto che l'ipotesi di Lonis secondo cui le *thysiai* per l'*Agrotera* e per Enyalios menzionate da Aristotele (*Const. Ath.* 58, 1*) sarebbero quelle celebrate subito prima delle battaglie non trova riscontro. Risulta che un sacrificio preliminare al combattimento era celebrato anche dagli Ateniesi. In proposito si dispone anche di due plausibili testimonianze iconografiche, due raffigurazioni vascolari in cui, in contesto chiaramente militare, si procede allo sgozzamento di un ariete. Tuttavia in nessun caso viene precisato il nome della divinità o delle divinità a cui veniva tributata l'offerta, probabilmente per motivi rituali⁴⁴³.

b) Artemide e la guerra ad Atene e nel mondo greco

Come si è anticipato, diversi studiosi contestualizzano la tradizione ateniese che collega il culto di Artemide *Agrotera* alla celebrazione della vittoria di Maratona all'interno di un ampio *dossier* di testimonianze relative alla connessione tra Artemide e la guerra ad Atene e nel mondo greco. Si tratta soprattutto di testimonianze letterarie relative a casi in cui importanti successi militari risultano collegati a istituzioni culturali in onore di Artemide e ad altri aspetti del legame tra Artemide e la guerra. Non mancano tuttavia neppure testimonianze iconografiche. Più difficile risulta la valutazione di dati archeologici, come il rinvenimento di depositi con armi votive.

Dall'insieme delle testimonianze prese in considerazione, gli autori traggono le proprie conclusioni relative alle motivazioni religiose della connessione tra Artemide e la guerra, e dunque anche tra Artemide *Agrotera* e la vittoria di Maratona. Si mostrerà che le diverse proposte non sono esenti da aspetti problematici.

Il dato letterario

Solo restando ad Atene si hanno almeno due attestazioni letterarie di culti artemidei connessi a vittorie militari, oltre a quello dell'*Agrotera*: la tradizione relativa ad Artemide *Mounichia* e la vittoria di Salamina (Her. VIII 77, 1; Plut. *Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7) e la tradizione relativa all'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* in seguito al medesimo episodio (Plut. *Them.* 22, 2-3; *Mor.* 869 c-d = *De Her. malign.* 37).

La tradizione relativa alla *Mounichia* è già stata brevemente ricordata nel capitolo precedente. Plutarco (Plut. *Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7) afferma che gli Ateniesi avevano dedicato ad Artemide il 16 *Mounichion* perché in tale data la divinità aveva brillato come luna piena sui Greci che vincevano a Salamina. L'identificazione dell'Artemide menzionata dall'autore con la *Mounichia* è suggerita in primo luogo dalla data, 16 *Mounichion*, anche se, come si è mostrato, l'unica notizia relativa ad un rito per la *Mounichia* in tale data, cioè l'offerta di *amphiphontes* ricordata in un lemma di *Souda* (s.v. *ἀνύστατοι*) è di difficile valutazione⁴⁴⁴. Non del tutto certa è anche, come si è detto nella medesima occasione, la possibilità di addurre un documento iconografico, cioè lo *skyphos* conservato a Laon su cui è raffigurato Pan mentre offre ad una figura femminile seduta su una roccia con accanto due torce un oggetto identificabile come un *amphiphon*. Infatti, se anche si ammette che la figura rappresenti Artemide *Mounichia* è possibile che la raffigurazione alluda alla vittoria

⁴⁴² V. rispettivamente *supra* III 1 d, 336-7; III 1 d, 333; IV 1 a, 353-4.

⁴⁴³ V. *supra* III 1 d, 336. Raffigurazioni vascolari: Tav. XXIV.

⁴⁴⁴ V. cap. I, sez. IV 3 c, 219.

di Salamina (Simon) o alla cacciata dei Trenta (Ph. Borgeaud)⁴⁴⁵. In favore dell'identificazione dell'Artemide menzionata da Plutarco con la *Mounichia* depone comunque decisamente il verso dell'oracolo relativo alla vittoria riportato da Erodoto (VIII 77, 1) in cui il teatro delle operazioni è definito come spiaggia di Artemide "dalla spada d'oro".

La tradizione relativa al culto di Artemide *Aristoboule* sarà ampiamente trattata nel capitolo seguente. Per il momento ci si limita a ricordarne i contenuti. In due distinte opere (*Them.* 22, 2-3 e *Mor.* 869 c-d = *De Her. mal.* 37) Plutarco riferisce che Temistocle aveva istituito il culto di Artemide *Aristoboule* per celebrare il proprio *bouleuma* grazie al quale i Greci avevano vinto a Salamina.

Un terzo caso può essere riconosciuto nella tradizione che collega l'altare di Phosphoros presso Munichia alla vittoria di Trasibulo sui Trenta: infatti il culto di Artemide *Phosphoros* nell'area della *Tholos* ad Atene, cioè nel cuore delle istituzioni democratiche rappresenta infatti un buon elemento per identificare Phosphoros come Artemide *Phosphoros*. Secondo Clemente Alessandrino (*Strom.* I 163, 1-3) alla Phosphoros era stato dedicato un altare collocato presso Munichia, nel punto in cui era scomparsa la luce prodigiosa che aveva guidato Trasibulo e i fuoriusciti contro i Trenta da Phyle a Munichia in una notte buia e tempestosa.

Anche fuori da Atene si registrano attestazioni letterarie di istituzioni culturali artemidee collegate a vittorie: ad esempio quella relativa alla *Soteira* di Megara, quella relativa all'*Agrotera* di Hyperesia-Aigeira e quella relativa all'*Elaphebolos* di Hyampolis.

Pausania (I 40, 2-3 e I 44, 4) si sofferma sui motivi della presenza di una statua di Artemide *Soteira* a Megara e Pagai. Egli racconta che per volontà della dea l'oscurità aveva sorpreso i Persiani ancora in marcia e li aveva fatti smarrire confondendoli poi in modo tale che essi avevano esaurito tutte le frecce sulle rocce circostanti dopo averle scambiate per nemici in quanto le sentivano gemere quando venivano colpite. In tal modo il giorno dopo i Megaresi avevano potuto uccidere la maggior parte dei Persiani e per questo avevano eretto una statua di Artemide *Soteira*. Una statua della divinità, uguale a quella di Megara, si trovava a Pagai, vicino al teatro dell'episodio, dove si poteva vedere ancora una roccia con diverse frecce conficcate.

Ancora Pausania (VII 26, 2-3) racconta che la città di Aigeira si chiamava in precedenza Hyperesia e che doveva il nuovo nome alle modalità con cui si era salvata dai Sicionii. Ad Artemide *Agrotera* veniva attribuito lo stratagemma decisivo, cioè legare torce alle corna delle capre e farle muovere nella notte, in modo che i Sicionii si potessero convincere che Hyperesia stava per ricevere cospicui rinforzi. I Sicionii infatti erano effettivamente stati tratti in inganno e si erano ritirati. Gli abitanti di Hyperesia avevano pertanto scelto per la loro città un nome *Aigeira* che ricordasse le capre a cui dovevano la salvezza e avevano costruito un santuario per Artemide *Agrotera* nel punto in cui si era fermata la capra più bella.

Plutarco (*Mor.* 244 a-d = *De mul. virt.* 2) narra che i Focesi avevano sconfitto i Tessali in una lunga guerra dopo che donne e bambini della Focide erano stati radunati su una pira, pronti a essere bruciati tutti in caso di vittoria dei Tessali. Per festeggiare la vittoria dei Focesi venivano ancora celebrati gli *Elaphebolia* in onore di Artemide, la festa più grande di tutte.

Ancora, va segnalato che almeno in un caso è una sconfitta ad essere preceduta da segni connessi ad Artemide. Pausania (IV 13, 1) ricorda che la statua di Artemide a

⁴⁴⁵ V. cap. I sez. IV 3 c, 219.

Messene prima della distruzione della città e della regione aveva lasciato cadere il proprio scudo⁴⁴⁶. Vernant adduce un possibile secondo esempio, ricordando che, secondo Pausania (IX 13, 4-5) alla vigilia della battaglia di Leuttra, i lupi avevano ucciso le capre *katoiades* che guidavano le greggi al seguito dell'esercito spartano e destinate ai sacrifici. Secondo Vernant le capre sono quelle che gli Spartani, stando a Senofonte (*Hell.* IV 2, 20), sacrificavano usualmente ad Artemide. La loro sorte sarebbe stata un'anticipazione della sorte che attendeva gli Spartani⁴⁴⁷.

Il passo di Senofonte appena ricordato (*Hell.* IV 2, 20) testimonia dunque un altro aspetto della connessione tra Artemide e la guerra: quello della ritualità ordinaria e non dell'istituzione commemorativa di episodi eccezionali.

Infine, un aspetto ancora diverso è testimoniato da un passo di Strabone (X 1, 12) relativo al santuario di Artemide ad Amarynthos (Eubea). L'autore riporta un'iscrizione contenente un regolamento in cui si proibisce l'uso delle armi da getto negli scontri tra Calcide ed Eretria.

Dati archeologici

Pausania nel passo relativo al prodigio che annuncia la sconfitta di Messene (IV 13, 1) fornisce una testimonianza letteraria relativa all'esistenza di statue di Artemide che recano armi diverse dalle consuete armi da caccia. Egli infatti precisa che lo scudo lasciato cadere dalla statua era di bronzo così come il resto delle armi. Una testimonianza iconografica è fornita da alcuni tipi monetali di varie località (Figalia, Sparta, Anfipoli, Chersoneso Taurico) appartenenti prevalentemente all'età imperiale, con l'eccezione di uno statere aureo di Sparta datato al regno di Cleomene III (227-222 a.C.). Alle monete si affiancano due reperti bronzei, entrambi provenienti da Kotilo (Arcadia) e databili al IV a.C.: una placchetta e una statuetta⁴⁴⁸.

Lonis richiama l'attenzione su un documento archeologico, cioè il deposito pre-arcaico dell'*Artemision* di Delo in cui sono state rinvenute statuette di guerrieri e armi. Sulla scorta di H. Gallet de Santerre, egli ritiene che si tratti di *ex voto* di guerrieri dedicati alla divinità loro protettrice⁴⁴⁹.

La valutazione di simile dato archeologico è però problematica. Va infatti tenuto conto dell'eventualità che gli oggetti menzionati non facciano riferimento esclusivamente all'attività bellica dei dedicanti, ma anche (o forse soprattutto) allo *status* sociale che ad essa era connesso: in tal caso la scelta degli oggetti dedicati risponde più ad esigenze simbolico-rappresentative che al riconoscimento di uno specifico ruolo della divinità nei confronti della guerra.

Caccia e guerra

Per spiegare la relazione tra Artemide e la guerra Lonis e Jameson, a titolo diverso, chiamano in causa la contiguità tra caccia e guerra.

⁴⁴⁶ V. Zunino 1997,45 T53; 67 (consegna di Messene ai nemici).

⁴⁴⁷ V. Vernant 1988, 231.

⁴⁴⁸ Monete: Kahil 1984 a, cat. 530, I 662; 531*, I 662 + fig. 531, II 488 (= fig. 1, Tav. XXXII); 532*, I 662 + fig. 532, II 488 (= fig. 1, Tav. XXXII); 533, I 662; 534, I 662; 535, I 662; 536*, I 662-3 + fig. 536, II 488 (= fig. 2, Tav. XXXII). Reperti di Kotilo: Kahil 1984 a, 529*, I 662 + fig. 529, II 488 (= fig. 1, Tav. XXXIII); 536 a*, I 463 + fig. 536 a, II 488 (= fig. 2, Tav. XXXIII).

⁴⁴⁹ V. Lonis 1979, nota 8, 219; de Santerre - Treheux 1948, 229. Reperti: de Santerre - Treheux 1948, n. 1, 156-62 + Pl. XX, 2 e XXV (placchetta d'avorio con guerriero); n. 76, 221-30 + Pl. XXIX (bronzetto di guerriero); n. 79, 231-2 + Pl. XL, 4 (falcetto bronzeo in miniatura); n. 80, 232-3 + Pl. XL, 1 (ascia doppia bronzea in miniatura); n. 81, 233 + Pl. XL, 3 (scudo bronzeo in miniatura); n. 82, 233-4 + fig. 27, 234 e fig. 28, 235 (punte di frecce e giavellotti).

Lonis sostiene che Artemide compare tra le divinità connesse alla guerra in quanto *kourotrophos*. In tale qualità ella infatti guida i giovani nella caccia che li prepara alla guerra per poi accompagnarli anche sul campo di battaglia. Secondo Lonis ciò emerge nel modo più chiaro proprio nel culto ateniese di Artemide *Agrotera*, che vede la divinità associata alla caccia, all'efebia e alla guerra⁴⁵⁰.

Jameson accosta il culto ateniese di Artemide *Agrotera* a quello spartano, testimoniato dal citato passo di Senofonte (*Hell.* IV 2, 20) sul sacrificio preliminare alla battaglia. Egli ritiene probabile che anche l'*Agrotera* ateniese aveva uno spazio nella ritualità di guerra. Detto spazio è giustificato dall'epiclesi che rimanda all'*agros*, il territorio marginale in cui si auspicava che rimanesse confinato lo scontro armato, senza invadere lo spazio della *polis*. Il guerriero, così come il cacciatore, era dunque chiamato a uscire dallo spazio civico e a muoversi nell'*agros*. Per questo egli, come il cacciatore (*Xen. Kyn.* 6, 13), poneva la propria attività sotto il segno dell'*Agrotera*⁴⁵¹.

La "guerra di annientamento"

Ellinger è l'autore che presenta il più ampio *dossier* di tradizioni su istituzioni culturali artemidee e vittorie militari. Ai casi ricordati in precedenza⁴⁵² egli ne aggiunge numerose altri: le tradizioni relative ad *Eukleia* ad Atene, Platea e Tebe (riconoscendo che comunque ad Atene *Eukleia* non è epiclesi di Artemide) in cui il culto è collegato rispettivamente alle vittorie di Maratona (*Paus.* I 14, 5*) e di Platea (*Plut. Arist.* 20, 4-5) e alla liberazione di Tebe dalla minaccia degli Orcomeni (*Paus.* IX 17, 1-2); la tradizione sulla dedica degli Ateniesi ad Artemide *Proseoa* dell'Artemision dopo la vittoria ivi riportata (*Plut. Them.* 8); alcuni testi in cui si dà un collegamento tra Artemide e la caduta di Troia (*Aisch. Ag.* 104-59; *Eur. Tro.* 551-5; *Hec.* 915 e 935-6; *Il. parv.* fr. 9 Bernabé); il racconto di Pausania (IV 4, 1-3) sulla violazione del santuario di Limnai come origine delle guerre messeniche; il racconto di Plutarco (*Arat.* 32) sull'assedio di Pallene d'Acaia durante la guerra etolica; la tradizione su Bisanzio salvata dall'assedio di Filippo II (*Steph. Byz.* s.v. **Βόσπορος**; *Hesych. Mil.* FGH III B 390 F 1, 26-7, con diverse modalità) il caso del culto di Artemide a Cnido, così come ricostruito nello studio di G. Pugliese Carratelli. Ellinger osserva inoltre che nella leggenda di Alessandro la sua nascita è collocata il giorno della nascita di Artemide e coincide con l'incendio del tempio della divinità a Efeso, considerato segno della futura caduta dei Persiani. A suo avviso la lista di vittorie dei Greci sui Persiani conseguite il 6 *Thargelion* riportata da Eliano (*Var. Hist.* II 25*) è opera di "certi spiriti sistematici" che avrebbero voluto associare alla nascita dell'autore della vittoria definitiva il maggior numero possibile di successi che l'avevano preceduta⁴⁵³.

Ellinger mette in evidenza che tutte le tradizioni da lui ricordate hanno caratteristiche comuni. Si tratta di conflitti in cui è in discussione l'esistenza stessa di una comunità, conflitti ai quali l'autore applica l'etichetta di "guerra di annientamento" e che rappresentano situazioni straordinarie, estreme, rispetto al normale scontro tra eserciti. Artemide interviene riequilibrando le sorti in due modi, o dando alla comunità minacciata i mezzi per sventare il pericolo (sia che si tratti di un coraggio disperato come a Hyampolis o di stratagemmi come a Hyperesia-Aigeira e Salamina) o confondendo chi mette in pericolo la comunità, facendo

⁴⁵⁰ V. Lonis 1979, 200-3.

⁴⁵¹ V. Jameson 1991, 209-11. V. anche Jost 1985, 404; Schnapp 1973.

⁴⁵² V. *supra* 361-2.

⁴⁵³ V. Ellinger 2002, 319-20.

sì che perda da solo le forze, come avviene a Megara⁴⁵⁴. Secondo lo studioso il fatto stesso che Senofonte ritenga opportuno ricordare Artemide *Agrotera* e Maratona in un discorso alle truppe mercenarie impegnate in Asia (*Anab.* III 2, 11-2*) presuppone che i soldati fossero in grado di decifrare un'implicita esortazione a sperare nell'intervento della divinità che salva dalle situazioni militarmente disperate in cui è in gioco la sopravvivenza stessa (allora gli Ateniesi, oggi loro stessi) e dunque attesta che tale prerogativa era generalmente riconosciuta dai Greci⁴⁵⁵. Quanto allo specifico di Maratona, Ellinger ritiene che Artemide abbia operato nel primo dei due modi che egli le attribuisce, cioè sostenendo gli Ateniesi con il folle coraggio della disperazione. Prova ne sarebbe il ricorrere di vocaboli legati alla follia nella descrizione erodotea delle valutazioni persiane sulla tattica ateniese (particolarmente VI 112). Alla luce di ciò diventa più comprensibile l'associazione culturale tra Artemide *Agrotera* e il furioso Enyalios testimoniata da Aristotele (*Const. Ath.* 58, 1*)⁴⁵⁶.

Sulla linea di Ellinger si pone Pautasso, richiamando nello specifico l'attenzione su analogie tra il culto di Artemide *Agrotera* ad Atene e a Megalopoli. Sulla scorta di M. Jost ella ritiene infatti che il culto di Megalopoli sia stato istituito a seguito della vittoria del tiranno Aristodemo sugli Spartani. Jost combina due passi di Pausania: Paus. VIII 32, 4 e VIII 27, 11. Nel primo viene detto che il *naos* di Artemide *Agrotera* è stato dedicato da Aristodemo (*ἀνάθημα*). Nel secondo come principale impresa di Aristodemo si ricorda la vittoria sugli Spartani⁴⁵⁷.

La chiave interpretativa fornita da Ellinger per i diversi casi di legame tra culti artemidei e vittorie (o sconfitte) è utilizzata anche da Vernant, il quale, al pari di Ellinger, include nella rassegna l'episodio di Artemide *Agrotera* e Maratona⁴⁵⁸. Egli riconosce le "guerre di annientamento" come ambito specifico dell'intervento di Artemide in guerra e come eventualità che si vuole allontanare con l'ordinario sacrificio ad Artemide *Agrotera* attestato per l'esercito spartano ma, a suo avviso, in uso anche altrove (Atene compresa). La "guerra di annientamento" è un rinselvaticamento della guerra ordinaria e solo la divinità che sovrintende alla frontiera tra selvatico e civico può garantire che il fenomeno non si manifesti⁴⁵⁹.

Tutela del territorio

Solima accoglie la lettura di Ellinger e Vernant dalla quale risulta una particolare relazione tra Artemide e la guerra "fuori dalle regole", la guerra totale. Tuttavia, rispetto a detti autori, tenendo conto soprattutto dei debitamente citati studi di F. de Polignac, ella sottolinea maggiormente la connessione tra Artemide e la protezione del territorio della *polis*. Tale protezione si può manifestare in diversi modi. Nel caso di Megara (Paus. I 40, 2-3 e 44, 4) la divinità in quanto detentrica della luce lunare causa l'oscurità che porta i Persiani alla disfatta. Nel caso della battaglia di Salamina la divinità in quanto luna (Plut. *Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7) protegge gli Ateniesi che combattono in vista del santuario posto a guardia di uno degli accessi al territorio cittadino dal mare, non a caso in una posizione che coincideva con il porto militare. In alcuni santuari Artemide risulta specificamente connessa alla tutela delle frontiere. È il caso, per la sua collocazione, del santuario di San

⁴⁵⁴ V. Ellinger 2002, 321-2. V. anche Ellinger 1984 e 1993.

⁴⁵⁵ V. Ellinger 2002, 316-8.

⁴⁵⁶ V. Ellinger 2002, 322-3

⁴⁵⁷ V. Pautasso, 789-90 (partic. nota 84); Jost 1985, 405.

⁴⁵⁸ V. Vernant 1988, 226.

⁴⁵⁹ V. Vernant 1988, 224-39.

Biagio alla Venella, dal quale provengono statuette fittili di Artemide *promachos* ed è il caso del santuario artemideo di Amarynthos in Eubea. Riguardo a quest'ultimo la testimonianza è fornita da Strabone (X 1, 10 e 1, 12). Egli riporta infatti due iscrizioni arcaiche dalle quali risulta che il *temenos* era meta di una sorta di parata militare degli abitanti di Eretria e che custodiva un accordo con regole da rispettare nel conflitto territoriale con i Calcidesi⁴⁶⁰. Per quanto riguarda Maratona, Solima sottolinea un duplice aspetto di Artemide: quello di *agrotera*, custode del territorio, e quello di *iocheaira*, saettatrice che combatte con le stesse armi dei Persiani. Questo secondo aspetto giustifica il forte legame tra la divinità e le guerre persiane. In relazione ad esse la divinità è chiamata in causa tre volte (Salamina, Megara e Maratona) mentre non è mai chiamata in causa in occasione di altri conflitti⁴⁶¹.

Marginalità

Parker mette in discussione la teoria secondo cui Artemide è legata a particolari tipi di conflitto (le "guerre di annientamento"). A suo avviso alcuni degli esempi addotti non rientrano in tale categoria: è il caso della vicenda del Bosforo (Steph. Byz. s.v. **Βόσπορος**; Hesych. Mil. FGH IIIB 390 F1, 26-7), il caso della vicenda di Hyperesia-Aigeira (Paus. VII 26, 2-3), il caso della vicenda di Trasibulo (Clem Alex. *Strom.* I 163, 1-3). Per contro, egli sottolinea che detti casi sono accomunati non tanto dalle circostanze belliche, quanto dalle modalità con le quali Artemide interviene a risolvere la situazione, centrate sullo scenario buio o notturno e la luce nelle tenebre, come guida (Bosforo e Pireo) o come strumento di inganno ottico (Hyperesia-Aigeira). Secondo Parker il carattere specifico del legame tra Artemide e la guerra risiede nel fatto che l'ambito d'azione della divinità si iscrive sempre in quella parte del conflitto che è diversa dall'ordinario scontro sul campo di battaglia ed è marginale rispetto ad esso⁴⁶².

Bilancio critico

Ciascuna delle teorie generali sul legame tra Artemide e la guerra finora presentate presenta punti problematici o nella costruzione, o nell'applicabilità al caso di Artemide *Agrotera* ad Atene, o sotto entrambi gli aspetti.

La contiguità tra caccia e guerra è riconosciuta dai Greci stessi. Lo documentano diversi testi, tra cui risultano particolarmente interessanti quelli di Libanio e di Agazia. Nella sua orazione dedicata ad Artemide, Libanio dedica ampio spazio alla dimostrazione che le competenze di Artemide si estendono dalla caccia alla guerra (V 13-24). Argomenti principali sono la maestria nell'uso dell'arco e il profondo legame caccia-guerra, sintetizzato nell'affermazione "chi è buono per la caccia è buono anche per la guerra" (V 20). Agazia proprio nel trattare l'episodio di Maratona (II 10, 2-3*) qualifica l'elevato numero di nemici uccisi, segno del favore dell'*Agrotera* verso gli Ateniesi come **εὐθηρία**, "buona caccia".

Lonis coglie nel segno quando individua il nesso tra caccia e formazione dei giovani e dunque tra Artemide cacciatrice e *kourotrophos* in quanto è indubbio che la caccia fosse vista dai Greci come attività propedeutica alla guerra. Come testimonianza si possono ricordare il testè citato passo di Libanio (V 20) e diversi brani di Senofonte (*Kyn.* I 18, II 1, XII 6 e 18) in cui la caccia è presentata come parte fondamentale della *paideia*. Risulta però

⁴⁶⁰ V. Solima 1998, 392-5; 398-402 + fig. 2, 401 (= fig. 3, Tav. XXXIII).

⁴⁶¹ V. Solima 1998, 396-8.

⁴⁶² V. Parker 2005, 401.

difficile seguire lo studioso nell'individuare il culto ateniese dell'*Agrotera* come paradigmatico. Si è mostrato infatti che i documenti oggi noti permettono di constatare (almeno a livello mitico) un legame tra l'Artemide *Agrotera* ateniese e la caccia, ma non permettono di constatare un particolare legame con l'efebia né un legame con la guerra che vada oltre l'associazione con la memoria di Maratona⁴⁶³.

Quanto alla lettura di Jameson, è vero che sia la caccia sia (auspicabilmente) la guerra sono attività che si svolgono nell'*agros*, ai margini della *polis*. Una simile interpretazione appare assai interessante in relazione ad Artemide *Agrotera*, ma perde forse efficacia ermeneutica a fronte della varietà dei casi di connessione tra culti artemidei e guerra, varietà che si è in parte mostrata passando in rassegna le testimonianze letterarie.

La categoria di "guerra di annientamento" elaborata da Ellinger e applicata anche da altri studiosi è indubbiamente ben applicabile al conflitto tra Greci e Persiani. Un indizio del fatto che esso fosse percepito come tale dagli antichi è rappresentato da un passo dei *Persiani* di Eschilo (*Pers.* 405) in cui il poeta, riferendosi alla battaglia di Salamina parla di ὑπὲρ πάντων ἁγών, formulazione che esprime perfettamente il concetto di "guerra d'annientamento".

Tuttavia sussistono margini di dubbio sia riguardo la costruzione della categoria stessa, sia riguardo la sua applicabilità al caso specifico di Maratona.

Se si va ad analizzare nello specifico l'ampio *dossier* di esempi addotto da Ellinger, si riscontrano forzature in diversi casi: culto di (Artemide) *Eukleia*; culto di Artemide *Proseoa*; caduta di Troia; origine delle guerre messeniche; vicenda di Pellene; vicenda del Bosforo; culto di Artemide a Cnido; lista di Eliano.

Riguardo ad (Artemide) *Eukleia* l'unico testo in cui si ha una connessione diretta tra il culto e un episodio militare è il passo di Pausania relativo al *naos* di *Eukleia* ad Atene (I 14, 5*) in cui si dice che esso era stato costruito grazie al bottino riportato a Maratona. Ellinger però osserva che a suo avviso in tale contesto *Eukleia* va considerata come divinità autonoma.

La dedica degli Ateniesi ad Artemide *Proseoa* (Plut. *Them.* 8, 2-3; *Mor.* 867f = *De Her. mal.* 34) appare più facilmente collegabile al fatto che il santuario si trovava sul teatro della battaglia, che non a un intervento della divinità.

La notizia che nella notte della presa di Troia si sta svolgendo una festa in onore di Artemide compare unicamente nelle *Troiane* (551-5), e può facilmente essere posta in relazione con il ruolo nei confronti della città rivestito dal gemello Apollo. Il fatto che nel testo della profezia di Calcante presentato da Eschilo (*Ag.* 104-59) vi sia una sorta di contrappunto tra il tema dell'ira di Artemide nei confronti di Agamennone e quello del successo finale della spedizione non autorizza a seguire Ellinger nel leggere il sacrificio di Ifigenia come un riscatto a garanzia della vittoria. Le interpretazioni moderne date alla relazione tra Artemide e Agamennone sono infatti molteplici.⁴⁶⁴

La narrazione di Pausania (IV 4, 1-3) sull'episodio all'origine delle guerre messeniche sembra essere centrata più che su uno specifico ruolo di Artemide, sul tema della violazione del santuario e della rottura dei vincoli che dovrebbero essere dati dalla comune frequentazione. Il testo non si inserisce dunque del tutto nella serie di episodi dove Artemide appare connessa alla guerra, a meno che non si voglia considerare la "guerra di annientamento" che porta alla distruzione della Messenia come forma di castigo dato dalla divinità per le violazioni.

⁴⁶³ V. rispettivamente *supra* III 2 a, 344-5; III 2 b, 346; III 2 d, 347-9.

⁴⁶⁴ V. es. Whallon 1961; Peradotto, 1969; Vidal-Naquet 1976.

La relazione tra Artemide e la salvezza di Pellene è fornita dalla tradizione riportata da Plutarco (*Arat.* 32) secondo cui la sacerdotessa aveva reso folli gli Etoi facendo volgere verso di loro lo sguardo della statua della divinità che aveva appunto tale prerogativa. Il medesimo autore subito prima riporta anche una versione più "razionalistica" secondo cui vedendo affacciarsi dal santuario di Artemide una ragazza di aspetto eccezionale con l'elmo (che in realtà indossava come segno dell'essere stata fatta prigioniera), tanto gli assediati, quanto gli assediati sono convinti di essere davanti a un'apparizione sovraumana. Nessun testo autorizza comunque la relazione costruita dagli studiosi moderni⁴⁶⁵ tra le vicende narrate da Plutarco e il tempio con bosco sacro dedicati ad Artemide *Soteira* che, stando a Pausania (VII 27, 3) si trovavano a Pellene. Per di più, è documentata (Polyaen. *Strateg.* 8, 59) una versione secondo la quale la cornice della salvezza della città è il tempio di Atena e a essere scambiata per la divinità è la sacerdotessa che per una festa era abbigliata come Atena stessa.

Nei testi relativi a Bisanzio si menziona propriamente Ecate, anche se l'attributo delle torce e le modalità di intervento nella versione di Stefano di Bisanzio (luce notturna che porta salvezza) la avvicinano ad Artemide *Phosphoros*. Del resto, nello stesso passo, viene detto che il teatro dei fatti aveva preso il nome di *Phosphorion* e l'epiclesi cultuale riportata da Esichio di Mileto, *Lampadephoros*, è semanticamente assai simile ad epiclesi di Artemide come *Phosphoros* e *Selasphoros*.

Per quanto riguarda Cnido, Ellinger segue Pugliese Carratelli⁴⁶⁶ nel ritenere che l'epiclesi Ἐπιφανῆς sia stata attribuita all'Artemide *Hiakynthotrophos* di Cnido al tempo in cui la città era stata assediata da Filippo V (201 a.C.), ritenendo che un'epifania della dea potesse essere connessa a un simile momento di crisi. L'evidenza per un assedio di Cnido da parte di Filippo V è piuttosto labile: Polibio (XVI 11) non menziona esplicitamente la città e l'indicazione che si tratti di Cnido è data da un'annotazione marginale del codice conservato a Urbino.

Infine, l'interpretazione del passo di Eliano (*Var. hist.* II 25*) proposta da Ellinger è sicuramente interessante, tanto più che il 6 *Thargelion* è il giorno considerato anniversario della nascita di Artemide. Bisognerebbe però chiedersi perché gli "spiriti sistematici" non abbiano incluso Salamina. In proposito va detto che non risulta soddisfacente neppure la spiegazione prospettata da Parker e centrata sulla coincidenza tra gli eventi e i *Thargelia*. Tale coincidenza ai suoi occhi è analoga a quella che si riscontra nell'attuale calendario greco tra giorno dell'Annunciazione (liberazione dal peccato) e giorno dell'Indipendenza (liberazione dai Turchi)⁴⁶⁷. Infatti se, come sembra suggerire lo studioso, c'è un'equiparazione tra la purificazione della città e la sconfitta dei Persiani, anche in tal caso risulta difficile giustificare l'omissione di Salamina. Inoltre non va esclusa neppure la possibilità che i fatti storici siano stati accumulati nel testo anche per favorire la memorizzazione e accrescere la memorabilità dei dati biografici dei due personaggi illustri menzionati all'inizio e alla fine del passo, Socrate e Alessandro. Un simile procedimento è comune nelle biografie antiche: si pensi, ad esempio, alle biografie dei tre poeti tragici ateniesi (Eschilo, Sofocle ed Euripide) le cui vite vengono fatte intrecciare con Maratona, Salamina e Platea.

Come si è detto, il secondo punto problematico della teoria di Ellinger è la sua applicabilità al caso di Maratona. Nessun testo pone l'istituzione della *thysia* in relazione a

⁴⁶⁵ V. Rizakis 1995, 226; Osanna 1996, 285-8

⁴⁶⁶ V. Pugliese Carratelli 1987, 113.

⁴⁶⁷ V. Parker 1996, 187, nota 124.

un contributo per la vittoria fornito da Artemide. C'è invece consenso nel porre il rito in relazione con un voto pronunciato quando i fatti dovevano ancora svolgersi. Non si ha dunque un riconoscimento *a posteriori* dei segni del favore della divinità, ma si ha, in un certo senso, un affidarsi *a priori* alla medesima. Ogni tentativo di ricostruzione di un intervento di Artemide a Maratona, compreso quello compiuto da Ellinger relativo all'assalto in corsa, va contro simile peculiarità.

Va da sé che anche la teoria di Parker sulla connessione specifica tra Artemide e gli aspetti marginali della guerra, diversi dallo scontro in campo aperto, per quanto offra interessanti spunti di revisione della teoria di Ellinger, non può essere applicata al caso di Maratona.

Ancora, quanto alla teoria di Solima, la sottolineatura della connessione tra Artemide e la tutela delle frontiere territoriali è condivisibile. Poco plausibile appare invece la tesi secondo cui la particolare presenza di Artemide negli episodi relativi alle guerre persiane è connessa al fatto che in lei si riconosceva chi combatte i Persiani con le loro stesse armi. Una simile deduzione non è in alcun modo autorizzata dalle fonti che non pongono mai in relazione interventi di Artemide saettatrice con sconfitte dei Persiani. Inoltre, se anche si volesse ammettere un'equiparazione tra gli interventi della divinità, mai operati durante lo scontro diretto, e la caratteristica delle frecce di colpire a distanza, ciò non spiegherebbe perché la memoria delle vittorie sui Persiani non coinvolga in modo altrettanto centrale Apollo, arciere esperto almeno quanto Artemide.

In conclusione, nella tradizione su Artemide *Agrotera* e Maratona si ha un modo di declinare il legame tra culto artemideo e guerra che, al momento, appare unico. Si riconoscono punti in comune e differenze sia rispetto alle narrazioni in cui l'istituzione culturale artemidea è collegata alla salvezza della comunità durante "guerre di annientamento" sia rispetto all'uso rituale spartano. La vicenda del voto e dell'istituzione del sacrificio annuale come forma sostitutiva del suo scioglimento rispetto a un impossibile sacrificio *una tantum* non ha paralleli né in Attica né fuori dall'Attica. Non è da escludere che una simile peculiarità vada considerata come elemento portatore di significato e che quindi ad essa vada prestata più attenzione di quanta se ne sia prestata finora.

Un possibile terreno di indagine potrebbe essere il processo di costruzione della memoria di Maratona. Una simile indagine dovrebbe sicuramente tenere conto di due questioni: il ruolo del culto di Artemide *Agrotera* rispetto ad altri culti ugualmente coinvolti nel processo, secondo un cammino già tentato da alcuni autori⁴⁶⁸, e l'individuazione dei tratti caratteristici della memoria di Maratona nell'ambito della costruzione della memoria delle guerre persiane. Maratona sta infatti all'inizio del conflitto, è il primo combattimento tra Greci e Persiani su suolo greco, un momento chiave (definito da N. Loraux come iniziatico⁴⁶⁹) in cui sono in gioco sia l'esistenza di Atene sia la definizione del suo posto nel mondo greco.

5) Artemide *Agrotera* e Artemide *Brauronia*

Nel capitolo precedente, presentando gli argomenti addotti a favore della presenza del *Braurionion* sull'acropoli in età arcaica, si è dato conto di uno spunto fornito da Kahil su una possibile relazione tra il ruolo assegnato ad Artemide *Brauronia* nel *pantheon* ateniese e

⁴⁶⁸ V. rispettivamente Garland 1992, 47-63; Jung 2006, 27-61; Ellinger 2002 (Artemide *Agrotera* e Pan).

⁴⁶⁹ V. Loraux 1973, 29-30.

quello assegnato ad Artemide *Agrotera*. La studiosa suggerisce infatti che il posto di Artemide *Agrotera* in quella che ella chiama "pietà civica" abbia a che fare con la percezione di un rapporto di complementarietà tra Atena e Artemide nella protezione, rispettivamente, della *polis* e della *chora*. Tale rapporto è, a suo avviso, espresso mediante la collocazione del *Brauronion* sull'acropoli e tradotto iconograficamente nelle raffigurazioni vascolari in cui le due divinità compaiono sullo stesso carro: quella sul *dinos* di Sofilo conservato al British Museum e forse quella sul c.d. vaso François⁴⁷⁰.

In un altro contributo la medesima Kahil individua la ragione della posizione di Artemide nei confronti della *polis* quale si dà nella tradizione relativa a Maratona e Salamina nel fatto che la divinità nel suo aspetto di cacciatrice è contemporaneamente la divinità del sacrificio. Secondo la studiosa, quest'ultimo aspetto emerge in modo esemplare nel materiale iconografico brauronio (rilievi e ceramica)⁴⁷¹.

Non sembra possibile condividere con Kahil l'opinione secondo cui Artemide può essere riconosciuta in modo specifico come divinità del sacrificio. Sacrificio e caccia hanno in comune ben poco oltre il fatto che viene ucciso un animale e che sono prescritte alcune regole. Tuttavia la studiosa probabilmente coglie nel segno quando suggerisce una relazione tra la complementarietà tra Atena e Artemide, espressa mediante la collocazione di un *Brauronion* sull'acropoli, e la connessione tra culto di Artemide *Agrotera* memoria di Maratona. La dualità *polis-chora* va assai probabilmente sfumata, tenendo conto, se non altro, dei culti artemidei dell'*agora*⁴⁷². Il suggerimento di Kahil risulta però plausibile sotto il profilo storico. Il *genos* di Milziade e Cimone, i Philaidai, ha un legame speciale con il territorio del santuario di Brauron: da Plutarco (*Sol.* 10, 3) risulta infatti che il capostipite ed eponimo del *genos*, Philaios figlio di Aiace, dopo la cessione dell'isola di Salamina agli Ateniesi si era stabilito a Brauron. Simile legame è molto probabilmente sottolineato nella tradizione in cui la conquista di Lemno ad opera di Milziade è presentata come giusta punizione dei Pelasgi di Lemno che avevano violato il santuario di Artemide a Brauron con il rapimento di coloro che vi stavano celebrando la festa per la divinità e la sottrazione dello *xoanon*⁴⁷³. Secondo quanto convincentemente dimostrato da Beschi, simile tradizione trova una trasposizione iconografica nel soggetto delle lastre D-E attribuite al c.d. tempio dell'Ilisso, fatto che rappresenta il più forte argomento per l'identificazione di quest'ultimo come *naos* di Artemide *Agrotera* e per l'attribuzione dell'edificio a Cimone⁴⁷⁴. Nel capitolo precedente si è detto che, sulla base degli elementi di tradizione familiare qui ricordati, il medesimo Cimone risulta assai probabilmente coinvolto nella ricostruzione del tempio di Brauron e del *Brauronion* dopo le distruzioni portate dai Persiani⁴⁷⁵.

I contorni della relazione tra il culto di Artemide *Brauronia* e il culto di Artemide *Agrotera* nel *pantheon* ateniese e attico risultano al momento del tutto sfuggenti. Mentre le fonti sul culto della *Brauronia*, di diverso tipo, riguardano soprattutto la connessione tra il culto e i passaggi della vita femminile, quelle relative all'*Agrotera*, quasi esclusivamente letterarie, riguardano soprattutto la connessione tra il culto e la memoria di Maratona. Detto questo, non sembra possibile condividere la certezza di Pautasso sul fatto che il culto

⁴⁷⁰ V. Kahil 1981, 262; Kahil 1984 b; cap. I, sez. II 2 b, 116-20.

⁴⁷¹ V. Kahil 1984 b, 53-6.

⁴⁷² V. cap. IV.

⁴⁷³ V. Her. VI 138, 1 (ratto di donne); Schol. Hom. *Il.* A, 594 = Philoch. FGH IIIB 323 F 101 (ratto di *arktoi*); Schol. Luc. *Katapl.* 25 = Philoch. FGH IIIB F 100 (ratto di *kanephoroi*); Plut. *Mor.* 247 d-e = *De mul. virt.* VIII (sottrazione dello *xoanon*). V. anche cap. I sez. II 3 b, 124-5.

⁴⁷⁴ V. *supra* I 1.2 b, 311-3; e *supra* I 1.2 f, 318. Lastre D-E: figg 1-2, Tav. XIII.

⁴⁷⁵ V. cap. I sez. I 1.2 c, 16-7; cap. I, sez. II 3 b, 125-6.

dell'*Agrotera* differisse sostanzialmente dal culto brauronio che connota la maggioranza dei santuari artemidei dell'Attica⁴⁷⁶. Non solo, come si è visto nel capitolo precedente e come si mostrerà nel corso del presente lavoro, la connotazione brauronica dei santuari artemidei dell'Attica è lungi dall'essere dimostrata, ma alcuni indizi portano ad escludere differenziazioni nette. Nel capitolo precedente si è presentata la convincente ricostruzione di B. D'Agostino relativa al contesto storico-religioso della dedica del monumento raffigurante il cavallo di Troia nel *Brauronion*: la spedizione di Sicilia e la volontà di affidare la rischiosa impresa alla protezione di Artemide⁴⁷⁷, in forte analogia con l'episodio del voto alla vigilia dello scontro di Maratona. Nel presente capitolo si è altresì presentato lo scolio a Platone (Schol. Plat. *Phaidr.* 229 c*) in cui si afferma che il *hieron* di Agrai è stato dedicato alla divinità per la sua prerogativa di custodire ciò che è selvatico e ridurre all'ordine quanto è selvatico e non addomesticato, appunto la prerogativa attribuita alla *Brauronia* nel rito dell'*arkteia*⁴⁷⁸.

In conclusione, vi sono buoni indizi in favore del fatto che il ruolo del culto di Artemide *Brauronia* nel *pantheon* ateniese e attico possa rappresentare un significativo sfondo storico-religioso rispetto al quale collocare il culto di Artemide *Agrotera* e la sua connessione con la memoria di Maratona. Una simile contestualizzazione locale potrebbe inoltre rappresentare un fattore di cui tenere conto in relazione della specificità, evidenziata in questa sede⁴⁷⁹, della tradizione relativa ad Artemide *Agrotera* e Maratona rispetto a tutte le altre tradizioni (attiche e non) in cui Artemide risulta connessa a determinanti vittorie militari.

⁴⁷⁶ V. Pautasso 2003, 789.

⁴⁷⁷ V. D'Agostino 2007, partic. 187-9;193-4 e cap. I sez. II 3 a, 124.

⁴⁷⁸ V. cap. I sez. IV 1 e, 204-10.

⁴⁷⁹ V. *supra* 4 b, 368.

TESTIMONIANZE SCRITTE

Ael. Var. Hist. II 25

Τὴν ἕκτην τοῦ μηνὸς τοῦ Θαργηλιῶνος πολλῶν καὶ ἀγαθῶν αἰτίαν γενέσθαι λέγουσιν οὐ μόνον τοῖς Ἀθηναῖοις ἀλλὰ καὶ ἄλλοις πολλοῖς. αὐτίκα γοῦν Σωκράτης ἐν ταύτῃ ἐγένετο, καὶ Πέρσαι δὲ ἠττήθησαν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, καὶ Ἀθηναῖοι δὲ τῇ Ἀγροτέρᾳ ἀποθύουσι τὰς χιμαῖρας τὰς τριακόσιας, κατὰ τὴν εὐχὴν τοῦ Μιλτιάδου δρῶντες τοῦτο. Τοῦ δ' αὐτοῦ μηνὸς ἕκτη ἰσταμένου καὶ ἐν Πλαταιαῖς μάχην φασὶ γενέσθαι καὶ νικῆσαι τοὺς Ἕλληνας· τὴν γὰρ προτέραν ἦτταν αὐτῶν ἦς ἐμνήσθη ἐπ' Ἀρτεμίσιον γεγονέναι. Καὶ τὴν ἐν Μυκάλῃ δὲ τῶν Ἑλλήνων νίκην οὐκ ἄλλης ὁμολόγηται δῶρον ἡμέρας γενέσθαι ἢ ταύτης, εἴ γε κατὰ τὴν αὐτὴν ἐνίκων καὶ ἐν Πλαταιαῖς καὶ ἐν Μυκάλῃ. Καὶ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα, τὸν Φιλίππου παῖδα, τὰς πολλὰς μυριάδας τὰς τῶν βαρβάρων φθειραὶ καὶ αὐτὸν λέγουσιν ἕκτη ἰσταμένου, ὅτε καὶ Δαρεῖον καθεῖλεν Ἀλέξανδρος. Καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Ἀλέξανδρον καὶ γενέσθαι καὶ ἀπελθεῖν τοῦ βίου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ πεπίστευται.

Si narra che il sesto giorno del mese di *Thargelion* sia stato causa di molti eventi favorevoli non solo agli Ateniesi ma anche a numerosi altri popoli. Socrate, ad esempio, nacque in quel giorno; nello stesso giorno furono sconfitti i Persiani e gli Ateniesi sacrificano le trecento capre alla Cacciatrice, adempiendo così al voto fatto da Milziade; il sesto giorno dello stesso mese si tramanda che abbia avuto luogo la battaglia di Platea, ancora vinta dai Greci: la precedente disfatta persiana da me menzionata, infatti, ebbe come teatro l'Artemision; e si è concordi nel dire che anche la vittoria dei Greci a Micala fu elargita da un giorno non diverso, se è vero che essi trionfarono a Platea e a Micala nel medesimo giorno. Si racconta che anche Alessandro il Macedone, figlio di Filippo, abbia annientato centinaia di migliaia di barbari il sesto giorno del mese di *Thargelion* quando appunto sbaragliò le armate di Dario. Ed è credenza comune che lo stesso Alessandro sia nato e morto in quel medesimo giorno.

(traduzione C. Beveggi, *Eliano. Storie varie*, Milano Adelphi 1996)

Agath. II 10, 2-3

Δάτις μὲν γὰρ πάλαι ὁ Δαρεῖου σατράπης ἅμα στρατεύματι Περσικῶν Μαραθῶνάδε ἀφιγμένος καταστρέφασθαι τὴν Ἀττικὴν ᾤετο χρῆναι καὶ μὲν δὴ καὶ ἅπασαν τὴν Ἑλλάδα. Αἰτία δὲ ἦν τῆς ἐφόδου ὅσιον μὲν οὐδὲν οὐδὲ δίκαιον, ὅτι δὲ βασιλέα Δαρεῖον, ὡς ἔοικε, τὸ τῆς Ἀσίας μεγέθος οὐκ ἐχώρει, ἀλλὰ δεινὰ ἐποιεῖτο, εἰ μὴ χειρώσοιτο καὶ τὴν Εὐρώπην. 3 Ταῦτά τοι ἠσῶντο ἀνά κράτος ὑπὸ Μιλτιάδου οἱ Μῆδοι. Τοσοῦτοι γὰρ αὐτῶν ἐν τῷδε τῷ ἔργῳ ἀνήρηνται, ὥστε ἀμέλει πρὸ τῆς μάχης τοὺς Ἀθηναίους (λέγεται γὰρ οὕτω) χιμάρους ἰσαρίθμους τῶν ἀπολουμένων δυσμενῶν τῇ Ἀρτέμιδι θύσειν ἀπειλήσαντας ἐς τοσοῦτον ἵλεω εὐτυχεῖν τῇ Ἀγροτέρᾳ καὶ ἀπόνασθαι τῆς εὐθηνίας, ἐς ὅσον μὴ οἴους τε γενέθαι τὸ χαριστήριον ἀποτίσαι, ἐπιλιπεῖν θυομένας ἔτι τὰς αἴγας καὶ πρὸς ἀντίδοσιν μὴ διαρκέσαι.

Infatti anticamente Datis, satrapo di Dario giungendo a Maratona insieme all'esercito persiano pensava di dovere sconvolgere l'Attica e tutta quanta la Grecia. Ma la causa dell'invasione non era nulla di sacrosanto, e neppure nulla di giusto, che la grandezza dell'Asia non conteneva il re Dario, come pare, ma [il re Dario] avrebbe fatto cose terribili

se non avesse messo le mani sull'Europa. Perciò furono completamente sconfitti da Milziade i Medi. Infatti tanti di loro furono uccisi in quest'impresa che senza dubbio gli Ateniesi dopo avere minacciato prima della battaglia (si dice infatti così) che avrebbero sacrificato capre nello stesso numero dei nemici annientati tanto trovarono benevola l'*Agrotera* e tanto godettero della buona caccia che non furono in grado di pagare il debito di gratitudine, ancora mancano le capre del sacrificio [?], e non poterono fare fronte allo scambio.

Aristoph., *Eg.* 658-62

Κάγωγ' ὅτε δὴ ἐγνων τοῖς βολίτοις ἠττημένος
διηκοσίησι βουσὶν ὑπερηκόντισα
τῇ δ' Ἀγροτέρα κατὰ χιλίων παρήνεσα
εὐχὴν ποιήσασθαι χιμάρων εἰς αὖριον
αἱ τριχίδες εἰ γενοίαθ' ἕκατὸν τούβολοῦ.

E io quando mi accorsi di essere battuto, sopraffatto dalla ...merda di vacca, rilanciai a duecento buoi, e li consigliai di promettere in voto alla Cacciatrice, per il giorno dopo, mille capre se le sardine fossero costate cento un obolo.

(Traduzione G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, I, Classici greci UTET Torino 1983).

Aristot., *Const. Ath.* 58, 1

ὁ δὲ πολέμαρχος θύει μὲν θυσίας τὴν τε Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρα καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ, διατίθησι δ' ἀγῶνα τὸν ἐπιτάφιον, καὶ τοῖς τετελευτήκοσιν ἐν τῷ πολέμῳ καὶ Ἀρμόδιῳ καὶ Ἀριστογείτονι ἐναγίσματα ποιεῖ.

Il polemarcho sacrifica ad Artemide Cacciatrice e a Enialio, organizza i giochi funebri e fa i sacrifici funebri per i morti in guerra e in onore di Armodio e Aristogitone.

(Traduzione G. Lozza, *Aristotele. La costituzione degli Ateniesi*, Classici Greci e Latini Mondadori, Milano 1991).

Athen. XV 694 d, 3

ἐν Δήλῳ ποτ' ἔτικτε παῖδα Λατώ,
Φοῖβον χρυσοκόμαν, ἄνακτ' Ἀπόλλω,
ἐλαφηβόλον τε τ' ἀγροτέραν

Ἄρτεμιν, ἣ γυναικῶν ἔχει κράτος

A Delo un tempo Latona partorì due figli,

Febo dai capelli d'oro, il Signore Apollo,

e colei che i cervi colpisce, Artemide

Cacciatrice (*Agrotera*) che ha grande potere tra le donne

(traduzione A. Rimedio, *Ateneo. I Deipnosophisti*, Roma 2001)

Eustath. *ad Il.* B 852 (= 361, 36)

Ἔτι δὲ καὶ Ἀγροτέρα Ἄρτεμις, ὡς καὶ ὁ Κωμικὸς δηλοῖ, ἢ καὶ Ἀγραία παρὰ Πλατῶνι κατὰ Πausανίαν ἀπὸ χώρας πρὸς τῷ Ἴλισσῳ, ἧ κληῖσις Ἄγραι, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἦγετο, φησί, μυστήρια, ἃ ἐλέγετο τὰ ἐν Ἄγρας ὁμοίως τῷ ἐν Ἀσκληπιῷ.

E ancora *Agrotera* (è) Artemide, come mostra anche il Comico, quella (detta) anche *Agraia* da Platone secondo Pausania per via della località presso l'Ilisso, che ha nome *Agrai*, dove venivano celebrati, dice, i piccoli misteri di Demetra, che venivano chiamati quelli *en Agras* analogamente al *en Asclepiou*.

Lex. Seg. s.v. "Αγραι, p. 326-7 Bekker (cfr. Paus. Att. fr. 20 A Erbse = Kleidem. FGH IIIB 323 F1)*

"Αγραι· χωρίον ἔξω τῆς πόλεως Ἀθηνῶν, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἄγεται μυστήρια, ἃ λέγεται τὰ ἐν Ἄγρας, ὡς ἐν Ἀσκληπιού, Φερεκράτης Γραυσίν· εὐθύς γὰρ ὡς ἐβαδίζομεν ἐν Ἄγρας. Καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀγραίας αὐτόθι τὸ ἱερόν. Πλάτων Φαίδρω· ἢ πρὸς τὸ τῆς Ἄγρας διαβαίνομεν. Κλειδῆμος ἐν πρώτῳ Ἀθίδος· τὰ μὲν οὖν ἄνω τὰ τοῦ Ἰλισσοῦ πρὸς ἀγορὰν [Ἄγραν Wachsmuth] Εἰλειθυῖα. Τῷ δ' ὄχθῳ πάλαι ὄνομα τούτῳ ὃς νῦν Ἄγρα καλεῖται Ἑλικῶν· καὶ ἡ ἐσχάρα τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἑλικωνίου ἐπ' ἄκρου. Καὶ ἐν τῷ τετάρτῳ· εἰς τὸ ἱερόν τὸ μητροῶν τὸ ἐν Ἄγραις.

Agrai: località fuori dalla città di Atene, dove si celebrano i piccoli misteri di Demetra che vengono detti *en Agras* come *en Asclepiou*, Ferecrate ne *Le vecchie*: infatti subito appena abbiamo camminato *en Agras*. E là c'è un edificio sacro di Artemide *Agraia*. Platone nel *Fedro*: in cui eravamo andati a quello della *Agre*. Clidemo nel primo libro de *L'Attica*: quelle cose dunque al di sopra di quelle dell'Ilisso verso l'*agora* [*Agrai*, Wachsmuth] Ilizia. Nell'ottavo: anticamente quello che ora si chiama *Agra* aveva nome *Helikon* e l'*eschara* di Poseidone *Helikonios* sulla collina. E nel quarto: al luogo sacro, il *Metroon* quello ad *Agrai*.

Lex. Seg. s.v. "Αγραι, p. 334 ed. Bekker

"Αγραι· χωρίον ἔξω τῆς πόλεως, ἱερόν Δήμητρος, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἄγεται. Ὀνομασθῆναι δὲ αὐτὸ ἀπὸ τῆς Ἀρτέμιδος, πρότερον Ἑλικῶνα καλούμενον, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ ἐνθηρον εἶναι καὶ πλῆρες ἀγρεύματος.

Agrai: località fuori dalla città, santuario di Demetra in cui sono celebrati i piccoli misteri. Alcuni dicono che esso ha preso nome da Artemide, chiamandosi prima *Helikon*, altri dall'essere pieno di fiere e ricco di prede.

Lib., Or. V40

Τιμωμένη δὲ ἦτις ἐστὶν εἰ πάλιν ἀκούειν ἐθέλοιτε, μέλλοντες Ἀθηναῖοι τρέχειν ἐπὶ τοὺς εἰς τὴν χώραν ἀποβείνοντας τῶν βαρβάρων, τὸν Δαρείου στόλον, εὗξαντο τῇ Ἀγροτέρᾳ θύσειν αὐτῇ <χιμάρους> ὅσους ἂν κτείνωσι τῶν βαρβάρων, καὶ ἀπέκτειναν ὀπόσους ἀκούομεν. Ἦν μὲν γὰρ καὶ Ἡρακλῆς ἐν τοῖς μυρίοις τούτοις, ἦν δὲ καὶ ὁ Πάν, αὐτὸν παρακαλέσας. Τὸ πλεόν δέ μοι δοκεῖ τῆς Ἀρτέμιδος γενέσθαι, δυνατωτέρας θεοῦ.

Poi ella è onorata, se volete ancora sentirne parlare, perché gli Ateniesi in procinto di correre contro i barbari che sbarcavano sul loro territorio, l'armata di Dario, fecero voto all'*Agrotera* di sacrificare a lei tante giovani capre quanti barbari avrebbero ucciso, e ne uccisero quanti sentiamo dire. Certo potrà avere avuto un ruolo Eracle in queste miriadi, potrà avere avuto un ruolo Pan, che si era presentato in aiuto. Ma a me sembra che quello maggiore sia stato di Artemide, essendo una dea più potente.

Paus. I 14, 5

ἔτι δὲ ἀπωτέρω ναὸς Εὐκλείας ἀνάθημα καὶ τοῦτο ἀπὸ Μήδων, οἱ τῆς χώρας Μαραθῶνι ἔσχον

Ancora un po' più in là c'è un tempio di Eukleia, anch'esso dedicato con il bottino preso ai Medi che sbarcarono a Maratona.

Paus. I 19, 6

Διαβᾶσι δὲ τὸν Ἴλισσὸν χωρίον Ἄγραι καλούμενον καὶ ναὸς Ἀγροτέρας ἔστιν Ἀρτέμιδος· ἐνταῦθα Ἄρτεμιν πρῶτον θηρεῦσαι λέγουσιν ἔλθοῦσαν ἐκ Δήλου καὶ τὸ ἄγαλμα διὰ τοῦτο ἔχει τόξον.

Passato l'Illisso c'è una località di nome Agre e un tempio di Artemide Agrotera.; qui dicono che Artemide, venuta da Delo, fece la sua prima caccia e perciò la statua ha un arco.

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Valla Mondadori Milano 1982).

Paus. Att. fr. 20A, ed. Erbse

Ἄγραι· χωρίον ἔξω τῆς πόλεως Ἀθηνῶν, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἄγεται μυστήρια, ἃ λέγεται τὰ ἐν Ἄγρας, ὡς ἐν Ἀσκληπιῶ, Φερεκράτης Γραυσίν· εὐθὺς γὰρ ὡς ἐβαδίζομεν ἐν Ἄγρας. Καὶ Ἀρτέμιδος τῆς Ἀγραίας αὐτόθι τὸ ἱερόν. Πλάτων Φαίδρω· ἢ πρὸς τὸ τῆς Ἄγρας διαβαίνομεν. Κλειδῆμος ἐν πρώτῳ Ἀθίδος· τὰ μὲν οὖν ἄνω [τὰ] τοῦ Ἴλισ[σ]οῦ προσαγορεύουσιν Ἄγραν Εἰλειθυίας. Τῷ δ' ὄχθῳ πάλαι ὄνομα τούτῳ ὃς νῦν Ἄγρα καλεῖται Ἐλικῶν· καὶ ἡ ἐσχάρα τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἐλικωνίου ἐπ' ἄκρου. Καὶ ἐν τῷ τετάρτῳ· εἰς τὸ ἱερόν τὸ μητροῶν τὸ ἐν Ἄγραις.

Agrai: località fuori dalla città di Atene, dove si celebrano i piccoli misteri di Demetra che vengono detti *en Agras* come *en Asclepiou*, Ferecrate ne *Le vecchie*: infatti subito appena abbiamo camminato *en Agras*. E là c'è un edificio sacro di Artemide *Agraia*. Platone nel *Fedro*: in cui eravamo andati a quello della *Agre*. Clidemo nel primo libro de *L'Attica*: quelle cose dunque al di sopra di quelle dell'Illisso verso l'*agora* Ilizia. Nell'ottavo: anticamente quello che ora si chiama *Agra* aveva nome *Helikon* e l'*eschara* di Poseidone *Helikonios* sulla collina. E nel quarto: al luogo sacro, il *Metroon* quello ad *Agrai*.

Plut. Mor. 862a (= *De Her. malign.* 26)

(...) ἐσπουδακῶς δὲ περὶ τὰς Ἀθήνας διαφερόντως, οὐδὲ τὴν πρὸς Ἄγρας πομπὴν ἰστόρηκας, ἣν πέμπουσιν ἔτι νῦν τῇ ἕκτῃ χαριστήρια τῆς νίκης ἐορτάζοντες.

(...) nonostante il tuo speciale interesse verso Atene, non hai neppure scritto della processione che compiono ancora oggi il 6 festeggiando il ringraziamento per la vittoria.

Plut. Mor. 862 b-c (= *De Her. malign.* 26)

Ἀπαγγείλας δὲ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ὁ Ἡρόδοτος ... ὡς μὲν οἱ πλεῖστοι λέγουσι, καὶ τῶν νεκρῶν τῷ ἀριθμῷ καθεῖλε τοῦργον. Εὐξαμένους γὰρ φασι τοὺς Ἀθηναίους τῇ Ἀγροτέρῃ θύσειν χιμάρους ὅσους ἂν τῶν βαρβάρων καταβάλωσιν, εἶτα μετὰ τὴν μάχην, ἀναρίθμου πλήθους τῶν νεκρῶν ἀναφανέντος, παραιτεῖσθαι ψηφίσματι τὴν θεόν, ὅπως καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἀποθύωσι πεντακοσίας τῶν χιμάρων.

Erodoto facendo il resoconto della battaglia di Maratona..., come dicono i più, sminuì il fatto anche nel numero dei morti. Infatti dicono che gli Ateniesi avevano fatto voto alla *Agrotera* di sacrificare tante capre quanti barbari avrebbero abbattuto e che dopo la battaglia, apparendo impossibile dare una cifra della moltitudine dei morti, con un decreto chiesero alla dea di sacrificare ogni anno cinquecento capre.

Pollux VIII 91

ὁ [δέ] πολέμαρχος θύει μὲν Ἀρτέμιδι Ἀγροτέρα καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ, διατίθησι δὲ τὸν ἐπιτάφιον ἀγῶνα τῶν ἐν πολέμῳ [ἀπο]θανόντων, καὶ τοῖς περὶ Ἀρμόδιον ἐναγίζει

Il polemarco sacrifica per Artemide *Agrotera* e per Enyalios, organizza la gara funebre per i morti in guerra e celebra i sacrifici funebri per gli alleati di Armodio.

Schol. Aristoph. *Eg.* 660a ed. Jones - Wilson

τῇ δ' Ἀγροτέρα· τῇ Ἀρτέμιδι. ἰδίως γὰρ οἱ Ἀθηναῖοι σέβουσι καὶ τιμῶσι τὴν Ἀγροτέραν Ἀρτεμιν·

ἄλλως· ἐξ ἱστορίας· Καλλίμαχος ὁ πολέμαρχος λέγεται εὐξασθαι τῇ Ἀρτέμιδι τοσαύτας βοῦς θῦσαι, ὅσους ἂν φονεύσῃ βαρβάρους ἐν Μαραθῶνι. ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ ἐφονεύθησαν, μὴ δυνάμενος τοσαύτας βοῦς θῦσαι ἔθυσσε χιμαίρας.

All'*Agrotera*: ad Artemide. Infatti gli Ateniesi venerano e onorano particolarmente Artemide *Agrotera*.

Oppure: dalla storia. Si dice che il polemarco Callimaco aveva fatto voto di sacrificare ad Artemide tante vacche, quanti barbari avrebbe ucciso a Maratona. Poiché ne furono uccisi molti, non potendo sacrificare altrettante vacche, sacrificò delle capre.

Schol. Plat. *Phaidr.* 229c

Τὸ ἐν Ἀγρας· Ἀγραίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἴδρυσαν Ἀθηναῖοι διὰ τὸ ἔφορον εἶναι παντὸς ἀγρίου τὴν θεὸν καὶ πᾶν τὸ ἀγριον καὶ ἀνήμερον καταστέλλειν.

Quello *en Agras*: gli Ateniesi fondarono un santuario di Artemide *Agraiia* per il fatto che la dea è custode di ogni cosa selvatica e riduce all'ordine tutto ciò che è selvatico e non addomesticato.

Xen. *Anab.* III 2, 11-2

Ἐλθόντων μὲν γὰρ Περσῶν καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς παμπληθεῖ στόλῳ ὡς ἀφανιούντων [αὐθις] τὰς Ἀθήνας, ὑποστῆναι αὐτοῖς Ἀθηναῖοι τολμήσαντες ἐνίκησαν αὐτούς· καὶ εὐξάμενοι τῇ Ἀρτέμιδι ὀπόσους [ἂν] κατακάνοιεν τῶν πολεμίων τοσαύτας χιμαίρας καταθύσειν τῇ θεῷ, ἐπεὶ οὐκ εἶχον ἱκανὰς εὐρεῖν, ἔδοξεν αὐτοῖς κατ'ἐνιαυτὸν πεντακόσιας θύειν, καὶ ἔτι καὶ νῦν ἀποθύουσιν.

Orbene quando i Persiani e i loro alleati avanzarono con immenso stuolo per radere al suolo Atene, gli Ateniesi osarono affrontarli e li vinsero. E avendo promesso ad Artemide che le avrebbero sacrificato tante capre quanti sarebbero stati i nemici uccisi, poiché non riuscirono a trovarne a sufficienza, decisero di sacrificarne cinquecento all'anno, come continuano a fare tuttora.

(Traduzione F. Ferrari, *Senofonte. Anabasi*, Milano BUR 1978).

IG I³ 383, ll. 155-8

ll. 155-8 [Ἄ]ρτέμιδος
[Ἄ]γροτέρας
[δ]εκάτεν ἀν-
δραπόδον

Di Artemide *Agrotera*: la decima dei prigionieri di guerra fatti schiavi

IG II² 1006 (122/1 a.C.), ll. 8-9

ἐπόμπευσαν τῇ Ἀρτεμιδι τῇ Ἀγρο-
τέρα

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*

IG II² 1008 (118/7 a.C.), l. 7

[ἐπόμπευσαν τῇ] Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρα

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*

IG II² 1011 (106/5 a.C.), l. 7

ἐπόμπευσάν τε τῇ Ἀρτέμι[δ]ι τῇ Ἀγροτέρ[α] [κ]αὶ ἀνή[νε]γκαν τὰ ἀριστεῖα
κατὰ τὸ ψήφισμα.

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera* e hanno dedicato i premi d'eccellenza secondo il decreto

IG II² 1028 (100/99 a.C.), l. 8

ἐπομπευσάν τε Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρα ἐν ὄπλοις

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*, in armi

IG II² 1029 (94/3 a.C.), l. 6

ἐπόμπευσάν τε τῇ Ἀρ[τέμιδι τῇ] Ἀγροτέραι

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*

IG II² 1030 (dopo 94/3 a.C.), ll. 5-6

[ἐπόμπευσαν τῇ]

[Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέραι] ἐν ὄπλοις

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*, in armi

IG II² 1299 (236/5 a.C.), ll. 28-32

ἀνειπεῖν δὲ τὸν στέφαν[ον]

[κα]ὶ τὴν ἀνάθεσιν τῆς εἰκῶνος Ἀλώιον τε τῷ πατρίῳ ἀγῶνι καὶ ἐμ
Πανάκτω[ι Ἀπα-

το]υρίων τῇ θυσίαι καὶ ἐπὶ Φυλεῖ ὅταν γίνηται ἡ θυσία τῇ Ἀρτέμιδι τῇ
Ἄγροτέ-

ρα] καὶ Διονυσίων τῶν ἐν ἄστει τραγωιδῶν τῷ καινῷ ἀγῶνι ὅταν πρῶτο[ν ὁ δῆμος

συ]ντελεῖ τὰ Διονύσια

proclamare la corona e la dedica della statua durante l'agone patrio degli *Haloa*, e a Panatto durante il sacrificio degli *Apatouria* (?) e a File quando c'è il sacrificio per Artemide la *Agrotera* (?) e durante la nuova gara dei tragici dei *Dionysia* cittadini, quando per la prima volta il popolo (?) celebra i *Dionysia*

IG II² 2119 (180/1 - 191/2 d.C.), col. III, ll. 127-9

οἶδε ἐνίκησαν τοὺς ἀγῶ-
νας τῶν ἐφήβων· ν ν τὸν
πρὸς Ἄγρας δρόμον ἅπαν-
τες οἱ ἔφηβοι

Questi hanno vinto le competizioni degli efebi: la corsa verso Agrai tutti quanti gli efebi

IG II² 4573 (350 a.C. circa)

in epistylion

Ἄρτεμιδι

infra epistylum

[σοὶ τόνδ'] Ἀγρετέρα Διὸς Λητοῦς τε ἰοκόλπου

[....ἐπ' ἀ]γρῶν βωμὸν ἐπήγλαισεν

[μήτ]ηρ μὲν παίδων Διονυσίου, ἀ[στ]ε[ί]ου δέ

ναοῦ κηιδούχος, πότνια σὴ πρόπολος

Ad Artemide

Per te *Agretera* (figlia) di Zeus e di Latona dal seno di viola, questo altare campestre rese splendido [...], madre dei figli di Dionisio e *kledouchos* del tempio cittadino (?), tua serva, oh veneranda.

IG II² 5001 (II d.C.)

a) Ἄρτεμιδος

b) Εἰλειθυιῶν

a) Di Artemide

b) Delle Ilizie

IG II² 13196, ll. 1-3 (150 d.C. circa)

Μέμνων

Τοπάδειν

Ἄρτεμιδος φίλος

Memnon, piccolo topazio, amico di Artemide (...)

SEG XXIV 189 (fine II a.C.), ll. 4-5

ἐπόμ]πευσαν τ[εῖ Ἄρτε]-

[μιδι τεῖ Ἄγροτέραι ecc.]

[gli efebi] sono sfilati in onore di Artemide *Agrotera*

SEG XXXV 210 (= *Deltion* 1978, 56; Cfr. Goette - Weber 2004, 125*)

Μέμνων

Τοπάδειν

Memnon, piccolo topazio (?)

BE 1966, n.235 (II d.C.)

Εὐχὴν Καλλιόπη Διὸς Ἀρτέμιδι κλυτοτόξω

Kalliope alla figlia di Zeus inclita arciera, in voto

CEG 2, n. 770

(i, in epistylion)

Ἀρτέμιδι

(ii, infra epistylum)

[τόνδε, παῖ] Ἀγρετέρα (*sic*) Διὸς Λητοῦς τε ἰοκόλπου,

[--- ἐπ'ἀ]γρῶν βωμὸν ἐπηγλαισεν,

[μήτ]ηρ μὲν παίδων Διονυσίου, ἀ[στ]ε[ί]ου δὲ

ναοῦ κληιδουῆχος, πότνια, σὴ πρόπολος

Ad Artemide.

Agretera figlia di Zeus e di Latona dal seno di viola, questo altare campestre rese splendido ? la madre dei figli di *Dionysios*, *clédouchos* del santuario cittadino (?), tua serve, oh veneranda.

Crosby 1937, n. 7, 457-60, ll. 11-9

[---- *lac. ca. 10.11 lett. -----*]ων ἐπὶ Σούνιον

[ἱερεὺς Ἀρτ]έμιδος Ἀγροτέρας

[ἐπιμελητῆς (?) εἰς τὰ ἔργα

[στρατηγὸς εἰς Μουνιχίαν

[-- *lac. ca. 5 lett. --*] εἰσαγωγ]εῖς ἔξ

[ἀστυνόμοι εἰς πόλι]ν πέντε

[ἵππαρχος εἰς Μύρ]ιναν

[γραμματεὺς μετρ]ονόμοις [εἰς ἄστυ]

[εἰληχῶς] *vacat*

[...] al Sounion

[sacerdote] di Artemide *Agrotera*

[curatore?] delle opere

[stratego] per Munichia

[*eisagogeis*] sei

[*astynomoi*] per la città cinque

[comandante della cavalleria] a Myrina

[segretario] dei *metronomoi* [per la città] sorteggiato *vacat*

Goette - Weber 2004, 125 (cfr. IG II² 13196* e SEG XXXV 210*)

Μέμνων

Τοπάδειν

Ἄρτ[έμιδος] φ[ίλος]

Memnon, piccolo topazio (?), caro ad Artemide

BIBLIOGRAFIA

AMELING 1983 I = W. Ameling, *Herodes Atticus I. Biographie*, Hildesheim 1983, partic. 113-7.

AMELING 1983 II = W. Ameling, *Herodes Atticus II. Inschriftenkatalog*, Hildesheim 1983, partic. 23-9 e 160-6.

AMPOLO - MANFREDINI 1988 = C. Ampolo - M. Manfredini (curr.), *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988, partic. 244-5.

ANONIMO 1687 = *Descrittione dell'antichitta di Atene finite di ricavare li 10 dicembre del'anno 1687*, partic. 120-2 (= Sacconi 1991, 116; Beschi 2002 a, 354) e 137-8 (= Sacconi 1991, 117; Beschi 2002 a, 357-8).

BALD ROMANO 1980 = I. Bald Romano, *Early Greek Cult Images*, Diss. Univ. Pennsylvania 1980, partic. 469.

BARRET - VICKERS 1974 = A. Barret - M. Vickers, *Columns in antis in the Temple on the Ilissus*, "ABSA" 70 (1974), 11-6 + Pl. 4.

BAUR 1902 = P.V.C. Baur, *Eileithyia*, University of Missouri 1902 [= The University of Missouri Studies 4], partic. 14, 16-8 e 50.

BEAZLEY 1963² = J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, II, Oxford 1963², partic. 1440, n. 4.

BESCHI 2002 a = L. Beschi, *Una descrizione delle antichità di Atene del 1687*, "RAL" 13 s. 9° (2002), 323-72 (partic. 354 e 357-8).

BESCHI 2002 b = L. Beschi, *I Tirreni di Lemno a Brauron e il tempietto ionico dell'Ilisso*, "RIA" 25 s. 3° (2002), 7-36.

BIEBER 1910 = M. Bieber, *Attische Reliefs in Cassel*, "AM" 35 (1910), 7-16 + Tafel I-IV.

BIEBER 1915 = M. Bieber, *Die antiken Skulpturen und Bronzen des königl. Museum Fridericianum in Cassel*, Marburg 1915, partic. 36 e Tafel XXXII.

BILLOT 1992 = M.F. Billot, *Les Cynosarges, Antiochos et le tanneurs. Questions de topographie*, "BCH" 116 (1992), 119-56 (partic. 140-1).

BLEGEN 1949 = E.P. Blegen, *New Items from Athens*, "AJA" 50 (1946), 370-7 (partic. 373-5).

BLÜMEL 1928 = C. Blümel, *Staatliche Museen zu Berlin. Katalog der Sammlung antiker Skulpturen. Band III: Katalog der griechischen Skulpturen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1928, partic. 4 e Tafel 3-4; 14-17 e Tafel 22-3.

- BOUSQUET 1959 = J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, "BCH" 83 (1959), 146-92.
- BOWIE - THIMME 1971 = Th. Bowie - D. Thimme, *The Carrey Drawings of the Parthenon Sculptures*, Bloomington - London 1971, partic. 21-36.
- BOWRA 1936 = C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford 1936, 402-33 (partic. 425-8).
- BURN 1962 = A.R. Burn, *Persia and the Greeks: the Defence of the West c. 546-478 b.C.*, London 1962, partic. 236-57.
- BURN 1969 = A.R. Burn, *Hammond on Marathon. A Few Notes*, "JHS" 89 (1969), 118-20.
- BURSIAN 1862 = C. Bursian, *Geographie von Griechenland. Erster Band. Das nördliche Griechenland*, Leipzig 1862, partic. 319-21.
- CASTRIOTA 2005 = D. Castriota, *Feminizing the Barbarian and barbarizing the feminine. Amazons, Trojans and Persians in the Stoa Poikile*, J.M. Barringer - J.M. Hurwit (curr.), *Periclean Athens and its legacy; problems and perspectives*, Austin 2005, 89-102.
- de CESARE = M. de Cesare, *Le statue in immagine. Studi sulla raffigurazione di statue nella pittura vascolare greca*, Roma 1997, partic. 170 + 173, fig. 111 e 252, cat. n. 164
- CHANDLER 1776 = R. Chandler, *Travels in Greece: or an account of a Tour made at the expense of the Society of Dilettanti by Richard Chandler, D.D. Fellow of Magdalene College and of Society of Antiquaries*, Oxford 1776, partic. 82-4.
- CHANLOTIS- MYLONOPOULOS 2004 = A. Chanlotis - J. Mylonopoulos, *Epigraphic Bulletin 2001*, "Kernos" 17 (2004), partic. 236-7.
- CHANTRAINE 1956 a = P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris 1956, 31-96.
- CHANTRAINE 1956 b = P. Chantraine, *ΜΗΤΡΟΣ ΕΝ ΑΓΡΑΣ*, "Cl. et Med." 17 (1956), 1-4.
- CHENAVARD 1858 = A.-M. Chenavard, *Voyage en Grèce et dans le Levant fait en MDCCCXLIII et MDCCCXLIV par A.-M. Chenavard, architecte*, Lyon 1858, partic. Pl. XXI.
- COUPRY 1972 = J. Coupry, *Inscriptions de Délos. Période de l'amphictyonie attico-délienne. Actes administratifs (Nos 89 - 104 - 133)*, Paris 1972.
- CURTIUS 1881 = E. Curtius, *Athen und Umgebung*, E. Curtius - J.A. Kaupert (curr.), *Karten von Attika. Erläuternder Text. Heft I*, 3-9 (partic. 7) + Bl. I - I^a

CURTIUS - KAUPERT 1878 = E. Curtius - J.A. Kaupert, *Atlas von Athen*, Berlin 1878, partic. 12 e 15 + Bl. I - II.

D'AGOSTINO 2007 = B. D'Agostino, *The Trojan Horse: between Athena and Artemis*, "AION" n.s. 13-4 (2006-7), 185-96.

de DREUX 1669 = R.P. R. de Dreux, *Voyage en Turquie et en Grèce 1665-1669*, ed. Pernot 1925, partic. 144-5.

DELIVORRIAS 1969 = A. Delivorrias, *Eine klassische Kora-Statue vom Metroon am Ilissos*, "AntPl" 9 (1969), 7-16 + Tafel 1-5.

DELIVORRIAS 1974 = A. Delivorrias, *Attische Giebelskulpturen und Akrotere des fünften Jahrhunderts*, Tübingen 1974, partic. 168-9 + Tafel 60.

DELLAPORTA 1969 = Γ. Δελλαπορτα, *Παλαιοχριστιανικά καὶ Βυζαντίνα μνημεῖα τῶν Ἀθηνῶν*, Ἀθήναι 1969, partic. 47-50.

DELTION 1978 = *Χρονικά. Αττική. Μαραθῶνας*, "ΑΔ" 33 Β' 1 (1978), 55-6 + π. 18.

DESPINIS 1971 = Γ.Ι. Δεσπίνη, *Συμβολή στη μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου*, Ἀθήνα 1971, partic. 183-4 e 190-2.

DINSMOOR 1910 = W. Dinsmoor, *The Choragic Monument of Nicias*, "AJA" 14 (1910), 459-84 (partic. 469-70 e 483).

DINSMOOR 1931 = W.B. Dinsmoor, *The Archons of Athens in the Hellenistic Age*, Cambridge Mass. 1931, partic. 101-3.

DINSMOOR 1950³ = W. B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece. An Account of its Historical Development*, London 1950³, partic. 185-6 + Pl. XLIV.

DITTENBERGER 1915³ = W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, I, Lipsiae 1915³, 487-8 (= SIG³ I n. 276); 720-4 (= SIG³ I n. 485).

DODWELL 1819 = E. Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece during the Years 1801, 1805 and 1806*, vols. I, London 1819, partic. 410.

DOENGES 1998 = A.N. Doenges, *The Campaign and the Battle of Marathon*, "Historia" 47 (1998), 1-17.

DUMONT 1876 = A. Dumont, *Essai sur l'éphébie attique*, I-II, Athènes 1875-6, partic. I, 249-305.

DÜRRBACH 1912 = F. Dürrbach, *Inscriptiones Graecae XI fasciculus II. Inscriptiones Deli*, Berolini 1912.

von EICKESTEDT 1994 = K.-V. von Eickstedt, *Bemerkungen zur Ikonographie des Frieses vom Ilissos-Tempel*, W.D.E. Coulson - O. Palagia - T.L. Shear Jr. - H.A. Shapiro - F.J. Frost (curr.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece, held at the American School of Classical Studies at Athens, December 4-6, 1992*, Oxford, 1994 [= Oxbow Monographies 37], 105-11.

ELLINGER 2002 = P. Ellinger, *Artémis, Pan et Marathon. Mythe, polythéisme et événement historique*, S. des Bouvrie (cur.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture. Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4-7, 1998* [= Papers from the Norwegian Institute at Athens 5] Bergen 2002, 313-32.

EVANS 1993 = J.A.S. Evans, *Herodotus and the Battle of Marathon*, "Historia" 42 (1993), 279-307 (partic. 292-303).

FABBRO 1995 = E. Fabbro, *I carmi conviviali attici*, Roma 1995, partic. 21-2 e 94-5.

FARNELL 1896 = L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, II Oxford 1896, partic. 456-60.

FELTEN 1984 = F. Felten, *Griechische tektonische Friese archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1984, partic. 70-9.

FICUCIELLO 2008 = L. Ficuciello, *Le strade di Atene. 'Οδοί, στενωποί, e άτραποι della città "κακῶς ἐρρουμοτομημένη διὰ τὴν ἀρχαιότητα"*, Atene - Paestum 2008.

FORCHHAMMER 1841 = P.W. Forchhammer, *Topographie von Athen*, Kiel 1841, partic. 48-9.

FURTWÄNGLER 1878 = A. Furtwängler, *Die Chariten der Akropolis*, "AM" 3 (1878), 181-202 (partic. 197-8).

GAISFORD 1826 = Th. Gaisford, *Adnotationes Wesselingii, Valckenaerii, Larcheri, Schweighaeuseri aliorumque in Herodoti Historiarum libros IX, II*, Lipsiae 1826, partic. 55-6.

GALLI 2002 = M. Galli, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Mainz am Rhein 2002, partic. 148-9; 164-9 e 178-88.

GARLAND 1992 = R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992, partic. 47-63.

GELL 1827² = W. Gell, *The Itinerary of Greece containing one hundred Routes in Attica, Boeotia, Phocis, Locris and Thessaly*, London 1827², partic. 43-4.

GEORGOUDI 1986 = S. Georgoudi, *Les jeunes et le monde animal: éléments du discours grec ancien sur la jeunesse*, "Actes du colloque international Historicité de l'enfance et de la jeunesse, Athènes 1-5 octobre 1984", Athènes 1986 [= Archives historique de la jeunesse grecque 6], 223-9.

GIUMAN 1999 = M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999, partic. 47-8.

GIUMAN 2005 = M. Giuman, *Il fuso rovesciato. Fenomenologia dell'Amazzone tra archeologia, mito e storia nell'Atene del VI e del V secolo a.C.*, partic. 103-218.

GOETTE - WEBER 2004 = H.R. Goette - T.M. Weber, *Marathon. Siedlungskammer und Schlachtfeld - Sommerfrische und olympische Wettkampfstätte*, Mainz am Rhein 2004.

GOMME 1966² = W.A. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. II. Books II-III*, Oxford 1966², partic. 100-1.

GRAINDOR 1915 = P. Graindor, *Tête de nègre du Musée de Berlin*, "BCH" 39 (1915), 402-12.

GRAINDOR 1930 = P. Graindor, *Un milliardaire antique. Herodes Atticus et sa famille*, Le Caire 1930, partic. 114-8.

GUILLET 1676 = A.G. Guillet Marquis de la Guillaudière, *An Account of a Late Voyage to Athens*, London 1676, partic. 251-2.

HAMMOND 1959 = N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 332 b.C.*, Oxford 1959, partic. Pl. XII a.

HAMMOND 1968 = N.G.L. Hammond, *The Campaign and the Battle of Marathon*, "JHS" 88 (1968), 13-57 (partic. 40-1).

HERMARY - LEGUILLOUX 2004 = A. Hermary - M. Leguilloux, *Les sacrifices dans le monde grec*, "ThCRA" I, Los Angeles - Basel 2004, 59-134 (partic. 105-6).

HOMOLLE 1891 = Th. Homolle, *Comptes et inventaires des temples déliens en l'année 279. II. Inventaires des temples*, "BCH" 15 (1891), partic. 155-6.

JACOBY 1944 = F. Jacoby, *Patrios nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos*, "JHS" 64 (1944), 37-66 (partic. 62).

JACQUEMIN 2000 = A. Jacquemin, *Guerre et religion dans le monde grec (490 - 322 av. J.-C.)*, Paris 2000 .

JAMESON 1980 = M. Jameson, *Apollo Lykeios in Athens*, "Αρχαιολογία" 1 (1980), 213-36 (partic. 223--35).

JAMESON 1991 = M.H. Jameson, *Sacrifice before Battle*, V.D. Hanson (cur.), *Hoplites: the Classical Greek Battle Experience*, London - New York 1991, 197-227 (partic. 209-11).

JOHANNOWSKY 1958 = W. Johannowsky, *Atene*, "EAA" I, Roma 1958, 767- 869 (partic. 856).

JOST 1985 = M. Jost, *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, [= "Études Péloponnésienes IX] Paris 1985, partic. 405.

JUDEICH 1931 = W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931, partic. 416-21.

KAHIL 1977 = L. Kahil, *L'Artémis de Brauron: rites et mystère* "Ant. Kunst" 20, 2 (1977), 86-98 (partic. 88).

KAHIL 1981 = L. Kahil, *Le "cratéristique" d'Artémis et le Brauronion de l'acropole*, "Hesperia" 50 (1981), 253-63 + Pl. 62 (partic. 262).

KAHIL 1984 a = L. Kahil, *Artémis*, "LIMC" II 1, Zürich - München 1984, 618-753.

KAHIL 1984 b = L. Kahil, *Artémis en relation avec d'autres divinités a Athènes et en Attique*, AA. VV. *Texte et image. Actes du Colloque international de Chantilly (13 au 15 octobre 1982)*, Paris 1984, 53-60.

KALLIGAS 1994 = Π.Γ. Καλλιγάς, *Η περιοχή του ιερού και του Θεάτρου του Διονύσου στην Αθήνα*, W. Coulson - O. Palagia - T.L. Shear jr.- H.A. Shapiro - F.G. Frost, *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece, held at the American School of Classical Studies at Athens, December 4-6, 1992*, Oxford 1994, 25-30 (partic. 30).

KALLIPOLITIS 1964 = Β. Καλλιπολίτης, *Χρονικά. Ἀττική. Μαραθών*, "ΑΔ" 19 Β' 1 (1964), 74.

KALTSAS 2001 = Ν. Κάλτσας, *Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο. Τα Γλυπτά. Κατάλογος*, Αθήνα 2001, partic. 268 e 270-1.

KAMBOUROGLOU 1890 = Δ.Γ. Καμπουρόγλου, *Ίστορία τῶν Ἀθηναίων. Τουρκοκρατία. Περίοδος πρώτη 1458-1687*, τόμος δεύτερος, Ἐν Ἀθήναις 1890, partic. 206; 279-80; 298-9.

KAMBOUROGLOU 1931 a = Δ.Γ. Καμπουρόγλου, *Αἱ Ἀθῆναι κατὰ τὰ ἔτη 1775-1795*, Ἐν Ἀθήναις 1931, partic. 57-8.

KAMBOUROGLOU 1931 b = Δ.Γ. Καμπουρόγλου, *Παλιὰ Ἀθήνα*, Ἐν Ἀθήναις 1931, partic. 209 + fig. 22.

KARAINDROU - KOSKINAS 2004 = Κ. Καραϊνδρου - Α. Κοσκίνας, *Η περιοχή του Ιλισού. Ένας "αόρατος" αρχαιολογικός χώρος στο κέντρο της Αθήνας*, "Corpus" 57 Φεβρ. 2004, 52-63.

KAROUZOU 1957 = Σ. Καρούζου, *Ἡ τψηφλή ἄρκτος*, "Αρχ. Έφ." 1957, 68-83 (partic. 77-80 + εἰκ. 8, 78).

KAROUZOU 1964 = Σ. Καρούζου, *"Ἡρώες ἄγνοι" σ'έναν ἀττικό κράτηρα*, "ΑΔ" 19 Α' (1964), 1-16 + π. 1-11

KAROUZOU 1968 = S. Karouzou, *National Archaeological Museum. Collection of Sculpture. A Catalogue*, Athens 1968, partic. 134 + Pl. 43.

KAStORCHIS 1882 = Εὐ. Καστόρχης, *Ἡρώδου Ἀττικοῦ ἐπιγραφή ἐν Μαραθῶνι, "Ἀθηναῖον"* 10 (1882), 538-41.

KAStRIOTIS 1915 = Π. Καστριώτης, *Τὸ Ῥδεῖον τοῦ Περικλέους*, "Αρχ. Έφ." 1915, 144-55 (partic. 145-6).

KAStROMENOS 1886 = P. Kastromenos, *Die Demen von Attika*, Leipzig 1886, partic. 31-2.

KERÉNYI 1961 = K. Kerényi, *Zum Fries des Ilissostempels*, "AM" 76 (1961), 22-4.

KERÉNYI 1967 = K. Kerényi, *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York 1967, partic. 48-52.

KIRCHNER 1916 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars prima, fasciculus alter*, Berolini 1916.

KIRCHNER 1935 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars tertia, fasciculus prior*, Berolini 1935.

KOCH 1901 = A. Koch, *Δεκάτη*, "RE" IV 2, Stuttgart 1901, coll. 2423-4.

KOEHLER 1883 = U. Koehler, *Inscriptiones Graecae II. Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*, Berolini 1883, partic. 86, n. 729.

KOEHLER 1895 = U. Koehler, *Inscriptiones Graecae*, II, 5, Berolini 1895, 154-8.

KOLBE 1903 = W. Kolbe, *Zur athenischen Archontenliste des III Jahrhunderts*, AA. VV. *Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigsten Geburtstage*, Berlin 1903, 312-8.

KRAAY 1976 = C.M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976 + Pl. II, 25.

KRUG 1979 = A. Krug, *Der Fries des Tempels am Ilissos*, "AntPl" 18 (1979), 7-21 + Tafel 1-9.

- KRUMME 1993 = M. Krumme, *Das Heiligtum der "Athena bei Palladion" in Athen*, "AA" 1993, 213-27.
- LANGLOTZ 1954 = E. Langlotz, *Aphrodite in den Gärten*, Heidelberg 1954, part. 14-5; 31 + Tafel 7, 1.
- LA ROCCA 1972-3 = E. La Rocca, *Una testa femminile nel Museo Nuovo dei Conservatori e l'Afrodite Louvre - Napoli*, "ASAIA", 50-1 (1972-3), 419-50 (partic. 423-4).
- LAZENBY 1993 = *The Defence of Greece, 490-479 B.C.*, Warminster 1993, 45-80.
- LEAKE 1829 = W.A. Leake, *Topographie von Athen nebst einigen Bemerkungen über die Altertümer desselben*, Halle 1829, 211-2.
- LE BAS s.d. = Ph. Le Bas - W.H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure fait par ordre du Gouvernement Français pendant les années 1843 et 1844*, Paris s.d.
- LE ROY 1758 = J.-D. Le Roy, *Les ruines des plus beaux monuments de la Grèce: ouvrage divisé en deux parties où l'on considère, dans la première, ces Monuments du côté de l'histoire et dans la seconde, du côté de l'Architecture*, Paris 1758, part. 34 + Pl. XXI
- LE ROY 1770² = M. Le Roy, *Les ruines des plus beaux monuments de la Grèce, considérées du côté de l'histoire et du côté de l'architecture*, tome II, Paris 1770², part. 24.
- LEVEDI 2000 = **Ι.Φ. Λεβέντη, Οι θεότητες του κύκλου του Ασκληπίου ως κουροτρόφοι Οι εικονογραφικές μαρτύριες**, "Αρχαιογνωσία" 10 (1999 - 2000), 87-102.
- LINFERT 1968 = A. Linfert, *Vier klassische Akrotere*, "AA" 1968, 427-34 (partic. 433-4).
- LOLLING 1883 = H.G. Lolling, *Marathonische Inschriften*, "AM" 10 (1883), 279-80.
- LONIS 1979 = R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979, part. 95-115 e 200-3.
- LORAUX 1973 = N. Loraux, *"Marathon" ou l'histoire idéologique. A propos des paragraphes 20 a 26 de l'oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens (attribuée a Lysias)*, "RÉA" 75 (1973), 17-42.
- MALLWITZ - RUMPF 1961 = A. Mallwitz - A. Rumpf, *Zwei Säulen basen*, "AM" 76 (1961), 15-21 + Beilage 8-10.
- MATTINGLY 1996 = H. B. Mattingly, *The Athenian Empire Restored*, Ann Arbor 1996, part. 241-2.

MATTON - MATTON 1963 = L. Matton - R. Matton, *Athènes et ses monuments du XVII^e siècle à nos jours*, Athènes 1963, partic. 122-5.

McNEILL 2005 = R. L. B. McNeill, *Notes to the Subject of the Ilissos Temple Frieze*, J. M. Barringer - J.M. Hurwit (curr.), *Periklean Athens and Its Legacy. Problems and Perspectives*, Austin 2005, 103-10.

MERITT 1947 = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 16 (1947), 147-83 + Pls. XXIII-XXXVII (partic. n. 67, 170-2 + Pl. XXXII).

MERKELBACH 1982 = R. Merkelbach, *Ein kleiner Topaz*, "ZPE" 48 (1982), 218.

METZGER 1951 = M. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, Paris 1951, partic. 187.

METZGER 1965 = M. Metzger, *Recherches sur l'imagerie Athénienne*, Paris 1965, partic. 102-5 + Tav- XLVI.

MIKALSON 1975 = J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1972, partic.50-1.

MILCHHÖFER 1883 = A. Milchhöfer, *Athen - Hymettos*, E. Curtius - J.A. Kaupert (curr.), *Karten von Attika. Erläuternder Text. Heft II*, Berlin 1883, 18-32 (partic. 25) + Bl. IV.

MILCHHÖFER 1889 = A. Milchhöfer, *Athen*, A. Baumeister (cur.), *Denkmäler des klassischen Altertums zur Erläuterung des Lebens der Griechen und Römer in Religion, Kunst und Sitte*, München - Leipzig 1889, partic. coll. 183-4.

MILES 1980 = M. Miles, *The Date of the Temple on the Ilissos River*, "Hesperia" 49 (1980), 310-25 + Plates 91-6.

MÖBIUS 1928 = H. Möbius, *Zu Ilissosfries und Nikebalustrade*, "AM" 53 (1928), 1-8 + Beilage I-III.

MÖBIUS 1935-6 = H. Möbius, *Das Metroon in Agrai und sein Fries*, "AM" 60-1 (1935-6), 234-68 + Tafel 89-92.

MOMMSEN 1864 = A. Mommsen, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864, partic. 49 e 211- 6.

MOMMSEN 1868 = A. Mommsen, *Athenae Christianae*, Berolini 1868, partic. 56-8

MOMMSEN 1898 = A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalendar*, Leipzig 1898, partic.175-8.

MONTAGU 1799 = J. Montagu Earl of Sandwich, *A Voyage Performed by the Late Earl of Sandwich Round the Mediterranean in the Years 1738 and 1739*, London 1799, partic. 54-5.

OMONT 1898 = H. Omont, *Athènes au XVII siècle. Dessins des sculptures du Parthénon attribués à J. Carrey et conservés à la bibliothèque nationale accompagnés de vues et plans d'Athènes et de l'acropole*, Paris 1898, partic. 13-6 + Pls. XXXVI; XXXVIII-XLII.

ORLANDOS 1931 = 'Α.Κ. "Ορλανδος, 'Ανασκαφή τοῦ ἐν 'Αθήναις ὀδείου τοῦ Περικλέους, "ΠΑΕΑ" 1931, 25-36 (partic. 31-2).

OSANNA 1996 = M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Napoli 1996, partic. 285-8.

PALAGIA 2005 = O. Palagia, *Interpretations of Two Athenian Friezes: the Temple on Ilissus and the Temple of Athena Nike*, J.M. Barringer - J.M. Hurwit (curr.), *Periklean Athens and Its Legacy. Problems and Perspectives*, Austin 2005, 177-92.

PALAGIA 2008 = O. Palagia, *The Date and Iconography of the Calendar Frieze on the Little Metropolis, Athens*, "JdI" 123 (2008), 215-37.

PANTAZIDIS 1884 = 'Ι. Πανταζίδης, *Βραχεῖαι σημειώσεις εἰς τινὰς ἐξ Ἐλευσῖνος ἐπιγραφάς*, "Ἀρχ. Ἐφ." 1884, coll. 213-8 (partic. 213-7).

PARKE 1977 = H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, partic. 54-5.

PARKER 1996 = R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, partic. 153.

PARKER 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society*, Oxford 2005, partic. 401-2; 461-2; 576.

PARRISH 1992 = D. Parrish, *Menses*, "LIMC" VI I, Zürich - München 1992, 479-500 (partic. 482-3).

PAUTASSO 2002 = A. Pautasso, *Agrai, Artemide ed il "tempio dell'Ilisso". Un problema da riconsiderare*, "RAL" 13 s. 9° (2002), 773-820.

PÉLÉKIDIS 1962 = Ch. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jesus-Christ*, Paris 1962, partic. 211-56.

PEMBERTON 1972 = E.G. Pemberton, *East and West Friezes of the Temple of Athena Nike*, "AJA" 76 (1972), 303-10 + Plates 61-2.

PERADOTTO 1969 = J.J. Peradotto, *The omen of the eagles and the ΗΘΟΣ of Agamemnon*, "Phoenix" 23 (1969), 237-63.

PERNOT 1925 = H. Pernot (ed.), *R.P. R. de Dreux, Voyage en Turquie et en Grèce 1665-1669*, Paris 1925, partic. 144-5.

PETRAKOS 1995 = Β.Χ. Πέτρακου, 'Ο Μαραθών, Αθήνα 1995, partic. 16 e 26.

PETRAKOS 1999 = Β. Χ. Πέτρακος, *Ο δήμος του Ραμνούντος. Συνοψη των ανασκαφών και των ερευνών (1813-1998), II . Οι επιγραφές*, Αθήνα 1999, partic. 130-2.

PFUHL 1900 = E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris*, Berolini 1900, partic. 34-6.

PHILIOS 1883 = Δ. Φίλιος, *Ἐπιγραφαὶ ἐξ Ἐλευσῖνος*, "Ἀρχ. Ἐφ." 1883, coll. 137-48.

PICÓN 1978 = C.A. Picón, *The Ilissos Temple Reconsidered*, "AJA" 82 (1978), 47-81.

PINGIATOGLOU 1981 = S. Pingiatoglou, *Eileithyia*, Würzburg 1981, partic. 42-4; 61-5 + Tafel 14, 1; 146 n. L27; 158, nn. E36, E39 + Tafel 17, 2 e 15, 2; 160 n. E46.

PITTAKYS 1835 = K.S. Pittakys, *L'ancienne Athènes, ou la description des antiquités d'Athènes et de ses environs par M.^r K.S. Pittakys*, Athènes 1835, partic. 188-9 e 195.

PITTAKYS 1842 = K.S. Pittakys, *Σημειώσεις ἐπὶ τῶν λιθογραφημάτων*, "Ἐφ. Ἀρχ." 11 (1842), partic. 512.

PLATONOS-POTA 2004 = Μ. Πλάτωνος-Ποτα, *Αχάρναι. Ιστορική και Τοπογραφική Επισκόπηση των Αρχαίων Αχαρνών, των γειτονικών Δήμων και των οχυρώσεων της Πάργης*, Αχάρναι 2004, partic. 305-9.

POCOCKE 1745 = R. Pockocke, *A Description of the East and Some other Countries*, II 2, London 1745, partic. 167 + Pl. LXXIV.

POPP 1957 = H. Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr.*, Würzburg 1957.

PRITCHETT 1971 = W.K. Pritchett, *The Greek States at War. Part I*, Berkeley - Los Angeles - London 1971.

PRITCHETT 1974 = W.K. Pritchett, *The Greek States at War. Part II*, Berkeley - Los Angeles - London 1974, partic. 276-90.

PRITCHETT 1979 = W.K. Pritchett, *The Greek States at War. Part III: Religion*, Berkeley - Los Angeles - London 1979, partic. 173-5.

PRITCHETT 1985 = W.K. Pritchett, *The Greek States at War. Part IV*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, partic. 110-2.

PUGLIESE CARRATELLI 1987 = G. Pugliese Carratelli, *Epigrafi di Cos relative al culto di Artemis in Cnido e in Bargylia*, "PP" 42 (1987), 110-23 (partic. 113-4).

von QUAST 1834 = A.F. von Quast, *Mittheilungen über Alt und Neu Athen*, Berlin 1834, partic. 22.

- RAFTOPOULOU 2000 = E.G. Raftopoulou, *Figure enfantines du Musée National d'Athènes, Département des sculptures*, Athen 2002, partic. 53-60 + pls. 58-64.
- RAUBITSCHKEK 1991 = A.E. Raubitschek, *The School of Hellas. Essays on Greek History, Archaeology and Literature*, New York - Oxford 1991, 146-55 (partic. 150-1).
- RAUSCH 1999 = M. Rausch, *Isonomia in Athen. Veränderungen des öffentlichen Lebens von Sturz der Tyrannis bis zur zweiten Perserabwehr*, Frankfurt am Mein 1999 [= Europäische Hochschulschriften. Reihe III Geschichte und ihre Hilfswissenschaften Bd. 821], partic. 114-5 e 186-7.
- REINMUTH 1965 = O.W. Reinmuth, *An ephebic Text of ca. 43/2 B.C. IG II² 1040 and 1025*, "Hesperia" 34 (1965), 255-72 + Pls. 59-60.
- RHODES 1993 = P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1993, partic. 606-9 e 650.
- von RIESEDEL 1773 = J.H. Graf von Riesel, *Remarques d'un voyageur moderne au Levant*, Amsterdam 1773, partic. 134.
- RIZAKIS 1995 = A.D. Rizakis, *Achaie I. Sources textuelles et histoire regionale*, Athènes 1995 [= "**Μελετήματα**" 20], partic. 226.
- ROBERT 1923 = C. Robert, **ΚΥΝΗΤΙΝΔΑ**, H. Glück (cur.), *Studien zur Kunst des Ostens. Josef Strzygowski zum sechzigsten Geburtstage von seinem Freunden und Schülern*, Wien - Hellerau 1923, 58-65.
- ROBERT - ROBERT 1966 = J. Robert - L. Robert, *Bullettin épigraphique*, V, 1964-1967, 486.
- ROBERTSON 1992 = N. Robertson, *Festivals and Legends: the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, "Phoenix Suppl." 21, Toronto 1992, partic. 22-5.
- RODENWALDT 1912 = G. Rodenwaldt, *Pan am Ilissos*, "AM" 37 (1912), 141-50 (partic. 146).
- ROSS 1863 = L. Ross, *Erinnerungen und Mittheilungen aus Griechenland*, Berlin 1863, partic. 29-30.
- RUDHARDT = J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992², partic. 249-300.
- SACCONI 1991 = A. Sacconi, *L'avventura archeologica di Francesco Morosini ad Atene (1687 - 1688)*, "RdA Suppl." 10, Roma (1991), partic. 56; 59-60 e 116-7.

de SANTERRE - TREHEUX 1947-8 = H. Gallet de Santerre - J. Treheux, *Rapport sur le dépôt Égéen et géométrique de l'Artémision à Délos*, "BCH" 71-2 (1947-8), 148-254 + Pl. XIX - XLVI (partic. 156-62 + Pl. XX, 2 e XXV; 221-35 + Pl. XXXIX - XL + figg. 27-8, 234-5).

SCHNAPP 1973 = A. Schnapp, *Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'œuvre de Xénophon*, M.I. Finley (cur.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, 307-21.

SCHWENN 1921 = F. Schwenn, *Selene*, "RE" II A, 1, coll. 1136-44 (partic. 1142).

SCHWENN 1922 = F. Schwenn, *Der Krieg in der griechische Religion*, "ArchRW" 21 (1922), 58-71 (partic. 62-7).

SELTMAN 1955 = C.T. Seltman, *Greek Coins. A History of Metallic Currency and Coinage down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*, London 1955² [ristampa 1977], partic. 91-2 + Pl. XII, 16-7.

SHAPIRO 1989 = H.A. Shapiro, *Art and cult under the tyrants in Athens*, Mainz am Rhein 1989, partic. 48-66.

SHEAR 1936 = J.P. Shear, *Athenian Imperial Coinage*, "Hesperia" 5 (1936), 285-332 + Pls. II-IX (partic. 298-9).

SHEAR 1963 = I.M. Shear, *Kallikrates*, "Hesperia" 32 (1963), 375-424 + Pls. 86-91 (partic. 388-99).

SIEWERT 1990 = P. Siewert, *Die Namen der antiken Marathonläufer*, "Nikephoros" 3 (1990), 121-6 (partic. 125).

SIMMS 2003 = R. Simms, *Agra and Agrai*, "Gr. Rom. Byz. St." 43 (2002-3), 219-29.

SIMON 1965 = E. Simon, *Attische Monatsbilder*, "JdI" 80 (1965), 105-23.

SIMON 1983 = E. Simon, *The Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison 1983, partic. 81 + Pl. 24 e 82-3 + Pl. 4, 1.

SKIAS 1894 = A.N. Σκιας, *Ἀνάγλυφα ἐκ τῆς ἐν κοίτῃ τοῦ Ἰλισοῦ ἀνασκαφή*, "AE" 1894, coll. 133-42 + *πίνακες* 7-8.

SKIAS 1897 = A.N. Σκιας, *Ἀνασκαφαὶ παρὰ τὸν Ἰλισόν*, "ΠΑΕ", 1897, 73-85 + *πίναξ* A'.

SMARCZYC 1990 = B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda im Delisch-Attischen Seebund*, München 1990, partic. 318-84 e 464-82.

SOLDERS 1931 = S. Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund 1931, partic. 24-5, 29 e 30.

SOLIMA 1998 = I. Solima, *Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche?*, "MEFRA" 110, 1 (1998), 381-417 (partic. 392-402).

SPON - WHELER 1678 = J. Spon - G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait és années 1675 et 1676 par Iacob Spon Docteur Medecin Aggréé à Lyons et George Wheler Gentilhomme Anglois*, Tome II, Lyons 1678. partic. 210-2.

STARR 1970 = C.G. Starr, *Athenian Coinage 480-449 B.C.*, Oxford 1970, partic. 11-2 + Pls. I-II.

STUART - REVETT 1762 = J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens measured and delineated by James Stuart F.R.S. and F.S.A. and Nicholas Revett Painters and Architects*, vol. I, London 1762 (rist. an. 1980), partic. 7-11 + Pl. I-VIII.

STUART - REVETT 1794 = J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens measured and delineated by James Stuart F.R.S. and F.S.A. and Nicholas Revett Painters and Architects*, vol. III, London 1794 (rist. an. 1980), partic. 15-7 + Pl. I.

STUART - REVETT 1885³ = J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens*, London 1885³, partic. 21-5 + Pls. V-VII.

STUDNICZKA 1916 a = F. Studniczka, *Zu den Friesplatten vom ionischen Tempel am Ilissos*, "JdI" 31 (1916), 169-230.

STUDNICZKA 1916 b = F. Studniczka, *Friesplatten vom ionischen Tempel am Ilissos in Athen, Berlin und Wien*, *Antike Denkmäler* III 3 (1914), 36-43 + Tafel 36

SZYMANSKI 1908 = Th. Szymanski, *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, Marpurgi Cattorum 1908.

TOBIN 1997 = J. Tobin, *Herodes Atticus and the City of Athens. Patronage and conflict under the Antonines*, Amsterdam 1997, partic. 95-160 e 241-83.

TÖLLE-KASTENBEIN 1986 = R. Tölle-Kastenbein, *Frühklassische Peplosfiguren. Typen und Repliken*, "AntPl" 20 (1986), partic. 15-32 + Tafeln 1-18.

TRAVLOS 1953-4 = **Ι. Τραυλοῦ, Ἡ παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου**, "AE" 1953-4 B', 301-16 (partic. 313-4).

TRAVLOS 1960 = **I.N. Τραύλου, Πολεοδομικὴ ἐξέλιξις τῶν Ἀθηνῶν ἀπὸ τῶν προϊστορικῶν χρόνων μέχρι τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου μ.Χ. αἰῶνος**, Ἀθήναι 1960, partic. 66-8 e 195-200.

TRAVLOS 1970 = I. Τραύλος, *Τὸ Γυμνάσιον τοῦ Κυνοσάργου*, "AAA" 3,1 (1970), 6-13 (partic. 8).

TRAVLOS 1971 = J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, partic. 112-20 e 289-98.

van der VALK 1974 = M. van der Valk, *On the Composition of the Attic Skolia*, "Hermes" 102 (1974), 1-20 (partic. 2-3).

VANDERPOOL 1966 = E. Vanderpool, *A Monument to the Battle of Marathon*, "Hesperia" 35 (1966), 93-106 + Pls. 31-5 (partic. nota 26, 105 + Pl. 35).

VERNANT 1988 = J.-P. Vernant, *Artémis et le sacrifice préliminaire au combat*, "RÉG" 101 (1988), 221-39.

VIDAL-NAQUET 1976 = P. Vidal-Naquet, *Caccia e sacrificio nell'"Oresteia"*, J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet (curr.), *Mito e tragedia in Grecia antica. Un fenomeno estetico, sociale e psicologico*, Torino 1976 (ed. orig. francese 1972), 121-44.

VIDAL-NAQUET 1988 = P. Vidal-Naquet, *Il crudo, il fanciullo greco, il cotto, "Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d' articolazione sociale nel mondo greco antico"*, Roma 1988, 123-53 (ed. orig. fr. 1981).

VORSTER 1983 = Ch. Vorster, *Griechische Kinderstatuen*, Köln 1983, partic. 68; 71; 72-3 + cat. 1-2, 330; cat. 59-60, 351 + Tafel 2, 1 e 4.

WALBANK 1983 a = M.B. Walbank, *Leases of sacred properties in Attica. Part I*, "Hesperia" 52 (1983), 100-35 + Pls. 30-2 (partic. 118-9);

WALBANK 1983 b = M.B. Walbank, *Leases of sacred properties in Attica. Part IV*, "Hesperia" 52 (1983), 207-31.

WENTZEL 1893 = G. Wentzel, *Agrotera*, "RE" I 1, Stuttgart 1893, coll. 906-7.

WERNICKE 1895 = K. Wernicke, *Artemis*, "RE" II 1, Stuttgart 1895, coll. 1336-1440 (partic. coll. 1349, 1354)

WESTBROOK, *A Herm dedicated by Herodes Atticus*, "AJA" 33 (1929), 402- 4.

WESTERMANN 1955= W.L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, partic. 16.

WHALLON 1961 = W. Whallon, *Why is Artemis angry?*, "AJPh" 82 (1961), 78-88.

WHELER 1682 = G. Wheler, *A Journey into Greece by G. Wheler Esq. in Company of Dr. Spon of Lyons*, London 1682, partic. 378.

WOODWARD 1956 = A.M. Woodward, *Treasure-Records from the Athenian Agora*, "Hesperia" 25 (1956), 79-121 + Pls. 31-3 (partic. 81-100).

ZUNINO 1994 = M.L. Zunino, *Del buon uso del sacrificio*, "QS" 40 (1994), 33-57.

ZUNINO 1997 = M.L. Zunino, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine 1997, partic. 45 T 53 e 67.

ARTEMIDE ARISTOBOULE

I - LOCALIZZAZIONE

Stando a due passi di Plutarco, ad Atene esisteva un luogo sacro dedicato ad Artemide *Aristoboule*. Si trattava di un *hieron* situato nel demo urbano di Melite e l'istituzione del culto è dovuta a Temistocle per celebrare la vittoria di Salamina. I resti del complesso menzionato dall'autore sono generalmente identificati con quelli pertinenti ad un *temenos* rinvenuti nel 1958 in un sito appartenente al territorio dell'antico demo di Melite. È stato proposto di riconoscere un *naos* dedicato alla divinità più antico di quello ricordato da Plutarco. Esso viene identificato con alcune strutture tardoarcaiche rinvenute nel settore occidentale dell'*agora* al di sotto del *Metroon* ellenistico. In questo caso l'istituzione del culto sarebbe connessa alla decisione di precipitare gli ambasciatori persiani nel *barathron*.

Si mostrerà che l'identificazione del santuario di cui scrive Plutarco con quello scoperto nel 1958 è molto probabile. Non pare tuttavia possibile individuare elementi che confermino archeologicamente l'iniziativa di Temistocle di cui dà notizia l'autore. Gli argomenti a sostegno del riconoscimento di un *hieron* più antico risultano piuttosto labili, sia sul piano strettamente archeologico che su quello (discusso ampiamente in seguito) della ricostruzione del contesto politico-religioso dell'edificio.

1 - Quadro delle fonti scritte

Il quadro delle testimonianze scritte relative al culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene consiste di due soli testi, due passi di Plutarco (*Them.* 22, 2-3* e *Mor.* 869d = *De mal. Her.* 37*). In entrambi si menziona un tempio, *naos* e si afferma che il santuario si trovava nel demo di Melite. Non si dà alcuna notizia sul culto, se non quella relativa all'istituzione da parte di Temistocle. Non si dà neppure alcuna descrizione della struttura: l'unico dettaglio, fornito nella *Vita di Temistocle*, è la presenza di un ritratto di Temistocle all'interno del *naos*. Nella medesima *Vita di Temistocle* Plutarco inserisce due precisazioni topografiche: Temistocle aveva voluto il *hieron* vicino alla propria casa ed esso era là dove al tempo dell'autore (o della sua fonte) i boia gettavano i corpi delle persone giustiziate e portavano i mantelli e i cappi di quelli che si erano suicidati impiccandosi.

Recentemente G. Steinhauer ha ipotizzato che la dedica IG II² 4658*, la cui provenienza non è nota, potesse trovarsi nel *hieron* di Melite. A suo avviso infatti nella prima linea dell'epigrafe è stata cancellata l'epiclesi *Aristoboule*. Si discuterà in seguito di tale proposta, in base alla quale l'epigrafe verrebbe a rappresentare l'unico documento scritto relativo al culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene al di là della testimonianza di Plutarco¹.

¹ V. Steinhauer 1998, 244-5. V. *infra*, III 1 c, 416-21.

2 - L'indagine archeologica

Riguardo al *hieron* di Artemide *Aristoboule* collocato a Melite da Plutarco sono state avanzate alcune proposte di identificazione. Oggi è largamente condivisa l'opinione che esso vada identificato con un *temenos* scoperto nel 1958 in occasione di lavori edilizi e attualmente non più visibile in seguito al completamento dei lavori stessi.

a) Storia degli studi

C. Hanriot nel 1853 propone di identificare il sito del *hieron* menzionato da Plutarco con una piattaforma tagliata nella roccia e collegata a una scalinata monumentale ugualmente tagliata nella roccia che al tempo era visibile 200m a nord dell'osservatorio e 400m a nordovest della Pnice².

Non risultano elementi di valutazione di simile proposta, in quanto non risultano altre notizie sulla struttura a cui fa riferimento Hanriot, né ulteriori indagini sulla sua natura. La conformazione del territorio del settore di Atene in cui si trovava Melite fa sì che simili strutture fossero piuttosto frequenti.

Alcuni decenni dopo W. Dörpfeld colloca il *hieron* di Artemide *Aristoboule* sulla Pnice. Egli sostiene, senza meglio argomentare, che esso è da identificare con il tempio di Eukleia, menzionato da Pausania (I 14, 5*)³. Il tempio di Eukleia era stato collocato sulla Pnice da W. Judeich sulla base del testo stesso del periegeta. Egli aveva peraltro escluso la possibilità di identificare Artemide ed Eukleia e quindi Artemide *Eukleia* con Artemide *Aristoboule*⁴.

La proposta di Dörpfeld è oggi da respingere poiché, a differenza di quanto si pensava al tempo dello studioso, si ritiene con buoni argomenti che la Pnice non era compresa all'interno dei confini di Melite⁵.

L'ipotesi dell'identificazione tra il *naos* di Artemide *Aristoboule* e quello di Eukleia è stata presa nuovamente in considerazione da P. Amandry con riferimento al *temenos* rinvenuto nel 1958.

Egli valorizza un passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro (II 37*) in cui l'autore attribuisce il medesimo significato alla visione di *Aristoboule*, *Eunomia* e *Nemesi*. Si tratta di un significato ambivalente, positivo per chi segue la legge e vive senza eccessi, negativo in caso contrario. Secondo Amandry *Aristoboule* appartiene dunque a un gruppo di divinità affini sotto questo aspetto, gruppo che comprende Artemide, *Nemesi* ed *Ecate*. Inoltre l'accostamento di *Aristoboule* ed *Eunomia* fa pensare che *Aristoboule* doveva essere considerata come equivalente ad Eukleia. Infatti in buona parte della documentazione ateniese *Eunomia* si trova in coppia con Eukleia. È dunque plausibile identificare il *hieron* di Artemide *Aristoboule* con quello di Eukleia, fermo restando che comunque l'esatta localizzazione di quest'ultimo continua a essere un problema non risolto della topografia ateniese⁶.

Effettivamente il sito dell'*Eleusinion*, l'edificio che Pausania menziona prima di parlare del tempio di Eukleia, è stato identificato con certezza e vi sono stati scavi che sono stati pubblicati⁷. La localizzazione del *naos* di Eukleia non è ancora stata individuata:

² V. Hanriot 1853, 17.

³ V. Dörpfeld 1937-9, 92-3 e 259.

⁴ V. Judeich 1931, 399.

⁵ V. Lalonde 2006, 107-10.

⁶ V. Amandry 1968, nota 20, 276.

⁷ V. da ultimo Miles 1998.

l'indicazione del testo (I 14, 5*), **ἔτι ἄπωτέρω** ("un po' più in là"), risulta troppo vaga. Rispetto alla proposta di Amandry rappresenta però una difficoltà il fatto che due autori cronologicamente vicini come Pausania e Plutarco diano informazioni così diverse sull'origine del *naos*. Pausania infatti riferisce che il tempio di Eukleia è stato dedicato con il bottino sottratto ai Persiani sbarcati a Maratona, mentre Plutarco riconduce l'origine del *hieron* di Artemide *Aristoboule* a Temistocle e alla celebrazione (a quanto pare)⁸ della vittoria di Salamina. Inoltre, ci si soffermerà in seguito su difficoltà di ordine storico-religioso⁹.

b) Gli scavi del 1958

Nel 1958 durante i lavori per la costruzione di una palazzina all'incrocio tra le vie *Nileos* ed *Herakleidon* (non lontano dall'estremità sud-occidentale dell'area dell'*agora*) sono venuti alla luce alcuni resti antichi alla profondità di circa m 1 rispetto al livello della strada: un piccolo edificio, un altare, una porzione del muro di recinzione e alcuni oggetti votivi¹⁰. Un primo assai sintetico resoconto è apparso nel 1959¹¹. Una presentazione del sito più ampia, accompagnata da un parziale catalogo dei reperti¹², è stata pubblicata nel 1964 a cura di E. Vanderpool, il quale dichiara di avere utilizzato come base gli appunti del direttore dello scavo I. Threpsiades scomparso nel 1962¹³.

Il piccolo edificio è stato subito identificato come *naos*. Gli argomenti successivamente presentati da Amandry contro tale identificazione non risultano convincenti¹⁴. L'edificio comprendeva un ambiente di pianta quadrata di circa m 3,60 di lato aperto verso ovest (la cella) e un portico aperto profondo circa m 1,85 e delimitato da due ante¹⁵.

La parte meglio conservata del tempio era il portico. L'anta meridionale era formata da un unico grande blocco di calcare, completo di struttura di fondazione. La soglia è stata trovata *in situ*. Si tratta di un blocco di marmo dell'Imetto e misura m 1,81 x 0,59 x 0,21. Esso mostrava considerevoli segni di usura, tuttavia si distinguevano i tagli per la porta, gli stipiti e un graticcio esterno. Il pavimento del portico era in terra battuta senza soluzione di continuità rispetto al livello del terreno esterno al tempio. Non c'erano colonne né gradini. Nel portico sono state trovate due basi, una presso la destra della porta, l'altra presso l'anta sud. Sulle sommità delle basi si distingue un incavo rispettivamente di cm 37 x 19 x 7 e di cm 44 x 36 x 4,5.

I muri della cella non erano in buono stato. Presentavano uno spessore di circa cm 45 ed erano costruiti con tecnica mista, utilizzando anche elementi originariamente non pertinenti, come ad esempio una base di stele. In alcuni punti la faccia interna dei muri presentava tracce di stucco. Una parte del pavimento, quella presso la porta, mostrava tracce

⁸ Interpretazione dei passi di Plutarco: *infra* III 1a, 415-6.

⁹ V. Amandry 1968, nota 20, 276 e *infra* III 2 b, 423; c, 426.

¹⁰ V. Daux 1959, figg. 1-2, 572-3 (= fig. 1, Tav. II; fig. 1, Tav. I). Threpsiades - Vanderpool 1964, Plan 1, 27; Plan 2, 29 (= fig. 2, Tav. I); π. 16-21 (= Tavv. II-IX).

¹¹ V. Daux 1959.

¹² V. Threpsiades - Vanderpool 1964.

¹³ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, nota 1, 26.

¹⁴ V. Daux 1959, 572 (tempio *in antis*); Threpsiades - Vanderpool 1964, 28; Amandry 1968, 270; 271-3 e *infra* d, 405-6. Discussione: *infra* d, 406 (Podlecki); f, 410-1.

¹⁵ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28. Pianta: figg. 1-2, Tav. I.

di preparazione per un mosaico, probabilmente a ciotoli. Il settore sud-est della cella è stato completamente distrutto dall'edificio moderno abbattuto per l'allestimento del cantiere¹⁶

A circa tre metri di distanza dal tempio (per l'esattezza m 3 dall'anta nord e m 4, 5 dall'anta sud) sono stati trovati due blocchi in *poros*. Essi formavano una base di forma quadrata che misurava circa m 1, 25 di lato. Nelle immediate vicinanze c'era un altare anch'esso in *poros*, piuttosto danneggiato. La parte conservata misura cm 56 x 73 x 50. Secondo le osservazioni di L.S. Meritt riportate da Amandry l'altare si daterebbe al 475-50 a.C. La base quadrata è, con ogni probabilità, la base dell'altare. Secondo le osservazioni di H. Thompson riferite da Amandry la tecnica costruttiva della base farebbe pensare ad una data alta, ma secondo Amandry è probabile che tra la base e l'altare ci fosse un plinto¹⁷.

Subito a ridosso dei blocchi in *poros* procedendo verso ovest, è stata individuata una porzione di un muro lunga circa m 3. Sulla base della tecnica costruttiva (piuttosto rozza) Vanderpool data il muro al V o IV a.C. Amandry osserva che il muro ha lo stesso orientamento della base in *poros* dell'altare. Egli ritiene che il muro debba risalire almeno al 475-50 a.C. in quanto l'altare deve essersi allineato ad esso, piuttosto che il muro all'altare¹⁸.

Molto probabilmente la porzione di muro rinvenuta costituiva una parte del muro del *temenos*. Al lato esterno del muro era addossato un tratto di strada con una tubatura in terracotta al di sotto della superficie. La conduttura è datata da Vanderpool all'età tardoellenistica o alla prima età romana: un'anfora risalente a tale periodo era stata posta a supporto del muro tagliato per fare passare la conduttura.

Per quanto riguarda la cronologia, Vanderpool presenta la seguente ricostruzione.

Il sito del santuario era già occupato nel VII o nell'VIII a.C. I pochi saggi condotti sullo strato immediatamente al di sopra della roccia hanno rivelato frammenti ceramici geometrici ed orientalizzanti. Alcuni frammenti protogeometrici, rinvenuti però in giacimenti più tardi, fanno pensare che l'area potrebbe essere stata frequentata anche in un'età più antica. Non sono stati trovati muri pertinenti a queste fasi, né oggetti votivi tali da suggerire la presenza di un santuario¹⁹.

La testimonianza più antica della presenza di un santuario (di Artemide) è rappresentata dai frammenti di *krateriskoi* a figure nere rinvenuti per la maggior parte nei pressi dell'altare e databili agli anni subito successivi alle guerre persiane. Rispetto all'affermazione di Vanderpool, Amandry osserva che non vi sono elementi per escludere che i frammenti ceramici più antichi appartenessero a vasi pertinenti al santuario²⁰.

Alla stessa fase dei *krateriskoi* può essere ricondotto il blocco che costituisce l'anta sud del portico. Ad esso sono associati frammenti ceramici di V a.C. e la sua tecnica di lavorazione appare propria del periodo. Le tracce per l'alloggiamento di tre piccole stele presenti sulla superficie mostrano che il blocco è rimasto in posizione ed è stato utilizzato per l'esposizione di oggetti votivi anche in un periodo in cui il *naos* era distrutto. La

¹⁶ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28 + π. 16-9 (= Tavv. II - IX) e π. 20 b (anta sud del portico = fig. 2, Tav. IV). Abbattimento casa preesistente al cantiere: art. cit., 26.

¹⁷ Blocchi in *poros*: Threpsiades - Vanderpool 1964, 28 + π. 20 c (= fig. 1, Tav. VI). Misura della distanza dei blocchi dal *naos*: Amandry 1968, 270. Datazione dei blocchi: Amandry 1968, nota 7, 270. Altare: Threpsiades - Vanderpool, 28; cat. 3, 33 + π. 20 a (= fig. 2, Tav. VI). Datazione dell'altare: Amandry 1968, 266-7 + Fig. 2, 269 (= fig. 1, Tav. VII).

¹⁸ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28 + π. 20 d (= fig. 2, Tav. VII). Misura del muro: Amandry 1968, 273. Datazione: Threpsiades - Vanderpool 1964, 28; Amandry 1968, 266 e 270.

¹⁹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28.

²⁰ V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 28 e 30; Amandry 1968, 269-70 e *infra* d, 404. *Krateriskoi*: Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 4-10, 33-5 + Pl. 21 a (= fig. 1, Tav. VIII). Discussione: *infra* d, 406 (Podlecki); f, 410.

pertinenza del blocco al tempio di V a.C. è messa in dubbio da Amandry, secondo il quale esso sarebbe piuttosto un pezzo di reimpiego proveniente da un altro monumento²¹.

Il tempio è stato ricostruito nel IV a.C., probabilmente intorno al 330 a.C. La data è suggerita dalle iscrizioni di un pilastro rinvenuto sul sito. A questa fase Vanderpool ascrive la maggior parte dei resti (la soglia in marmo, il pavimento a mosaico e i muri della cella) e un rimaneggiamento del blocco che forma l'anta sud del portico. Anche in questo caso Amandry mette in discussione quanto scrive lo studioso. A suo avviso lo stato di conservazione del tempio non consente alcuna datazione attendibile. Quella sostenuta da Vanderpool è frutto della suggestione esercitata dalla menzione di Neottolemo di Melite nelle iscrizioni del pilastro²².

Il tempio è rimasto in uso fino alla tarda antichità. Un piccolo *bothros* (cm 36 x 33 x 35) rinvenuto circa al centro del portico conteneva materiali di scarico tra cui tre lucerne (due integre e una frammentaria) a suo avviso databili all'inizio del III d.C. In quest'epoca Vanderpool colloca (ipoteticamente) anche alcuni frammenti di stucco rinvenuti sul pavimento della cella e del portico. A una fase successiva egli ascrive l'intervento di chiusura del portico con una porta presso il centro dello stesso. In corrispondenza di detta porta, riutilizzato come soglia, è stato rinvenuto un pilastro iscritto databile al IV a.C. La nuova soglia si trovava circa cm 30 al di sopra del pavimento originario del portico.

Il pilastro è conservato per un'altezza di m 1,425. Il fusto rastremato verso l'alto presenta una larghezza che varia dai cm 27,5 della parte inferiore ai cm 33 di quella superiore. Il capitello largo cm 27 e spesso cm 25 presenta sulla sommità un foro quadrato, destinato al sostegno di un oggetto votivo. L'iscrizione è stata gravemente danneggiata durante l'utilizzazione come soglia, tuttavia essa è pubblicata da Vanderpool. Il pilastro contiene due testi: una dedica per Artemide posta da Neottolemo di Melite incisa sul capitello (ll. 1-5) con caratteri più grandi e un decreto onorario inciso sul fusto a caratteri più piccoli proposto dai *demotai* di Melite in onore del medesimo personaggio (ll. 6-26). Nel testo del decreto si fa riferimento esplicito ad un intervento di Neottolemo nei confronti del culto di Artemide (ll. 12-3) e se ne prevede la pubblicazione nel santuario della divinità (ll. 25-6). Neottolemo di Melite è un personaggio noto anche da fonti letterarie per la sua ricchezza e per la sua attività di evergetismo. Il culmine del suo impegno pubblico viene collocato negli anni '30 del IV a.C. La natura del suo intervento nei confronti del culto di Artemide a Melite non può essere precisata a causa della lacuna del testo. Vanderpool ritiene tuttavia assai probabile che si tratti del restauro del *naos* riscontrato archeologicamente²³.

Stando a Vanderpool i reperti rinvenuti nel cantiere del 1958 sono stati portati per la maggior parte ai magazzini dell'Eforia, presso la Biblioteca di Adriano e ivi inventariati. Il pilastro iscritto, il frammento di pilastro e l'altare sono stati depositati nell'area degli scavi dell'*agora* a ridosso dell'ingresso su *Plateia Theseiou* e hanno ricevuto numeri di inventario dell'*agora*²⁴.

²¹ V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Amandry 1968, 271 e *infra* d, 403. Discussione: *infra* f, 409; II 414-5.

²² V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Amandry 1968, 271; *infra* d, 403. Discussione: *infra* f, 409; II 415.

²³ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30. *Bothros*: Threpsiades - Vanderpool 1964, π. 19 d (= fig. 2, Tav. VIII). Lucerne: Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 11-2, 35 + π. 21 b (= fig. 1, Tav. IX). Pilastro iscritto: Threpsiades - Vanderpool, cat. 1, 31-3 + π. 19 a-c (= Tav. V; fig. 2, Tav. IX); 20 a (= fig. 2, Tav. VI). Testo delle iscrizioni: Threpsiades - Vanderpool 1964, 31-2 (= SEG XXII 116*).

²⁴ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, nota 2, 26; 30-1.

Come si è detto, dopo il completamento della palazzina in corso di costruzione al momento della scoperta il sito è scomparso sotto di essa. La palazzina è situata in *Odos Harakleidon* n. 1²⁵.

c) Identificazione del complesso rinvenuto nel 1958 con il *hieron* di Artemide *Aristoboule*

L'identificazione del complesso venuto alla luce nel 1958 con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* menzionato da Plutarco (*Them.* 22, 2-3* e *Mor.* 869d = *De mal. Her.* 37*) è proposta già nella sommaria presentazione pubblicata nel 1959 sulla base del testo del decreto inciso sul pilastro. Vi si prescrive infatti che la stele contenente il decreto stesso venga esposta nel santuario di Artemide. Tuttavia il redattore G. Daux prende in considerazione la possibilità prospettata da Threpsiades che il pilastro non fosse originariamente pertinente al sito in cui è stato rinvenuto. Egli ritiene che, in tal caso, si possa ipoteticamente identificare il complesso con l'*heroon* di Chalkodon che secondo il medesimo Plutarco (*Thes.* 27, 3) si trovava vicino alla porta del Pireo²⁶.

L'identificazione del *temenos* scavato nel 1958 con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* è sostenuta con ulteriori argomenti da Vanderpool nel 1964.

L'elemento decisivo è rappresentato dai frammenti di *krateriskoi* individuati al momento dello studio dei materiali ceramici nel 1963. Essi sono affini ai materiali analoghi rinvenuti in gran numero nel santuario di Artemide a Brauron (e in altri siti) e riconosciuti dal direttore degli scavi di Brauron, I. Papadimitriou, come tipo di vaso sacro impiegato specialmente nel culto di Artemide. I frammenti sono databili agli anni immediatamente successivi alle guerre persiane e dunque forniscono la prova incontrovertibile del fatto che Artemide era venerata nel santuario rinvenuto nel 1958 già al tempo di Temistocle. Le iscrizioni del pilastro testimoniano anch'esse che il complesso era dedicato ad Artemide, ma solo per il IV a.C. Provare che il culto della dea nel sito risale agli anni '70 del V a.C. apre la strada alla possibilità che il *temenos* sia stato effettivamente fondato da Temistocle secondo quanto afferma Plutarco. Vanderpool non manca di dichiarare il proprio entusiasmo a fronte di uno dei casi in cui l'evidenza archeologica e le testimonianze letterarie trovano reciproca conferma²⁷.

All'evidenza offerta dai frammenti di *krateriskoi* Vanderpool affianca altri elementi e considerazioni.

Il santuario scoperto nel 1958 si trovava nell'area del demo di Melite. Come è noto da tempo, Melite infatti si estendeva a sud-ovest di Colono dell'*agora*. In proposito Vanderpool fa riferimento agli studi di Judeich, R.S. Young e D.M. Lewis. Il fatto che il decreto inciso sul pilastro rinvenuto nel 1958 sia un decreto dei *demotai* di Melite costituisce un'ulteriore conferma della localizzazione. Sebbene le iscrizioni del pilastro non conservino alcuna epiclesi associata al nome di Artemide, la testimonianza di Plutarco secondo cui Artemide era venerata a Melite come *Aristoboule* rende certi del fatto che nel *temenos* scavato nel 1958 si venerava Artemide *Aristoboule*²⁸.

²⁵ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, nota 2, 26.

²⁶ V. Daux 1959, 572.

²⁷ Descrizione dei frammenti di *krateriskoi* e pubblicazione parziale: Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 4-10, 33-5 + π. 21 a (= fig. 1, Tav. VIII). Affinità con i materiali di Brauron e altri siti: Threpsiades - Vanderpool 1964, 28 e 30; 33. Datazione: Threpsiades - Vanderpool 1964, 30. *Krateriskoi* e Temistocle: Threpsiades - Vanderpool 1964, nota 1, 26; 36. Discussione: *infra* f, 406; 408.

²⁸ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 35. Discussione: *infra* f, 407-8.

Il santuario rinvenuto nel 1958 è piccolo e privo di pretese, proprio come è legittimo aspettarsi che sia un *temenos* voluto da un privato vicino alla propria abitazione quale era il *hieron* di Artemide *Aristoboule* secondo Plutarco²⁹.

L'abbandono del santuario riscontrato archeologicamente potrebbe essere adeguatamente spiegato con il declino del favore popolare verso Temistocle e l'esilio del personaggio. Il restauro di IV a.C. ad opera di Neottolemo si colloca in un periodo in cui la fama di Temistocle era nuovamente motivo di orgoglio³⁰.

Il *temenos* portato alla luce nel 1958 era ancora in piedi in età romana. È dunque possibile che esso ospitasse il ritratto di Temistocle visto da Plutarco³¹.

La strada individuata presso il lato esterno del muro del *temenos* in direzione sud-ovest conduce verso la porta situata sul fianco settentrionale della Collina delle Ninfe. L'esistenza di detta porta è stata postulata da Judeich sulla base delle tracce di ruote di carri. Il medesimo Judeich l'ha identificata con la "porta del boia" (Δήμιοι πύλαι). È presumibile che la strada che si trovava a ridosso del muro di recinzione del santuario conducesse verso il *barathron*, dove si deponavano i corpi dei criminali giustiziati. Ciò collima con le indicazioni fornite da Plutarco nella *Vita di Temistocle* (22, 2*)³².

d) Discussione sull'identificazione

Come si è appena visto, nell'articolo pubblicato nel 1964 Vanderpool ritiene di potere dimostrare che il complesso rinvenuto nel 1958 è il *hieron* di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco (*Them.* 22, 2-3* e *Mor.* 869d = *De mal. Her.* 37*) e che il contesto archeologico conferma la notizia fornita dal medesimo autore secondo la quale esso era stato voluto da Temistocle.

In un articolo pubblicato nel 1968 Amandry, pur accettando l'identificazione con il *hieron* dell'*Aristoboule*, polemizza contro la lettura del contesto archeologico fornita da Vanderpool e sostiene che nulla prova che il santuario sia stato effettivamente fondato da Temistocle.

L'identificazione è accettata da Amandry sulla base dei frammenti di *krateriskoi* e delle iscrizioni del pilastro. Da essi risulta infatti che il *temenos* rinvenuto nel 1958 era dedicato ad Artemide e si trovava nel territorio dell'antico demo di Melite. Poiché quest'ultimo dato coincide con le indicazioni di Plutarco sulla collocazione del *hieron* di Artemide *Aristoboule* ed è improbabile pensare che in un demo esistessero due santuari artemidei, il complesso scoperto nel 1958 è lo stesso di cui parla Plutarco. Amandry tuttavia, come già Threpsiades, avanza qualche dubbio sulla pertinenza del pilastro in quanto esso non è stato trovato nella sua posizione originaria, né sono emerse tracce della sua base. Dato che il sito è di carattere religioso egli ritiene comunque improbabile che il pilastro sia stato portato da un altro santuario³³.

La ricostruzione della storia del sito proposta da Vanderpool è respinta da Amandry sulla base dei seguenti elementi. A suo avviso, non è possibile stabilire se il *temenos* scoperto nel 1958 risalga effettivamente agli anni '70 del V a.C. o sia invece più antico. Inoltre non si può essere certi dell'attribuzione al piccolo edificio di una fase di V a.C., una fase di abbandono e una fase di ristrutturazione negli anni '30 del IV a.C. Infine,

²⁹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 36. Discussione: *infra* f, 410.

³⁰ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 36. Discussione *infra* f, 409.

³¹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 36. Discussione: *infra* II 1 c, 414.

³² V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 36. Discussione *infra* f, 408.

³³ V. Amandry 1968, 269; 273; 275. Pertinenza del pilastro: Amandry 1968, 266. V. anche Daux 1959, 572. Discussione: *infra* f, 406-7.

l'identificazione del piccolo edificio come *naos* non è sicura. Ne consegue che gli scavi del 1958 hanno rivelato solo una parte del *temenos*.

Per quanto riguarda il primo punto, Amandry riconosce i frammenti di *krateriskoi* come attestazione della frequentazione del santuario artemideo già all'epoca di Temistocle. Egli tuttavia osserva che nessun elemento porta ad escludere l'attribuzione di una funzione votiva anche ai frammenti ceramici più antichi. Solo in pochissimi casi si può attribuire ad una tipologia una specializzazione di impiego³⁴.

Quanto al secondo punto, le osservazioni di Amandry sono le seguenti.

L'altare è orientato in modo obliquo rispetto al piccolo edificio. L'orientamento è del tutto anomalo rispetto alla normale relazione altare - tempio. Se l'altare fosse stato pertinente ad un tempio che sorgeva nella medesima posizione del piccolo edificio i cui resti sono stati esplorati nel 1958, esso avrebbe avuto una collocazione diversa³⁵.

Nelle fotografie i resti del portico appaiono addossati e non legati alle fondamenta della cella. Non è chiaro perché vadano considerati più antichi dei resti della cella e non contemporanei o più recenti. Con ogni probabilità il blocco che costituisce l'anta meridionale è un pezzo di reimpiego proveniente da un altro monumento³⁶.

La datazione della costruzione della cella è discutibile. I muri sono costituiti da pietre irregolari e da blocchi ben squadri. Questi ultimi sono prevalentemente di reimpiego. Gli avanzi del supporto del pavimento non permettono di precisarne la natura. Manca pertanto ogni indice cronologico credibile. La datazione alla seconda metà del IV a.C. proposta da Vanderpool è dovuta, per buona parte, al fatto che sul pilastro si legge il nome di Neottolema³⁷.

Infine, l'identificazione del piccolo edificio come *naos* è messa in dubbio da Amandry sulla base dei seguenti argomenti.

Le dimensioni del presunto *naos* sono esigue (m 4, 50 x 6, 30 all'esterno comprendendo anche il pronao) e farebbero pensare a un *thesauros* più che ad un *naos*. Lo stesso Amandry riconosce tuttavia l'esistenza di paralleli (tempio di Atena *Nike* e presunto tempio nel *temenos* di Apollo *Patroos*) e considera l'argomento non decisivo³⁸.

La fronte del presunto *naos* si trova a ovest. Una simile disposizione è attestata con sicurezza solo per templi artemidei d'Asia Minore (Efeso, Magnesia e forse Sardi) dove però potrebbe essere spiegata come elemento collegato alla divinità locale a cui la figura di Artemide si è venuta a sovrapporre. A livello puramente ipotetico ci si può domandare se l'epiclesi *Proseoa* attestata in Eubea non vada collegata ad un non costante orientamento a est dei templi della divinità e se eventualmente ciò abbia a che fare con il suo carattere lunare. In ogni caso l'orientamento verso ovest di un tempio resta talmente eccezionale che l'apertura sul lato ovest dell'edificio di Melite costituisce un serio argomento contro la sua identificazione come *naos*, a meno che non si faccia ricorso alla volontà da parte di Temistocle di orientare il tempio verso il Pireo e Salamina, lasciando alle spalle di esso Atene e l'acropoli³⁹.

L'orientamento dell'altare rispetto al piccolo edificio non contribuisce a dissipare i dubbi sulla sua funzione⁴⁰. Amandry rileva infatti che le strutture di fondazione dell'altare

³⁴ V. Amandry 1968, 269-70. Discussione sui *krateriskoi*: *infra* f, 406.

³⁵ V. Amandry 1968, 270. Discussione: *infra* f, 408-9.

³⁶ V. Amandry 1968, 271. Discussione: *infra* f, 409.

³⁷ V. Amandry 1968, 271. Discussione: *infra* f, 409.

³⁸ V. Amandry 1968, 271. Discussione *infra* f, 409.

³⁹ V. Amandry 1968, 272-3. V. pianta figg. 1-2, Tav. I; posizione: Tav. XI. Discussione: *infra* f, 408-9.

⁴⁰ V. Amandry 1968, 273.

presentano un orientamento obliquo rispetto all'edificio, totalmente anomalo se confrontato con l'ordinario orientamento degli altari rispetto ai templi. L'altare di Melite potrebbe dunque essere orientato in asse con un altro edificio, non emerso nel corso dei lavori⁴¹.

Anche l'assenza di tracce di statua di culto va contro l'identificazione della costruzione come *naos*. Amandry ammette però che la parte della cella in cui avrebbe dovuto trovarsi è gravemente danneggiata⁴².

Gli scavi del 1958 hanno fornito una conoscenza solo parziale del *temenos*. Le conclusioni non possono essere che parziali: almeno nella prima metà del V a.C. (epoca dei frammenti di *krateriskoi* e dell'altare) e nella seconda metà del IV a.C. (epoca del pilastro inscritto) il santuario era dedicato ad Artemide. Non si può provare che esso sia stato voluto da Temistocle, secondo quanto scrive Plutarco: ciò resta una possibilità. Nuove esplorazioni potrebbero rivelare un santuario anteriore alle guerre persiane⁴³.

In conclusione, secondo Amandry, fino al momento in cui si completerà l'indagine archeologica del *temenos* ampliando l'area degli scavi (cosa tecnicamente possibile) non si può affermare né di avere trovato il santuario di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco né che esso sia stato fondato da Temistocle come scrive il medesimo⁴⁴.

Alcune critiche puntuali alle argomentazioni di Amandry sono presentate da A.J. Podlecki nella monografia da lui pubblicata nel 1975 e dedicata alla ricostruzione della vita di Temistocle attraverso l'evidenza archeologica e letteraria. A suo avviso infatti lo studioso non riesce a mettere in discussione l'identificazione del santuario esplorato nel 1958 come dedica ad Artemide *Aristoboule* da parte di Temistocle.

L'osservazione di Amandry secondo cui i frammenti di *krateriskoi* non provano che il santuario è stato fondato da Temistocle può essere giusta, ma né le fonti né gli archeologi affermano che Temistocle ha costruito il *temenos* partendo dalle fondamenta. È probabile anzi che egli abbia operato su un sito già tradizionalmente connesso al culto di Artemide⁴⁵.

È possibile che l'altare sia stato orientato secondo il muro del *peribolos*, la cui direzione è stata determinata dalla strada adiacente. In alternativa si può anche supporre che l'altare di V a.C. dovesse rimpiazzare una più antica area sacrificale⁴⁶.

Non vi sono elementi per affermare con Amandry che il blocco di calcare dell'anta meridionale del portico proviene da un altro monumento, mentre, come riconosciuto da Vanderpool, è certo che esso è reimpiegato⁴⁷.

Come mostra lo stesso Amandry un *naos* con l'ingresso sul lato occidentale non è privo di paralleli. Tra questi il più significativo è il (più tardo) tempio di Artemide *Leukophryene* a Magnesia, altra divinità a cui risulta associato il nome di Temistocle⁴⁸.

Lo stesso Amandry è consapevole della debolezza dell'argomento basato sulle dimensioni per la confutazione dell'identificazione del piccolo edificio come *naos*. Egli stesso infatti cita due paralleli. Inoltre, come osserva R.E. Wycherley, le dimensioni sono sufficienti perché esso possa essere considerato un *naos* e non un *thesauros* come ipotizza Amandry⁴⁹.

⁴¹ V. Amandry 1968, 270. V. pianta figg. 1-2, Tav. I. Discussione: *infra* f. 408.

⁴² V. Amandry 1968, 273

⁴³ V. Amandry 1968, 273.

⁴⁴ V. Amandry 1968, 279.

⁴⁵ V. Podlecki 1975, 175.

⁴⁶ V. Podlecki 1975, 175.

⁴⁷ V. Podlecki 1975, 175.

⁴⁸ V. Podlecki 1975, 175.

⁴⁹ V. Podlecki 1975, 175 e 175-6.

e) Il primo *hieron* di Artemide *Aristoboule* (?)

M. Munn riconosce l'identificazione del *hieron* rinvenuto nel 1958 con quello ricordato da Plutarco, ma sostiene che esso non è il santuario originario di Artemide *Aristoboule*. Tale santuario va piuttosto identificato con le strutture tardoarcaiche rinvenute da H.A. Thompson al di sotto della sala settentrionale del *Metroon* ellenistico e da lui identificate come resti di un tempio *in antis*, il primo *Metroon*.

Secondo Munn, la connessione tra l'istituzione del culto e la decisione di combattere a Salamina, comunemente dedotta dai testi di Plutarco, implica un gesto di vanagloria da parte di Temistocle del tutto inverosimile. Risulta più plausibile ricondurre la dedica di un *naos* ad Artemide *Aristoboule* alla decisione di precipitare gli ambasciatori persiani nel *barathron*, decisione che una parte della tradizione attribuisce allo stesso Temistocle. Infatti *Aristoboule* è epiclesi connessa all'esecuzione capitale. Lo prova il fatto che a Rodi si sacrificava un condannato a morte davanti all'*hedos* dell'*Aristoboule* e che secondo Plutarco il *hieron* della divinità si trovava presso il *barathron*. Munn ritiene che i resti scoperti da Thompson non possano essere attribuiti al primo *Metroon* perché tutte le fonti indicano che il culto della *Meter theon* è stato introdotto ad Atene solo successivamente. Viceversa l'attribuzione al culto di Artemide *Aristoboule* è assai probabile, tenendo conto anche della contiguità con il *Bouleuterion*, luogo in cui era stata decisa la sorte degli ambasciatori. Agli occhi di Munn anche la vicenda dell'edificio risulta coerente con tale attribuzione. È quasi certo, come già affermato da Thompson, che il tempio è stato distrutto nel 480 a.C. e mai più ricostruito. Effettivamente, negli anni della ricostruzione, dopo la pace di Callia, non si aveva interesse a commemorare l'assassinio degli ambasciatori di Dario. Nel IV a.C., all'epoca dell'elaborazione della memoria delle guerre persiane e dei relativi monumenti, il ricordo della dedica del *hieron* ad Artemide *Aristoboule* viene associato al santuario di Melite. Il santuario dell'*agora*, in rovina, viene completamente dimenticato⁵⁰.

f) Bilancio critico

Attualmente la maggior parte degli studiosi segue la lettura di Vanderpool e ritiene che il santuario rinvenuto nel 1958 sia il santuario di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco e che il quadro archeologico sia compatibile con la notizia che il *hieron* era stato voluto da Temistocle⁵¹. Eppure, come si cercherà di dimostrare qui di seguito, gli elementi presentati da Vanderpool, sebbene non conclusivi, risultano convincenti per quanto riguarda l'identificazione ma non per quanto riguarda la connessione tra il santuario e Temistocle. Su questo punto è (in parte) condivisibile lo scetticismo di Amandry.

D'altro canto, la ricostruzione di Munn secondo la quale il *hieron* ricordato da Plutarco non è quello originariamente dedicato ad Artemide *Aristoboule* presenta a sua volta diversi punti problematici che la rendono assai difficile da accettare.

⁵⁰ V. Munn 2006, 271-3. Cfr. Munn 2000, 325-6, dove si ipotizza una relazione tra il culto di Artemide *Aristoboule*, la vittoria di Salamina e la composizione delle *Storie* di Tuciddide). Discussione: *infra* f, 410-2 (aspetti archeologici); *infra* IV 5 d, 442-3 (aspetti storico-religiosi).

⁵¹ V. es. Travlos 1971, 121; Culley 1973, 155; Podlecki 1975, 175-6; Kahil 1977, 24; Frost 1980, 185 (con cautela); Piccirilli 1981 a, 143; 1983, 263; Will 1983, 85; Hintzen-Bohlen 1997, 50-1 (riserve nota 370, 51); Giuman 1999, 71; Lalonde 2006, 110.

Hieron di Artemide Aristoboule (?)

Vanderpool basa l'identificazione del complesso scavato nel 1958 con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* sui seguenti elementi: i frammenti di *krateriskoi*, le iscrizioni del pilastro, la cronologia e la posizione del sito⁵².

Per quanto riguarda i *krateriskoi*, le affinità segnalate da Vanderpool tra i frammenti da lui rinvenuti e i vasi rinvenuti a Brauron e in altri contesti sono state confermate (a quanto pare dopo un esame diretto) da L. Kahil, la studiosa che, a partire dai materiali brauronii, si è maggiormente occupata di tale classe. Effettivamente dal confronto sembra evidente che si tratta di una stessa tipologia⁵³. Nel primo capitolo, presentando i problemi relativi alla contestualizzazione dei *krateriskoi*, si è avuto modo di ricordare che c'è una discrepanza significativa tra i dati numerici forniti da Vanderpool e quelli forniti da Kahil. Secondo Vanderpool frammenti di *krateriskoi* sono attestati in 7 dei 20 lotti di ceramica raccolti e, in base alle sue stime, essi apparterebbero a 15 o 20 esemplari. Kahil parla invece di una quindicina di frammenti, senza fare stime sul numero di esemplari ricostruibili⁵⁴. Il problema non è irrilevante in quanto vi sono attestazioni sporadiche di *krateriskoi* e frammenti di *krateriskoi* anche in contesti non riconducibili al culto di Artemide: due esemplari nella c.d. grotta di Pan a Eleusi⁵⁵, tre frammenti nell'area dell'*agora*⁵⁶, nove frammenti sull'acropoli di Atene⁵⁷. Si tratta certo di numeri inferiori sia a quelli forniti da Vanderpool sia a quelli forniti da Kahil. Tuttavia per considerare i frammenti di *krateriskoi* rinvenuti nel 1958 come prova che il *temenos* era dedicato ad Artemide sarebbe auspicabile disporre almeno di dati numerici certi. Ulteriore problema è quello dell'eventuale comparazione con i dati relativi agli altri santuari artemidei dell'Attica in quanto, come si è visto nel primo capitolo, gli unici *krateriskoi* integralmente pubblicati sono quelli di Munichia⁵⁸. Al momento è dunque preferibile mantenere una certa cautela nel riconoscere i frammenti trovati da Vanderpool come elemento a sostegno dell'identificazione del sito come *hieron* artemideo.

Le iscrizioni del pilastro fanno chiaramente riferimento ad un santuario di Artemide che si trovava nel demo di Melite. Il testo inciso sul capitello (ll. 1-5*) attesta che il monumento era dedicato ad Artemide. Il decreto iscritto sul fusto risulta votato dagli abitanti del demo come riconoscimento per i benefici ricevuti da Nettolemo (ll. 7-8* e 11*), benefici tra i quali rientra un qualche intervento relativo al culto di Artemide (ll. 12-3*). La clausola di pubblicazione prevede che il decreto sia esposto nel *hieron* di Artemide e che l'allestimento della stele e la sua collocazione siano curate dal demarco (ll. 24-5*). A fronte di questi elementi si possono condividere le considerazioni di buon senso di Amandry: è poco probabile che a Melite vi fossero due luoghi sacri dedicati ad Artemide e che quindi il *temenos* rinvenuto nel 1958 non possa essere identificato con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco⁵⁹.

⁵² V. presentazione dettagliata *supra* I 2 c.401-2.

⁵³ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28; 30; 33; Kahil 1965, 24; Kahil 1977, 87-8; Kahil 1981, 254. Confronto: Tav. X. *Krateriskoi* di Brauron e dell'Attica: cap. I, sez. III, 2 c, 158-61.

⁵⁴ V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 33 e Kahil 1965, 24. V. cap. I sez. III 2 c, 159.

⁵⁵ Travlos 1960, 55 (partic. nota 20) + π. 43α; Kahil 1965, 23 + Pl. 9, n. 1 (= fig. 2. 1, Tav. X).

⁵⁶ Kahil 1981 259-61 + Pl. 62 (con aggiunta di un terzo frammento rispetto ai due menzionati in Threpsiades - Vanderpool 1964, 33). V. anche Kahil 1965 23 + Pl. 9, n. 7 e n. 11 (= fig. 2. 7; fig. 2. 11, Tav. X); Kahil 1977, 88.

⁵⁷ V. Kahil 1977, 88 e 1981 255-9 + Pl. 62. V. cap. I sez. I 2.2 d, 97-9.

⁵⁸ V. cap. I sez. III 2 c, 159-60.

⁵⁹ V. Amandry 1968, 275.

D'altra parte, i dubbi espressi da Threpsiades e dal medesimo Amandry⁶⁰ sull'effettiva pertinenza del pilastro al *temenos* rinvenuto nel 1958 non sono infondati. Infatti esso risulta rinvenuto in una posizione sicuramente diversa da quella originaria, reimpiegato come soglia all'epoca della chiusura parziale del portico⁶¹ e, per quanto si sa, nel corso degli scavi non sono emerse né una base né le tracce di un alloggiamento precedente al reimpiego. Inoltre, non si vede perché, come vorrebbe Amandry⁶², il carattere sacrale dell'area scavata nel 1958 dovrebbe escludere la provenienza del pezzo da un santuario. Come elemento a favore dell'ipotesi di un reimpiego del pilastro a breve distanza dal luogo in cui era originariamente collocato si potrebbero piuttosto prendere in considerazione le dimensioni piuttosto cospicue indicate da Vanderpool⁶³: altezza conservata m 1, 425 e larghezza variabile tra cm 27, 5 e cm 33.

Si vedrà tra breve che la topografia del sito scavato nel 1958, in quanto rende assai plausibile l'identificazione del santuario con quello menzionato da Plutarco, permette di essere quasi certi della pertinenza del pilastro. A meno che non si voglia supporre che a Melite esistessero due diversi *Artemisia*, ma questo, come si è appena detto, appare alquanto improbabile.

Dunque, né i frammenti di *krateriskoi* né il pilastro iscritto rappresentano un'evidenza certa della pertinenza del sito scavato nel 1958 al culto di Artemide.

Passando all'argomento di carattere cronologico, cioè che il santuario poteva essere stato visto da Plutarco in quanto ancora attivo fino all'età tardo antica, oggi non si può fare altro che prendere atto degli elementi presentati da Vanderpool: il *bothros* rinvenuto al centro del portico e la successiva chiusura del medesimo⁶⁴. Infatti, come si è detto, lo scavo non è più accessibile e tali elementi non possono più essere riconsiderati.

Per quanto riguarda la topografia, l'appartenenza al territorio del demo di Melite del sito messo in luce nel 1958 può essere considerata, in accordo con Vanderpool, un dato acquisito da tempo e non soggetto a discussione.⁶⁵

Si può riconoscere come valida anche la corrispondenza individuata da Vanderpool tra la situazione topografica del *hieron* rinvenuto nel 1958 e quella del *hieron* di Artemide *Aristoboule* quale ricostruibile dalle notizie di Plutarco⁶⁶.

Nella *Vita di Temistocle* (22, 2*) Plutarco afferma che il santuario di Artemide *Aristoboule* si trovava presso il luogo dove, al suo tempo, i boia gettavano i corpi delle persone giustiziate e mantelli e capestri di coloro che si erano suicidati impiccandosi. Non risultano motivi per sostenere che il luogo a cui fa riferimento l'autore sia diverso dal *barathron*, sebbene si discuta sul significato da attribuire al $\nu\theta\nu$ inserito nel testo, se esso indichi o meno uno spostamento del *barathron* nel tempo⁶⁷. C'è consenso sul localizzare il *barathron* poco distante da *Odos Herakleidon* in corrispondenza dell'attuale *Odos*

⁶⁰ V. Daux 1959, 572; Amandry 1968, 266.

⁶¹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30 + Plan 2, 29 (= fig. 2, Tav. I; cfr. Daux 1959, fig. 2, 573 (= fig. 1, Tav. I) dove il pilastro non compare); π . 19 a-c. V. Tav. V; fig. 2, Tav. IX.

⁶² V. Amandry 1968, 266.

⁶³ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 1, 31.

⁶⁴ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30. *Bothros*: art. cit. π . 19 d (= fig. 2, Tav. VIII). Lucerne: art. cit., cat. 11-2, 35 + π . 21 b (= fig. 1, Tav. IX).

⁶⁵ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 35. Confini di Melite: Lalonde 2006, 107 e 114.

⁶⁶ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 36.

⁶⁷ A favore dello spostamento: es. Talheim 1896; Piccirilli 1983, 264; Cantarella 1987, 500-1. Contrari: es. Berneker 1971, 91; Lalonde 2006, 115.

Poulopoulou, seguendo le indicazioni dei topografi di fine XIX sec. La conformazione del terreno della zona ne conserverebbe traccia⁶⁸.

Non sono emersi elementi contrari alla ricostruzione presentata da Vanderpool del percorso della strada contigua al muro del *temenos* rinvenuto nel 1958: in direzione del *barathron* passando attraverso le presunte *Δήμιοι πόλοι* situate sul fianco occidentale della Collina delle Ninfe⁶⁹. Un problema semmai è rappresentato dal nome della porta. Infatti nell'unica fonte letteraria in cui è menzionato tale nome, una glossa di Esichio, si afferma che si tratta di un nome alternativo della porta del Ceramico e lo si mette in relazione non con le pubbliche esecuzioni ma con la prostituzione⁷⁰.

Al momento dunque la situazione topografica del complesso scoperto nel 1958 rappresenta l'argomento più forte a sostegno della sua identificazione con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco.

Attività di Temistocle (?)

Come si è visto, Vanderpool ritiene che la situazione archeologica del sito scavato nel 1958 sia compatibile con la notizia di Plutarco secondo cui il *hieron* di Artemide *Aristoboule* si deve a Temistocle. Gli elementi che egli adduce a sostegno di simile tesi sono i seguenti: i frammenti di *krateriskoi* rappresentano la più antica testimonianza certa del culto di Artemide nell'area e sono databili agli anni immediatamente successivi alle guerre persiane; l'analisi dei resti mostra che il santuario è stato abbandonato tra il V a.C. e gli anni '30 del IV a.C., cronologia compatibile con la disgrazia politica, l'esilio e la successiva riabilitazione di Temistocle; la struttura è modesta, come è da aspettarsi che sia una fondazione privata⁷¹.

L'argomento basato sui frammenti di *krateriskoi* risulta piuttosto debole, per più di un motivo.

Si è segnalata la necessità di una maggiore cautela nel ricondurre i frammenti di *krateriskoi* al culto di Artemide in attesa di dati più chiari sul numero di frammenti rinvenuti nel 1958 tali da consentire confronti con altri centri cultuali artemidei dell'Attica, sui quali peraltro mancano dati complessivi definitivi⁷².

In secondo luogo, la datazione dei reperti è stata notevolmente abbassata da Kahil⁷³ che, su base stilistica, ne propone una datazione agli anni intorno alla metà del V a.C.

Ancora, le fasi più antiche della frequentazione del sito non sono state indagate in modo adeguato, in quanto lo strato più basso è stato esplorato solo per saggi⁷⁴.

Per di più, il semplice esame della pianta dell'area scavata⁷⁵ mostra chiaramente che nel 1958 è stata portata alla luce solo una parte del *temenos*, anche se forse una buona parte di esso. Infatti gli argomenti presentati da Amandry⁷⁶ contro l'identificazione del piccolo edificio come *naos* non risultano stringenti. Come osserva Podlecki, l'orientamento dell'altare potrebbe essere determinato da circostanze contingenti e la fronte sul lato ovest è

⁶⁸ V. es. Wachsmuth 1874, 349-50; Talheim 1896; Lalonde 2006 115-6.

⁶⁹ V. Vanderpool 1964, 36; Travlos 1971, 121+ Abb. 219, 168-9; Lalonde 2006, 115 + Fig. 1, 84 (= Tav. XI). V. anche Ficuciello 2008, 120-4. Cfr. Robertson 1996, 279, nota 170.

⁷⁰ V. Lalonde 2006, nota 134, 115.

⁷¹ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; 32-3; 36.

⁷² V. *supra*, 406.

⁷³ V. Kahil 1965, 24.

⁷⁴ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28.

⁷⁵ V. Tav. I.

⁷⁶ V. Amandry 1968, 271-3.

rara, ma non eccezionale. Quanto alle dimensioni esigue, lo stesso Amandry è consapevole di significativi paralleli⁷⁷. Ancora, la possibilità accennata dallo studioso di individuare nel piccolo edificio un *thesauros*⁷⁸ appare difficile da sostenere a fronte della situazione topografica del complesso. Esso infatti è inserito nell'antico tessuto urbano e si trova nel territorio di uno dei demi più popolosi. Ciò fa supporre che doveva comunque trattarsi di un *temenos* di dimensioni piuttosto modeste e probabilmente caratterizzato da una struttura non molto articolata⁷⁹.

In ogni caso, in un contesto di scavo come quello del 1958 il mancato rinvenimento di strutture murarie e oggetti votivi segnalato da Vanderpool⁸⁰ non può autorizzare a dedurre che non esistesse un santuario anteriore al V a.C. Tanto più che, come rileva Amandry⁸¹, la pertinenza del materiale ceramico di VIII e VII a.C. ad un deposito votivo non può essere esclusa a priori. Teoricamente è del tutto plausibile che il culto di Artemide *Aristoboule* sia stato istituito in un santuario artemideo preesistente, anche se, a differenza di quanto scrive Podlecki⁸², nelle fonti (Plutarco) si fa chiaramente riferimento ad una fondazione: **εἰσόμενος** (*Them.* 22, 2) e **ἰδρύσατο** (*De mal. Her.* 37 = *Mor.* 869 d).

Anche l'argomento cronologico avanzato da Vanderpool, come quello basato sui frammenti di *krateriskoi*, risulta poco convincente.

Oggi non è più possibile prendere in considerazione le strutture murarie in modo da verificare la validità delle datazioni proposte da Vanderpool o delle osservazioni contrarie di Amandry⁸³. Come si è detto, lo scavo è infatti coperto dalla palazzina che era in costruzione al momento del rinvenimento. Tuttavia le fotografie del sito e dei dettagli di alcuni elementi fornite da Daux e Vanderpool inducono a concordare con Amandry sulla difficoltà di stabilire datazioni precise⁸⁴. I resti si presentano poco conservati, la tecnica costruttiva appare piuttosto rozza, vengono sfruttati materiali di recupero.

Sembra comunque possibile affermare che il *temenos* scavato nel 1958 ha avuto una fase di V a.C. La prova è fornita dalla datazione dei frammenti di *krateriskoi* e dell'altare in *poros*⁸⁵. È prudente sospendere il giudizio sulla data e sulla pertinenza del blocco che forma l'anta sud del portico in quanto non può essere visto, anche se dalle immagini⁸⁶ si ricava l'impressione che esso non sia un reimpiego e che risalga effettivamente al V a.C. L'impossibilità (appena ricordata) di riesaminare le strutture induce invece a cautela sull'individuazione di una fase di IV a.C. contraddistinta da una ristrutturazione del complesso. Tanto più che se anche si riconosce (come è assai probabile) la pertinenza del pilastro iscritto, le lacune del testo non permettono di affermare che Neottolemo ha restaurato il santuario.

Comunque, nell'eventualità che si volesse seguire la ricostruzione cronologica di Vanderpool, per quanto riguarda l'abbandono del *temenos* sarebbe doveroso prendere in

⁷⁷ V. Podlecki 1975, 175-6. Dimensioni: Amandry 1968, 271.

⁷⁸ V. Amandry 1968, 271.

⁷⁹ Topografia: v. da ultimo Lalonde 2006, 101-16 + fig. 1, 84 (= Tav. XI). Demografia di Melite: v. da ultimo Lalonde 2006, nota 78, 102. C.d. santuari minori di Atene: Wycherley 1970; Parker 2006, 51-4 + fig. 4, 53.

⁸⁰ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28.

⁸¹ V. Amandry 1968, 269-70.

⁸² V. Podlecki 1975, 175.

⁸³ V. risepttivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Amandry 1968, 271.

⁸⁴ Fotografie del sito: Daux 1959, fig. 1, 572 (= fig. 1, Tav. II); Threpsiades - Vanderpool 1964, π. 16-9 (= Tavv. II-V; VIII-IX). Dettaglio del muro del *temenos*: Threpsiades - Vanderpool 1964., π. 20 d (= fig. 2, Tav. VII). Problemi di datazione: Amandry 1968, 271.

⁸⁵ Datazione *krateriskoi*: Vanderpool 1964, 30; Kahil 1965, 24. Datazione altare: Amandry 1967-8, 266-7.

⁸⁶ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, π. 20 b (= fig. 2, Tav. IV)

considerazione anche cause diverse dalla cattiva sorte politica del fondatore Temistocle, tenendo conto, almeno, di come Atene era uscita dalla guerra del Peloponneso.

Infine, tra gli argomenti addotti da Vanderpool, il più debole risulta senz'altro quello basato sulla corrispondenza tra la modestia del complesso rinvenuto nel 1958 e quanto sarebbe lecito aspettarsi di fronte ad una fondazione culturale privata.

Innanzitutto, come si è detto, lo scavo ha interessato una parte del *temenos*, anche se la situazione topografica (inserimento nel tessuto urbano) fa pensare che non dovesse essere molto più esteso.

In secondo luogo una struttura culturale modesta non può essere automaticamente ricondotta ad un'iniziativa privata. Essa può essere connessa anche alle contingenze della situazione topografica e/o ad un carattere locale del centro di culto. Nel caso del santuario rinvenuto nel 1958 il già ricordato inserimento in un contesto urbano va sicuramente preso in considerazione. Inoltre se, come è probabile, si ammette la pertinenza del pilastro al *hieron*, entra in gioco il carattere locale del complesso. Dal testo del decreto risulta infatti che il santuario era strettamente collegato al *demo*, anche se mancano elementi per confermare un effettivo controllo⁸⁷. Al santuario si rivolge l'azione evergetica di un ricco e insigne abitante di Melite come Neottolemo (Il. 12-3*), azione alla quale i *demotai* rispondono tributando a Neottolemo una corona e facendo esporre il relativo decreto nel *hieron* stesso (Il. 20-1 e 23-6*)⁸⁸.

In conclusione, dagli scavi condotti nel 1958 non sono emersi elementi utili a confermare la notizia di Plutarco relativa al coinvolgimento di Temistocle nell'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule*.

Due santuari successivi?

La proposta di Munn secondo cui il *hieron* originario di Artemide *Aristoboule* va identificato con le strutture tardo-arcaiche rinvenute da Thompson nell'*agora* è per molti versi problematica. Gli aspetti storico-religiosi saranno discussi in seguito. Al momento ci si limita a segnalare le difficoltà di ordine archeologico.

I resti ritrovati da Thompson al di sotto della sala settentrionale del *Metroon* di età ellenistica sono assai scarsi: si tratta di parti di strutture di fondazione⁸⁹. Egli ricostruisce comunque un tempio prostilo con due colonne *in antis* e stima che esso, a livello più basso della fondazione, doveva essere largo m 6,90 e lungo almeno m 16,50 e non più di m 18. Il *naos*, alla fondazione, doveva misurare m 5 x 10,50⁹⁰. La costruzione dell'edificio è collocata da Thompson tra la fine del VI a.C. e l'inizio del V a.C. Lo proverebbero il materiale ceramico presente nello strato di fondazione e la relazione stretta con il c.d. antico *Bouleuterion*, sia per quanto riguarda l'orientamento sia per quanto riguarda la tecnica costruttiva delle fondazioni. Egli ritiene che il tempio abbia avuto vita breve. Il modo in cui sono state fatte le fondazioni del *Metroon* ellenistico prova che esso all'epoca era già in rovina. Il riempimento di terra individuato da un saggio presso la fondazione meridionale implica un periodo di abbandono lungo. Nel riempimento di terreno è stato trovato materiale ceramico non più tardo dell'inizio del V a.C. Secondo Thompson il *naos* è stato molto probabilmente distrutto nel 480 a.C.⁹¹.

⁸⁷ Cfr. Boersma 1970, 50; Lalonde 2006, 110.

⁸⁸ V. Parker 2006, 54.

⁸⁹ Descrizione: Thompson 1937, 135-9 + Figg. 73-5, 136-8 (= fig 2, Tav. XIII; Tav. XIV); 116, 189; 126, 219 (= fig. 1, Tav. XII) + Pl. VI.

⁹⁰ Pianta: Thompson 1937, Fig. 72, 133 (= fig. 1, Tav. XIII). Misure: Thompson 1937, 136.

⁹¹ Datazione: Thompson 1937, 140.

Le conclusioni a cui giunge Thompson in merito alle strutture da lui rinvenute sono però, di fatto, largamente congetturali. Nonostante esse siano state spesso accettate e riprese⁹², non mancano confutazioni, totali o parziali.

La ricostruzione della pianta è sicura solo entro certi ristretti limiti, per ammissione dello stesso archeologo⁹³. Essa è radicalmente contestata da S.G. Miller, chiamando in causa la consulenza di J. McK. Camp e M. Korres. A suo avviso i resti dei tre settori (sud, nord e ovest) sono troppo differenti tra loro per essere pertinenti ad un unico edificio. Molto probabilmente dunque il c.d. antico *Metroon* di Thompson non è mai esistito⁹⁴. Differenze tra i resti del settore nord e quelli del settore sud erano peraltro già state rimarcate da Thompson che le aveva attribuite alle differenti condizioni del terreno⁹⁵. Tuttavia, come osserva T.L. Shear jr⁹⁶, nella precisa descrizione fornita dall'archeologo risultano più analogie che differenze tra i tre settori di muro. In ogni caso lo stato di conservazione si presenta tale da indurre a cautela su ogni deduzione.

L'identificazione dell'edificio come tempio della *Meter theon* è formulata unicamente sulla base del fatto che esso si trova sotto una parte del *Metroon* ellenistico, per l'esattezza al di sotto dell'ambiente settentrionale⁹⁷. Come segnalato da Shear, nessun dato archeologico autorizza simile identificazione⁹⁸ e per di più vi sono diversi e riconosciuti indizi che portano a collocare l'inizio del culto pubblico della *Meter theon* ad Atene negli ultimi decenni del V a.C. L'identificazione è infatti, non a caso, l'elemento più dibattuto. Alcuni studiosi propongono di attribuire il tempio a divinità diverse dalla *Meter theon*, quali Demetra, Zeus o Zeus *Boulaios*⁹⁹. Altri avanzano dubbi sul fatto che l'edificio fosse effettivamente un tempio, ipotizzando che si trattasse piuttosto di un archivio o di un *thesauros*¹⁰⁰ o di un'abitazione privata. Al momento non risultano elementi tali da permettere di prendere posizione a favore di una determinata tesi tra quelle proposte o di elaborarne di nuove.

Infine, la connessione individuata da Thompson tra la rovina dell'edificio da lui scoperto e le distruzioni operate dai Persiani nel 480 a.C. è ipotetica¹⁰¹. Peraltro la datazione stessa dei resti proposta da Thompson viene messa in discussione da D.E. Francis, che propone un abbassamento di alcuni decenni. Simile abbassamento è peraltro in linea con la revisione della datazione del c.d. vecchio *Bouleuterion* operata dallo stesso Thompson: dall'inizio del V a.C. al 460 a.C. circa¹⁰². Non risulta che i materiali ceramici dello scavo, fondamentali per la cronologia, siano stati pubblicati. Attualmente non si possono dunque elaborare ricostruzioni certe.

Stando così le cose, l'identificazione delle strutture rinvenute da Thompson come originario *hieron* di Artemide *Aristoboule* proposta da Munn risulta difficile da sostenere.

⁹² V. es. Travlos 1971, 352; Nilsson 1967, 725-6 partic. nota 1; Parker 1996, 190. Ulteriori riferimenti: Shear 1995, nota 33, 171-2.

⁹³ V. Thompson 1937, 139.

⁹⁴ V. Miller 1995, nota 6, 135-6.

⁹⁵ V. Thompson 1937, 139.

⁹⁶ V. Shear 1995, nota 34, 172.

⁹⁷ V. Thompson 1937, 205. Collocazione dei resti: Thompson 1937, Fig. 126, 219 (= fig. 1, Tav. XII); Pl. VI. V. anche fig. 2, Tav. XII.

⁹⁸ V. Shear 1995, 173-6.

⁹⁹ V. rispettivamente: Cerri 1983, 173; Boersma 1970, 31-2; Frapiccinni 1987, 19.

¹⁰⁰ V. rispettivamente: Francis 1990, 118-20; Shear 1995, 177.

¹⁰¹ V. Thompson 1937, 140.

¹⁰² V. Francis 1990, 119-20. Nuova datazione del c.d. vecchio *Bouleuterion*: Thompson 1988, 200-1.

Infatti non è possibile affermare con certezza che le strutture siano effettivamente pertinenti ad un *naos*, né che, eventualmente, esso sia stato distrutto dai Persiani nel 480 a.C.

II - CRONOLOGIA

1 - La testimonianza di Plutarco e il *temenos* rinvenuto nel 1958

La testimonianza di Plutarco sul *hieron* di Artemide *Aristoboule* presuppone un arco di vita del santuario piuttosto lungo, esteso dagli anni '70 del V a.C. fino almeno all'epoca dello stesso Plutarco. Egli infatti dichiara di avere visto il ritratto di Temistocle collocato nel *naos*.

Una simile situazione è compatibile con la cronologia del *temenos* rinvenuto nel 1958 la cui identificazione con il *hieron* ricordato da Plutarco risulta assai probabile soprattutto sulla base della topografia.

Va peraltro osservato che la ricostruzione di detta cronologia è fortemente lacunosa. Come già ricordato, gli strati più antichi dello scavo non sono stati esplorati in modo sistematico. I saggi hanno rivelato frammenti ceramici che attestano una frequentazione del sito a partire almeno dall'VIII a.C. I materiali sono tuttora inediti. Non si possono dunque fare affermazioni sulla natura di tale antica frequentazione.

Ancora, dai resoconti degli scavi non risulta alcun elemento relativo all'epoca compresa tra gli anni '30 del IV a.C. e la fine dell'età ellenistica o l'inizio dell'età romana. La proposta avanzata da Steinhauer di attribuire al santuario una dedica di inizio III a.C. (la prima versione di IG II² 4658*) è puramente ipotetica, per ammissione dello stesso autore. A dire il vero si possono avanzare riserve anche sul IV a.C. in quanto la pertinenza al complesso del pilastro iscritto, documento sicuramente di IV a.C., è molto probabile ma non certa.

Analogamente, mancano elementi anche per quanto riguarda il periodo compreso tra la fine dell'età ellenistica o l'inizio dell'età romana e il III d.C.

Simili lacune non possono essere colmate da nuove indagini poiché, come detto più volte, il sito oggi non è più visibile e accessibile.

Ciò impedisce anche un riesame delle strutture murarie e quindi una ridiscussione di gran parte dei dati cronologici forniti nelle presentazioni dello scavo.

Si è già detto che la proposta di Munn relativa all'identificazione del *naos* originario di Artemide *Aristoboule* con i resti tardoarcaici rinvenuti da Thompson sotto il *Metroon* risulta fortemente problematica sia sotto il profilo archeologico sia sotto il profilo storico-religioso. Uno dei nodi riguarda l'aspetto cronologico.

a) V a.C.

Il complesso scoperto nel 1958 funzionava sicuramente come santuario nella prima metà del V a.C.

In questo senso risultano determinanti la datazione dell'altare proposta da Meritt (475-50 a.C.)¹⁰³ e la datazione dei frammenti di *krateriskoi*, anche se, riguardo a quest'ultima, si è già riferito della discrepanza tra Vanderpool (subito dopo le guerre persiane) e Kahil (metà del V a.C.)¹⁰⁴.

¹⁰³ V. Amandry 1968, 266-7 + fig. 2, 269 (= fig. 1, Tav. VII).

¹⁰⁴ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Kahil 1965, 24; *supra*, I 2 f, 406.

L'individuazione di strutture murarie di V a.C. è, come ricordato, oggetto di polemica tra Vanderpool e Amandry. Il primo ascrive con sicurezza al V a.C. il blocco che costituiva l'anta meridionale del portico, con le relative strutture di fondazione, sulla base della lavorazione e dei frammenti ceramici rinvenuti sul posto e lo considera un elemento del *naos* rimasto sempre *in situ*. Amandry ritiene invece che il blocco non sia nella sua posizione originaria e prospetta l'eventualità che esso provenga da un altro monumento¹⁰⁵. Egli propone piuttosto di datare al V a.C. il muro del *temenos*, la cui datazione è lasciata invece incerta tra V e IV a.C. da Vanderpool. Amandry riscontra che il muro presenta lo stesso orientamento dei blocchi che costituivano quasi certamente la base dell'altare. A suo avviso l'altare è stato orientato secondo la direzione del muro, e dunque il muro è almeno coevo all'altare (475-50 a.C.)¹⁰⁶. La scomparsa del sito impedisce di valutare la validità dell'una o dell'altra posizione, anche se, come si è detto, le fotografie lasciano pensare che il blocco che forma l'anta sud non sia un pezzo reimpiegato¹⁰⁷.

b) IV a.C.

La ricostruzione della situazione del complesso scavato nel 1958 durante il IV a.C. risulta problematica.

Nel testo del decreto onorario riportato sul pilastro gli onori tributati a Nettolemo di Melite dal proprio demo risultano connessi in modo particolare almeno ad un intervento del personaggio nel locale culto di Artemide. La sezione relativa alle motivazioni del provvedimento è mal conservata: ciò non consente ulteriori precisazioni. L'ipotesi avanzata da Vanderpool¹⁰⁸ che si sia trattato di un restauro del santuario è sicuramente plausibile, anche se la polivalenza di un termine come *hiera*, segnalata dallo stesso autore, lascia spazio ad altre possibilità. L'intervento di Nettolemo va molto probabilmente collocato intorno agli anni '30 del IV a.C. Si dispone infatti di alcune testimonianze che portano a collocare l'attività del personaggio nella c.d. età di Licurgo¹⁰⁹.

Vanderpool ritiene di potere individuare nel complesso rinvenuto nel 1958 le tracce dei rifacimenti di IV a.C. attribuendo a tale fase gran parte dei resti del piccolo edificio: la soglia in marmo, il pavimento a mosaico, le parti di muro costruite con blocchi larghi. Simile lettura, come detto, è stata confutata da Amandry¹¹⁰. A suo avviso lo stato dei resti è tale che non sono possibili datazioni attendibili.

Si è più volte segnalato che allo stato attuale nuovi esami dei resti sono impossibili a causa della scomparsa del sito e quindi non si possono più valutare gli elementi a sostegno della posizione di Vanderpool o di quella di Amandry. Tuttavia le fotografie dello scavo riportate da Daux e Vanderpool¹¹¹ portano a condividere le riserve espresse da Amandry sulla possibilità di identificare le diverse fasi. I resti risultano effettivamente esigui e non ben conservati.

¹⁰⁵ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Amandry 1968, 271.

¹⁰⁶ V. Amandry 1968, 270; Vanderpool 1964, 28.

¹⁰⁷ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, π. 18 b; 20 b (= Tav. IV).

¹⁰⁸ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, cat. 1, 32-3.

¹⁰⁹ V. Demosth. XVIII 114 (evergetismo) e XXI 215 (ricchezza); *Vitae decem oratorum* VII (= Plut. *Mor.* 843f-844 a, proposta di Licurgo per tributare a Nettolemo una corona e una statua in quanto aveva promesso di fare ricoprire l'oro l'altare di Apollo nell'*agora* secondo le richieste dell'oracolo). Rilievo con un gruppo di divinità (tra cui Artemide): Shear 1973, 168 -70 + Pl. 35 c (v. anche cap. I sez. I 1.2 d, 67). Dediche sull'acropoli: IG II² 1496 II ll. 43; IG II² 4901. Ulteriori riferimenti: Davies 1971, 399-400; Traill 2004, 86-7.

¹¹⁰ V. rispettivamente Threpsiades - Vanderpool 1964, 30; Amandry 1967-8, 271.

¹¹¹ V. Daux 1959, fig. 1, 572 (= fig. 1, Tav. II); Threpsiades - Vanderpool 1964, π. 16-9 (= Tavv. II -V; VIII-IX).

Inoltre va ricordato che per quanto la pertinenza del pilastro al *temenos* scoperto nel 1958 sia assai probabile, su di essa sussistono margini di dubbio.

Stando così le cose, non si dispone di elementi a partire dai quali ricostruire il quadro del complesso durante il IV a.C.

c) Età successive

Nel resoconto di Vanderpool sono riportati pochissimi dati per quanto riguarda le vicende del santuario scoperto nel 1958 dopo il IV a.C. Per di più essi non sono oggi verificabili, in quanto il sito, come ricordato in più occasioni, è sotto la palazzina situata in *Odos Herakleidon* n. 1, l'edificio che era in costruzione al momento della scoperta.

Il dato più antico in ordine cronologico riguarda il muro di recinzione. Vanderpool osserva che esso è stato rotto per permettere il passaggio della conduttura che corre sotto la superficie del tratto di strada contiguo al muro stesso. Nel punto del passaggio, allo scopo di rinforzare la struttura, è stata inserita un'anfora. Questa permette di collocare l'intervento alla fine dell'età ellenistica o all'inizio dell'età romana¹¹². L'impiego di una simile attenzione alla struttura lascia pensare che il *temenos* fosse all'epoca ancora frequentato. Tuttavia non si dispone di altri documenti utili ad una ricostruzione della situazione.

I dati più recenti riguardano in modo speciale il portico. Vanderpool ricorda che circa al centro di esso è stato rinvenuto un *bothros*. I tre esemplari di lucerne trovati nel corso dello scavo del medesimo permettono di collocare il *bothros* all'inizio del III d.C. Vanderpool ipotizza che risalgano allo stesso periodo anche alcuni frammenti di stucco presenti sul pavimento del portico e della cella. A suo avviso sarebbe invece più tardo l'intervento di chiusura del portico con apertura di una nuova porta, la porta la cui soglia era costituita dal pilastro iscritto¹¹³.

Come si è detto, al momento non resta che prendere atto delle informazioni fornite da Vanderpool.

2 - L'ipotesi di Munn e i resti scoperti da Thompson

La proposta di Munn relativa all'originario tempio di Artemide *Aristoboule* presuppone la validità della cronologia e della vicenda dei resti rinvenuti sotto il *Metreon* così come ricostruita dallo scopritore Thompson. Si è già accennato che la ricostruzione di Thompson è discussa da Francis. Si è altresì anche avuto modo di fare presente che i materiali ceramici rinvenuti durante lo scavo di Thompson, certamente determinanti per delineare la cronologia del sito, risultano inediti.

Allo stato attuale è dunque impossibile valutare la validità della ricostruzione di Thompson.

III - CULTO

Le fonti disponibili sul culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene sono assai poche e la correlazione tra testimonianze letterarie, archeologiche ed epigrafiche rimane di fatto comunque congetturale. Infatti è probabile, ma non certo, che il *hieron* ricordato da Plutarco

¹¹² V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 28.

¹¹³ V. Threpsiades - Vanderpool 1964, 30 + π. 19 d (= fig. 2, Tav. VIII). Lucerne: Threpsiades - Vanderpool, cat. 11-2, 35 + π. 21 b (= fig. 1, Tav. IX). Reimpiego del pilastro: Threpsiades - Vanderpool, π. 19 a-c (= Tav. V; fig. 2, Tav. IX).

sia da identificare con il complesso messo in luce nel 1958. Analogamente, è plausibile, ma non sicuro, che il testo originario della dedica IG II² 4658 avesse a che fare con il culto di Artemide *Aristoboule*.

Nella storia degli studi si distinguono due approcci al problema dell'individuazione dei caratteri del culto. Il primo consiste nel focalizzare l'attenzione sulla notizia fornita da Plutarco relativa all'istituzione del culto ateniese di Artemide *Aristoboule* da parte di Temistocle. Il secondo consiste nel focalizzare l'attenzione su elementi ulteriori o diversi rispetto a tale notizia in quanto essa, per un motivo o per un altro non viene ritenuta attendibile.

Dopo avere presentato le fonti e i relativi problemi di utilizzazione si darà conto delle singole proposte interpretative. In sede di bilancio si cercherà di mostrare che, tutto sommato, è preferibile il primo tipo di approccio in quanto sussistono forti dubbi sulla pertinenza degli elementi addotti dagli studiosi che scelgono il secondo tipo.

1 - Le fonti

Le fonti relative al culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene sono, come si è appena detto, assai poche e non del tutto certe: i due passi di Plutarco in cui si menziona il *temenos* della divinità, i reperti rinvenuti sul sito del *temenos* (qualora si ammetta l'identificazione di questo con il santuario rinvenuto nel 1958), una dedica (IG II² 4658*, qualora si ammetta la validità della proposta ricostruttiva di Steinhauer).

a) La testimonianza di Plutarco

In entrambi i passi di Plutarco c'è un nesso tra l'epiclesi e il consiglio grazie al quale Temistocle aveva garantito la vittoria sui Persiani e la salvezza di Ateniesi e Greci.

Nella *Vita di Temistocle* (22, 2*) si afferma che Temistocle aveva attribuito all'Artemide venerata nel *hieron* da lui fondato l'epiclesi *Aristoboule* perché egli aveva fornito il consiglio migliore ad Atene e ai Greci. Nel *Sulla malafede di Erodoto* (37 = *Mor.* 869 d*) Plutarco polemizza con Erodoto (VIII 56-8) accusandolo di sminuire il ruolo di Temistocle nella vittoria di Salamina attribuendo il piano strategico a Mnesifilo e chiama in causa la fama universale del consiglio (**βούλευμα**) di Temistocle e del tempio di Artemide *Aristoboule* da lui voluto a Melite dopo avere fornito il consiglio e sconfitti i barbari.

Nel testo della *Vita di Temistocle* Plutarco non precisa quale sia stato il consiglio di Temistocle, mentre nel *Sulla malafede di Erodoto* esso è il consiglio di combattere in mare presso Salamina.

Generalmente gli studiosi ritengono che anche nel primo passo si tratti della strategia di Salamina. Come si è già detto, Munn ritiene più probabile che si tratti di un'altra deliberazione, quella di gettare gli ambasciatori di Dario nel *barathron*. Stando al medesimo Plutarco (*Them.* 6, 3) Temistocle avrebbe ricevuto particolari elogi per le sue decisioni in merito alla condanna dell'interprete. Inoltre, le uniche altre fonti relative alla figura di *Aristoboule* portano a riconoscerci una divinità connessa alle leggi (*Artem. Oneir.* II 37*, affinità con Eunomia e Nemese) e in particolare alla condanna a morte (*Porph. De abst.* II 54, 2*, sacrificio di un condannato davanti all'*hedos* della divinità a Rodi)¹¹⁴.

¹¹⁴ V. Munn 2006, 272. Temistocle e la punizione dell'interprete: Munn 2006, 271. Presentazione della tesi di Munn: *supra*, I 2 e, 405. Discussione: *infra* IV 5 d, 442-3.

Teoricamente è possibile che nei due passi Plutarco faccia riferimento a due diverse circostanze per l'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule*. Si mostrerà in seguito che comunque una connessione con la condanna degli ambasciatori è improbabile in primo luogo perché gli elementi addotti da Munn non sono sufficienti per attribuire ad *Aristoboule* una specifica connessione con le esecuzioni capitali. Pertanto il fatto che nella *Vita di Temistocle* l'autore non precisi la natura del consiglio fornito da Temistocle può trovare una spiegazione nella notorietà del consiglio stesso. La menzione esplicita di Salamina nel *Sulla malafede di Erodoto* potrebbe altresì essere giustificata dal contesto: come già ricordato, si tratta appunto di una tirata polemica contro Erodoto riguardante il merito dell'elaborazione della strategia di Salamina.

b) I reperti del 1958

Il sito scavato nel 1958 e che probabilmente va identificato con il *hieron* di Artemide *Aristoboule* menzionato da Plutarco ha restituito, stando alla presentazione di Vanderpool, pochissimi materiali¹¹⁵.

Tra questi, gli unici che rivestono qualche interesse ai fini della ricostruzione della vita cultuale del sito sono i frammenti di *krateriskoi*. Infatti nelle iscrizioni del pilastro, qualora si ammetta la pertinenza del monumento al sito, non compare alcuna epiclesi di Artemide né si accenna a qualche rito o arredo sacro. Da esse si ricava unicamente che almeno negli anni '30 del IV a.C. il sacerdozio spettava ad una donna, anche se non è possibile stabilire se l'incarico fosse assegnato annualmente o a vita. La cancellatura e riscrittura del nome osservata da Vanderpool sulla pietra¹¹⁶ è compatibile con entrambe le ipotesi. Non si può neppure stabilire una connessione tra la sacerdotessa e il demo di Melite in quanto, come si è detto, l'epigrafe in se stessa non può essere considerata testimonianza di un controllo del *hieron* da parte del demo. L'iscrizione inoltre non consente di confermare o di smentire l'ipotesi avanzata da R. Garland secondo cui nel V a.C. il sacerdozio spettava a membri del *genos* di Temistocle, presentato da Plutarco come costruttore del *hieron*¹¹⁷.

Tornando ai frammenti di *krateriskoi*, nel primo capitolo si è mostrato che risulta problematico definirne la contestualizzazione sul piano cultuale. Gli elementi attualmente disponibili non permettono di capire se essi siano prova dello svolgimento di riti di passaggio femminili dello stesso tipo in diversi santuari di Artemide dell'Attica, come vorrebbe Kahil, o se siano dediche poste a ricordo della partecipazione a tali riti, come sostiene soprattutto Ch. Sourvinou-Inwood¹¹⁸. Per di più, come si è visto, non si dispone di dati certi sulla presenza di tali materiali a Melite. Al momento dunque i frammenti rinvenuti nel 1958 possono essere considerati solo come indicatori cronologici ed eventuali indicatori della presenza di un santuario artemideo, ma non possono essere collegati ad uno specifico carattere del culto.

c) La dedica IG II² 4658

Come si è accennato Steinhauer propone di porre in relazione la dedica ad Artemide IG II² 4658* con il culto di Artemide *Aristoboule*. La sua proposta nasce da un nuovo esame della pietra da lui effettuato durante la pubblicazione di un frammento di decreto

¹¹⁵ V. Thepsiades - Vanderpool cat. 1-12, 31-5 a cui vanno aggiunte due basi marmoree (art. cit. 28) e frammenti ceramici protogeometrici, geometrici, orientalizzanti e classici (art. cit. 30)

¹¹⁶ V. Thepsiades - Vanderpool 1964, cat. 1, 32.

¹¹⁷ V. Garland 1992, 75. Cfr. Lalonde 2006, nota 116, 110.

¹¹⁸ V. cap. I sez. III 2 c, 158-61. Tesi di Sourvinou-Inwood: cap. I sez. IV 1 b, 199.

dall'*Aphrodision* di Halai Aixonides. Sulla base della rarità del nome egli ritiene di potere identificare uno dei due dedicanti di IG II² 4658*, Ambrosios, con l'arconte di III a.C. (290/89 a.C.) menzionato nel frammento e fino ad allora sconosciuto¹¹⁹. Lo studioso si sofferma ad aggiungere elementi sulla storia e l'interpretazione di IG II² 4658*, elementi ulteriori rispetto alla prima assai sintetica edizione della dedica ad opera di I.I.E. Hondius e G. Vollgraff nel 1928.

Il primo punto su cui richiama l'attenzione è la forma del monumento, attualmente conservato presso il Museo epigrafico di Atene (EM 2822).

Si tratta di una base marmorea composta da una sorta di due gradini sovrapposti. L'iscrizione è incisa sulla parte anteriore del livello inferiore. Questo (cm 53 x 41 x 8) sulla superficie presenta due coppie di fori, circolari nella parte anteriore e rettangolari nella parte posteriore. Sulla superficie del livello superiore (cm 37,5 x 31,5 x 2) si trova un incavo triangolare, spostato a sinistra rispetto al centro della superficie, e destinato al plinto di una statuetta. Al centro della base c'è un foro rettangolare allungato.

La ricostruzione risulta difficile. La forma e la grandezza dei quattro fori presenti sul gradino inferiore portano ad escludere un elemento in pietra, come un *naiskos* per la statuetta della divinità. Essi lasciano pensare piuttosto ad una *trapeza* o una *theke* in legno o in metallo. Le tracce di lavorazione lascerebbero supporre che detta parte sia stata inserita prima della statuetta. Non è invece possibile stabilire se il foro quadrangolare al centro della base sia pertinente al primo oggetto votivo o alla statuetta¹²⁰.

Secondo Steinhauer, dunque, la base avrebbe sostenuto, nel tempo, due diversi tipi di oggetti votivi e avrebbe subito i rimaneggiamenti del caso. La vicenda della base è ai suoi occhi del tutto compatibile con quella del testo epigrafico.

Anch'esso, infatti, è stato redatto in due fasi. Le parole **δημόσυνη** nella prima linea e **ἀρετῆς** nella seconda sono state scritte al posto di una parola che è stata scalpellata. L'incisione delle due nuove parole si presenta come meno accurata dell'incisione del testo originario, le lettere sono più larghe (differenza compresa tra mm 2 e 5). Si notano inoltre errori del lapicida: nel primo caso è rimasta l'ultima lettera della parola cancellata (**ι**), nel secondo è stato scritto **ἀριτῆς** in luogo di **ἀρετῆς**¹²¹.

Individuate due fasi nell'assetto del monumento e nella redazione del testo Steinhauer passa a trattare problema del contenuto e del contesto storico.

La parola **δημοσύνη** per la sua posizione e per il fatto che si è conservata la **ι** finale, desinenza del dativo, non può essere altro che un nuovo epiteto di Artemide. L'ampiezza della parte scalpellata (cm 11,3) comporta una parola originaria di circa dodici lettere, cosa che lascia poca scelta: **Προστατηρία** (Aisch. *Sept.* 450) o **Ἀριστοβούλη** (Plut. *Them.* 22, 2*). Epiclesi non attestate nella tradizione attica come **Κονθυλεύτιδι** o **Λευκοφρυγήνη** sono da escludere. Secondo Steinhauer è da privilegiare l'ipotesi **Ἀριστοβούλη** considerando **Προστατηρία** un epiteto solamente letterario. Il fatto che l'archeologia abbia mostrato che il *hieron* di Artemide *Aristoboule* è stato restaurato intorno al 330 a.C. fa sì che non si possa escludere che la dedica IG II² 4658* fosse esposta in tale santuario¹²².

¹¹⁹ V. Steinhauer 1998, 238-48.

¹²⁰ V. Steinhauer 1998, 244 + Tafel 39, 1 (cfr. fig. 1, Tav. XV). Le cifre fornite tra parentesi qui e in seguito si riferiscono alla misurazione del reperto effettuata da chi scrive presso il Museo epigrafico di Atene (cortesia SAIA).

¹²¹ V. Steinhauer 1998, 244-5 + Tafel 39, 2 (cfr. fig. 2, Tav. XV; Tav. XVI).

¹²² V. Steinhauer 1998, 245.

Più problematico risulta restituire la parola scritta in luogo di ἀριτῆς (larghezza della parte scalpellata cm 6,5), nonostante siano visibili tracce della parola precedente (un tratto verticale della prima lettera e il sigma finale). Steinhauer non formula alcuna proposta, tuttavia ritiene che il generico riferimento all'*arete* dei due personaggi sia da collegare a qualcosa di concreto quale potrebbe essere una vittoria in una competizione o l'essersi distinti nell'esercizio di una carica pubblica. La possibilità di un riferimento alla caccia va esclusa in quanto la struttura della base risulta incompatibile con l'esposizione di un trofeo di caccia, ipotesi sostenuta nel commento all'iscrizione fornito nell'*IG*. L'ipotesi del riferimento all'esercizio di una carica pubblica è preferita da Steinhauer in quanto chiarisce la scelta originaria dell'epiclesi *Aristoboule* e l'inconsueta qualificazione della dedica come **μνημεῖον... εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον**. Quanto all'epiclesi, lo studioso ritiene interessante ricordare il motivo per il quale secondo Plutarco (*Them.* 22, 2*) Temistocle avrebbe scelto l'epiclesi *Aristoboule*, nonostante esso, a suo dire, non si addica al carattere ctonio di *Aristoboule*: il fatto che Temistocle aveva consigliato nel modo migliore la città e i Greci¹²³.

Se si accetta l'identificazione del dedicante Ambrosios con l'Ambrosios arconte nel 290/89 a.C., si comprendono più facilmente i motivi della modificazione del testo. Le correzioni hanno un carattere programmatico strettamente connesso al significato politico e democratico delle nuove scelte. L'*hapax* **Δημοσύνη**, scelto per motivi metrici in luogo di **Δημοτική**, qualifica Artemide come protettrice del *Demos*. Il carattere politico dell'Artemide la cui statuetta veniva nel contempo posta sulla base è sottolineato dal richiamo all'*arete* dei dedicanti. Che ad Atene Artemide avesse un ruolo politico è testimoniato dall'offerta dei pritani per Artemide *Boulaia* (attestata epigraficamente) e dall'identificazione di Artemide con Eukleia (*Soph. Oi. T.*, 161; *Plut. Arist.* 20). Il monumento nella sua seconda fase rappresenta dunque una sorta di proclamazione dell'orientamento democratico dei due personaggi¹²⁴.

Secondo Steinhauer, il contesto per le trasformazioni dell'epigrafe *IG* II² 4658* e del suo supporto è fornito dal clima politico dell'epoca a cui esso si ascrive. Ambrosios ricopre il suo incarico durante quella che viene identificata come seconda fase dell'oligarchia e che appare caratterizzata da un graduale ripristino di istituti democratici, spiegabile con la prevalenza degli oligarchici moderati a cui molto probabilmente apparteneva lo stesso Ambrosios (e anche Diopeithes)¹²⁵.

Per quanto riguarda la vicenda del monumento, la ricostruzione di Steinhauer risulta del tutto plausibile. È evidente che il testo della dedica *IG* II² 4658 ha avuto due fasi di redazione e non vi sono motivi per escludere che anche la base su cui essa è incisa abbia avuto due diversi impieghi e che ad essi sia stata adattata.

Probabilmente l'autore coglie nel segno anche quando individua nel testo attualmente leggibile una sorta di manifesto di appartenenza democratica. Tuttavia in proposito appare opportuna qualche puntualizzazione. L'equivalenza tra **δημοσύνη** e **δημοτική** era già stata sostenuta dagli editori Hondius e Vollgraff, ma essi avevano attribuito a **δημοσύνη** il significato di protettrice del *demos*, piuttosto che del *Demos*. I due studiosi avevano infatti fatto riferimento ad un passo di Demostene (43, 71 = *Contra Macart.* 71) dal quale risulta una distinzione tra **ἱερὰ δημόσια** (o **δημοτελή**) e **ἱερὰ δημοτικά** e ad un passo di Esichio (s.v. **δημοτελή ἱερὰ**) dove si chiarisce che i primi erano destinati ad atti di culto

¹²³ V. Steinhauer 1998, 245-6. Riferimento alla caccia: Kirchner 1935, 290; probabilmente anche Hondius - Vollgraff 1928, 220 (esposizione di un quadrupede).

¹²⁴ V. Steinhauer 1998, 246.

¹²⁵ V. Steinhauer 1998, 246-8.

(**θύματα**) celebrati dalla *polis*, i secondi ad atti di culto celebrati dai demi. Va detto che, al momento, l'uso di **δημοτική** come epiclesi non è mai attestato, mentre risulta attestato quello di **δημοτελής**. **Δημοτελής** compare come epiclesi, rispettivamente di Dioniso e di Demetra, in due iscrizioni (IG XII 9, 20, 1. 3 da Caristo d'Eubea databile al II d.C e IG XII 7, 4, ll. 4-5 (= LSCG 102, ll. 4-5) da Arkesine di Amorgo databile al IV-III a.C.) e come epiclesi di Dioniso in un passo di Demostene (*Or. XXI (= Contra Meid.) 53*)¹²⁶. A questo punto si potrebbe forse riflettere sulla vicinanza fonetica e grafica tra **δημοσύνη** e **δημοσίαι** e chiedersi se **δημοσύνη** non vada inteso come equivalente di **δημοσία** cioè **δημοτελής** piuttosto che come equivalente di **δημοτική**. In questo caso acquisterebbe consistenza l'interpretazione di Steinhauer di **Δημοσύνη** come "protettrice del *Demos*" e quanto ne consegue.

La restituzione **Ἀριστοβούλη** nella prima linea dell'iscrizione IG II² 4658* è epigraficamente plausibile. Come si è detto, la scalpellatura è lunga cm 11,3; la larghezza delle lettere del testo fuori da essa è di circa cm 1, con oscillazioni da lettera a lettera. Sembrerebbe però opportuno essere meno netti di Steinhauer nell'escludere alternative. *Konthyleatis* effettivamente non è mai attestata ad Atene.

Prostateria compare esclusivamente in Eschilo (*Sept.* 450), così come *Aristoboule* compare solo in Plutarco (*Them.* 22, 2*): non è chiaro perché Steinhauer sottolinei il carattere letterario solo di *Prostateria*¹²⁷. Si può anche osservare che se Artemide *Prostateria* compare solo in Eschilo, ad Atene è ben attestato Apollo *Prostaterios* menzionato in tutti gli elenchi epigrafici delle divinità a cui sacrificavano i pritani¹²⁸. Anche se nelle liste ad Apollo *Prostaterios* è accostata Artemide *Boulaia*, non si può teoricamente escludere che in qualche modo si tributasse culto anche ad Artemide *Prostateria*. Si tratterebbe inoltre di un culto di ambito civico, compatibile con il contesto della dedica IG II² 4658* così come ricostruito da Steinhauer.

Leukophryene non è documentata come epiclesi di Artemide ad Atene. Merita però forse di essere ricordata la notizia di Pausania relativa alla dedica sull'acropoli di una statua della divinità da parte dei figli di Temistocle (Paus. I 26, 4*). F. Imhoof-Blumer e P. Gardner propongono di riconoscere una replica della scultura su due tetradracme ateniesi del 165 a.C. (quindi più recenti di IG II² 4658*). Sulla base di alcuni confronti Al.N. Oikonomides identifica invece la statua con quella di Artemide *Brauronia* riprendendo l'ipotesi di C.E. Beulé. Prudente la posizione di L. Lacroix che vede nel tipo sicuramente la replica di una scultura arcaica, affine a quella dell'Apollo di Delo, ma non propone identificazioni¹²⁹. A titolo di curiosità, si può segnalare anche la proposta di C. Cavedoni, il quale sostiene l'identificazione con Artemide *Aristoboule* sulla base della (superata) teoria secondo cui i simboli delle monete vanno interpretati in relazione ai nomi dei magistrati iscritti sulle monete stesse: nel caso della moneta in questione il magistrato è Euboulides¹³⁰. Tornando ad Artemide *Leukophryene*, sembra opportuno ricordare anche il

¹²⁶ V. Dittenberger 1891, 474-7 (iscrizione di Caristo e difesa del tradito **δημοτελεῖ** contro la congettura di Ph. Buttmann **δημοτελή**).

¹²⁷ V. Steinhauer nota 20, 245.

¹²⁸ V. cap. IV sez. I 1, 458.

¹²⁹ V. rispettivamente: Imhoof-Blumer - Gardner 1887, 35 + Pl. LXXVI BB V e VI (= Imhoof-Blumer - Gardner 1964, 139 + Pl. BB V e VI); Al.N. Oikonomides in Imhoof-Blumer - Gardner 1964, lxx (con erronea attribuzione dell'identificazione a Imhoof-Blumer e Gardner) e lxxix, Figs. 1-3; Lacroix 1949, 205-6. Ripresa della proposta di Imhoof-Blumer - Gardner: Head 1888, 53 ns. 403-4; Frazer 1898, 329 + fig. 35. Catalogo tipo monetale: Svoronos 1975², Pl. 59, ns. 16-21 (tetradracme); 22-4 (dracme). Datazione: Kambanis 1932, 38-42.

¹³⁰ V. Cavedoni 1836, 331-2. Teoria: cit., 326.

decreto con cui Atene sancisce il riconoscimento della sacralità dei giochi in onore di Artemide *Leukophryene* e tributa onori ai *theoroi* (*Inscr. Magn.* 37)¹³¹. Esso risale ad un periodo successivo a IG II² 4658* (forse inizio II a.C.), tuttavia è interessante in quanto prevede (l. 39) che la stele contenente il decreto sia esposta in un non meglio precisato *hieron* che (teoricamente) potrebbe essere un luogo sacro dedicato ad Artemide *Leukophryene*. Non si può dunque escludere l'ipotesi che nell'Atene ellenistica si ponessero dediche a tale divinità.

La ricostruzione di Steinhauer relativa al contesto civico e politico della dedica IG II² 4658* è plausibile.

La rarità del nome *Ambrosios* è argomento convincente per l'identificazione dell'*Ambrosios* dedicante di IG II² 4658* con l'*Ambrosios* menzionato nel decreto frammentario di Halai Aixonides. Non vi sono ragioni per sostenere con S.C. Humphreys¹³² che si tratti di un magistrato di demo, piuttosto che di un arconte. Le lettere **αϞ** leggibili sulla pietra lasciano pochi dubbi¹³³. Semmai è discutibile la datazione dell'arcontato di *Ambrosios* proposta da Steinhauer (290/89 a.C.)¹³⁴. Se l'*Ambrosios* dedicante di IG II² 4658* è un arconte, l'ipotesi sostenuta dallo studioso secondo la quale l'*arete* menzionata nella seconda linea di testo farebbe riferimento all'ambito civico acquista decisamente consistenza.

Resta però aperto il problema di stabilire quale parola fosse scritta originariamente al posto di **ἀριτυῆς**. In proposito Steinhauer si limita ad ipotesi sulla sfera semantica della parola (vittoria agonistica o carica pubblica), ma non propone un preciso vocabolo. Effettivamente l'ampiezza della scalpellatura (cm 6,5) lascia spazio a troppe possibilità. Permane dunque incertezza sul contesto della stesura originaria di IG II² 4658*. Che si trattasse già di un contesto di tipo civico è un'ipotesi coerente con la restituzione *Aristoboule*.

La connotazione civica del culto di Artemide *Aristoboule* risulta evidente nel testo di Plutarco opportunamente richiamato da Steinhauer. Inoltre, diversamente da quanto scrive lo studioso¹³⁵, tale connotazione non risulta in contrasto con un carattere "ctonio" della divinità. Come si vedrà tra breve, non sussistono elementi atti a comprovare tale carattere.

Steinhauer coglie nel segno quando ricorda che ad Atene un carattere civico del culto di Artemide è testimoniato dalle attestazioni epigrafiche relative al sacrificio per Artemide *Boulaia*. Risulta invece difficile seguirlo nel citare in proposito anche il culto di Artemide *Eukleia*. Nelle testimonianze note e sicuramente di ambito ateniese *Eukleia* ad Atene si presenta come figura indipendente da Artemide, spesso appaiata ad *Eunomia*. Il passo di Plutarco citato da Steinhauer (*Arist.* 20) fa riferimento al culto di *Platea* e afferma solamente, senza fornire ulteriori dettagli, che "i più" identificano Artemide ed *Eukleia*. Anche il passo di Sofocle richiamato dallo studioso (*Oi. T.* 161), dal quale risulterebbe un culto di Artemide *Eukleia* nell'*agora* non può essere ricondotto con sicurezza alla realtà ateniese. I versi sono pronunciati dal coro degli anziani di Tebe e la presenza di un culto di Artemide *Eukleia* a Tebe è attestata da Pausania (X 17, 1).

In conclusione la restituzione di Steinhauer di *Aristoboule* come epiclesi di Artemide nella prima redazione della dedica IG II² 4658* appare plausibile dal punto di vista

¹³¹ V. Kern 1900, 27-8.

¹³² V. Humphreys 2004, nota 3, 130.

¹³³ V. Steinhauer 1998, 238, n. 3 (=SEG XLIX 141, l. 3) + Tafel 38 a.

¹³⁴ V. riferimenti SEG LIII/1, 146.

¹³⁵ V. Steinhauer 1998, nota 24, 246.

epigrafico e forse anche sul piano semantico. In mancanza di una plausibile restituzione della parola inscritta al posto di *ἀριτῆς*, non si può essere certi sul contenuto della redazione originaria.

2 - Ricostruzione e interpretazione del culto

Come si è detto, alcuni studiosi basano la ricostruzione del culto ateniese di Artemide *Aristoboule* sui due passi di Plutarco, facendola eventualmente interagire con altri elementi. Altri pongono al centro della ricostruzione dati ulteriori rispetto a quelli forniti da Plutarco, talora reinterpretando questi ultimi.

a) Conformità alle indicazioni di Plutarco *Artemide Aristoboule e Artemide Boulaia*

Da più parti è stata sottolineata l'affinità etimologica tra l'epiclesi *Aristoboule* e l'epiclesi *Boulaia* parimenti attestata ad Atene per Artemide nell'ambito di una culturalità marcatamente civica (sacrifici celebrati dai pritani prima di dare inizio ai lavori dell'assemblea)¹³⁶.

Podlecki e Garland ritengono che lo stesso Temistocle abbia giocato su tale affinità sfruttandola per sottolineare la natura eccezionale del suo intervento. In particolare secondo Garland il gesto sarebbe stato frainteso dagli Ateniesi che vi avrebbero letto la volontà di affermare la superiorità delle decisioni del singolo Temistocle rispetto alle deliberazioni delle istituzioni democratiche. Ciò molto probabilmente avrebbe determinato la disgrazia politica del personaggio¹³⁷.

Artemide Aristoboule, Artemide Ariste e Artemide Agrotera

N.D. Papachatzis trattando del culto di Artemide *Ariste* e *Kalliste* nell'ambito del suo commento a Pausania (I 29, 2) segnala l'affinità etimologica tra l'epiclesi *Aristoboule* e l'epiclesi *Ariste*. Egli sottolinea anche il fatto che i resti del *peribolos* menzionato dal periegeta si trovano vicini al complesso scavato nel 1958 e a suo avviso da identificare con il *hieron* di Artemide *Aristoboule*. Da tali osservazioni lo studioso non deduce tuttavia alcuna analogia tra i culti. Infatti mentre sulla base dei rilievi anatomici rinvenuti nell'area del *peribolos* il culto di Artemide *Ariste* e *Kalliste* risulta connesso alla sfera della generazione, le indicazioni di Plutarco non lasciano dubbi sul fatto che il culto dell'*Aristoboule* è da vedere, invece, come affine a quello di Artemide *Agrotera* e connesso, piuttosto, alla protezione della città¹³⁸.

b) Oltre i testi di Plutarco

Artemide Aristoboule e Aristoboule di Rodi

Diversi studiosi indicano la possibilità di una relazione tra l'Artemide *Aristoboule* ateniese e l'*Aristoboule* venerata a Rodi¹³⁹. La maggior parte identifica quest'ultima come

¹³⁶ V. es. Amandry 1968, nota 19, 275; Wycherley 1973, 55; Podlecki 1975, 175 e 176; Piccirilli 1981 a, 145; Garland 1992, 76; Steinhauer 1998, nota 28 246. Culto di Artemide *Boulaia* ad Atene v. cap. IV.

¹³⁷ V. Podlecki 1975, 175; Garland 1992, 76.

¹³⁸ V. Papachatzis 1974, 385. Etimologia: v. anche Usener 1929, 50. Rilievi dedicati ad Artemide *Kalliste*: Philadelphus 1927; Roussel 1927.

¹³⁹ V. Curtius 1862, nota 1, 10-1; Usener 1929, 51; Morelli 1959, 113 e 157; Nilsson 1967 512; Piccirilli 1981 a, 157 nota 3; Piccirilli 1983, 264; Giuman 1999, nota 45, 95. Cfr. Wachsmuth 1874, 434-9; Robertson 1996, 279.

Artemide *Aristoboule*¹⁴⁰. Oltre all'evidenza del nome, detti studiosi adducono un comune legame tra il luogo di culto delle due divinità e le pubbliche esecuzioni.

Infatti secondo la *Vita di Temistocle* di Plutarco (22, 2*) il *hieron* ateniese di Artemide *Aristoboule* si trovava presso il luogo in cui al suo tempo venivano gettati i corpi dei condannati a morte dopo l'esecuzione della sentenza, nonché i mantelli e i capestri di coloro che si erano tolti la vita impiccandosi. Si concorda sul fatto che tale luogo sia il *barathron*.

Secondo un passo del *Sull'astinenza* di Porfirio (II 54, 2*) a Rodi in occasione dei *Kronia* celebrati il 6 *Metageitnion* si sacrificava a Crono un condannato a morte appositamente mantenuto in vita. Egli veniva portato fuori dalle mura e sgozzato davanti all'*hedos* dell'*Aristoboule* dopo avergli fatto bere del vino.

Sebbene Porfirio scriva che la vittima umana veniva offerta a Crono, alcuni tra i già ricordati studiosi sostengono che essa era in realtà offerta ad (Artemide) *Aristoboule*¹⁴¹.

Gli argomenti presentati a sostegno di simile tesi sono i seguenti. Il giorno 6 è il giorno del mese dedicato alle feste di Artemide. *Metageitnion* è un errore per *Petageitnyos*, mese primaverile del calendario rodio e i mesi primaverili sono dedicati alle feste di Artemide¹⁴². Crono è menzionato da Porfirio solo perché nel mondo greco era la divinità associata al sacrificio umano¹⁴³. La menzione dell'*hedos* di *Aristoboule* acquista senso solo se l'offerta è destinata a tale divinità¹⁴⁴. È possibile che si sia verificata una sovrapposizione calendariale tra una festa di Artemide e una di Crono¹⁴⁵. Il santuario ateniese di Artemide *Aristoboule* secondo Plutarco (*Them.* 22, 2*) si trovava là dove vengono gettate le carogne¹⁴⁶.

La possibilità di un collegamento tra l'Artemide *Aristoboule* ateniese e l'*Aristoboule* rodia viene da più parti chiamato in causa per sostenere che Temistocle, a cui Plutarco attribuisce l'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule*, si è in realtà appropriato di un culto più antico originariamente non connesso in alcun modo con le sue deliberazioni.

Dall'analogia tra la situazione ateniese e quella rodia Usener deduce invece una connessione tra il nome *Aristoboule* e le esecuzioni capitali¹⁴⁷. Lo spunto è ripreso da Munn che richiama anche un passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro (II 37*) in cui *Aristoboule* è associata ad Eunomia e Nemese e risulta dunque essere una figura divina legata alle leggi e alla giusta assegnazione della pena¹⁴⁸.

Artemide Aristoboule e Artemide Boulaia-Phosphoros

L. Piccirilli utilizza l'evidente affinità etimologica tra le epiclesi *Aristoboule* e *Boulaia* in una direzione diversa da quella, già richiamata¹⁴⁹, di Podlecki e Garland.

Mentre questi ultimi seguono Plutarco, egli ritiene che l'autore dia conto solo del significato più evidente di *Aristoboule* finendo per attribuire a Temistocle un "suicidio

¹⁴⁰ V. es. Pohlenz 1922, col. 1985; Morelli 1959, 113 e 157; Nilsson 1967 400 e 512; Piccirilli 1981 a, nota 3, 157; Piccirilli 1983, 264; Giuman 1999, nota 45, 95. Cfr. Robertson 1996, 279-80 (identificazione con la *Meter theon*). Discussione *infra* IV 5 d, 442.

¹⁴¹ V. Piccirilli 1981 a, nota 3, 157; Piccirilli 1983, 264; Giuman 1999, nota 45, 95. V. anche Nilsson 1967, 400 e 512.

¹⁴² V. Morelli 1959, 113 e 157; Nilsson 1967, 512.

¹⁴³ V. Pohlenz 1922, col. 1985; Nilsson 1967, nota 3, 400 e 512.

¹⁴⁴ V. Morelli 1959, 113 e 157.

¹⁴⁵ V. Pohlenz 1922, col. 1985.

¹⁴⁶ V. Morelli 1959, 113 e 157; Nilsson 1967, 512.

¹⁴⁷ V. Usener 1929, 51.

¹⁴⁸ V. Munn 2006, nota 36, 272.

¹⁴⁹ V. *supra*, 421.

politico". A suo avviso l'affinità tra *Aristoboule* e *Boulaia* implica un'affinità tra Artemide *Aristoboule* e Artemide *Phosphoros* in quanto Artemide *Boulaia* era venerata nella *Tholos* "anche con l'appellativo di *Phosphoros*¹⁵⁰". Secondo lo studioso l'epiclesi *Phosphoros* rimanda all'attribuzione alla divinità della prerogativa di guida in ambito iniziatico. Il rinvenimento di *krateriskoi* dello stesso tipo di quelli rinvenuti a Brauron e Munichia prova che Artemide *Aristoboule* era effettivamente connessa, al pari della *Brauronia* e della *Mounichia*, alle iniziazioni femminili¹⁵¹. L'epiclesi *Phosphoros* rimanda altresì alla sfera notturna-aurorale, alla *metis* e al mare¹⁵². L'istituzione da parte di Temistocle del culto di Artemide *Aristoboule* si inquadra così in quello che lo studioso ricostruisce come più ampio progetto propagandistico legato al culto di un'Artemide qualificata da particolari aspetti. Egli ritiene infatti che tutti i culti artemidei in qualche modo legati al nome di Temistocle (Artemide *Selasphoros*, Artemide *Proseoa*, Artemide "salaminia", Artemide *Mounichia*, Artemide *Leukophryene* e appunto Artemide *Aristoboule*) abbiano in comune la relazione con la sfera iniziatica, la notte, la *metis* e il mare¹⁵³.

In via del tutto ipotetica Piccirilli propone anche di riconoscere *Aristoboule* e *Boulaia* come epiclesi di divinità "ctonie" affini alle documentate *Bouleus* ed *Eubouleus*¹⁵⁴.

Artemide *Aristoboule* e Artemide *Eukleia*

Si è già ricordata la proposta di Amandry relativa ad un'identificazione tra il *hieron* di Artemide *Aristoboule* ricordato da Plutarco e il *naos* di *Eukleia* menzionato da Pausania (I 14, 5*). Essa è basata sull'identificazione tra Artemide *Aristoboule* ed *Eukleia* desunta dal già ricordato passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro (II 37*)¹⁵⁵. Nonostante lo studioso non si soffermi su tale aspetto, la sua proposta ha certamente a che fare con la ricostruzione e l'interpretazione del culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene. Si ritiene dunque opportuno includerla nella rassegna delle posizioni in merito a detto tema.

c) Bilancio critico

Si è visto che le fonti relative al culto di Artemide *Aristoboule* ad Atene sono, di fatto, ridotte ai due passi di Plutarco e che un buon numero di studiosi, considerando inattendibili le notizie in essi contenute chiama in causa elementi ulteriori o diversi.

Si è anticipato che la pertinenza di detti elementi suscita forti dubbi, che saranno presentati qui di seguito. Ciò porta a preferire la posizione di coloro che basano la propria interpretazione del culto sui testi di Plutarco, cosa che, come si vedrà tra breve, non implica necessariamente la loro totale attendibilità.

Parallelismo Atene-Rodi(?)

L'individuazione di una qualche forma di parallelismo tra la situazione culturale di Artemide *Aristoboule* ad Atene e di *Aristoboule* a Rodi è, per molti versi, problematica. Essa deriva, in gran parte, da un lavoro di interpretazione a partire dai due testi di riferimento, quello di Plutarco (*Them.* 22, 2*) e quello di Porfirio (*De abst.* II 54, 2*). In

¹⁵⁰ V. Piccirilli 145.

¹⁵¹ V. Piccirilli 1981 a, 145-6.

¹⁵² V. Piccirilli 1981 a, 146; 150; Piccirilli 1981 b, 224-5; 232-3.

¹⁵³ V. Piccirilli 1981 a. Artemide *Leukophryene*: Piccirilli 1981 b. Presentazione: *infra* IV 2, 428-30. Discussione: *infra* IV 5 b, 438-40.

¹⁵⁴ V. Piccirilli 1981 a, nota 59, 164.

¹⁵⁵ V. *supra* I 2 a, 397-9. Posizione di Amandry nei confronti della testimonianza di Plutarco: *infra* IV 4 a, 431. Discussione: *infra* IV 5 d, 441-5.

realtà le due situazioni, così come sono presentate nei due passi, non risultano affatto parallele.

A differenza di quanto presuppone Usener¹⁵⁶, in nessuno dei due casi c'è in gioco l'esecuzione di una condanna a morte. Stando a Plutarco, ad Atene il *hieron* di Artemide *Aristoboule* risulta contiguo ad un luogo di deposizione dei corpi delle persone giustiziate, non alla sede dell'esecuzione. Stando a Porfirio, davanti all'*hedos* di *Aristoboule* a Rodi veniva sacrificata una vittima umana per Crono, vittima che era un condannato a morte appositamente mantenuto in vita e appositamente trattato.

Si potrebbe osservare che il *barathron*, il luogo a cui fa riferimento Plutarco, risulta utilizzato anche (o forse principalmente¹⁵⁷), come strumento di esecuzione. Ciò però non toglie che nel testo di Porfirio si parli di un sacrificio e non di un'esecuzione. In proposito si può ricordare l'ipotesi già ottocentesca secondo cui nella sua "preistoria" il *barathron* era un luogo in cui si celebravano sacrifici umani¹⁵⁸. Si può concordare sul fatto che la morte per precipitazione o il gesto stesso del salto in una voragine avessero una valenza sacrale e che la condanna al *barathron* fosse connessa particolarmente a reati di tipo religioso¹⁵⁹. Tuttavia non sono noti casi, neppure mitici, in cui la precipitazione è una forma di sacrificio umano. La "preistoria" rituale del *barathron* non può dunque essere dimostrata.

L'identificazione tra *Aristoboule* di Rodi e Artemide *Aristoboule* non appare basata su elementi stringenti. Negli altri due documenti relativi al culto di tale figura a Rodi, due elenchi epigrafici di confraternite in cui figurano gli *Aristobouliastai*, non compare alcuna epiclesi¹⁶⁰.

La relazione suggerita da Piccirilli tra i sacrifici umani di Rodi e la notizia contenuta in un passo attribuito ad Apollodoro (*Epit.* VI 27) sulla presenza nell'isola della statua di Artemide portata via dalla Tauride da Oreste¹⁶¹, statua tradizionalmente associata all'offerta di vittime umane, è del tutto ipotetica.

Si potrebbe semmai considerare il fatto che l'*hedos* di *Aristoboule* si trova "fuori dalle porte". Un consolidato filone di studi antropologico-religiosi che fa capo a J.-P. Vernant ha evidenziato che la posizione liminare sembra privilegiata per i luoghi artemidei e che una particolare relazione tra la divinità e gli spazi liminari si riflette anche nelle epiclesi (es. *Prothyraia*, *Propylaia*, *Agrotera*, *Limnaia*). Tuttavia in un sistema politeistico è azzardato assumere dei canoni e identificare un luogo di culto situato al di fuori delle porte come sicuramente artemideo.

Inoltre, l'unica attestazione di *Aristoboule* come epiclesi di Artemide oltre a quella contenuta nei due passi di Plutarco compare in una lista anonima degli epiteti dei dodici dei (*Anecd. Gr/L*, I/II p. 270 Schöl - Studemund*) che può comunque dipendere proprio da Plutarco citato, nella stessa opera, a proposito di un'epiclesi di Zeus. Il già ricordato passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro (II 37*) autorizza per contro a ritenere che *Aristoboule* fosse considerata (anche?) come figura divina autonoma al pari di altre figure con nomi tipologicamente affini quali *Eunomia* (a cui si trova associata nel testo) o *Eukleia*. La trattazione del significato di tale figura è infatti separata dalla trattazione del significato della figura di Artemide (II 35).

¹⁵⁶ V. Usener 1929, 51.

¹⁵⁷ V. Cerri 1982, 127.

¹⁵⁸ V. Curtius 1862, 9; Berneker 1971, 95-7; Cantarella 1987, 505. Cfr. Wachsmuth 1874, 437-9

¹⁵⁹ V. riferimenti soprattutto in Cantarella 1987, 497-500.

¹⁶⁰ V. IG XII 1, 163; Pugliese Carratelli 1939-40, cat. n. 6, 151 + tav. IX; 195.

¹⁶¹ V. Piccirilli 1981 b, 241.

Infine, nessuno degli argomenti addotti per correggere il testo di Porfirio e attribuire il sacrificio umano al culto di Aristoboule invece che a quello di Crono risulta convincente.

Il giorno 6 ricorre come data di feste artemidee e, secondo la tradizione, veniva considerato come ricorrenza mensile della nascita della divinità¹⁶². Tuttavia nello studio di un sistema politeistico come quello greco risulta metodologicamente scorretto assumere dei canoni. Come osserva Robertson, di norma le fonti letterarie fanno riferimento al calendario attico¹⁶³. Non sembra dunque legittimo sostituire *Metageitnion* con *Petageitnyos*. Essendo *Metageitnion* un mese estivo, l'argomento legato alla stagionalità delle feste artemidee perde validità. Peraltro anche tale argomento, come quello basato sul giorno, risulta frutto di una scorretta assunzione di canoni. Nel corso della (piuttosto ampia) trattazione relativa ai sacrifici umani (II 53, 3 - 56), Porfirio dimostra una grande precisione nel nominare le figure divine ed eroiche a cui essi venivano offerti. È dunque improbabile che la menzione di Crono vada considerata erronea. Il parallelismo con la situazione ateniese, come si è appena mostrato, non regge. Ancora, a differenza di quanto afferma Morelli, la menzione dell'*hedos* di Aristoboule può essere spiegata in molti modi, fosse anche come semplice precisazione topografica. Infine, Pohlenz non chiarisce adeguatamente su quali basi si possa ipotizzare una sovrapposizione calendariale a Rodi tra la festa in onore di Artemide e quella in onore di Crono.

In conclusione alla luce delle fonti disponibili, cioè il testo di Plutarco e quello di Porfirio, risulta prudente rinunciare ad individuare un parallelismo tra la situazione del *hieron* di Artemide *Aristoboule* ad Atene e quella dell'*hedos* di Aristoboule a Rodi e sospendere il giudizio sulla possibile relazione tra le due figure divine. Allo stato attuale le notizie sull'*Aristoboule* di Rodi non possono essere addotte come prova dell'arcaicità dell'Artemide *Aristoboule* ateniese o di una specifica connessione tra l'epiclesi *Aristoboule* e le esecuzioni capitali. Riguardo a quest'ultimo punto, è del tutto condivisibile lo scetticismo espresso da Robertson¹⁶⁴ sulla possibilità che i Greci abbiano mai associato tale tipo di pena ad una qualche divinità. Appare pertanto opportuno rinunciare anche a trovare un qualche significato di tipo rituale nella contiguità segnalata da Plutarco tra il *hieron* di Artemide *Aristoboule* e il *barathron*. È più plausibile supporre che si tratti di una mera contingenza topografica, ricordata dall'autore per chiarimento. Da uno studio sui c.d. santuari minori come quello di Wycherley emerge infatti con evidenza che il loro inserimento nel tessuto urbano faceva sì che essi si trovassero vicini ai più diversi tipi di edifici e spazi¹⁶⁵.

Aristoboule-Boulaia-Phosphoros?

La ricostruzione di Piccirilli relativa alla contestualizzazione dell'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* da parte di Temistocle si offre a diverse obiezioni, che verranno presentate nella prossima sezione¹⁶⁶. Per il momento ci si limita ad alcune osservazioni.

La documentazione disponibile non consente di seguire lo studioso nell'affermare che Artemide *Boulaia* era venerata nella *Tholos* anche come *Phosphoros*. Si mostrerà nel capitolo successivo che, nonostante i due culti si presentino, almeno in un certo periodo, come strettamente associati, diversi elementi fanno propendere per una rispettiva autonomia¹⁶⁷.

¹⁶² V. Mikalson 1975, 18.

¹⁶³ V. Robertson 1996, 271.

¹⁶⁴ V. Robertson 1996, nota 170, 279.

¹⁶⁵ V. Wycherley 1970. V. anche Parker 2005, 51-4; 57 (culti artemidei localizzati presso il Ceramico).

¹⁶⁶ V. *infra* IV 5 b, 438-40.

¹⁶⁷ V. cap. IV sez. IV, 461-4.

L'affinità etimologica tra *Aristoboule* e *Boulaia* non può dunque essere utilizzata per stabilire un'affinità culturale tra Artemide *Aristoboule* e Artemide *Phosphoros*. Va peraltro tenuto presente che, come si vedrà nel prossimo capitolo¹⁶⁸, del culto di Artemide *Phosphoros* ad Atene si sa molto poco e quel poco non riguarda in alcun modo "iniziazioni" come vorrebbe Piccirilli. Quella dello studioso risulta essere principalmente una speculazione etimologica.

Inoltre, come si è visto¹⁶⁹, i frammenti di *krateriskoi* rinvenuti nel 1958 non possono essere assunti senz'altro come prova di una connessione tra il culto di Artemide *Aristoboule* e le iniziazioni femminili attestate nel caso di Artemide *Brauronia* e di Artemide *Mounichia*.

Infine, che *Aristoboule* e *Boulaia* possano essere epiclesi "ctonie" è, per ammissione dello stesso Piccirilli¹⁷⁰, una pura ipotesi derivata da speculazioni etimologiche

Stando così le cose, non vi sono motivi stringenti per seguire lo studioso nell'attribuire a Plutarco una cattiva comprensione e una cattiva spiegazione della natura del culto di Artemide *Aristoboule*.

Aristoboule-Eukleia (?)

Il modo in cui Amandry deduce l'identificazione tra Artemide *Aristoboule* e Artemide *Eukleia* dal citato passo di Artemidoro (*Oneir.* II 37*) desta più di una perplessità.

È vero che nel testo *Aristoboule* è accostata ad Eunomia e a Nemese e che ad Atene il culto di Eunomia e quello di *Eukleia* risultano associati. Nessun elemento autorizza a dire che Artemidoro presenta *Aristoboule* ed Eunomia come coppia di divinità, né che egli stia in qualche modo facendo riferimento alla realtà culturale ateniese. L'accostamento riguarda solamente il piano del significato dell'apparizione delle due figure nei sogni. A riguardo appare semmai interessante lo spunto di Munn che dal passo deduce l'attribuzione ad *Aristoboule* di una connessione con leggi e la retribuzione di premi e castighi.

Inoltre il ragionamento di Amandry presuppone che Artemide *Aristoboule*, *Aristoboule*, *Eukleia* (ed eventualmente Artemide *Eukleia*) siano intercambiabili tra loro, cosa che andrebbe dimostrata e non data per scontata¹⁷¹. Tra l'altro, ad Atene non vi sono attestazioni certe del culto di Artemide *Eukleia*¹⁷².

Artemide Aristoboule e la polis

L'affinità etimologica tra *Aristoboule* e *Boulaia* è l'unico elemento incontrovertibile tra quelli, ulteriori rispetto ai testi di Plutarco, che vengono presi in considerazione nella ricerca sulla natura del culto di Artemide *Aristoboule*. Tale affinità è del resto notata da molti¹⁷³, seppure con diverse implicazioni.

Come si è visto¹⁷⁴, la documentazione attuale non fornisce elementi validi per accettare la tesi di Piccirilli e riconoscere tramite tale affinità l'identità di Artemide *Aristoboule* e Artemide *Phosphoros* sotto il profilo dell'aspetto "iniziatico" e "notturno aurorale".

¹⁶⁸ V. cap. IV, sez. IV, 463-4.

¹⁶⁹ V. *supra* III 1 b, 416.

¹⁷⁰ V. Piccirilli 1981 a, nota 59, 164.

¹⁷¹ V. es. Parker 2005 b.

¹⁷² V. *supra* III 1 c, 420.

¹⁷³ V. riferimenti *supra* III 2 a, nota 136, 421.

¹⁷⁴ V. *supra*, 425.

Nello stesso contesto si è avuto modo di dire che anche la possibilità del riconoscimento di un carattere "ctonio" nelle epiclesi *Aristoboule* e *Boulaia* è assai labile.

Appare più plausibile che tanto l'epiclesi *Aristoboule* quanto quella *Boulaia* facciano riferimento alla deliberazione in ambito civico. In proposito sembra opportuno ricordare anche il gioco comico di Aristofane (*Thesm.* 809) sul nome femminile Euboule e la superiorità delle donne rispetto ai membri della *Boule*¹⁷⁵. Podlecki e Garland¹⁷⁶ colgono probabilmente nel segno a sottolineare la connessione tra *Aristoboule* e l'eccezionalità delle circostanze, la salvezza dalla minaccia persiana. A riguardo risulta dunque del tutto pertinente l'osservazione di Papachatzis che accomuna la tradizione relativa ad Artemide *Aristoboule* e quella relativa ad Artemide *Agrotera* sotto il profilo del riconoscimento alla divinità della capacità di proteggere la città¹⁷⁷. È tuttavia probabile che, come si cercherà di mostrare tra breve, l'introduzione dell'epiclesi non vada attribuita a Temistocle ma vada inquadrata nella costruzione dei *monumenta* relativi al personaggio.

IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI

Il dibattito interpretativo è incentrato sui due passi plutarchei, in particolare sul più ampio testo della *Vita di Temistocle*. Le questioni, strettamente intrecciate tra loro, sono due. La prima è quella della storicità delle affermazioni di Plutarco, cioè se Temistocle ha effettivamente fondato un *hieron* di Artemide *Aristoboule* a Melite. La seconda è l'individuazione dei motivi che avrebbero eventualmente guidato l'azione di Temistocle, tanto più che nella *Vita* ad essa sono attribuite conseguenze politiche negative. La maggior parte degli studiosi ritiene che Temistocle abbia effettivamente istituito il culto di Artemide *Aristoboule* dopo la vittoria di Salamina. Il gesto viene ricondotto ad un particolare legame tra il personaggio e Artemide, legame che viene contestualizzato da Piccirilli nella propaganda politica del tempo. Il solo Garland preferisce riconoscere, invece di un legame personale o di *genos* con il culto di Artemide, un'intenzionale richiamo alla tradizione che collegava la vittoria di Salamina ad Artemide *Munichia*. Due autori si distinguono per un radicale scetticismo rispetto alla storicità della notizia fornita da Plutarco: Amandry e Munn, con diverse posizioni sull'origine della notizia stessa.

Si cercherà di mostrare qui di seguito che dall'analisi della documentazione disponibile non emergono elementi sufficienti per affermare una particolare connessione tra Temistocle e il culto di Artemide, connessione che del resto, trattandosi di un politeismo, non può essere assunta a giustificazione della fondazione del santuario di Artemide *Aristoboule* da parte del personaggio. Si mostrerà altresì che lo scetticismo di Amandry e Munn sulla storicità delle informazioni fornite da Plutarco può essere condiviso, ma non le loro conclusioni. L'ipotesi che si ritiene più plausibile è che l'autore riporti una tradizione elaborata all'interno del santuario artemideo di Melite per dare ad esso prestigio collegandolo all'abitante più illustre del demo. È molto probabile che tale tradizione risalga al IV a.C., momento di particolare attività nella costruzione della memoria del conflitto tra Atene e i Persiani e dei protagonisti di esso.

¹⁷⁵ V. in proposito le osservazioni di Munn 2000, 326 (con ipotesi di contesto storico, 117-8; 333-4. Ma cfr. Sommerstein 1977, 116-7).

¹⁷⁶ V. Podlecki 1975, 175; Garland 1992, 76.

¹⁷⁷ V. Papachatzis 1974, 385.

1 - Temistocle e Artemide

Come si è detto, la maggior parte degli studiosi considera storicamente attendibile l'informazione fornita da Plutarco secondo la quale Temistocle avrebbe istituito il culto di Artemide *Aristoboule* dopo la vittoria di Salamina e segue Vanderpool nel riconoscere nei resti rinvenuti nel 1958 una conferma archeologica di tale informazione.

Da più parti l'episodio viene contestualizzato in un *dossier* più o meno ampio di notizie dalle quali emergerebbe l'esistenza di un rapporto privilegiato tra Temistocle e Artemide.

A Flia si venerava Artemide *Selasphoros* (Paus. I 31, 4*). Flia era il demo di origine dei Licomidi, il *genos* a cui apparteneva Temistocle. A Flia i Licomidi erano proprietari di un *telesterion* che secondo Plutarco (*Them.* 1, 4*) era stato fatto restaurare da Temistocle dopo che era stato incendiato dai Persiani.

Si deve molto probabilmente a Temistocle la dedica di un'epigrafe che, stando a Plutarco (*Them.* 8* e *Mor.* 867 f = *De Her. mal.* 34*), era stata collocata nel santuario di Artemide *Proseoa* presso capo Artemisio per celebrare la vittoria ivi riportata. A favore dell'attribuzione depongono il fatto che l'epigramma riportato nella *Vita di Temistocle* è assai plausibilmente opera di Simonide (notoriamente amico di Temistocle), nonché la devozione di Temistocle verso Artemide. Podlecki richiama anche l'affinità tra l'epiclesi *Proseoa* e l'epiclesi *Selasphoros* di Flia.

Pausania (I 36, 1*) menziona in successione il santuario di Artemide a Salamina e il trofeo eretto da Temistocle sull'isola. Un passo epigrafico testimonia un intervento di Temistocle nell'area (IG II² 1035, ll. 44-6*). Il nome e parte dell'epiclesi della divinità sono in lacuna (l. 45). L'integrazione [Ἀρτέμιδος Ἰρξάνης] proposta da P. Foucart non è l'unica possibile¹⁷⁸.

La vittoria di Salamina (di cui Temistocle è stato artefice) veniva celebrata onorando Artemide *Mounichia* (Plut. *Mor.* 349 f = *De gloria Ath.* 7*)¹⁷⁹

Secondo la versione della morte di Temistocle fornita da Aristodemo (FGH IIA 140 F1 10, 5*) Temistocle prima di suicidarsi aveva offerto un sacrificio ad Artemide *Leukophryene* e i suoi figli avevano dedicato sull'acropoli di Atene una statua della medesima divinità (Paus. I 26, 4*)¹⁸⁰.

2 - Temistocle, Artemide *Aristoboule* e la politica

La costruzione del *hieron* di Artemide *Aristoboule* a Melite da parte di Temistocle, così come riferita da Plutarco, viene considerata una manovra propagandistica e viene ad essa attribuita una funzione anticimoniana.

Piccirilli ha dedicato uno studio specifico all'argomento, un articolo intitolato *Artemide e la metis di Temistocle*, in cui egli propone la soluzione di due problemi. Il primo è l'associazione tra un personaggio paragonato per la *metis* a Odisseo ad Artemide e non ad Atena, come l'eroe omerico. Il secondo è capire se la costruzione del *hieron* è stata una

¹⁷⁸ V. Boersma 1970, 50 (solo iscrizione); Podlecki 1975, 176 (senza menzione dell'iscrizione); Piccirilli 1981 a, 144 (discussione iscrizione nota 6, 158); Giuman 1999, 90. Integrazione IG II² 1035, l. 45: Foucart 1907, 184-5.

¹⁷⁹ V. Podlecki 1975, 176; Piccirilli 1981 a, 144; Giuman 1999, 90-1.

¹⁸⁰ V. Piccirilli 1981 a, 144; Giuman 1999, 91.

mossa politicamente "imprevedente", come suggerisce la valutazione negativa di Plutarco (*Them.* 22, 2*) o se invece non è stata dettata da una "necessità politico-religiosa"¹⁸¹.

Per quanto riguarda il primo problema, Piccirilli muove dalle testimonianze relative al legame tra Temistocle e Artemide osservando che detto legame è centrato su un'Artemide venerata con diverse epiclesi (*Selasphoros*, *Proseoa*, *Mounichia*, "Salaminia" *Aristoboule*, *Leukophryene*) ma connotata da alcuni specifici caratteri che la qualificano come Artemide-Ecate-*Phosphoros*. Tali caratteri sono: la connessione con la luce notturna (luna) o aurorale, la connessione con le iniziazioni nel ruolo di guida (*arkteia*, misteri di Flia), il possesso di *metis*.

La devozione di Temistocle verso questo particolare tipo di Artemide è fondata sul fatto che i caratteri della divinità richiamano aspetti della personalità e della figura politica di Temistocle. La manifestazione della divinità come luce notturna e aurorale richiama il teatro d'azione del personaggio. Il legame tra la divinità e la *metis* richiama la *metis* per cui Temistocle andava famoso. La connessione tra la *Phosphoros* e la navigazione richiama in modo evidente la politica navale che Temistocle stava inaugurando.

In conclusione, secondo Piccirilli, Munichia e il suo santuario di Artemide sono la chiave per comprendere le ragioni del rapporto privilegiato tra Temistocle e la divinità. Tale rapporto forse ha a che fare con il *genos*, presso cui il culto di Artemide-Ecate-*Phosphoros* era già importante (Artemide *Selasphoros* a Flia), e che forse era già orientato verso la politica navale (Licomede figlio di Escreo trierarca all'Artemisio o a Salamina)¹⁸².

Per quanto riguarda l'aspetto politico della costruzione del *hieron* di Artemide *Aristoboule*, l'autore ritiene che, al pari del restauro del del *telesterion* di Flia, l'iniziativa sia stata una mossa politicamente calcolata e ponderata avente come obiettivo da una parte il *genos*, dall'altra Cimone.

Da Plutarco (*Them.* 15, 3) risulta che Licomede figlio di Escreo, trierarca a Salamina, aveva dedicato i *parasema* della nave persiana da lui catturata ad Apollo *Daphnephoros* a Flia. Nel gesto si potrebbe riconoscere la volontà di differenziarsi da Temistocle, che associava il proprio nome ad Artemide, avvicinandosi invece agli Alcmeonidi, legati al santuario di Delfi. Tra i fattori che hanno determinato l'ostracismo di Temistocle non è infatti da escludere un tradimento interno al *genos*. Se così fosse, Temistocle restaurando il *telesterion* di Flia e costruendo il *hieron* per Artemide *Aristoboule* avrebbe avuto l'obiettivo di presentarsi come portatore delle più antiche e genuine tradizioni religiose del *genos*. In quanto divinità ctonia *Aristoboule* doveva appartenere ad una tradizione molto antica.

Negli anni dopo Salamina Cimone stava portando avanti una propaganda centrata da un lato sulla figura di Teseo, dall'altro sulla celebrazione di Maratona. Piccirilli valorizza inoltre la notizia secondo cui al tempo della minaccia persiana, mentre Temistocle esortava gli Ateniesi ad abbandonare la città e a imbarcarsi alla volta di Salamina, Cimone e i suoi *hetairoi* avevano dedicato sull'acropoli un morso di cavallo ad Atena, come ad esprimere la necessità di affidare la salvezza ai cavalieri. Nella sua propaganda dunque Cimone riproponeva il tradizionale e "aristocratico" culto di Atena, legato a Maratona, mentre Temistocle si richiamava al culto di Artemide, connesso alla vittoria di Salamina.

Anche la scelta di collocare il tempio di Artemide *Aristoboule* nel demo di Melite presso la propria abitazione risponde ad esigenze propagandistiche e non ha intenti autocelebrativi (come forse è stato inteso dagli Ateniesi o forse è stato fatto apparire dagli Alcmeonidi). A Melite si trovava infatti l'*Eurysakeion*, luogo di culto legato alle

¹⁸¹ V. Piccirilli 1981 a, 143.

¹⁸² V. Piccirilli 1981 a, 146-50. Su Artemide *Leukophryene* v. in specifico Piccirilli 1981 b, partic. 234-43

rivendicazioni ateniesi su Salamina. Temistocle avrebbe voluto stabilire una continuità ideale tra la sua politica, che aveva avuto un felice esito nelle acque di Salamina, e il conflitto tra Atene e Megara per il possesso dell'isola. Non è escluso che abbia compiuto un'operazione simile anche sulla stessa isola di Salamina. Se infatti si deve a lui la costruzione del tempio di Artemide, esso è contiguo al luogo sacro a Cicreo, apparso in forma di serpente durante la battaglia.

Infine, la decisione di restaurare il *telesterion* di Flia potrebbe essere anche una "risposta" a Cimone che stava facendo restaurare il *telesterion* di Eleusi¹⁸³.

La lettura politico-religiosa della costruzione del *hieron* di Artemide *Aristoboule* data da Piccirilli è accolta e seguita da Giuman, che vede nei dati sul rapporto tra Temistocle e Artemide la "cronaca di un programma fallito"¹⁸⁴.

3 - Temistocle, Artemide *Aristoboule* e la tradizione su Artemide *Mounichia*

Garland non colloca la costruzione del santuario di Artemide *Aristoboule* nel contesto di una particolare devozione di Temistocle verso Artemide.

Egli ritiene che il motivo più plausibile della scelta da parte di Temistocle di celebrare il proprio successo attraverso simile iniziativa sia da riconoscere nella tradizione secondo cui Artemide *Mounichia* era posta in relazione con la vittoria degli Ateniesi a Salamina. A suo avviso il fatto che i figli di Temistocle avessero dedicato sull'acropoli una statua di Artemide *Leukophryene* non dimostra che il *genos* fosse tradizionalmente legato al culto di Artemide né che vi fosse qualche connessione tra Temistocle e Artemide prima di Salamina¹⁸⁵.

Secondo Garland, Temistocle nell'attribuire il proprio determinante suggerimento ad un intervento di Artemide ha seguito la tradizione ateniese che assegnava all'Artemide venerata a Munichia un ruolo di primo piano nella vittoria di Salamina in quanto divinità del tempo (luna) e del luogo (santuario prossimo al teatro delle operazioni). Temistocle ha scelto un'epiclesi appropriata al suo scopo, *Aristoboule*, non casualmente affine a *Boulaia*, epiclesi dell'Artemide venerata nella *Tholos*. Probabilmente si è trattato di una scelta politicamente non felice in quanto è possibile che l'ostilità verso il personaggio, di cui parla Plutarco (*Them.* 22) sia dovuta al fatto che gli Ateniesi vi avevano visto la volontà da parte di un privato di rivendicare la relazione con un'Artemide "consigliera" più efficiente di quella venerata a livello istituzionale. Temistocle ha altresì mantenuto una stretta connessione con il *temenos* di Munichia: sia nel santuario di Artemide *Mounichia* sia in quello di Artemide *Aristoboule* venivano dedicati vasi dello stesso tipo, i *krateriskoi*¹⁸⁶.

La fondazione del santuario di Artemide *Aristoboule* sarebbe stata affiancata da quella del santuario di Artemide o Atena *Herkane* al Pireo (IG II² 1035, l. 45). In questo caso l'epiclesi doveva ricordare le "mura di legno". Temistocle sarebbe dunque andato troppo oltre, agli occhi degli Ateniesi, nell'istituire un culto del proprio intelletto¹⁸⁷.

¹⁸³ V. Piccirilli 1981 a, 151-4.

¹⁸⁴ V. Giuman 1999, 89-93.

¹⁸⁵ V. Garland 1992, 75-6.

¹⁸⁶ V. Garland 1992, 76.

¹⁸⁷ V. Garland 1992, 76.

4 - Temistocle e Artemide *Aristoboule*: una tradizione costruita a posteriori

Come si è anticipato, nella storia degli studi Amandry e Munn si distinguono per un radicale scetticismo nei confronti della storicità della notizia di Plutarco secondo cui Temistocle aveva voluto il *hieron* di Artemide *Aristoboule* a Melite.

a) La ricostruzione di Amandry

Si è visto che Amandry (in polemica con Vanderpool) nega che nel santuario rinvenuto nel 1958 e plausibilmente identificato con il santuario di Artemide *Aristoboule* si possano riconoscere elementi archeologici atti a confermare la fondazione da parte di Temistocle¹⁸⁸.

Nello stesso contesto egli cerca di dimostrare che, stando alle fonti, Temistocle non aveva motivi sufficienti per dedicare un santuario ad Artemide. La tradizione riportata da Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gloria Ath.* 7*) secondo cui il 16 *Mounichion* era stato consacrato ad Artemide perché in quella data la divinità aveva brillato come luna sui Greci che vincevano a Salamina non è ben fondata in quanto, come mostra di sapere lo stesso autore (*Cam.* 19, 6), lo scontro si era svolto piuttosto intorno al 20 *Boedromion*. Più stretto appare il nesso tra Temistocle e il santuario di Artemide *Proseoa* al capo Artemision dove c'era un monumento dedicato dai Greci dopo la battaglia descritto da Plutarco (*Them.* 8*). Tuttavia il santuario di Melite è posto in relazione con Salamina e non con l'Artemision. L'omaggio di Temistocle ad Artemide dopo Salamina si spiegherebbe più facilmente se si considerasse come omaggio all'Artemide già venerata nel demo ove il personaggio risiedeva¹⁸⁹.

Amandry avanza dubbi anche sulla storicità dell'introduzione dell'epiclesi *Aristoboule* al tempo di Temistocle. Detta epiclesi non compare nell'iscrizione di Neottolemo di Melite, ma nei due passi di Plutarco: va dunque spiegato come mai l'autore la conosceva se nel IV a.C. essa era caduta in disuso. *Aristoboule* come epiclesi di Artemide non è attestata al di fuori dei due passi di Plutarco, ad eccezione di una lista anonima degli epiteti dei dodici dei (*Anecd. Gr/L*, I/II p. 270 Schöl - Studemund*), dove però Plutarco è esplicitamente citato come fonte per quanto riguarda un'epiclesi di Zeus. In età imperiale è attestato il culto di *Aristoboule* (*Artem. Oneir.* II 37*; *Porph. De abst.* II 54, 2*; IG XII 1, 163). A Rodi la figura divina risulta chiaramente autonoma rispetto ad Artemide (*Porph. De abst.* II 54, 2*; IG XII 1, 163): ci si può domandare se ad Atene ci sia stata invece un'associazione o un'identificazione con Artemide, come sembrano presupporre i due passi di Plutarco su Melite¹⁹⁰.

Secondo Amandry non bisogna dubitare del fatto che Plutarco abbia realmente visitato un tempio dedicato ad Artemide *Aristoboule* o ad Artemide e *Aristoboule* e vi abbia visto un ritratto di Temistocle. Infatti più di una volta i reperti archeologici hanno fornito conferme alle sue informazioni sui monumenti. Il termine **βούλευμα** che compare nel passo del *Sulla malafede di Erodoto* (37 = *Mor.* 869d*) autorizza a ipotizzare che all'interno del tempio egli potesse avere visto anche una copia del "decreto di Trezene", anche se nel testo la parola sembra avere il significato di "consiglio".

Il nesso tra Temistocle e la fondazione del santuario non va però considerato come storico. Molto probabilmente Plutarco ha riportato acriticamente una tradizione locale

¹⁸⁸ V. *supra*, I 2 d, 402-4. Discussione: I 2 f, 409.

¹⁸⁹ V. Amandry 1968, 273-5.

¹⁹⁰ V. Amandry 1968, 275-6.

(come nel caso di Munichia) o forse ha costruito egli stesso la storia. All'origine della poco convincente notizia di Plutarco vi sarebbero dunque da un lato un'epiclesi di difficile spiegazione come *Aristoboule* e dall'altro la presenza nel santuario della divinità di oggetti che celebravano Temistocle in quanto più illustre abitante di Melite.¹⁹¹

b) La ricostruzione di Munn

Si è già dato conto della tesi di Munn secondo cui le notizie di Plutarco sul santuario di Artemide *Aristoboule* a Melite non sono storicamente attendibili ma riprendono una tradizione successiva rispetto all'epoca di Temistocle, probabilmente di IV a.C. Se ne ricordano alcuni punti.

L'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* non è legata alla vittoria di Salamina, ma alla decisione di precipitare gli ambasciatori di Dario nel *barathron*. L'epiclesi *Aristoboule* ha attinenza con l'ambito della giustizia (Artem. *Oneir.* II 37*) e, in particolare, con le esecuzioni capitali (Plut. *Them.* 22, 2*; Porph. *De abst.* II 54, 2*). Il *hieron* di Artemide *Aristoboule* dedicato per celebrare l'uccisione degli ambasciatori va probabilmente identificato con il c.d. antico *Metroon*. L'attribuzione della dedica a Temistocle va ricondotta a coloro che non avevano approvato l'azione e avevano pertanto scaricato la responsabilità su un singolo. Il santuario originario di Artemide *Aristoboule* non è mai stato ricostruito. Quando gli Ateniesi si interessarono a recuperare monumenti relativi alle guerre persiane e ai loro protagonisti l'edificio dell'*agora* era ormai dimenticato. Non è improbabile che fu allora che si associò la memoria della dedica di Temistocle ad Artemide *Aristoboule* al santuario di Melite che si trovava presso il *barathron*.

Nella ricostruzione di Munn la dedica del santuario all'*Aristoboule* non è contestualizzata nell'ambito di un particolare legame tra Temistocle o Artemide, con eventuali risvolti di propaganda politica. La dedica è inserita piuttosto nel quadro della relazione tra lo statista e il culto della *Meter theon*, relazione che risulta evidente negli anni dell'esilio. *Aristoboule* è infatti una divinità connessa alle leggi e assegnazione delle pene e viene identificata talora con Artemide (Atene) talora con la *Meter theon* (Rodi, secondo la proposta di Robertson). L'*ἡνίασε* con cui Plutarco nella *Vita di Temistocle* (22, 2*) apre la notizia sulla fondazione del *hieron* di Artemide *Aristoboule* trova piena spiegazione se si pensa che la divinità poteva essere percepita come Cibele, la divinità associata al potere del Re¹⁹².

5 - Bilancio critico

a) Temistocle "devoto" di Artemide?

Un esame attento delle fonti mostra che, come visto da R.J. Lenardon, l'individuazione di un legame particolare tra Temistocle e Artemide (spesso definito impropriamente come "devozione") è probabilmente frutto di una sopravvalutazione dei dati¹⁹³. Nei testi citati a sostegno di simile individuazione il nome di Temistocle è associato a quello della divinità solo due volte, nei due passi di Plutarco e nel passo di Aristodemo. In tutti gli altri casi l'associazione è ricostruita dagli studiosi con elementi e procedimenti non del tutto esenti da dubbi.

¹⁹¹ V. Amandry 1968, 276-9. Sulla debolezza della costruzione di Plutarco v. anche Amandry 1968, 275.

¹⁹² V. Munn 2006, 271-4 e *supra*, I 2 e, 405. Discussione: *supra* I 2 f, 410-2.

¹⁹³ V. Lenardon 1978, 101 e nota 153, 232.

Temistocle e Artemide *Selasphoros*

La ricostruzione di un collegamento tra Temistocle e il culto di Artemide *Selasphoros* a Flia risulta assai problematica. L'unica fonte su tale culto, Pausania (I 31, 4*), ricorda l'esistenza di un altare senza fare il nome di Temistocle. Temistocle è invece menzionato da Plutarco (*Them.* 1, 4*) come artefice del restauro del *telesterion* dei Licomidi situato nella medesima località. Non è possibile stabilire una relazione tra l'altare e il *telesterion*.

Pausania riporta una lista degli altari che si trovavano a Flia. L. Beschi propone una ripartizione degli altari in diversi santuari. A suo avviso l'altare di Apollo *Dionysodotos* e quello di Artemide *Selasphoros* si trovavano in uno stesso santuario da identificare con quello dedicato ad Apollo *Daphnephoros* ricordato da altre fonti (Athen. X 424 f; Plut. *Them.* 15, 3). Gli altari di Dioniso *Anthios*, delle ninfe Ismenidi e di Ge - Grande dea sono attribuiti da Beschi a un complesso dedicato al culto metroaco. La presenza a Flia di un simile complesso è resa plausibile del rinvenimento di tre altari databili all'età imperiale raffiguranti la *Meter* e Attis. Infine, Beschi ritiene che nel gruppo di altari localizzati da Pausania in un unico *naos* (ἔτερος ναὸς ἔχει) vadano riconosciuti i culti sviluppatisi intorno all'antico *telesterion* dei Licomidi¹⁹⁴. Rispetto a una simile ricostruzione bisogna osservare che il testo di Pausania sembra fare riferimento a due e non a tre santuari¹⁹⁵: la già ricordata espressione ἔτερος ναὸς ἔχει comporta due elementi. È probabile che il *naos* menzionato dall'autore abbia a che fare con il *telesterion* dei Licomidi. Kore *Protogonos* compare infatti anche in un passo di Pausania (IV 1, 8) dove è riportata un'iscrizione che si sarebbe trovata nel *telesterion* e che dà conto del ruolo del capostipite dei Licomidi e dell'eponimo di Flia nell'origine dei culti misterici di Andania. Stando così le cose, non è possibile localizzare l'altare di Artemide *Selasphoros* nell'edificio che da Plutarco risulta connesso al nome di Temistocle, a meno che non si segua R. Parker¹⁹⁶ nel considerare i due luoghi sacri e i rispettivi altari menzionati da Pausania come parte di un unico complesso, quello dedicato ai culti misterici.

Appare però del tutto condivisibile l'osservazione dello stesso Parker sul carattere recenziere delle epiclesi riportate dal periegeta. La situazione culturale di Flia descritta da Pausania va considerata dunque sensibilmente posteriore rispetto all'epoca di Temistocle. È molto probabile che essa risenta di rielaborazioni connesse con un avvicinamento tra i Licomidi e gli Eumolpidi di Eleusi, avvicinamento testimoniato dalla dedica onoraria congiunta IG II² 3559 databile all'età imperiale¹⁹⁷. Va registrato peraltro anche lo scetticismo di F. Chamoux¹⁹⁸ sulla possibilità concreta di riconoscere un carattere eleusino o orfico nelle epiclesi citate da Pausania. In ogni caso l'intera documentazione relativa ai misteri di Flia è molto più tarda del V a.C. Le proposte inerenti la ricostruzione dei misteri nel V a.C. formulate da I. Loukas risultano fortemente ipotetiche in quanto basate su interpretazioni più che su dati di fatto¹⁹⁹. In un simile quadro di incertezze, non è da escludere che la notizia di Plutarco sulla ristrutturazione del *telesterion* da parte di

¹⁹⁴ V. Beschi-Musti 1982, 385. Sui culti di Flia v.: Loukas 1986, 67-108 (commento a Pausania I 31, 4); Loukas - Loukas 1986 (altari metroaci); Loukas 1988 (culto metroaco); Loukas 1990; Loukas - Loukas 1990 (*Daphnephoreion*); Loukas 1992 (misteri).

¹⁹⁵ V. Parker 1996, 305.

¹⁹⁶ V. Parker 1996, nota 57, 305.

¹⁹⁷ V. Parker 1996, 305.

¹⁹⁸ V. Casevitz - Chamoux - Pouilloux 2002, 236.

¹⁹⁹ V. Loukas 1988, 179-86; Loukas 1992.

Temistocle vada considerata più che come dato storico come parte della ricostruzione *a posteriori* di una storia del complesso che fosse il più prestigiosa possibile. Anche il fatto che Plutarco affermi di trarre la notizia da Simonide non elimina i dubbi. In conclusione, mancano elementi certi per sostenere che all'epoca di Temistocle a Flia si venerava Artemide *Selasphoros* e che tale culto fosse in qualche misura connesso a Temistocle per tradizione di *genos*

Temistocle e Artemide *Proseoa*

La connessione tra Temistocle e il monumento votivo dedicato nel santuario euboico di Artemide *Proseoa* presso capo Artemisio appare plausibile, anche se non vi sono certezze.

È possibile che Simonide sia l'autore della "elegia" riportata da Plutarco (*Them.* 8, 2-3*; *Mor.* 867f = *De Her. mal.* 34*). Come osserva Podlecki, il fatto che Simonide risulti autore di un poema sulla battaglia e il fatto che era l'autore di epigrammi più considerato dell'epoca, rappresentano forti indizi a sostegno dell'attribuzione. Se i versi si attribuiscono a Simonide acquista consistenza l'ipotesi che Temistocle ne sia il committente, alla luce della documentata relazione tra i due personaggi²⁰⁰.

L'argomento della "devozione" di Temistocle per Artemide risulta più debole di quello basato sull'attribuzione dell'epigramma a Simonide. Da un lato, come si sta cercando di mostrare, non vi sono solide basi per affermare una simile "devozione". Dall'altro, la decisione di porre una dedica nel santuario di Artemide *Proseoa* sembra più connessa alla stretta relazione tra la divinità, il santuario e il teatro della battaglia che non ad una scelta personale di Temistocle. Podlecki giustamente osserva che la documentazione archeologica relativa al sito del *hieron* di Artemide *Proseoa* è scarsa e assai datata (resoconto delle indagini di H.G. Lolling pubblicato nel 1883) e che dunque l'identificazione non può essere considerata certa²⁰¹. Tuttavia anche solo il toponimo *Artemision* è indice di un forte legame tra lo scenario dello scontro e Artemide.

Temistocle e l'Artemide di Salamina

Non è dimostrabile che Temistocle sia in qualche modo connesso con il santuario di Artemide che, stando a Pausania (I 36, 1*), si trovava a Salamina.

La formulazione del testo dell'autore rende piuttosto arduo affermare con Podlecki che i due monumenti erano vicini. L'espressione **τοῦτο μὲν ... τοῦτο δὲ** ha infatti molto probabilmente un valore oppositivo, "da una parte ... dall'altra". L'attuale conoscenza della topografia di Salamina è fortemente lacunosa. Tuttavia la proposta di identificazione del sito del trofeo di Temistocle avanzata da P.W. Wallace appare plausibile²⁰². Esso si sarebbe dunque trovato sulla penisola attualmente denominata Cynosoura. Se si mantiene il valore oppositivo di **τοῦτο μὲν ... τοῦτο δὲ** bisogna supporre che il santuario artemideo si trovava sulla penisola che chiude a nord il golfo di Ambelaki, peraltro in accordo con ipotesi già avanzate da W.M. Leake e A. Milchhöfer, recentemente riprese da M.C. Taylor²⁰³. Il sito del santuario di Artemide ad oggi non è ancora stato riconosciuto. Beschi prospetta la possibilità che esso sorgesse nelle vicinanze di un edificio a tre vani al cui

²⁰⁰ V. Podlecki 1968, 272-4. Poema sull'Artemisio: Podlecki 1968, 262-6.

²⁰¹ V. Podlecki 1975, 176. Cfr. Frost 1980, 110. Resoconto di Lolling: Lolling 1883.

²⁰² V. Wallace 1969, 299-302 + Pl. 65 Figs. 1-3; Pl. 66.

²⁰³ V. rispettivamente Leake 1828, 230 e 1841, 171; Milchhöfer 1895, 27 + *Karten von Attika* Bl. XXI (= fig.1, Tav. XVII); Taylor 1997, 106-7.

interno sono stati trovati documenti epigrafici pertinenti al culto di Bendis, divinità assai vicina ad Artemide²⁰⁴. L'identificazione della funzione dell'edificio è comunque problematica²⁰⁵.

Comunque, se anche si volessero fare illazioni su un eventuale significato simbolico della collocazione del trofeo rispetto al santuario di Artemide, anche in questo caso, come in quello del santuario di Artemide *Proseoa*, sarebbe difficile chiamare in causa una "devozione" personale. Infatti da un passo di Erodoto (VIII 77, 1) risulta chiaro che gli spazi dello scontro erano in qualche misura considerati sacri ad Artemide: nell'oracolo riportato dallo storico essi sono infatti definiti "la costa di Artemide dalla spada d'oro".

In ogni caso, a differenza di quanto viene affermato²⁰⁶, il testo dell'iscrizione IG II² 1035 (ll. 44-6*) non fornisce testimonianza di iniziative edilizie di Temistocle a Salamina. Appare infatti corretto l'ordine topografico individuato da G.R. Culley nel catalogo di edifici sacri oggetto del restauro stabilito dal decreto riportato alle ll. 4-28: Salamina (ll. 31-6); Pireo (37-48); dintorni di Atene (ll. 48-51); Atene (ll. 52-7); dintorni di Atene (ll. 57-9)²⁰⁷.

Inoltre l'epigrafe non può essere citata neppure per attribuire a Temistocle la fondazione di un altro santuario artemideo oltre a quello di Artemide *Aristoboule*.

Come si è detto il nome della divinità e parte dell'epiclesi (l. 45*) sono in lacuna. L'editore Ch. D. Tsountas fornisce [-**ϙ**α**ν**]ης. Delle lettere incluse tra le parentesi quadre si distinguono alcune tracce nel *facsimile*. Tsountas non formula alcuna proposta di integrazione²⁰⁸.

Il già ricordato Foucart dopo avere esaminato il marmo riscontra tracce della parte superiore di alcune lettere prima di -ης e restituisce -**κ**ανης integrando [**Ἄ**ρτεμίδος [*sic!*] ? Θεᾶς ? Ἰϙ**κ**άνης. A suo avviso si tratta dell'unica integrazione possibile. La dedica del santuario da parte di Temistocle prima della battaglia di Salamina si spiega con la volontà di attirare dalla parte dei Greci una divinità protettrice dei Persiani, Artemide *Hyrkane*. Egli propone di identificare il luogo sacro con il *hieron* di Artemide che secondo Pausania (I 36, 1*) si trovava a Salamina. Il santuario di Artemide *Hyrkane* non poteva essere al Pireo perché alla vigilia dello scontro di Salamina esso era occupato dai Persiani²⁰⁹.

Nell'edizione del testo per le IG I. Kirchner fornisce la lettura [...]**α**κ**αν**ης e non propone restituzioni²¹⁰.

Si è detto che la ripartizione topografica del catalogo di edifici riportato alle ll. 31-59 di IG II² 1035 individuata da Culley risulta corretta e che, di conseguenza, il santuario menzionato a l. 45 si trovava sicuramente al Pireo e non a Salamina.

Sulla base di un nuovo esame della pietra il medesimo Culley contesta tanto la restituzione -**ϙ**ανης di Foucart, quanto la restituzione -**α**κ**αν**ης di Kirchner. A suo avviso le tracce presenti sulla pietra sono così labili che prima della **κ** poteva esserci qualunque lettera²¹¹. Egli attacca pertanto l'affermazione di Foucart secondo cui [**Ἰ**ϙ**κ**άνης è l'unica integrazione possibile. Infatti anche ammettendo che Foucart abbia visto un testo meglio conservato e che dunque la restituzione -**ϙ**ανης sia corretta, è possibile un'altra integrazione, [**Ἐ**]ϙ**κ**άνης. L'epiclesi sarebbe così un *hapax* scelto per commemorare

²⁰⁴ V. Beschi-Musti 1982, 402. Documenti: Nilsson 1960, nn. 13-14, 62.

²⁰⁵ V. Nilsson 1960, 73-4; Taylor 1997, 111-2.

²⁰⁶ V. Boersma 1970, 50 (solo iscrizione); Piccirilli 1981 a, 144; Giومان 1999, 90.

²⁰⁷ V. Culley 1973, XVI; 91-3.

²⁰⁸ V. Tsountas 1884, col.170 + π. 11, l. 45 (= fig. 2, Tav. XVII).

²⁰⁹ V. Foucart 1907, 184-5.

²¹⁰ V. Kirchner 1916, 468, l. 45; 469 (commento).

²¹¹ V. Culley 1953, 50-1.

l'operazione di fortificazione del Pireo, operazione avvenuta appunto prima del 480 a.C. La divinità qualificata con una simile epiclesi portebbe essere ugualmente essere Artemide o Atena²¹².

Se il *facsimile* riportato da Tsountas nell'edizione del 1884 è corretto²¹³, effettivamente la prima delle lettere di cui si conservano tracce sembra essere una **Ϟ**. La restituzione **-Ϟανης** è del tutto plausibile.

Le integrazioni [**Υ**]Ϟάνης ed [**Ε**]Ϟάνης sono entrambe degne di essere prese in considerazione. È possibile infatti che alla vigilia dello scontro si sia cercato di fare cambiare campo ad una delle divinità che favorivano il nemico. È altresì plausibile anche che si sia voluta celebrare la fortificazione del Pireo. Sembra meno probabile che, come vorrebbe Garland, l'intento sia stato quello di celebrare l'interpretazione da parte di Temistocle delle "mura di legno" menzionate nel responso oracolare²¹⁴. Simile celebrazione sarebbe stata possibile solo dopo l'esito positivo dello scontro con i Persiani e non prima della battaglia. D'altra parte non sembra opportuno dare un significato diverso da quello temporale all'espressione **πρὸ τῆς περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίας** chiaramente leggibile nel testo epigrafico (IG II² 1035 l. 45*).

Non è possibile formulare una proposta relativa al nome della divinità che precede l'epiclesi. Lo stato complessivo della stele è tale che non è possibile stabilire il numero preciso delle lettere contenute in ciascuna riga²¹⁵. Prima del gruppo **-Ϟάνης** poteva trovarsi teoricamente qualunque nome di divinità femminile o anche un termine generico come **θεά**. Se si propende per la restituzione [**Υ**]Ϟάνης, il nome della divinità potrebbe essere Artemide, in quanto, come segnala Foucart²¹⁶ ci sono attestazioni relative al culto di Artemide *Persike*. Ma potrebbe essere ugualmente plausibile l'integrazione **θεᾶς** presa in considerazione come alternativa dallo stesso Foucart. Se si propende per [**Ε**]Ϟάνης i nomi di Artemide e Atena, secondo l'ipotesi di Culley, sono ugualmente plausibili: Artemide potrebbe essere chiamata in causa in quanto legata ai luoghi di passaggio e Atena in quanto divinità poliade.

In conclusione il testo di IG II² 1035 non può essere citato per sostenere che Temistocle aveva fatto costruire un altro tempio di Artemide oltre a quello di Artemide *Aristoboule* a Melite.

Temistocle e Artemide *Mounichia*

Nessuna fonte attribuisce a Temistocle un qualche legame con il santuario di Artemide *Mounichia*. Tale legame viene postulato evidentemente sulla base del fatto che nel testo di Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gloria Ath.* 7*) la festa in onore della divinità risulta associata alla celebrazione della vittoria di Salamina e che della vittoria Temistocle è stato appunto l'artefice.

Tuttavia, anche accettando il postulato, non si potrebbe parlare di "devozione" personale. Come si è ricordato a proposito della (presunta) connessione tra Temistocle e l'Artemide venerata a Salamina, da Erodoto (VIII 77, 1) risulta chiaro che il teatro delle operazioni era in qualche misura considerato sacro ad Artemide.

²¹² V. Culley 1973, 154-6.

²¹³ V. Tsountas 1884, π. 11 (= fig. 2, Tav. XVII).

²¹⁴ V. Garland 1992, 76.

²¹⁵ V. Tsountas 1884, col. 165.

²¹⁶ V. Foucart 1907, 184-5, partic. nota 1.

Temistocle e Artemide *Leukophryene*

Tanto il nome di Temistocle quanto quello dei suoi figli risultano accostati al nome di Artemide *Leukophryene*. Appare però problematico ricondurre la connessione ad una "devozione" personale o di tradizione familiare.

Nel passo di Aristodemo (FGH IIA 140 F110, 5*) relativo alle modalità del suicidio di Temistocle non vi sono elementi per sostenere che Temistocle avesse scelto di sacrificare alla divinità prima di morire. L'impressione è anzi piuttosto quella che il particolare tipo di sacrificio celebrato per la divinità (sgozzamento di un toro) abbia offerto al personaggio lo strumento per la sua morte. Quanto al fatto che Temistocle sacrificava ad Artemide *Leukophryene*, esiste una valida alternativa rispetto all'individuazione di ragioni private. L'importanza e la preminenza del culto della divinità nel *pantheon* di Magnesia sul Meandro (dove Temistocle visse dopo l'ostracismo grazie alla *dorea* del Re) è ben documentata a partire dall'età ellenistica. Tuttavia alcuni indizi portano a ritenere che la situazione dovesse essere tale anche in età arcaica e classica. In un frammento di Anacreonte (1 D) Artemide *Leukophryene* è presentata come divinità poliade degli abitanti di Magnesia. Secondo Pausania (III 18, 9) lo scultore Baticle di Magnesia dopo avere eseguito il "trono" di Apollo nel santuario di Amicle, probabilmente intorno al 530 a.C., aveva dedicato nel medesimo santuario una statua di Artemide *Leukophryene*. È stato opportunamente rilevato che con tale dedica lo scultore da un lato ha ribadito le proprie origini, dall'altro ha dichiarato la propria integrazione, dato il ruolo di Artemide nel *pantheon* spartano²¹⁷. È difficile pensare che un simile duplice messaggio non sia stato veicolato dall'immagine di una divinità preminente nel *pantheon* di Magnesia. G.E. Bean, senza ulteriori precisazioni né riferimenti, afferma che sotto i resti del santuario di III -II a.C., indagato da scavi condotti alla fine del XIX sec., sono stati rinvenuti resti di VI a.C.²¹⁸. Dalla recente monografia sul sito pubblicata da O. Bingöl risulta che sono stati identificati elementi del tempio arcaico, in particolare colonne, riutilizzati per la costruzione di età ellenistica²¹⁹. Tuttavia le difficili condizioni archeologiche dell'area non consentono al momento di ricostruire con certezza l'aspetto del *naos* arcaico²²⁰. Infine, stando ad un passo di Senofonte (*Hell.* III 2, 19) il santuario era già tenuto in grande venerazione all'epoca della spedizione dei Diecimila. Si può dunque ipotizzare che al tempo di Temistocle il culto di Artemide *Leukophryene* avesse già nel *pantheon* di Magnesia l'importanza e la centralità che, come è noto, rivestiva in età ellenistica. A questo punto è del tutto plausibile che egli come governatore del territorio sacrificasse alla divinità a cui in tale territorio veniva tributato maggiore onore.

Lo speciale rilievo di Artemide *Leukophryene* nel *pantheon* di Magnesia potrebbe aiutare anche a contestualizzare la dedica della statua della divinità sull'acropoli da parte dei figli di Temistocle (Paus. I 26, 4*), dato che essi erano appunto cittadini di Magnesia. Accanto a questa motivazione identitaria potrebbe essere chiamata in causa la volontà di rievocare le circostanze del suicidio del padre, ricordando in tal modo la sua estrema lealtà ai discendenti di coloro che invece l'avevano ostracizzato. Si porrebbe in tal caso il problema della valutazione della tradizione riportata da Aristodemo nel contesto della storiografia relativa alla morte di Temistocle. Tuttavia, ciò che si intende mostrare in questa sede è che la dedica può avere avuto motivazioni del tutto diverse da una tradizione familiare di "devozione" verso Artemide.

²¹⁷ V. es. Musti-Torelli 1991, 237.

²¹⁸ V. Bean 1966, 250.

²¹⁹ V. Bingöl 2007, 54, con fotografia p. 57

²²⁰ V. Bean 1966, 250; Podlecki 1975, 177; Bingöl 2007, 5.

b) Una propaganda artemidea?

La notizia di Plutarco sulla costruzione del santuario di Artemide *Aristoboule* da parte di Temistocle è stata letta come manovra propagandistica anticimoniana. Come si è ricordato, Piccirilli ha ampliato il contesto ricostruendo un programma temistocleo incentrato intorno ai culti dedicati ad un'Artemide-Ecate-*Phosphoros* caratterizzata da particolari aspetti: connessione con la luce notturna o aurorale e quindi con le iniziazioni, possesso di *metis*, connessione con mare e navigazione. Secondo lo studioso la scelta è dovuta alle affinità tra tale tipo di Artemide e l'operare dello stesso Temistocle che privilegiava la notte o l'alba, gli stratagemmi, la navigazione. Il programma aveva come obiettivo, oltre a Cimone, membri del *genos* di Temistocle, i Licomidi.

Rispetto ad una simile ricostruzione, seguita anche da Giuman, sussistono due forti difficoltà di fondo.

La prima riguarda la possibilità di individuare un comune carattere di Artemide-Ecate-*Phosphoros* nei culti artemidei ritenuti connessi a Temistocle. Gli elementi in base ai quali Piccirilli individua un simile carattere non sono esenti da dubbi.

Ci si è già soffermati sul caso di Artemide *Aristoboule*. Se il legame etimologico tra *Aristoboule* e *Boulaia* è indubbio, non vi sono dati per affermare l'identità tra *Boulaia* e *Phosphoros*. Inoltre il significato culturale dei frammenti di *krateriskoi* è oggetto di discussione e dunque non è certo che la loro presenza abbia sempre a che fare con iniziazioni alla vita civica. Infine l'attribuzione ad *Aristoboule* di una connessione con il mondo infero è frutto di speculazioni etimologiche²²¹.

La connessione tra Artemide *Selasphoros* e l'iniziazione ai misteri celebrati nel *telesterion* di Flia è una pura illazione. Come si è visto, dal passo di Pausania (I 31, 4*) non si ricava alcun collegamento²²².

L'epiclesi *Proseoa* per la sua etimologia potrebbe indicare una connessione tra la divinità e la luce dell'aurora, ma potrebbe anche avere un valore topografico. Sebbene Piccirilli non lo rilevi, alcuni tenui indizi potrebbero suggerire un collegamento tra il culto della divinità ad iniziazioni intese come riti di ingresso nella comunità adulta. Nel corso delle sue indagini sulla localizzazione del santuario Lolling ha rinvenuto un'iscrizione assai mutila contenente, a quanto pare, una dedica ad Artemide (*parthenos agrotera*) posta dopo avere riportato una vittoria nella pirrica (IG XII 9 1190). F. Cairns ricostruisce un analogo contesto per un'iscrizione su erma databile al 460-50 a.C. (SEG XXXIII 716)²²³. Gli studiosi concordano nel riconoscere alla pirrica una speciale connessione con i riti di passaggio d'età²²⁴. Tuttavia, come osserva P. Ceccarelli, è possibile che la dedica ritrovata da Lolling sia stata posta a seguito di una vittoria riportata nel meglio noto e più celebre santuario di Amarynthos. È possibile altresì che, come ipotizzato da Cairns, il contesto della pirrica, danza armata, sia piuttosto la commemorazione della battaglia di capo Artemision²²⁵. Giuman suggerisce cautamente la possibilità di riconoscere un qualche legame tra il *hieron* di Artemide *Proseoa* e i riti di passaggio nel fatto che, secondo Plutarco (*Them.* 8, 2-3*), le stele poste intorno al luogo sacro quando vengono toccate assumono colore e odore di croco²²⁶. Va detto però che l'utilizzo di un materiale così particolare potrebbe anche essere

²²¹ V. *supra* III 2 c, 425. Cfr. Piccirilli 1981 a, 145-6.

²²² V. *supra* a, 432-4. Cfr. Piccirilli 1981, 146.

²²³ V. rispettivamente Lolling 1883, 202; Cairns 1983, 32-4 (ma cfr. Hansen 1984).

²²⁴ V. es. Pulci Doria Breglia 1975; Ceccarelli 1998, 206-8; 229-32.

²²⁵ V. rispettivamente Ceccarelli 1998, nota 19, 94; Cairns 1983, 34-7.

²²⁶ V. Giuman 1999, 89. Simbologia del croco: 128-31.

spiegato con l'intento di evocare i colori dell'aurora. Nei poemi omerici ad Eos è infatti attribuito un manto color croco (v. es. *Il.* 8, 1)

Non si può affermare un legame tra l'Artemide venerata a Salamina e Artemide *Mounichia*²²⁷. Si tratta piuttosto di una plausibile ipotesi, anche se in attesa di riscontri concreti non sembra opportuno spingersi troppo oltre nell'individuare paralleli tra la realtà di Salamina e quella del Pireo, come già è stato fatto da Milchhöfer²²⁸. Del resto, la relazione tra Salamina e l'Attica è tutt'altro che chiara²²⁹.

Non sembra possibile seguire Piccirilli nel considerare "dato acquisito" il fatto che l'Artemide di Munichia avesse come epiclesi *Phosphoros*²³⁰. Da un passo di Clemente Alessandrino (*Strom.* I 163) risulta che presso Munichia era stato dedicato un altare ad Artemide *Phosphoros* e che l'altare si trovava nel punto fino al quale un fuoco comparso nella notte aveva guidato Trasibulo nel percorso da Phyle. Il legame tra detta luce notturna e l'Artemide di Munichia è un'inferenza ricavata dal quadro topografico dell'episodio. Allo stesso modo, non vi sono basi concrete per sostenere che l'altare menzionato da Clemente Alessandrino fungesse da faro, come sostenuto da E.I. Angelopoulos²³¹, e che sia in qualche modo connesso con uno dei toponimi moderni dell'area di Munichia, Phanari²³².

Va peraltro osservato che la stessa lettura della figura di Artemide *Mounichia* proposta da Piccirilli suscita qualche perplessità. Come si è visto nel primo capitolo, sono necessarie diverse puntualizzazioni sulla connessione con la luce lunare, con Ecate e con le iniziazioni alla vita civica²³³. Inoltre appare interessante quanto, forse, azzardato inferire dal mito di *Baros / Embaros* un legame particolare tra Artemide *Mounichia* e la *metis*²³⁴. La finalità del mito sembra piuttosto quella di sancire il rifiuto del sacrificio umano. L'individuazione della connessione tra Artemide *Leukophryene*, la *metis*, il mare e la luce è oggetto di un lavoro specifico da parte dello studioso²³⁵. Essa ha alla base un'etimologia dell'epiclesi, ma non l'unica etimologia possibile²³⁶. Quanto alla connessione con le iniziazioni, il fatto che in un'iscrizione si menzioni un *parthenon* (*Inschr. Magn.* 100 a, l. 14) non autorizza a presupporre lo svolgimento di riti di *parthenoi* in quanto la parola designa egualmente il tempio di una divinità *parthenos* o, come vuole l'editore O. Kern²³⁷, la cella che ne ospita la statua. Risulta inoltre problematico condividere l'opinione di Piccirilli secondo cui la dedica della statua di Artemide *Leukophryene* nel santuario di Amicle (Paus. III 18, 9) testimonia il riconoscimento di un'affinità con Artemide *Orthia* ed *Eileithyia*. Come si è detto²³⁸, sembra che il gesto dello scultore Baticle abbia in primo luogo un significato identitario, anche se in linea teorica l'assimilazione tra la *Leukophryene* e l'*Orthia-Eileithyia* non può essere esclusa. Va tenuto presente che quello dei cosiddetti *visiting gods* è un fenomeno frequente, ma le sue dinamiche sono ancora in gran parte da studiare²³⁹.

²²⁷ V. Piccirilli 1981, 146; nota 12, 159.

²²⁸ V. Milchhöfer 1895, 27.

²²⁹ V. Taylor 1997.

²³⁰ V. Piccirilli 1981 a, 149-50.

²³¹ V. Angelopoulos 1898, 50. V. anche Panagos 1968, 192 (toponimo); nota 8, 195(altare-faro).

²³² V. Piccirilli 1981 a, 150.

²³³ V. Piccirilli 1981 a, *passim*. Cfr. cap. I sez. IV 3 c, 219; 220.

²³⁴ V. Piccirilli 1981 a, 148.

²³⁵ V. Piccirilli 1981 b, partic. 233-52.

²³⁶ Presentazione diverse proposte: Piccirilli 1981 b, 234.

²³⁷ V. Kern 1900, 85-8, n. 100; 88 (commento).

²³⁸ v. *supra* a, 437.

²³⁹ V. Alroth 1987, partic. 9; Alroth 1989, 65-6; 108-13

La seconda e più pesante difficoltà in merito alla ricostruzione di Piccirilli è rappresentata dal fatto che, come si è cercato di mostrare poco fa, non vi sono elementi sufficienti per individuare un particolare legame personale o di tradizione familiare tra Temistocle e Artemide.

Non è possibile affermare che a Flia, centro culturale dei Licomidi, esisteva un culto di Artemide *Selasphoros* già al tempo di Temistocle e tanto meno che, come vorrebbe Piccirilli²⁴⁰, Artemide nel suo aspetto di *Ecate-Phosphoros* era importante per i Licomidi e Flia era il centro del culto di Artemide *Phosphoros* in Attica. Le (presunte) connessioni tra Temistocle, Artemide *Proseoa*, Artemide *Mounichia* e l'Artemide venerata a Salamina sono molto probabilmente imputabili al fatto che i luoghi delle operazioni militari da lui dirette erano considerati sacri ad Artemide. Il legame (certo) tra Temistocle, i suoi figli e Artemide *Leukophryene* va letto tenendo presente che, assai probabilmente, già all'epoca essa era la divinità poliade di Magnesia sul Meandro, nuova patria di Temistocle e figli.

Va da sé che in un simile contesto si perde la possibilità, sostenuta da Piccirilli²⁴¹, di riconoscere una valenza polemica antitemistoclea e pro Alcmeonidi nella dedica di Licomede ad Apollo *Daphnephoros* (Plut. *Them.* 15, 3) e di leggere il restauro del *telesterion* e la fondazione del *hieron* di *Aristoboule* come risposta da parte di Temistocle a tale gesto, in nome della "tradizione più genuina dei Licomidi". Si potrebbe semmai riflettere sul suggerimento di W.R. Connor secondo cui la dedica di Licomede e quella del *hieron* dell'*Aristoboule* a opera di Temistocle potrebbero essere lette alla luce di un'affermazione da parte di quest'ultimo della superiorità delle doti intellettuali²⁴².

Analogamente, risulta impossibile seguire Piccirilli²⁴³ nell'attribuire a Temistocle un programma propagandistico deliberatamente centrato su Artemide in contrapposizione con il programma cimoniano centrato su Atena e quindi sul culto tradizionale dell'aristocrazia e dei cavalieri.

c) Artemide *Aristoboule* e Artemide *Mounichia*

Garland coglie nel segno quando nega l'esistenza di motivazioni familiari per la decisione da parte di Temistocle di celebrare la vittoria di Salamina dedicando un *hieron* ad Artemide *Aristoboule* riconducendo la dedica della statua di Artemide *Leukophryene* sull'acropoli di Atene al posto che la divinità occupava nel *pantheon* di Magnesia. Si sono infatti già presentati alcuni indizi relativi alla possibilità che essa fosse la divinità poliade già in epoca arcaica²⁴⁴.

Molto probabilmente lo studioso vede bene anche nell'individuare una connessione tra la dedica e la tradizione che collegava Artemide *Mounichia* alla vittoria di Salamina. L'esistenza di una simile tradizione è testimoniata da Erodoto (VIII 77, 1) e da Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gloria Ath.* 7*). Non sembra però possibile seguirlo quando riconosce nella presenza di *krateriskoi* nel santuario di Artemide *Aristoboule* (identificato senz'altro con quello scoperto nel 1958) un deliberato richiamo della tradizione culturale di *Munichia*. Nel primo capitolo si è cercato di mostrare che la contestualizzazione culturale dei *krateriskoi* rinvenuti in Attica rappresenta un problema aperto. Tuttavia, da quanto detto in tale occasione emerge chiaramente che essi non sono caratteristici del santuario di *Munichia*

²⁴⁰ V. Piccirilli 1981 a, 150.

²⁴¹ V. Piccirilli 1981 a, 152. Sua la citazione tra virgolette.

²⁴² V. Connor 1972, 573.

²⁴³ V. Piccirilli 1981 a, 153.

²⁴⁴ V. Garland 1992, 75-6 e *supra* a, 437.

e che a quest'ultimo non può essere attribuito alcun ruolo come centro di diffusione²⁴⁵. Semmai si potrebbe verificare attraverso nuovi studi, non compiuti da Garland, se ai *krateriskoi* di Melite possa essere attribuita qualche caratteristica comune con i materiali di Munichia. Infatti essi, a quanto afferma L. Palaiokrassa che ne ha curato studio e pubblicazione, sono di fabbricazione locale e presentano alcune peculiarità tematiche rispetto agli esemplari brauronii finora noti²⁴⁶. Tuttavia, se anche si dimostrasse tale affinità, sarebbe arduo spiegarla nei termini con cui la spiega Garland e non in termini più materiali. Il santuario rinvenuto nel 1958 si trova infatti nelle vicinanze della via che conduce al Pireo²⁴⁷ ed è dunque possibile che i *krateriskoi* provenissero dai centri di produzione del Pireo, gli stessi a cui pare vadano attribuiti gli esemplari di Munichia.

d) Inattendibilità storica della notizia di Plutarco

Lo scetticismo di Amandry e di Munn sulla storicità della notizia di Plutarco secondo cui Temistocle avrebbe voluto il *hieron* di Artemide *Aristoboule* a Melite è del tutto condivisibile. Si è visto infatti che, nonostante quanto affermato da Vanderpool, dagli scavi del 1958 non sono emersi indizi archeologici di una relazione tra Temistocle e il santuario. Ancora, si è mostrato che non vi sono abbastanza elementi per contestualizzare la fondazione del *temenos* di Melite nell'ambito di una "devozione" di tradizione personale e/o familiare o di un programma propagandistico.

Tra le due ipotesi prese in considerazione da Amandry²⁴⁸ sull'origine della notizia riportata da Plutarco la più plausibile è che l'autore abbia raccolto una tradizione locale relativa al santuario di Melite. Risulta invece piuttosto improbabile che l'intera storia dell'istituzione del culto da parte di Temistocle sia stata elaborata da Plutarco per spiegare un'epiclesi a lui sconosciuta e, allo stesso tempo, la presenza nel santuario di oggetti connessi al personaggio. Del resto, verso la dipendenza del testo di Plutarco da una tradizione locale si orientano anche Wycherley e Munn²⁴⁹.

Non sembra possibile ritenere, come sembra fare invece Munn²⁵⁰, che nel testo della *Vita di Temistocle* Plutarco riporti una tradizione relativa alla condanna a morte degli ambasciatori di Dario e nel testo del *Sulla malafede di Erodoto* una tradizione relativa alla vittoria di Salamina.

È possibile, in linea teorica, che esistessero diverse narrazioni relative all'istituzione di un culto. Non vi sono però elementi sufficienti per sostenere, con Munn²⁵¹, che l'associazione tra *Aristoboule* e la morte degli ambasciatori sia più plausibile dell'associazione tra *Aristoboule* e Salamina.

Si è già cercato di mostrare che né il sacrificio di un uomo davanti all'*hedos* dell'*Aristoboule* a Rodi ricordato da Porfirio (*De abst.* II 54, 2*) né la contiguità tra il *hieron* dell'*Aristoboule* e il *barathron* di cui dà notizia Plutarco (*Them.* 22, 2*) possono essere considerati come testimonianza di una relazione speciale tra l'epiclesi *Aristoboule* e la condanna a morte. Infatti quello di Rodi è un contesto eminentemente rituale. Il *barathron* ateniese ha una connotazione sacrale, ma non una funzione rituale. Al momento non è

²⁴⁵ V. cap. I sez. III 2 c, 158-61.

²⁴⁶ V. Palaiokrassa 1991, 77-9; 81-2 e cap. I sez. III 2 d, 165.

²⁴⁷ V. Tav. XI.

²⁴⁸ V. Amandry 1968, 279.

²⁴⁹ V. Wycherley 1970, 289; Munn 2006, 273.

²⁵⁰ V. Munn 2006, 272.

²⁵¹ V. Munn 2006, 272.

dimostrabile che eventualmente avesse una simile funzione nella sua "preistoria"²⁵². Inoltre, molto probabilmente, coglie nel segno Robertson quando proclama i suoi dubbi sull'esistenza nel *pantheon* greco di una divinità connessa alle esecuzioni capitali²⁵³.

Sulla base di quanto detto, va da sé che non può essere accettata la proposta di Munn secondo cui il primo *hieron* dedicato all'*Aristoboule* andrebbe identificato con il c.d. antico *Metroon*. Del resto si sono già segnalate le difficoltà di ordine archeologico in merito a tale proposta²⁵⁴.

Anche la tesi del medesimo studioso secondo cui *Aristoboule* ha a che fare con la *Meter theon* e che ciò è stato il vero motivo del fastidio degli Ateniesi ricordato da Plutarco (*Them.* 22, 2*)²⁵⁵ risulta poco convincente. Egli infatti adduce a sostegno la proposta di Robertson di riconoscere nell'*Aristoboule* di Rodi un aspetto della *Meter*²⁵⁶. Le argomentazioni di Robertson non sono però del tutto stringenti. La rarità della associazioni cultuali private connesse ad Artemide e la frequenza invece di associazioni di tale genere connesse alla *Meter* non può essere chiamata in causa per sostenere che gli *Aristobouliastai* di Rodi veneravano la *Meter*. Non solo rarità e frequenza andrebbero meglio documentate di quanto fa Robertson, ma l'*argumentum e silentio* è comunque sempre metodologicamente azzardato. È vero che, come osserva Robertson, in occasione dei *Kronia* è lecito aspettarsi un qualche atto rituale riservato a Rea e Rea può essere il nome della *Meter* a Rodi. Tuttavia quest'ultimo punto andrebbe meglio dimostrato e bisognerebbe chiedersi fino a che punto il sacrificio celebrato davanti all'*hedos* di *Aristoboule* (stando a Porfirio) era un atto rituale dedicato a tale divinità²⁵⁷.

Non ci sono validi elementi a sostegno dell'ipotesi di Munn secondo cui la tradizione sull'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* sarebbe da collegare alla decisione di uccidere gli ambasciatori di Dario e non a quella di combattere presso Salamina. Sembra inoltre opportuno segnalare due dati che potrebbero essere presi in considerazione a sostegno della maggiore probabilità dell'esistenza di una tradizione che collegava il fatto alla strategia vincente adottata a Salamina.

Il primo è l'esistenza di una tradizione in cui Artemide è connessa alla vittoria di Salamina. Stando al più volte ricordato passo di Erodoto (VIII 77, 1) Artemide era strettamente connessa al teatro della battaglia e, stando al citato testo di Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gloria Ath.* 7*), il giorno della vittoria era stato consacrato ad Artemide, perché la divinità, come luna piena, aveva illuminato la scena. Come si è detto poco fa²⁵⁸, Garland vede dunque bene nel cogliere un nesso tra simile tradizione e la notizia sull'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule*, anche se, in base alla tesi qui sostenuta, sbaglia nell'attribuire l'istituzione a Temistocle. Potrebbe non essere irrilevante anche l'esistenza di una ben documentata tradizione che collegava Artemide alla vittoria di Maratona. Come si è detto lo spunto fornito da Papachatzis per l'individuazione di un'affinità tra Artemide *Aristoboule* e Artemide *Agrotera* appare del tutto pertinente²⁵⁹. Inoltre, il fatto che il monumento celebrativo della vittoria del capo Artemision si trovava nel vicino *temenos* di Artemide

²⁵² V. *supra* III 2 c, 424.

²⁵³ V. Robertson 1996, nota 170, 279.

²⁵⁴ V. Munn 2006, 273. Cfr. *supra*, I 2 f, 410-1; II 2, 414.

²⁵⁵ V. Munn 2006, 272.

²⁵⁶ V. Munn 2006, nota 37, 272.

²⁵⁷ Cfr. Robertson 1996, 279-81.

²⁵⁸ V. *supra* c, 440.

²⁵⁹ V. Papachatzis 1974, 385 e *supra* III 2 c, 427. Tradizione su Artemide *Agrotera* e Maratona: cap. II sez. III 1e, 340-3.

Proseoa (Plut. *Them.* 8, 2-3*; *Mor.* 849f = *De Her. mal.* 34*) lascia supporre che esistesse qualcosa di analogo anche in relazione a tale episodio. Non è da escludere la già menzionata ipotesi di Cairns secondo cui l'esecuzione della danza pirrica ricordata in IG XII 9 1190 e (stando allo studioso) in SEG XXXIII 716 era connessa alla commemorazione della vittoria presso il santuario²⁶⁰. Non si può fare a meno di rilevare che in Attica c'è un rapporto stretto tra il culto di Artemide e la memoria delle guerre persiane. Trattandosi di un sistema politeistico ciò non può essere assunto come "regola", tuttavia appare difficile non tenerne conto analizzando la notizia di Plutarco sull'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule*.

Il secondo elemento è la presenza a Melite dell'*Eurysakeion*, attestata da diverse fonti letterarie ed epigrafiche, sebbene il sito non sia ancora stato individuato con sicurezza dagli archeologi²⁶¹. Piccirilli ha messo giustamente in rilievo le valenze simboliche dell'edificio in relazione alla storia (anche mitica) dei rapporti tra Atene e Salamina e ha attribuito a Temistocle la volontà di scriverne una nuova pagina scegliendo di istituire nello stesso demo un culto che commemorasse la sua vittoria²⁶². Si è cercato fin qui di mostrare che non vi sono elementi stringenti a sostegno della storicità delle informazioni di Plutarco sull'iniziativa di Temistocle. Ciò non toglie che un progetto come quello che Piccirilli attribuisce a Temistocle possa essere stato elaborato all'interno del demo di Melite. In proposito può essere opportuno anche tenere presente le considerazioni di Lalonde sull'importanza economica dei santuari per il demo di Melite²⁶³: tale fattore può indubbiamente avere influito sulla formazione di tradizioni che conferissero a detti santuari un particolare prestigio agli occhi della *polis*.

Il fatto che nella *Vita di Temistocle* l'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* sia presentata come una concausa della disgrazia politica di Temistocle non sembra rappresentare un ostacolo decisivo rispetto alla ricostruzione qui proposta. È infatti del tutto plausibile che ciò sia il frutto della riflessione di Plutarco (o della sua fonte).

Sia Amandry che Munn colgono nel segno quando ascrivono la tradizione relativa all'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* raccolta da Plutarco alla fortuna della figura di Temistocle come protagonista del trionfo sui Persiani.

Per quanto riguarda l'epoca della formazione di tale tradizione, è plausibile supporre che essa risalga almeno al IV a.C. L'assenza dell'epiclesi *Aristoboule* nelle iscrizioni del pilastro non autorizza a seguire Amandry nel dedurre che detta epiclesi nel IV a.C. era in disuso²⁶⁴. È normale che nei testi delle dediche poste in un santuario l'epiclesi della divinità ivi venerata sia omessa. A sostegno dell'ipotesi può essere invece addotta l'iniziativa di Neottolemo di Melite nei confronti del santuario, iniziativa di cui si fa menzione nel testo (purtroppo lacunoso) del decreto inciso sul pilastro rinvenuto nel 1958²⁶⁵. Da più parti detta iniziativa, senz'altro qualificata come restauro, è posta in relazione con il clima ideologico e culturale della c.d. età di Licurgo²⁶⁶. Il recupero di un santuario fondato da Temistocle si colloca in modo del tutto opportuno in tale clima, caratterizzato da forti "tendenze

²⁶⁰ V. Cairns 1983, 32-7 e *supra* b, 438.

²⁶¹ V. riferimenti in Wycherley 1973, 90-3. Ipotesi sul sito: Lalonde 2006, Fig. 1, 84 (= Tav. XI).

²⁶² V. Piccirilli 1981 a, 154.

²⁶³ V. Lalonde 2006, 112-3.

²⁶⁴ V. Amandry 1968, 275.

²⁶⁵ V. Threpsiades - Vandpool 1964, 31 (= SEG XXII 116), ll. 12-3*.

²⁶⁶ V.es. Amandry 1968, nota 4, 269 (non netto); Mitchel 1973, 197; Townsend 1982, 277-8; Will 1983, 85-6; Hintzen-Bohlen 1996, 94 + Abb. 4, 93; Hintzen-Bohlen 1997, 50-1; 123-4; Kat. 6, 142; Abb. 12, 174. Humphreys 2004, 98.

retrospettive" (per citare B. Hintzen-Bohlen)²⁶⁷ finalizzate alla costruzione di una nuova identità della *polis* di fronte ai Macedoni.

Si è detto che, diversamente da quanto afferma Vanderpool, nei resti rinvenuti nel 1958 non sembra possibile individuare con certezza un radicale restauro del santuario nel IV a.C. Si è segnalato anche che la pertinenza del pilastro al complesso non è del tutto certa, anche se è assai plausibile²⁶⁸. Allo stato attuale si può dunque essere certi che Neottolemo di Melite si sia in qualche misura interessato del santuario artemideo che si trovava nel suo demo. È comunque assai improbabile che tale santuario vada distinto da quello di cui parla Plutarco. L'interessamento di Neottolemo non presuppone in se stesso la storicità delle notizie di Plutarco. Si spiega altrettanto bene in riferimento all'esistenza di una tradizione. Si può anzi sospettare che vi sia un legame assai stretto tra la formazione di detta tradizione e l'intervento di Neottolemo. Non sembra infine fuori luogo supporre che dell'intervento abbia fatto parte la collocazione nel *naos* del ritratto "eroico" di Temistocle visto da Plutarco e forse anche di una copia del c.d. decreto di Trezene, come ipotizza Amandry²⁶⁹.

²⁶⁷ V. Hintzen-Bohlen 1996, 87.

²⁶⁸ V. *supra* I 2 f, 406-7.

²⁶⁹ V. Amandry 1967-8, 277-8.

TESTIMONIANZE SCRITTE

Anecd. Gr/L, I/II, p. 270 ed. Schöl - Studemund

XII Ἐπίθετα Ἀρτέμιδος

1 ἀγρολετεΐρας. 2 ἀγροτέρης. 3 ἀριστοβούλης. 4 ἀστυρηνῆς. 5 βραυρωνίας. 6 δικτύνης. 7 ἐκάτης. 8 ἐνοδίας. 9 ἐφείας. 10 ἐλαφηβόλου. 11 θηρολέτιδος. 12 ἰοχαΐρας. 13 ἰτώνης. 14 κελαδεινῆς. 15 κελκαΐας. 16 κονδυλίτιδος. 17 κρησίας. 18 κωνηγέτιδος. 19 λαφριάς. 20 λοχίας. 21 μουνυχίας. 22 ὄρειβάτιδος. 23 ῥοκαΐας. 24 ταυροπόλου. 25 χελύτιδος. 26 χρυσηλακάτου. 27 χρυσηνίας.

Aristod. FGH IIA 104 F1 10, 5

θύων δὲ τῆι Λευκοφρόνηι Ἀρτέμιδι, σφαττομένου ταύρου ὑποσχὼν φιάλην καὶ πληρώσας αἵματος ἔπιεν καὶ ἐτελεύτησεν.

Mentre sacrificava ad Artemide *Leukophryne*, nel momento in cui il toro veniva sgozzato, vi mise sotto un'ampolla e dopo averla riempita di sangue bevve e morì.

Artem., *Oneir.* II 37

Πειθὴ δὲ καὶ Χάριτες καὶ Ὠραι καὶ Νύμφαι πρὸς πάντα καὶ πᾶσιν εἰσιν ἀγαθαί, Ἀριστοβούλη δὲ καὶ Εὐνομία τὰ αὐτὰ τῆι Νεμέσει σημαίνουσιν.

La Persuasione, le Grazie, le Ore e le Ninfe sono buon segno sotto ogni rispetto e per tutti, mentre Aristobule ed Eunomia hanno il medesimo significato di Nemesi.

(Traduzione D. Del Corno, *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Biblioteca Adelphi 62, Milano 1975).

Paus. I 14, 5

ἔτι δὲ ἀπωτέρω ναὸς Εὐκλείας ἀνάθημα καὶ τοῦτο ἀπὸ Μήδων, οἳ τῆς χώρας Μαραθῶνι ἔσχον

Ancora un po' più in là c'è un tempio di Eukleia, anch'esso dedicato con il bottino preso ai Medi che sbarcarono a Maratona.

Paus. I 26, 4

τῆς δὲ εἰκόνοσ πλησίον τῆς Ὀλυμπιοδώρου χαλκοῦν Ἀρτέμιδος ἄγαλμα ἔστηκεν ἐπὶ κλησιν Λευκοφρονηνῆς, ἀνέθεσαν δὲ οἱ παῖδες οἱ Θεμιστοκλέους· Μάγνητες γὰρ ὧν ἦρχε Θεμιστοκλῆς λαβὼν παρὰ βασιλέως, Λευκοφρονηνὴν Ἀρτεμιν ἄγουσιν ἐν τιμῇ.

Vicino al ritratto di Olimpiodoro si erge la statua bronzea di Artemide con epiclesi *Leukophryene*; (la) dedicarono i figli di Temistocle. Infatti gli abitanti di Magnesia su cui governava Temistocle, dopo averli ricevuti dal re, onorano Artemide *Leukophryene*.

Paus. I 31, 4

Φλυεῦσι δὲ εἰσι καὶ Μυρρινουσίους τοῖς μὲν Ἀπόλλωνος Διονυσοδότου καὶ Ἀρτέμιδος Σελασφόρου βωμοὶ Διονύσου τε Ἀνθίου καὶ νυμφῶν Ἰσμηνίδων καὶ Γῆς, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσι· ναὸς δὲ ἕτερος ἔχει βωμοὺς Δήμητρος

Ἄνησιδώρας <καὶ> Διὸς Κτησίου καὶ Τιθρωνῆς Ἀθηνᾶς καὶ Κόρης Πρωτογόνης καὶ Σεμνῶν ὀνομαζομένων θεῶν.

Gli abitanti di Flia e Mirrinunte hanno, i primi, gli altari di Apollo *Dionysodotos* e Artemide *Selasphoros* e di Dioniso *Anthios* e delle ninfe Ismenidi e di Ge, che chiamano Grande dea; un altro tempio contiene gli altari di Demetra *Anesidora* <e> di Zeus *Ktesios*, di Atena *Tithrone*, di Kore *Protogonos* e delle dee chiamate *Semnai*.

Paus. I 36, 1

Ἐν Σαλαμῖνι δέ (...) τοῦτο μὲν Ἀρτέμιδος ἐστὶν ἱερόν, τοῦτο δὲ τρόπαιον ἔστηκεν ἀπὸ τῆς νίκης ἣν Θεμιστοκλῆς ὁ Νεοκλέους αἴτιος ἐγένετο γένεσθαι τοῖς Ἕλλησι.

A Salamina (...) c'è questo santuario di Artemide e si erge questo trofeo della vittoria di cui Temistocle fu artefice per i Greci.

Plut. Them. I 4

Ὅτι μέντοι τοῦ Λυκομιδῶν γένους μετεῖχε δῆλός ἐστι· τὸ γὰρ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν, ἐμπρησθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων αὐτὸς ἐπεσκέυασε καὶ γραφαῖς ἐκόσμησεν, ὡς Σιμωνίδης ἱστόρηκεν.

È noto però che egli era imparentato con i Licomidi; egli infatti fece ricostruire e decorare con pitture, secondo quanto dice Simonide, il sacello di Flia, appartenente ai Licomidi, che era stato bruciato dai Persiani.

Plut. Them. 8, 2-3

Ἔχει δὲ ναὸν οὐ μεγάλην Ἀρτέμιδος ἐπὶ κλησὶν Προσηφας, καὶ δένδρα περὶ αὐτῶ πέφυκε καὶ στῆλαι κύκλω λίθου λευκοῦ πεπήγασιν· ὁ δὲ λίθος τῇ χειρὶ τριβόμενος καὶ χροῖαν καὶ ὀσμὴν κροκίζουσαν ἀναδίδωσιν. Ἐν μιᾷ δὲ τῶν στηλῶν ἐλεγείον ἦν τότε γεγραμμένον·

παντοδαπῶν ἀνδρῶν γενεᾶς Ἀσίας ἀπὸ χώρας

παῖδες Ἀθηναίων τῶδε ποτ' ἐν πελάγει

ναυμαχίῃ δαμάσαντες, ἐπεὶ στρατὸς ὄλετο Μήδων

σήματα ταῦτ' ἔθεσαν παρθένῳ Ἀρτέμιδι.

(Il capo Artemisio) ha un tempio non grande di Artemide con epiclesi *Proseoa*. E intorno vi crescono alberi e vi sono infisse in cerchio stele di pietra bianca. La pietra quando viene sfregata con la mano emette il colore e l'odore del croco. Su una delle stele era scritto questo componimento elegiaco:

stirpi di uomini di ogni genere dalla terra d'Asia, una volta i figli di Atene sottomisero in una battaglia navale in questo mare e l'esercito dei Medi fu annientato. Dedicarono questi monumenti alla *parthenos* Artemide.

Plut. Them. 22, 2-3

Ἦνίασε δὲ τοὺς πολλοὺς καὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν εἰσάμενος, ἦν Ἀριστοβούλῃ μὲν προσηγόρευσε, ὡς ἄριστα τῇ πόλει καὶ τοῖς Ἕλλησι βουλευσάμενος, πλησίον δὲ τῆς οἰκίας κατεσκεύασεν ἐν Μελίτῃ τὸ ἱερόν, οὗ νῦν τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν. Ἐκειτο δὲ καὶ

τοῦ Θεμιστοκλέους εἰκόνην ἐν τῷ νόμῳ τῆς Ἀριστοβούλης ἔτι καθ' ἡμᾶς καὶ φαίνεται τις οὐ τὴν ψυχὴν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ὄψιν ἡρωϊκῶς γενόμενος

Diede fastidio alla maggioranza anche quando fondò il luogo sacro di Artemide che chiamò *Aristoboule*, perché egli aveva consigliato nel modo migliore la città e i Greci. Allestì il luogo sacro vicino alla (sua) casa a Melite, dove ora i pubblici ufficiali gettano i corpi dei condannati a morte e i mantelli e i capestri di quelli che si sono tolti la vita impiccandosi. Là ancora ai nostri giorni si trova nel tempio una piccola immagine di Temistocle ed è chiaro che era un uomo eroico non solo nell'animo, ma anche nell'aspetto.

Plut. *Mor.* 349 f (= *De gloria Ath.* 7)

τὴν δὲ ἔκτην ἐπὶ δέκα τοῦ Μουνιχιῶνος Ἀρτέμιδι καθιέρωσαν, ἐν ἣ τοῖς Ἑλλησι περὶ Σαλαμίνα νικῶσιν ἐπέλαμψεν ἡ θεὸς πανσέληνος

Consacrarono ad Artemide il giorno 16 *Mounichion* in cui sui Greci che vincevano a Salamina aveva brillato la dea come luna piena.

Plut. *Mor.* 867f (= *De Her. mal.* 34)

ὃς ἐνὶ ῥήματι τὸ νίκημα τῆς Ἑλλάδος ἀφαιρεῖται καὶ τὸ τρόπαιον καθαιρεῖ καὶ τὰς ἐπιγραφὰς ἃς ἔθεντο παρὰ τῆς Ἀρτέμιδι τῆς Προσηῶα, κόμπων ἀποφαίνει καὶ ἀλαζόνειαν· ἔχει δὲ οὕτω τοῦπίγραμμα·

παντοδαπῶν ἀνδρῶν γενεὰς Ἀσίας ἀπὸ χώρας

παῖδες Ἀθηναίων τῷδε ποτ' ἐν πελάγει

ναυμαχίῃ δαμάσαντες, ἐπεὶ στρατὸς ὄλετο Μήδων

σήματα ταῦτ' ἔθεσαν παρθένῳ Ἀρτέμιδι

(Erodoto) che con una parola spazza via la vittoria della Grecia e fa piazza pulita del trofeo e rende vuota millanteria le iscrizioni che hanno dedicato presso Artemide *Proseoa*. Così è l'epigramma:

stirpi di uomini di ogni genere dalla terra d'Asia, una volta i figli di Atene sottomisero in una battaglia navale in questo mare e l'esercito dei Medi fu annientato. Dedicarono questi monumenti alla *parthenos* Artemide.

Plut. *Mor.* 869d (= *De malign. Her.* 37)

Εἰ γὰρ εἰσιν ἀντίποδες ἡμῶν, ὥσπερ ἔνιοι λέγουσι, τῆς γῆς τὰ κάτω περιοικοῦντες, οἶμαι μὴδ' ἐκείνους ἀνηκῶς εἶναι Θεμιστοκλέους καὶ τοῦ Θεμιστοκλέους βουλευμάτος, ὃ βουλευσας τῆς Ἑλλάδι ναυμαχῆσαι πρὸ τῆς Σαλαμίνας ἰδρύσατο ναὸν Ἀριστοβούλης Ἀρτέμιδος ἐν Μελίτῃ τοῦ βαρβάρου καταπολεμηθέντος.

Se infatti ci sono coloro che camminano capovolti rispetto a noi, come alcuni dicono, e che abitano la parte inferiore della terra, credo che neppure quelli non abbiano mai sentito parlare di Temistocle e del consiglio di Temistocle, cioè combattere con le navi davanti a Salamina, dopo avere fornito il quale alla Grecia, fondò un tempio di Artemide *Aristoboule* a Melite, una volta sconfitto il barbaro.

Porph. *De abst.* II 54, 2

Ἔθυετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτη ἱσταμένου ἀνθρώπου τῷ Κρόνῳ. Ὁ δὲ ἐπὶ πολὺ κρατῆσαν ἔθος μετεβλήθη· ἓνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσία κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάσης δὲ τῆς

έορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω πυλῶν ἄντικρος τοῦ Ἀριστοβούλης ἔδους, οἶνω ποτίσαντες ἔσφαττον.

Infatti anche a Rodi il 6 *Metageitnion* veniva sacrificato un uomo per Crono. L'uso che è invalso molto tempo è stato cambiato. Infatti trattenevano in prigione uno dei condannati a morte per pubblica sentenza fino ai *Kronia*. Giunta la festa dopo avere guidato l'uomo fuori dalle porte, di fronte all'*hedos* di Aristoboule e dopo avergli fatto bere del vino, lo sgozzavano.

IG II² 1035, ll. 44-6 (testo di Culley 1973).

(...) τὰ ψιλὰ

[- - -]ρχάνης

ὁ ἰδρύσατο Θεμιστοκλῆς πρὸ τῆς περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχίας

gli spazi aperti [--- del santuario (?) di ---]rkanes che Temistocle fondò prima della battaglia di Salamina²⁷⁰

IG II² 4658

Ἀμβρόσιος καὶ Διοπείθης [[δημοσύνη] με ἀνέθηκαν Ἀρτέμιδι

μνημεῖον ἑαυτῶν [[ἀρκι>τῆς]] τοῖς ἐπιγιγνομένοις εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον]

Ambrosios e Diopeithes mi hanno dedicato ad Artemide *Demosyne* (?) come monumento alla memoria del loro valore per i posteri e per tutto il tempo a venire

SEG XXII 116 (330 a.C. circa)

Νεοπτόλεμος

[Ἀ]ντικλέ[ου]ς

Μελιτεὺς

Ἀρτέμιδι

Ἐπὶ Χαιρύλλης ἱερείας

Θεοί

[Ἡ]γήσιππος Ἡγησίου εἶπεν· δεδόχθαι το[ῖς]

[δη]μότ[α]ις· ἐπειδὴ Νεο[π]τό[λ]εμος Ἀντικλ[έ]

[ο]υς Μελιτεὺς [λέγων κα]ὶ ποῶν ἀγαθὸ[ν ὅ]

[τι δ]ύναται τὸν τε δῆμον τὸν Ἀθηναί[ων]

[καὶ] τοὺς δημότας καὶ τῶν ἱερῶν ἐπιμελ[ου]

[μενος ἀπά]ντων [καὶ ν]ῦν τὰ τῆς [Ἀ]ρτέμ[ι]

[δος -----] καὶ ..

[----- ἐστι ἀνὴρ ἀγαθός περὶ το[ὺς] Ἀθ]

[ηναίους καὶ τὸν δῆμ]ον τὸν Μελιτέω[ν, ἀγαθεῖ]

[τύχει δεδόχθαι τοῖς δημόταις ἐπαινέσαι]

[Νεοπτόλεμον Ἀντικλέους] Μελιτέα [καὶ στε]

[φανῶσαι χρυσῶι στεφάνωι ἀ]ρετῆς ἔνεκα κ[αὶ]

[εὐνοίας τῆς πρὸς τὸν δῆμ]ον τὸν Ἀθηνα[ι]

[ων καὶ τοὺς δημότας· ἀ]ναγράψαι δὲ τόδ[ε]

²⁷⁰ Si segue la traduzione proposta da Culley 1973, 24. Cfr. traduzione Giuman 1999, 90.

[τὸ ψήφισμα] τὸ[ν δῆμαρ]χον ἐν στήλει λιθ
[ίνει καὶ στῆσαι ἐν τ]ῶι ἱερῶι τῆς Ἀρτέμ
[ιδος ὅπως ἂν καὶ οἱ ἄλλο]ι φιλοτιμῶνται πο
[ος τοὺς δημότας *vacat*] *vacat*

Neottolemo figlio di Anticle, del demo di Melite (dedica) ad Artemide sotto il sacerdozio di Chairylle.

Dei. Egesippo figlio di Egesio ha proposto; gli abitanti del demo hanno deliberato. Poiché Neottolemo figlio di Anticle del demo di Melite facendo del bene con parole e azioni, per quanto può, al popolo ateniese e agli abitanti del demo e prendendosi cura di tutte quante le cose sacre e ora delle cose di Artemide [...] e [...] è un uomo buono nei confronti degli Ateniesi e degli abitanti di Melite, per la buona sorte, gli abitanti del demo hanno deciso di lodare Neottolemo figlio di Anticle del demo di Melite e di incoronarlo con una corona d'oro per la sua virtù e per la sua benevolenza verso il popolo degli Ateniesi e verso gli abitanti del demo. Il demarco incida il decreto su una stele di pietra e la collochi nel santuario di Artemide affinché anche gli altri si comportino con magnificenza nei confronti degli abitanti del demo.

BIBLIOGRAFIA

ALROTH 1987 = B. Alroth, *Visiting Gods - Who and Why?*, T. Linders - G. Nordquist (curr.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, [= *Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations* 15], Uppsala 1987, 9-19.

ALROTH 1989 = B. Alroth, *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications* [= "Boreas" Suppl. 18], Uppsala 1989, partic. 65-105.

AMANDRY 1968 = P. Amandry, *Thémistocle à Mélite*, "Χαριστήριον εἰς Α.Κ. Ὀρλάνδον", Δ' Ἀθῆναι 1967-8, 256-65.

ANGELOPOULOS 1898 = Ἐ.Ἴ. Ἀγγελόπουλος, *Περὶ Πειραιῶς καὶ τῶν λιμένων αὐτοῦ*, Ἀθῆναι 1898, partic. 49-50.

BEAN 1966 = G.E. Bean, *Aegean Turkey. An Archaeological Guide*, London 1966, partic. 246-51.

BERNEKER 1971 = E. Berneker, *Der Felssturz im alten griechischen Recht*, "Studi in onore di Edoardo Volterra" I, Milano 1971, 87-97.

BESCHI - MUSTI 1982 = L. Beschi - D. Musti (curr.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Milano Valla Mondadori 1982, partic. 385; 402-3.

BINGÖL 2007 = O. Bingöl, *The city of Artemis with White Eyebrows. Magnesia on the Meander Magnesia ad Meandrum*, Istanbul 2007.

BOERSMA 1970 = J.S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Gröningen, 31-3; cat. 59, 192 (*Metroon*); 50; 129, cat. XI; 174, cat. 41 (santuario e tempio di Artemide *Aristoboule*).

CAIRNS 1983 = F. Cairns, *A Herm from Histiaia with an Agonistic Epigram of the fifth Century B.C.*, "Phoenix" 37 (1983), 16-37 (partic. 32-7).

CANTARELLA 1987 = E. Cantarella, *In fondo al barathron. Storia e preistoria di un'esecuzione capitale*, "Studi in onore di Arnaldo Biscardi" VI, Milano 1987, 492-506.

CASEVITZ - CHAMOIX - POUILLOUX 2002 = M. Casevitz - F. Chamoux - J. Puilloux (curr.), *Pausanias. Description de la Grèce. Tome I. Livre I. L'Attique*, Paris 2002³, partic. 235-6.

CAVEDONI 1836 = C. Cavedoni, *Observazioni sopra le antiche monete di Atene*, "Continuazione delle Memorie di Religione di Morale e di Letteratura", tomo V, Modena 1836, 321-56 (part. 326; 331-2).

CECCARELLI 1998 = P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana*, Pisa - Roma 1998, partic. 94; 206-8; 229-32.

CERRI 1982 = G. Cerri, *Ideologia funeraria nell'Antigone di Sofocle*, G. Gnoli - J.-P. Vernant (curr.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris 1982, 121-31 (partic. 127).

CERRI 1983 = G. Cerri, *La Madre degli Dei nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale*, "QS" 18 (1983), 155-95 (partic. 172-3).

CONNOR 1972 = W.R. Connor, *Lycomedes against Themistocles? A Note on intra-genos Rivalry*, "Historia" 21 (1972), 569-74 (partic. 573).

CULLEY 1973 = G.R. Culley, *The Restoration of Sacred Monuments in Augustan Athens (IG 2/3² 1035)*, Diss. University of North Carolina, Chapel Hill, Ann Arbor 1973, partic. XVI; 24; 50-1; 91-3; 151-6;

CURTIUS 1862 = E. Curtius, *Attische Studien*, I, Göttingen 1862, partic. 7-11.

DAVIES 1971 = J.K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971, partic. 399-400

DITTENBERGER 1891 = W. Dittenberger, *Διώνυσος Δημοτελής*, "Hermes" 26 (1891), 474-7.

DÖRPFELD 1937-9 = W. Dörpfeld, *Alt-Athen und seine Agora. Untersuchungen über die Entwicklung der ältesten Burg und Stadt Athen und ihres politischen Mittelpunktes, des Staatsmarktes*, Berlin 1937-9 [rist. 1968], partic. 92-3 e 259.

FICUCIELLO 2007 = L. Ficuciello, *Le strade di Atene. Όδοί, στενωποί e άτραποι della città "κακώς έρρυστομημένη διά την άρχαιότητα"*, Atene - Paestum 2008, partic. 120-4.

FOUCART 1907 = P. Foucart, *Constructions de Thémistocle au Pirée et à Salamine*, "Journal des Savants" (1907), partic. 184-5.

FRANCIS 1990 = E.D. Francis (M. Vickers ed.), *Image and Idea in fifth-century Greece. Art and Literature after the Persian Wars*, London - New York 1990, partic. 112-20.

FRAPICCINNI 1987 = N. Frapiccinni, *L'arrivo di Cibele in Attica*, "PP" 42 (1987), 12-26 (partic. 19-20).

FRAZER 1898 = J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece. II. Commentary on Book I*, London 1898 (rist. anast. New York 1965), partic. 328-9.

FROST 1980 = F.J. Frost, *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary*, Princeton 1980, partic. 64-5; 109-10; 184-6; 223-4.

GIUMAN 1999 = M Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999, 89-93.

HANRIOT 1853 = C. Hanriot, *Recherches sur la topographie des dèmes de l'Attique*, Napoléon-Vendée 1853, partic. 17.

HANSEN 1984 = O. Hansen, *Apollo/Artemis at Histiaia/Oreos*, "ZPE" 54 (1984), 132.

HEAD 1888 = B.V. Head, *Catalogue of Greek Coins. Attica - Megaris - Aegina*, London 1888 (rist. anast. 1963), partic. 53, ns. 403-4.

HINTZEN-BOHLEN 1996 = B. Hintzen-Bohlen, *Retrospektive Tendenzen im Athen der Lykurg-Ära*, M. Flashar - H.J. Gehrke - E. Heinrich (curr.), *Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der Griechisch-Römischen Antike*, München 1996, 87-112 (partic. 94 + Abb. 3, 93).

HINTZEN-BOHLEN 1997 = B. Hintzen-Bohlen, *Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg. Die Denkmäler- und Bauprojekte in Athen zwischen 335 und 322 v.Chr.*, Berlin 1997 (partic. 50-1; 123-4; 142, Kat. 3; 174, Abb. 12).

HONDIUS - VOLLGRAFF 1928 = I.I.E. Hondius - G. Vollgraff, *Epigramma Atticum*, "Mnemosyne" 56 (1928), 220-2.

HUMPHREYS 2004 = S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford 2004, partic. 77-129; 130, nota 3.

IMHOOF-BLUMER - GARDNER 1887 = F. Imhoof-Blumer - P. Gardner, *Numismatic Commentary on Pausanias. III*, "JHS" 8 (1887), 6-63 + Pls. LXXIV-VIII (partic.35 + Pl. LXXVI BB V; VI).

IMHOOF-BLUMER - GARDNER 1964 = F. Imhoof-Blumer - P. Gardner, *Ancient Coins Illustrating Lost Masterpieces of Greek Art. A Numismatic Commentary on Pausanias*, Chicago 1964², partic. lxx; lxxix, Figs. 1-3139 + Pl. BB V; VI.

KAHIL 1963 = L. Kahil, *Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron*, "Neue Ausgrabungen in Griechenland" Olten 1963 [= *AK. Beiheft 1*], 5-29 (partic. 13-4 + Pl. 6, nn. 1-2).

KAHIL 1965 = L. Kahil, *Autour de l'Artémis attique*, "AK" 8 (1965), 20-33 (partic. 20- 4 + Pls. 7-9).

KAHIL 1977 = L. Kahil, *L'Artémis de Brauron. Rites et mystère*, "AK" 20 (1977), 86-98 (partic. 86-9).

KAMBANIS 1932 = M.L. Kambanis, *Notes sur le classement chronologique des monnaies d'Athènes (séries avec noms de magistrats)*, "BCH" 56 (1932), 37-59 + Pl. I-II (partic. 38-42).

KARTEN VON ATTIKA = E. Curtius - J.A. Kaupert (curr.), *Karten von Attika*, Berlin 1895-1903, partic. Bl. XXI

KERN 1900 = O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin 1900, partic. 27-8, n. 37; 85-8, n. 100.

KIRCHNER 1916 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars prima, fasciculus alter*, Berolini 1916, partic. 468-9, n. 1035.

KIRCHNER 1935 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars tertia, fasciculus prior*, Berolini 1935, partic. 290, n. 4658.

LACROIX 1949 = L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Liège 1949, partic. 205-6.

LALONDE 2006 = G.V. Lalonde, *IG I³ 1055 B and the Boundary of Melite and Kollytos, "Hesepria" 75 (2006), 83-119 (partic. 101-6).*

LEAKE 1828 = W.M. Leake, *On the Demi of Attica*, "Transactions of the Royal Society of Literature" I, London 1829, 114-283 (partic. 229-30).

LEAKE 1841 = W.M. Leake, *The Topography of Athens and the Demi. II. The Demi of Attica*, London 1841², partic. 170-1.

LENARDON 1978 = R.J. Lenardon, *The Saga of Themistocles*, London 1978, partic. 101.

LOLLING 1883 = H.G. Lolling, *Ausgrabung am Artemision auf Nordeuböa*, "AM" 8 (1883), 7-23 e 200-10.

LOUKAS 1986 = **I. Κ. Λουκάς, ΦΛΥΑ. Συμβολή στην μελέτη της ιστορίας του αρχαίου Χαλανδρίου, Χαλάνδρι 1986**, partic. 67-108.

LOUKAS - LOUKAS 1986 b = E. Loucas - I. Loucas, *Un autel de Rhéa-Cybèle et la Grande Déesse de Phlya*, "Latomus" 45, 1 (1986), 392 - 404.

LOUKAS 1988 = **I.Κ. Λουκάς, Η Ρέα - Κυβέλη και οι γονιμικές λατρείες της Φλύας, Χαλάνδρι 1988.**

LOUKAS 1990 = I. Loucas, *Le Daphnéphorion de Phlya, la Daphnéphorie béotienne et l'oracle de Delphes*, "Kernos" 3 (1990), 211-8.

LOUKAS - LOUKAS 1990 = E. Loucas - I. Loucas, *Delphinion ou Daphnéphoreion? Sur la localisation de la scène de la face principale du cratère en cloche n°3760 de Copenhague*, "AC" 59 (1990), 70-9

LOUKAS 1992 = I. Loucas, *Meaning and Place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128*, R. Hägg (cur.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi. Delphi 16-18 November 1990*, Athens 1992 [= *Kernos Suppl.* 1], 73-83.

MIKALSON 1975 = J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975, partic. 18.

MILCHHÖFER 1895 = E. Curtius - J.A. Kaupert (curr.), *Karten von Attika. Erläuternder Text. Heft VII-VIII*, Berlin 1895, partic. 27.

MILES 1998 = M.M. Miles, *The City Eleusinion*, Princeton 1998 [= *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. XXXI].

MILLER 1995 = S.G. Miller, *Old Metroon and Old Bouleuterion in the Classical Agora of Athens*, M.H. Hansen - K. Raaflaub (curr.), *Studies on ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995 [= *Historia Einzelschrift* 95], 133-56.

MITCHEL 1973 = F.W. Mitchel, *Lykourgan Athens: 338-322*, C.G. Boulter - D.W. Braaden - A. Cameron - J.L. Caskey - A.J. Christopherson - G.M. Cohen - P. Topping (curr.), *Lectures in Memory of Louise Taft Semple. Second Series 1966-1970*, Cincinnati 1973, 165-93 (partic. 197).

MORELLI 1959 = D. Morelli, *I culti in Rodi*, Pisa 1959 [= *Studi classici e orientali* VIII], partic. 113 e 157.

MUNN 2000 = M. Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, Berkeley - Los Angeles - London 2000, partic. 117-8; 325-6; 333-4.

MUNN 2006 = M. Munn, *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia. A Study on Sovereignty in ancient Religion*, Berkeley - Los Angeles - London 2006, partic. 271-4.

MUSTI-TORELLI, D. Musti - M. Torelli (curr.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 1991, 202 (*barathron*) 237 (dediche ad Amyclaiom).

NILSSON 1960 = M.P. Nilsson, *Bendis in Athen*, "Opuscula selecta" III, Lund 1960 [= *Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen*. Series in 8°, II:3], 55-80 (partic. 62; 73-4).

NILSSON 1967 = M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967², partic. 400; 512; 725-6.

PALAIOKRASSA 1991 = Λ. Παλαιόκρασσα, *Τὸ ἱερό τῆς Ἀρτέμιδος Μουνηχίας, Ἄθῆναι* 1991 (partic.74-82; cat. 147-62 + π. 37-44).

PANAGOS 1968 = Ch. Th. Panagos, *Le Pirée: étude économique et historique depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'Empire Romain: avec un étude topographique*, Athènes 1968, partic. 192; 195, nota 8.

PAPACHATZIS 1974 = **N.Δ. Παπαχατζή**, *Παυσανίου Ελλάδος Περιήγησις. Αττικά*, Αθήναι 1974, partic. 385.

PAPADIMITRIOU 1961 = **I. Παπαδημητρίου**, *Βραυρών*, "Εργον" 1961, 20-37 (partic. 36).

PARKER 1996 = R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1995, partic. 5, 155, 187, 215-6.

PARKER 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, partic. 51-4 e 400-1.

PARKER 2005 b = R. Parker, *Artémis Ilithye et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse*, N. Belayche - P. Brulé - G. Freyburger - Y. Lehmann - L. Pernot - F. Prost (curr.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 219-26.

PHILADELPHEUS 1927 = A. Philadelphus, *Le sanctuaire d'Artémis Kallisté et l'ancienne rue de l'Académie*, "BCH" 51 (1927), 155-63 + pl. VIII

PICCIRILLI 1981 a = L. Piccirilli, *Artemide e la metis di Temistocle*, "QS" 13 (1981), 143-66.

PICCIRILLI 1983 = C. Carena - M. Manfredini - L. Piccirilli (curr.), *Plutarco. Le vite di Temistocle e di Camillo*, Milano Valla Mondadori 1983, partic. 223-4; 241-2; 263-4.

PODLECKI 1968 = A.J. Podlecki, *Simonides:480*, "Historia" 17 (1968), 257-75.

PODLECKI 1975 = A.J. Podlecki, *The Life of Themistocles. A Critical Survey of the Literary and Archaeological Evidence*, Montreal - London 1975, partic. 173; 174-77; 178.

POHLENZ 1922 = M. Pohlenz, *Kronos*, "RE" XI 2, coll. 1982-2018 (partic. col. 1985 e coll. 1993-8).

PUGLIESE CARRATELLI 1939-40 = G. Pugliese Carratelli, *Per la storia delle associazioni in Rodi antica*, "ASAIA" 22 n.s. 1-2 (1939-40), 147-200 (partic. cat. 6, 151 + tav. IX e 195).

PULCI DORIA BREGLIA 1975 = L. Pulci Doria Breglia, *Artemis Amarynthia*, "Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes. Cahiers du Centre J. Berard 2", Napoli 1975, 23-47 (partic. 44-7).

- ROBERTSON 1996 = N. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion*, E.N. Lane (cur.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden - New York - Köln 1996 [= Religions in the Graeco-Roman World 131], 239 - 304 (partic. 271; 279-81).
- ROUSSEL 1927 = P. Roussel, *Remarques sur le bas-relief de Kallisté*, "BCH" 51 (1927), 164-9.
- SHEAR 1973 = T.L. Shear jr., *The Athenian Agora: Excavations of 1971*, "Hesperia" 42 (1973), 121-79 + Pls. 25-39 (partic. 168-70 + Pl. 35 c).
- SHEAR 1995 = T.L. Shear jr., *Bouleuterion, Metroon and the Archives at Athens*, M.H. Hansen - K. Raaflaub (curr.), *Studies on ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995 [= Historia Einzelschrift 95], 157-90 (partic.171-8).
- SOMMERSTEIN 1977 = A.H. Sommerstein, *Aristophanes and the Events of 411*, "JHS" 97 (1977), 112-26 (partic. 116-7).
- STEINHAUER 1998 = G. Steinhauer, *Inschriften auf dem Aphrodision von Halai Aixonides*, "AM" 113 (1998), 235-48 + Tafeln 38-9 (partic. 245-8 + Tafel 39).
- SVORONOS 1975² = J.N. Svoronos, *Corpus of the Ancient Coins of Athens*, Chicago 1975², partic. Pl. 59.
- TAYLOR 1997 = M.C. Taylor, *Salamis and the Salaminioi. The History of an Unofficial Athenian Demos* (= **ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΣ 5**), Amsterdam 1997 (partic. 106-7; 111-2).
- THALHEIM 1896 = T. Thalheim, *Βάραθρον*, "RE" II 2 1896, col. 2853.
- THOMPSON 1937 = H.A. Thompson, *Buildings on the West Side of the Agora*, "Hesperia" 6 (1937), 1-226 (partic. 135-40; 205 + Figg. 73-5; 116; 126; Pl. VI).
- THOMPSON 1988 = H.A. Thompson, *Building for a more Democratic Society. The Athenian Agora after Ephialtes*, "Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασσικής Αρχαιολογίας. Αθήνα, 4-10 Σεπτεμβρίου 1983", τόμος Δ', Αθήνα 1988, 198-204 + πίνακες 70-2 (partic. 200-1).
- THREPSIADES - VANDERPOOL 1964 = J. Threpsiades - E. Vanderpool, *Themistokles' Sanctuary of Artemis Aristoboule*, "ΑΔ" 19 A' (1964), 26-36 + Pls. 16-21 & Plans 1-2.
- TOWNSEND 1983 = R.F. Townsend, *Aspects of Athenian Architectural Activity in the Second Half of the Fourth Century B.C.*, Diss. Ph.D. Univ. North Carolina, Ann Arbor 1983, partic. cat. 19, 277-8.
- TRAILL 2004 = J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, v. 13, Toronto 2004, partic. 86-7.

TRAVLOS 1960 = **Ι. Τραυλός, Ἐλεῦσις (1950 - 1960), "ΑΔ" 16 (1960), Χρονικά, 43-60 + π. 40-4 (partic. 55 + π. 43α).**

TRAVLOS 1971 = J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971 partic. 121 + Abb. 164-5, 122; 166-7, 123; 219, 169 e 352 + Abb. 453-4,353; 454, 354; 456, 355.

TSOUNTAS 1884 = **Χρ. Δ. Τσούντας, Ἐπιγραφή ἐξ ἀκροπόλεως, "Ἐφ. ἀρχ." 1884, coll. 165-72 + π. 11.**

USENER 1929² = H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1929², partic. 50-2.

YOUNG 1951 = R.S. Young, *An Industrial District of Ancient Athens*, "Hesperia" 20 (1951), 135-288 + Pls. 55-85 (partic. 140-3 + Fig. 3, 146).

WACHSMUTH 1874 = C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Alterthum*, I, Leipzig 1874, partic. 434-9.

WALLACE 1969 = P.W. Wallace, *Psyttaleia and the Trophies of the Battle of Salamis*, "AJA" 73 (1969), 293-303 (partic. 299-302) + Pls. 65-6.

WILL 1983 = W. Will, *Athen und Alexander. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München 1983, partic. 85-6.

WYCHERLEY 1970 = R.E. Wycherley, *Minor Shrines in Ancient Athens*, "Phoenix" 24 (1970), 283-95 (partic. 287-9).

WYCHERLEY 1973² = R.E. Wycherley, *The Athenian Agora III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton 1973², partic. 55; 90-3.

ARTEMIDE BOULAIA

I - LOCALIZZAZIONE

Il culto di Artemide *Boulaia* è attestato esclusivamente da documenti epigrafici. Essi suggeriscono una collocazione del culto nell'*agora* di Atene, probabilmente nelle vicinanze della *Tholos*.

Al momento gli archeologi non hanno ancora identificato alcun luogo di culto o altare dedicato alla divinità. Il ritrovamento di una statua con attributi propri di Artemide conferma comunque la localizzazione nei pressi della *Tholos*.

1 - Quadro delle fonti scritte

Il nucleo più cospicuo delle testimonianze relative al culto di Artemide *Boulaia* ad Atene è rappresentato dai decreti onorari per i pritani¹ redatti tra la metà circa del III a.C. e l'inizio del I a.C. Tra i meriti dei pritani viene innanzi tutto ricordato l'assolvimento dei loro obblighi religiosi. Nella maggior parte delle iscrizioni pervenute si ricorda esplicitamente la celebrazione del sacrificio per Apollo *Prostaterios* e Artemide *Boulaia* prima delle assemblee². In un numero piuttosto significativo di testi, tutti databili al II a.C., ad Artemide *Boulaia* è affiancata la *Phosphoros*, molto probabilmente Artemide *Phosphoros*³. Artemide *Phosphoros* infatti è menzionata in qualche caso come destinataria di un sacrificio in alcuni decreti che forniscono un elenco più ampio e dettagliato degli atti religiosi compiuti dai pritani⁴.

Un'altra testimonianza sul culto ateniese di Artemide *Boulaia* è rappresentata da un decreto onorario per gli ambasciatori di Efeso ritrovato nell'*agora* di Atene (*Agora XVI 225**). L'epigrafe è stata pubblicata da M. Crosby nel 1937, studiata da L. Robert nell'anno successivo, e riedita con nuove integrazioni nel 1944 da B.D. Meritt poi, con qualche ulteriore correzione, da A.G. Woodhead nel 1997⁵. Quanto alla datazione, appare plausibile quella proposta da L. Moretti⁶: tra il 224/3 a.C. (istituzione della tribù *Ptolemais*) e il 222/1 a.C. (morte di Tolemeo III). Alle ll. 18-20 del testo (quasi integre) si prescrive che la stele contenente il decreto stesso venga collocata nell'*agora* presso l'altare di Artemide *Boulaia*.

In una breve nota pubblicata nel 1965 J.H. Oliver ha proposto di integrare il nome di Artemide alla l.1 di una base di una statua di Livia come divinità *Boulaia* posta dal *Demos* e dalla *Boule* dell'Areopago (*SEG XXII 152**)⁷. La base è stata rinvenuta nell'*agora* di Atene e pubblicata da Crosby nel 1937⁸. Come suggerisce la medesima Crosby, l'epigrafe va datata ad un periodo compreso tra il 14 d.C. (assunzione del titolo di *Augusta* da parte di

¹ Inquadramento storico e tipologico: Dow 1937, 1-30 (seguito da catalogo in ordine cronologico con fotografie). Raccolta in ordine cronologico: Meritt - Traill 1974.

² V. Tabella I. V. es. *Agora XV 184** + fig. 1, Tav. I

³ V. Tabella II. V. es. *Agora XV 202** + fig. 2, Tav. I.

⁴ V. Tabella III. V. es. *Agora XV 184** + fig. 1, Tav. II

⁵ V. rispettivamente Crosby 1937, n. 3, 448-53 (fotografia p. 449 = fig. 2, Tav. II); Robert 1938, 62-9; Meritt 1944, n. 10, 249-54; Woodhead 1997, n. 225, 324-7.

⁶ V. Moretti 1967, 66; 68.

⁷ V. Oliver 1965.

⁸ V. Crosby 1937, 464-5 n. 12 (foto p. 464 = fig. 1, Tav. III). Testo p. 464*.

Livia) e il 29 d.C. (morte di Livia) o il 37 d.C. (morte di Tiberio)⁹. La proposta di Oliver nasce dall'osservazione che a l. 2 va integrato [Καίσαρος] nella titolatura di Tiberio e che dunque l. 1 e l. 3 dovevano essere più lunghe. In particolare l. 1 doveva contenere il nome della divinità a cui si riferisce l'epiclesi *Boulaia*. Secondo Oliver essa è appunto Artemide in quanto dalle iscrizioni (il riferimento è alle raccolte di Dow e di R.E. Wycherley) risulta un forte legame tra la divinità e la *Boule*¹⁰.

Il ragionamento di Oliver è corretto dal punto di vista epigrafico e la proposta di integrazione risulta plausibile proprio sulla base della documentazione relativa ad Artemide *Boulaia*. Tuttavia in un recente volume sul culto imperiale in Grecia in età giulio-claudia e flavia, M. Kantirea osserva (giustamente) che *Boulaia* non è un'epiclesi riservata alla sola Artemide. Essa è attestata per Hestia, Atena e anche Demetra e Themis. È possibile che Livia venisse identificata con una di tali divinità. Kantirea propende per l'identificazione con Atena, la divinità poliade, invece che per l'identificazione con Artemide¹¹. Al momento non risultano elementi decisivi a sostegno dell'una o dell'altra ipotesi.

2 - L'indagine archeologica

Come si è anticipato, gli archeologi non hanno ancora identificato il luogo di culto di Artemide *Boulaia* nell'*agora*. È molto probabile che esso fosse assai semplice, un altare e (forse) la statua della divinità.

Alcuni indizi, di tipo letterario e archeologico, portano a ipotizzare una localizzazione in prossimità della *Tholos*.

Crosby segnala che il decreto onorario per gli ambasciatori di Efeso è stato ritrovato in un riempimento databile al IV d.C. situato circa m 10 a nord-est della *Tholos*. Ella ritiene che la stele non sia stata spostata di molto dal suo sito originario. Dunque l'altare della divinità, presso cui essa doveva essere esposta (ll. 18-20*), si doveva trovare assai vicino all'edificio, anche se nulla lo conferma.

Pausania (I 5, 1*) informa che i sacrifici celebrati in comune dai pritani si svolgevano nella *Tholos* dove si trovavano anche alcune statue in argento, di non grandi dimensioni.

Nel 1937 in un deposito di tarda età romana situato sotto il pavimento di una stanza (G) di una casa situata immediatamente a sud-ovest della *Tholos* è stato rinvenuto il tronco di una statua femminile, non grande: il frammento è alto cm 87. La figura rappresentata è identificata da T.L. Shear sicuramente come Artemide in quanto indossa una pelle animale, ma H.A. Thompson non esclude la possibilità che possa trattarsi di una delle *Phosphoroi*, il cui culto, strettamente legato alla *Tholos* è documentato epigraficamente. Si tratterebbe infatti a suo avviso di figure assai legate ad Artemide e quindi a lei assimilate sotto il profilo dell'iconografia. La scultura viene datata alla tarda età ellenistica o all'età romana ed è ritenuta una replica piuttosto mediocre di un originale di età classica¹².

Thompson ritiene di potere individuare l'alloggiamento dell'altare nel settore sud-est del recinto della *Tholos*. Si tratterebbe di una struttura di fondazione piuttosto rozza situata a

⁹ V. Crosby 1937, 464. Cfr. Oliver 1965 (14 d.C. o poco dopo).

¹⁰ V. Oliver 1965.

¹¹ V. Kantirea 2007, 113-4.

¹² V. Shear 1942, 9 e fig. 12, p. 11; Thompson 1940, 139 e fig. 101, 140 (= fig. 2, Tav. III); Kahil 1984, cat. 366*, I 652 + fig. 366, II 476. Pianta della casa: Thompson 1940, fig. 92, 123 (= fig. 1, Tav. IV). Data della scultura: Shear 1938, 9 (età romana); Thompson 1940, nota 124, 139 (tarda età ellenistica); Kahil 1984, cat. 366*, I 652 (età ellenistico-romana). Identificazione: Shear 1938, 9; Kahil 1984, cat. 366*, I 652 (Artemide); Thompson 1940, 140; Thompson-Wycherley 1972, 45 (possibilità che si tratti di una delle *Phosphoroi*).

sud di una base in *poros* probabilmente coeva alla *Tholos*. Lo studioso sostiene la proposta soprattutto facendo riferimento al luogo di rinvenimento del frammento di statua di Artemide e di un'iscrizione di dedica alle *Phosphoroi*, figure associate ad Artemide. Egli inoltre sottolinea che la cronologia della struttura è molto probabilmente compatibile con l'età delle prime attestazioni del sacrificio per Artemide *Boulaia* (III a.C.). La fondazione doveva sostenere un altare di dimensioni piuttosto modeste. In proposito Thompson ricorda in nota un gruppo di tessere in piombo che presentano su un lato la raffigurazione di un altare ornato di ghirlande su cui è scritto Ἀρτέμιδος Φωσφόρου e sull'altro quella di un trofeo dedicato ad Atena *Nikephoros*¹³.

La proposta di Thompson non suscita obiezioni ed è generalmente accolta dagli studiosi¹⁴.

II - CRONOLOGIA

La natura della documentazione, di tipo esclusivamente epigrafico, non permette di stabilire una cronologia del culto di Artemide *Boulaia* ad Atene. Non solo non è corretto fare coincidere la durata del culto con l'arco cronologico delle attestazioni epigrafiche, ma si discute sulla datazione stessa delle iscrizioni che al momento rappresentano l'attestazione più antica (*Agora XV 87*) e più recente (*Agora XV 261*)¹⁵.

La tradizione relativa all'istituzione del culto di Artemide *Aristoboule* da parte di Temistocle (Plut. *Them.* 22, 2-3; *Mor.* 869d = *De mal. Her.* 37) potrebbe rappresentare un indizio del fatto che all'epoca della formazione di detta tradizione (probabilmente il IV a.C.)¹⁶ Artemide *Boulaia* era già venerata e associata agli organi deliberativi della *polis*. Come si è cercato di mostrare, detta tradizione infatti potrebbe presupporre un simile culto¹⁷. Tuttavia non è da escludere neppure la possibilità prospettata da J.D. Mikalson, cioè che il posto di rilievo assegnato nel testo dei decreti ad Apollo *Prostaterios* e Artemide *Boulaia*, generalmente le uniche divinità menzionate, abbia a che fare con un oscuramento del prestigio della "coppia" Zeus *Boulaios* - Atena *Boulaia*. Tale oscuramento sarebbe legato alla politica religiosa di Demetrio Poliorcete e dei suoi sostenitori, alquanto sfavorevole nei confronti del culto di Atena.¹⁸

III - CULTO

Al momento dalle fonti disponibili si ricava un solo dato sul culto di Artemide *Boulaia* ad Atene. Secondo quanto si legge nei decreti onorari per i pritani, la divinità, insieme ad Apollo *Prostaterios* e (occasionalmente?) alla *Phosphoros*, era destinataria del sacrificio offerto dai pritani prima delle assemblee.

¹³ V. Thompson 1940, 140-1 e *infra* IV, 463-4 + Tav. V. Struttura di fondazione e base in *poros*: Thompson, cit., 93. Possibile posizione dell'altare: Thompson cit. fig. 63, 83 (= fig. 2, Tav. IV)

¹⁴ V. Wycherley 1957, 55; Travlos 1971, 553; Thompson - Wycherley 1972, 45.

¹⁵ V. rispettivamente Tabella I, nota 1; Tabella II, nota 3.

¹⁶ V. cap. III sez. IV 5d, 441-4.

¹⁷ V. cap. III sez. III 2c, 426-7.

¹⁸ V. Mikalson 1998, 115-6.

Un ulteriore indizio della stretta associazione tra il culto di Artemide *Boulaia* e le istituzioni civiche ateniesi è rappresentato dal decreto onorario per gli ambasciatori di Efeso (Agora XVI 225) Come si è detto, esso attesta l'esistenza dell'altare della divinità nell'*agora* e le circostanze del suo ritrovamento lasciano ipotizzare che detto altare si trovasse nei pressi della *Tholos*.

Dunque nella realtà ateniese Artemide, con epiclesi *Boulaia* (e *Phosphoros*), ha un posto tra le divinità venerate all'interno delle istituzioni democratiche, divinità quali Zeus *Boulaios*, Hestia *Boulaia*, Atena *Boulaia* (a cui si possono aggiungere forse Demetra *Boulaia* e Themis *Boulaia*) e appunto Apollo *Prostaterios*¹⁹.

Non sono note nel mondo greco situazioni perfettamente parallele²⁰. L'epiclesi *Boulaia* e quella, semanticamente analoga, di *Boulephoros* sono attestate a Mileto. Si tratta di pochissimi documenti, da cui non emerge un particolare legame con le istituzioni civiche. In particolare per quanto riguarda Artemide *Boulaia*, l'epiclesi compare in una dedica onoraria di età imperiale per Iulia Artemo, sacerdotessa a vita della divinità, nonché *hydrophoros* di Artemide *Pythie* e *loutrophoros* dei grandi dei Cabiri²¹. Un'analogia tra il culto di Artemide *Boulaia* ad Atene e a Mileto può solo essere teoricamente ipotizzata a partire dall'etimologia dell'epiclesi e dalle strettissime relazioni storiche tra le due città.

Appare comunque opportuno ricordare che l'associazione tra culto artemideo e sedi istituzionali non sembra peculiare di Atene. Pausania (V 15, 8) afferma che di fronte alle porte del pritaneo degli Elei, all'interno dell'*Altis* di Olimpia, si trovava un altare di Artemide *Agrotera*. In quel caso l'epiclesi rimanda probabilmente al riconoscimento alla divinità di un ruolo rispetto alle istituzioni civiche in quanto garante dei confini tra mondo civico e mondo selvatico.

IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI

Il problema storico-religioso relativo allo studio del culto di Artemide *Boulaia* ad Atene è rappresentato dall'individuazione della sua relazione con il culto di Artemide *Phosphoros* ed eventualmente con il culto delle *Phosphoroi*.

Si cercherà di dimostrare che appare preferibile mantenere distinti anche se strettamente connessi il culto di Artemide *Boulaia* e quello di Artemide *Phosphoros*. Quest'ultimo infatti, nonostante sia poco noto, presenta alcuni caratteri distintivi rispetto al culto della *Boulaia*.

Artemide Boulaia e Artemide Phosphoros

Come si è anticipato, diversi studiosi ritengono che nell'ambito dei culti della *Tholos* Artemide *Boulaia* e Artemide *Phosphoros* vadano identificate. Esse infatti, secondo quanto risulta dai documenti epigrafici, sono oggetto di un medesimo atto di culto, un sacrificio offerto dai pritani prima dell'avvio dei lavori dell'assemblea²².

¹⁹ V. Wycherley 1957, 128 - 37 (con raccolta di testimonianze letterarie ed epigrafiche); Rhodes 1985, 131-3. Demetra *Boulaia*: Ael. fr. 10 Herscher. Themis *Boulaia*: Plut. *Mor.* 802 b (= *Reip. ger. praec.* 5)

²⁰ Per un quadro v. Gneisz 1990, 206-13; Hamon 2005 (quest'ultimo soprattutto per gli sviluppi di tarda età ellenistica). Divinità con epiclesi *Boulaios/a*: Jessen 1897, col. 1019-20.

²¹ V. Riemann 1877, n. 64, 287-8. Artemide *Boulephoros Skiris*: Rayet 1874, 104-5 (= Dittenberger 1900, n. 660, 481-2; Michel 1900, n. 480, 358).

²² V. es. Thompson 1940, 140; Travlos 1971, 553; Piccirilli 1981 a, 145.

R.E. Wycherley preferisce mantenere distinte le due divinità. Egli osserva che nei decreti per i pritani *Phosphoros* non è menzionata con la medesima costanza con la quale viene menzionata *Boulaia*. Inoltre in alcuni testi il sacrificio per Artemide *Phosphoros* è esplicitamente separato da quello per Artemide *Boulaia* attraverso la formula **ἔθυσαν δὲ καί...** e in un caso (*Agora XV* n. 240, datato al 140/39 a.C.) si tratta di un documento contemporaneo a quelli in cui il nome di *Phosphoros* segue direttamente quello di Artemide *Boulaia*²³.

Va osservato che *Agora XV* 240 è un testo che al momento risulta privo di paralleli per quanto riguarda l'ampia elencazione degli atti di tipo religioso compiuti dai pritani (ll. 6-11) e che vi si ricorda un'assemblea tenuta presso il *Phosphorion* del Pireo (ll. 38-9). Si tratta pertanto di un documento che presenta due peculiarità nell'ambito dei decreti onorari per i pritani; di conseguenza la sua valutazione nel contesto generale risulta difficile e richiede cautela.

Wycherley suggerisce che il sacrificio speciale per Artemide *Phosphoros* possa avere una qualche relazione con lo svolgimento di assemblee al Pireo. In proposito egli osserva che la sola fonte letteraria che dà indicazioni su un luogo di culto di (Artemide) *Phosphoros* in Attica, Clemente Alessandrino (*Strom.* I 163, 1*), lo colloca nell'area del Pireo, nei pressi del santuario di Munichia. Simile indicazione è confermata epigraficamente appunto dal testo di *Agora XV* n. 240, ll. 38-9 [ἐμ] Πειραιεῖ ἐν τῷ Φωσφορίῳ ("al Pireo nel *Phosphorion*") dalla quale risulta che al Pireo si trovava il luogo di culto dedicato ad Artemide *Phosphoros*²⁴.

Per una localizzazione del culto della *Phosphoros* al Pireo propendono anche coloro che identificano con Artemide *Mounichia* la *Phosphoros* a cui viene dedicato l'altare in seguito all'episodio di Trasibulo²⁵. Tra detti autori alcuni ritengono infatti che Artemide *Phosphoros* sia un "nuovo aspetto" dell'Artemide *Mounichia* che come luna piena aveva illuminato il teatro della vittoria di Salamina, secondo quanto attesta Plutarco (*Mor.* 349 f = *De gl. Ath.* 7). In particolare, secondo Mikalson si tratta di una rivitalizzazione del culto seguita alla riappropriazione dell'area del Pireo da parte degli Ateniesi dopo l'occupazione della guarnigione macedone²⁶.

Nessuna fonte autorizza l'identificazione tra Artemide *Mounichia* e la *Phosphoros* menzionata da Clemente Alessandrino come guida di Trasibulo (*Strom.* I 163, 1*). Come si è avuto modo di dire, simile identificazione appare un'inferenza dedotta dal fatto che, secondo quanto viene detto dall'autore, l'altare era stato dedicato presso Munichia, nel punto in cui era scomparsa la luce che aveva condotto Trasibulo e i suoi da Phyle a tale luogo²⁷. Inoltre, si è già mostrato che dall'esame della tradizione relativa agli *amphiphontes* emergono alcuni elementi tali da rimettere in discussione la connessione specifica tra la *Mounichia* e la luce lunare²⁸.

Sembra forse più plausibile ipotizzare che il posto di Artemide *Phosphoros* nei culti della *Tholos* e che la stessa scelta di tenere assemblee all'interno del *Phosphorion* del Pireo trovino nell'episodio relativo alla riscossa di Trasibulo contro i Trenta una sorta di *aition*. In tal caso, la presenza di una simile tradizione eziologica, connessa con il ripristino delle

²³ V. Wycherley 1957, 56-7. Documentazione v. Tabella II e Tabella III. V. es. *Agora XV* 202* e *Agora XV* 184*.

²⁴ V. Wycherley 1957, 57.

²⁵ V. es. Borgeaud 1979, 231; Piccirilli 1981 a, 149-50; Mikalson 1998, 195; Zografou 2005, 540.

²⁶ V. Mikalson 1998, 195; Zografou 2005, 540.

²⁷ V. cap. III, sez. IV 5 b, 440.

²⁸ V. cap. I sez. IV 3 c, 219.

istituzioni democratiche, rappresenterebbe un elemento distintivo del culto della *Phosphoros* rispetto a quello della *Boulaia*, per il quale non si dispone di eziologie.

Del resto anche altri elementi suggeriscono un'autonomia del culto di Artemide *Phosphoros* rispetto al culto di Artemide *Boulaia*.

In primo luogo si possono ricordare due documenti epigrafici. Il primo, cronologicamente, è una dedica epigrafica frammentaria (IG II² 4659*) apparentemente posta da un personaggio maschile e databile al IV-III a.C. L'epigrafe è stata rinvenuta presso le pendici settentrionali dell'acropoli di Atene e non può dunque essere esclusa una provenienza dall'area dell'*agora*. Il secondo è un testo estremamente frammentario rinvenuto inglobato in un muro tardo situato a sud-est della *Tholos*, dunque in un contesto archeologico assai simile a quello della già ricordata statua mutila raffigurante Artemide. Le lacune sono troppo numerose e lunghe per permettere una restituzione che non sia puramente congetturale (SEG XL 123). Secondo l'editore S.V. Tracy si trattava plausibilmente di una legge che prescriveva a determinate categorie il pagamento di una multa di mille dracme ad Artemide *Phosphoros* in caso di mancata osservanza di alcune norme²⁹.

Inoltre, come si è già accennato³⁰, ad Atene sono state rinvenute alcune tessere in piombo su cui è raffigurato da un lato un altare cilindrico con ghirlanda, dall'altro un trofeo. Il catalogo di N.J. Svoronos comprende cinque esemplari, di cui due già pubblicati, separatamente, da A. Postolacca e da A. Engel³¹. Il tipo della raffigurazione è attribuito all'età ellenistica, pur con la dovuta cautela³². Intorno all'altare si legge il nome di Artemide *Phosphoros*, intorno al trofeo il nome di Atena *Nike* o *Nikephoros*³³. Alcuni studiosi collegano la raffigurazione al culto di Artemide o Ecate localizzato da Pausania (II 30, 2) presso il *pyrgos* su cui sorge il tempio di Atena *Nike*. La contiguità tra Artemide *Phosphoros* e Atena *Nike* o *Nikephoros* è del tutto coerente con simile situazione topografica. In particolare, secondo Postolacca la *Phosphoros* può essere identificata con la divinità *Pyrphoros* menzionata in due iscrizioni del teatro di Dioniso (IG II² 5046 e IG II² 5050)³⁴. In realtà questi ultimi due testi non risultano decisivi, in quanto non è certo se *pyrphoros* sia da intendere come epiclesi divina o come indicazione di una mansione sacerdotale: il termine è infatti attestato in entrambi gli usi, a differenza di *phosphoros* che risulta solo come epiclesi divina³⁵. Come si è avuto modo di ricordare, Thompson pone le tessere in relazione con l'area della *Tholos*³⁶. Simile opinione è condivisa da Wycherley, il quale osserva che la documentazione epigrafica relativa al culto della *Phosphoros* porta verso la *Tholos*³⁷. Effettivamente, con la sola eccezione di IG II² 4659, tutte le attestazioni epigrafiche relative al culto della *Phosphoros* sono pertinenti alla *Tholos* (decreti onorari per i pritani) o plausibilmente riconducibili ad essa (SEG XL 123). A confronto, la documentazione relativa all'acropoli appare più labile: attualmente sembra dunque preferibile l'ipotesi di Thompson e Wycherley. In ogni caso, i dati disponibili non

²⁹ V. Tracy 1990, n. 3, 105-6.

³⁰ V. *supra* I 2, 460.

³¹ V. rispettivamente Svoronos 1900, cat. nn. 252-6, 339 + π. K' 19 (= fig. 3, Tav. V) e π. IO' (IV), 3; Postolacca 1868, cat. n. 758, 301 (= Svoronos 1900, cat. n. 254, 339); 310-4 + Postolacca s.d. Tav. LII n. 758 (= fig. 1, Tav. V); Engel 1884, cat. 50, 9 (= Svoronos 1900, cat. n. 253, 339) + pl. II n. 50 (= fig. 2, Tav. V)

³² V. Crosby 1964, 79.

³³ V. rispettivamente Svoronos 1900, 339 e Postolacca 1868, 301; 310-1

³⁴ V. Postolacca 1868, 310-1; Judeich 1931, nota 2, 224.

³⁵ V. Zografou 2005, nota 6, 532.

³⁶ V. Thompson 1940, nota 130, 141 e *supra* I 2, 460.

³⁷ V. Wycherley 1957, 57.

permettono di individuare nettamente nell'altare un elemento distintivo del culto di Artemide *Phosphoros* rispetto al culto della *Boulaia*.

Ugualmente difficile è valutare nell'ambito della relazione tra Artemide *Boulaia* e Artemide *Phosphoros* l'esistenza nell'area della *Tholos* di un culto delle *Phosphoroi*. L'identificazione del gruppo come femminile è assicurata dall'articolo femminile presente in una dedica rinvenuta in un contesto tardo a sud-est della *Tholos* e datata tra II e III d.C. Nel testo si ricorda la consacrazione di piante³⁸. Poiché la dedica è stata ritrovata nelle immediate vicinanze della statua mutila identificabile come Artemide, Thompson non esclude che la statua rappresenti una delle *Phosphoroi* secondo un'iconografia che proverebbe lo stretto legame tra tali figure e Artemide³⁹. Altri documenti epigrafici attestano il sacerdozio delle *Phosphoroi*. Il più antico, databile alla metà del I a.C., è una dedica al sacerdote delle *Phosphoroi* posta dai pritani della *Ptolemais* e rinvenuta presso l'*Hekataion* del Ceramico (IG II² 1755). Il medesimo titolo compare anche in tre liste di *aesitoi*, due datate al 188-9 d.C. e una, in calce a un decreto, datata al 209/10 d.C.⁴⁰. In una serie di testi epigrafici dello stesso genere, tutti datati agli anni '80 del II d.C., la qualifica di sacerdote delle *Phosphoroi* è accostata a quella di ἐπι Σκιᾶδος, "sovrintendente della *Tholos*"; da fonti lessicografiche risulta infatti che *Skias* era un altro nome dell'edificio⁴¹.

Secondo A. Zografou le *Phosphoroi* menzionate nei documenti epigrafici di età imperiale sono figure custodi della *Tholos* in quanto luogo fisico, come testimonia la connessione tra il sacerdozio e il ruolo di sovrintendente della *Tholos*. A suo avviso anche la dedica di piante si spiegherebbe meglio in un simile contesto. La moltiplicazione delle figure ad Atene (*Phosphoroi*) secondo Zografou è da collegare al trauma causato dal saccheggio di Silla, occasione in cui fu distrutta anche la *Tholos*. La studiosa inoltre non esclude che presso la *Tholos* si trovassero statue di *Phosphoroi* che recavano autentiche torce (le statuette in argento ricordate in Paus. I 1, 5*?) A suo dire una simile ipotesi rappresenta un'ulteriore spiegazione della connessione tra sacerdozio e funzione di sovrintendente della *Tholos*: il medesimo personaggio doveva scongiurare il pericolo di incendi e tenere acceso il fuoco che illuminava la notte; era infatti possibile recarsi alla *Tholos* a qualunque ora⁴².

Ammettendo la validità della ricostruzione proposta da Zografou, risulterebbe che il culto di Artemide *Phosphoros* nell'area della *Tholos* ha subito un percorso nettamente distinto e indipendente rispetto al culto di Artemide *Boulaia*. Si tratta tuttavia unicamente di un'ipotesi che, per quanto interessante, resta indimostrabile.

³⁸ V. Thompson 1940, 137-8 + fig. 100, 138 (= Tav. VI).

³⁹ V. Thompson 1940, 139; 140.

⁴⁰ V. *Agora XV* 415, l. 5; *Agora XV* 419, ll. 47-8; IG II² 1077, ll. 98-9. *Tholos* e *Skias*: Harpocr. s.v. Σκιᾶς; *Souda* s.v. Σκιᾶς; Phot. s.v. Σκιᾶς.

⁴¹ V. IG II² 1795, ll. 50-4; IG II² 1796, ll. 37-9; IG II² 1798, ll. 27-9; *Agora XV* 386, ll. 7-8; *Agora XV* 406, l. 62.

⁴² V. Zografou 2005, 541-2.

TESTIMONIANZE SCRITTE

Clem. Alex. *Strom.* I 163, 1

Ἄλλὰ καὶ Θρασυβούλω τοὺς ἐμπεσόντας ἀπὸ Φυλῆς καταγαγόντι καὶ βουλομένω λαθεῖν στύλος ὁδηγὸς γίνεται διὰ τῶν ἀτριβῶν ἰόντι· τῷ Θρασυβούλω νύκτωρ, ἀσελήνου καὶ δυσχειμερίου τοῦ καταστήματος γεγονότος, πῦρ ἐωρᾶτο προηγούμενον, ὅπερ αὐτοὺς ἀπταίστως προπέμψαν, κατὰ τὴν Μουνυχίαν ἐξέλιπεν· ἔνθα νῦν ὁ τῆς Φωσφόρου βωμὸς ἐστὶ.

Ma anche a Trasibulo che guidava i fuoriusciti da Phyle e voleva nascondersi fa da battistrada una colonna (di fuoco), mentre egli va per zone non battute; di notte, con un cielo privo di luna e tempestoso, venne visto da Trasibulo un fuoco che lo precede. Esso appunto dopo averli mandati avanti in sicurezza, li lasciò nei pressi di Munichia. Là ora c'è l'altare della *Phosphoros*.

Paus. I 5, 1

Τοῦ βουλευτήριον τῶν πεντακοσίων πλησίον Θόλος ἐστὶ καλουμένη, καὶ θύουσι ἐνταῦθα οἱ πρυτάνεις καὶ τινα καὶ ἀργύρου πεποιημένα ἐστὶν ἀγάλματα οὐ μεγάλα

Vicino al *Bouleuterion* dei cinquecento c'è quella che viene chiamata *Tholos*. Là i pritani celebrano i sacrifici e vi sono alcune statue fatte d'argento, non grandi.

IG II² 4659

vacat

[Ἄρτεμι]δι Φωσφόρ[ωι]

...κράτης

..[μ]έδοντος

ἀνέθηκεν

Agora XVn. 184, ll. 6-8

ὑπὲρ τῶν [θυσιῶν ὧν ἔθουον τὰ πρὸ τῶν ἐκκλησιῶν τῶι τε Ἄ]πόλλωνι τῶι [Προστατ]η[ρί]ω[ι] καὶ τεῖ Ἄρτεμιδι τεῖ Βουλαίαι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πατριόν ἦν]· ἔθυσαν δὲ [καὶ τεῖ] Ἄρτεμιδι τεῖ Φωσφόρῳι

"per i sacrifici che hanno celebrato prima delle assemblee in onore di Apollo *Prostaterios*, di Artemide *Boulaia* e delle altre divinità per cui è tradizione patria; hanno sacrificato anche per Artemide *Phosphoros*"

Agora XVn. 194 ll. 5-6

(...) ὑπὲρ τῶν θυσιῶν ὧν ἔθουον τὰ πρὸ τῶν ἐκκλησιῶν τῶι [τε] Ἄπόλλωνι τῶι Προστατηρίῳι καὶ τεῖ Ἄρτεμιδι τεῖ Βουλαίαι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πάτριον ἦν·

"per i sacrifici che hanno celebrato prima delle assemblee in onore di Apollo *Prostaterios*, di Artemide *Boulaia* e delle altre divinità per cui è tradizione patria"

Agora XV n. 202 II. 7-10

(...) ὑπὲρ τῶν [θυ]-

σιῶν ὧν ἔθουον τὰ πρὸ τῶν ἐκκλησιῶν τῶι τε Ἀπόλ[λωνι]

τῶι Προστατηρίωι καὶ τεῖ Ἀρτέμιδι τεῖ Βουλαί[αι καὶ]

τεῖ Φωσφόρωι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς [οἷς πάτριον ἦν]

"per i sacrifici che hanno celebrato prima delle assemblee in onore di Apollo *Prostaterios*, di Artemide *Boulaia*, della *Phosphoros* e delle altre divinità per cui è tradizione patria"

Agora XVI n. 225, II. 18-20

[ἀνα]γράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα τὸν γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανεῖ-

[αν] ἐν στήλει λιθίνει καὶ στῆσαι ἐν ἀγορᾷ παρὰ τὸν βωμὸν τῆς Ἀρτέμι-

[δος] τῆς Βουλαίας

"il segretario della pritanìa scriva questo decreto su una stele di pietra e la collochi nell'*agora* presso l'altare di Artemide *Boulaia*"

Crosby 1937, 464 (cfr. Oliver 1965*)

Ἰουλίαν Σεβαστήν

Βουλαί[ι]αν Τιβερίου

Σεβαστοῦ μητέρα

ἡ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου[υ π]ά[γου]

Giulia *Augusta Boulaia*, madre di Tiberio Augusto.

La *boule* dell'Areopago

Oliver 1965 (= SEG XXII 152)

Ἰουλίαν Σεβαστήν [Ἀρτεμιν]

Βουλαί[ι]αν Τιβερίου [Καίσαρος]

ἡ βουλὴ ἢ ἐξ Ἀρείου[υ π]ά[γου]

Giulia *Augusta Boulaia*, madre di Tiberio Cesare Augusto.

La *boule* dell'Areopago

BIBLIOGRAFIA

Agora XV = Meritt-Traill 1974.

Agora XVI = Woodhead 1997.

CROSBY 1937 = M. Crosby, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 6 (1937), 442-68 (partic. 448-53 n. 3 e 464-5 n. 12).

CROSBY 1963 = M. Crosby, *Lead and Clay Tokens*, M. Lang - M. Crosby, *Weights, Measures and Tokens*, [= *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, X], Princeton 1963, 69-138 + Pls. 19-32.

DITTENBERGER 1900 = G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, II, Lipsiae 1900², partic. n. 660, 481-2.

DOW 1937 = S. Dow, *Prytaneis. A Study of the Inscriptions Honouring the Athenian Councillors*, "Hesperia. Supplement" 1, Princeton 1937 [rist. anast. Amsterdam 1975].

ENGEL 1884 = A. Engel, *Choix de tessères grecques en plomb tirées des collections Athéniennes*, "BCH" 8 (1884), 1-21 + pls. I-VI (partic. 9 + pl. II).

GNEISZ 1990 = D. Gneisz, *Das antike Rathaus. Das griechische Bouleuterion und die frühromische Curia*, Wien 1990, partic. 206-13

HAMON 2005 = P. Hamon, *"Rites et sacrifices célébrés dans le conseil". Remarques sur les cultes du bouleuterion et leur évolution à l'époque hellénistique*, "ΤΟΠΟΙ" 12-3, 1 (2005), 315-32.

JESSEN 1897 = O. Jessen, *Bulaios, Bulaia*, "RE" III 1, Stuttgart 1897, col 1019-20.

JUDEICH 1931 = W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931², partic. 223-4

KAHIL 1984 = L. Kahil, *Artemis*, "LIMC" II 1, Zürich - München 1984, 618-753 (partic. cat. n. 366*, 652).

KANTIREA 2007 = M. Kantirea, *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Études épigraphiques et archéologiques*, Athènes 2007, partic. 113-4.

MERITT 1944 = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 13 (1944), 210-68 (partic. n. 10, 249-54)

MERITT - TRAILL 1974 = B.D. Meritt - J.S. Traill, *Inscriptions. The Athenian Councillors* [= *The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, XV], Princeton 1974.

MICHEL 1900 = C. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles 1900, partic. n. 480, 358.

MIKALSON 1998 = J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.

MORETTI 1967 = L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche I*, Firenze 1967, partic. n. 30, 66-9.

OLIVER 1965 = J.H. Oliver, *Livia as Artemis Boulaia at Athens*, "Cl. Philol." 60, 1965, 179.

PICCIRILLI 1981 a = L. Piccirilli, *Artemide e la metis di Temistocle*, "QS" s. VII 13 (1981), 143-65 (partic. 145-6).

POSTOLACCA 1868 = A. Postolacca, *Piombi inediti del Nazionale Museo Numismatico di Atene*, "Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica" 40 (1868), 268-316 + Tav. K (partic. 301 e 310-4).

POSTOLACCA s.d. = "Monumenti inediti pubblicati dall'Istituto di corrispondenza archeologica" VIII, partic. Tav. LII.

RAYET 1874 = O. Rayet, *Inscriptiones inédites trouvées a Milet, Didymes et Héraclée du Latmos et aujourd'hui conservées au Louvre*, "RA" 28 (1874), 103-14 (partic. 104-5).

RHODES 1985 = P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1985², partic. 131-3.

RIEMANN 1877 = O. Riemann, *Inscriptions grecques provenant du recueil de Cyriaque d'Ancone*, "BCH" 1 (1877), 286-94 (partic. n. 64, 287-8).

ROBERT 1938 = L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, partic. 62-9.

SHEAR 1942 = T.L. Shear, *Latter Part of the 1937 Campaign in the Athenian Agora*, "AJA" 38 (1942), 1- 16 (partic. 9 + fig. 12, 11).

SVORONOS 1900 = J.N. Svoronos, *Περὶ τῶν εἰσιτηρίων τῶν ἀρχαίων. Μέρος Δ'. Τὰ Μολύβδια σύμβολα*, "JIAN" 3 (1900), 319-43 + pls. I-IV (partic. 339).

THOMPSON 1940 = H.A. Thompson, *The Tholos of Athens and its Predecessors*, "Hesperia. Supplement" 4, Princeton 1940, partic. 137-41.

THOMPSON - WYCHERLEY = H.A. Thompson - R.E. Wycherley, *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an ancient City Center [The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XIV]*, Princeton 1972, partic. 45.

TRAVLOS 1971 = J. Travlos, *Bildlexikon zu Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, partic. 553.

WYCHERLEY 1957 = R.E. Wycherley, *Literary and Epigraphical Testimonia* [*The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, III], Princeton 1957, partic. 55-7; 128-37.

WOODHEAD 1997 = A.G. Woodhead, *Inscriptions: the Decrees* [*The Athenian Agora. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, XVI], Princeton 1997, partic. n. 225, 324-7.

ZOGRAFOU 2005 = A. Zografou, *Les Phôsphoroi et la Tholos d'Athènes*, N. Belayche - P. Brulé - G. Freyburger - Y. Lehmann - L. Pernot - F. Prost (curr.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 531-42.

ARTEMIDE AMARYSIA

I - LOCALIZZAZIONE

L'esistenza del culto di Artemide *Amarysia* in Attica è nota solo da fonti scritte le quali attestano che la divinità era venerata nel demo di Athmonon e ad Atene. Un passo epigrafico lascia supporre che il *hieron* ateniese della divinità si trovava nel demo urbano di Kydathenaion e che esisteva una stretta relazione tra il culto ateniese e il culto di Athmonon.

1 - Athmonon

1. 1 Quadro delle fonti scritte

Il culto di Artemide *Amarysia* è localizzato nel demo di Athmonon da Pausania (I 31, 4*) il quale afferma che gli abitanti del demo veneravano Artemide *Amarysia*. L'autore non menziona alcuna struttura di culto: si limita ad aggiungere poco dopo (I 31, 5*) le sue considerazioni sull'origine del culto.

La notizia di Pausania è confermata da tre iscrizioni rinvenute nel territorio di Marousi: due *horoi* (IG I² 865 A - B*) e un decreto onorario (IG II² 1203*). Marousi è posto in relazione con l'antico demo di Athmonon già da J. Stuart e N. Revett e da allora l'identificazione è considerata un dato acquisito grazie anche alle suddette iscrizioni¹.

Nel testo dei due *horoi* (arcaicizzanti)² se ne dichiara la pertinenza al *temenos* di Artemide *Amarysia*.

Nel testo del decreto onorario si prescrive che gli onori tributati ai sei *merarchai* del dell'anno dell'arcontato di Antikles (325/4 a.C.), vengano proclamati in occasione dello svolgimento della gara durante la festa degli *Amarysia* (l. 17).

1. 2 L'indagine archeologica

Il sito del santuario di Artemide *Amarysia* ad Athmonon - Marousi non è ancora stato identificato archeologicamente. Ad esso possono essere ricondotti con sicurezza i due *horoi* e forse anche il decreto onorario. Vi sono state anche altre attribuzioni che appaiono però assai dubbie. In ogni caso, nessuno dei reperti è stato rinvenuto in un contesto archeologico. Del resto già dalle descrizioni dell'area di Marousi di XIX sec. non risulta alcuna emergenza monumentale pertinente ad un santuario. Laddove si forniscono informazioni sui resti antichi, si fa sempre riferimento a collocazioni evidentemente diverse da quelle originarie³.

¹ V. Stuart - Revett 1794, XIII. Identificazione: Dodwell 1819, 526; Boeckh 1828, 484; Leake 1829, 140; 1841, 41; Rangabè 1842, 219 Hanriot 1853, 63-4; Sourmelis 1854, 101; Bursian 1862, 343; Milchhöfer 1883, 37-8; Kastromenos 1886, 70-1 Gardikas 1920, 43.

² V. *infra* II, 479.

³ V. es. Dodwell 1819, 526 (semplice menzione di tracce di antichità); Ross 1863, 170 (vasi in marmo e altri antichi resti da lui trovati nelle chiese locali).

Tuttavia sono state formulate alcune ipotesi sull'ubicazione del *temenos*. Si mostrerà che esse vanno considerate con grande cautela e che al momento il problema è destinato a rimanere aperto.

a) Reperti ricondotti al santuario

Una ricostruzione dettagliata e attenta delle circostanze del rinvenimento e delle vicende dei reperti epigrafici è fornita da G.A. Pikoulas. Egli intreccia le suddette descrizioni, informazioni d'archivio, notizie comparse su giornali e testimonianze orali⁴.

L'*horos* IG I² 865 A* è stato visto già da M. Fourmont nel corso del suo viaggio (1729-30). Stando al lemma di A. Boeckh (CIG I 528), egli fornisce nella scheda una generica indicazione **στῆ Μαρούση** (*sic*). L.S. Fauvel ed E. Dodwell, ugualmente citati da Boeckh, nominano la località di Pelikas, situata circa 850 m a sud-ovest dell'odierno centro di Marousi⁵. Più accurata l'indicazione della posizione del reperto fornita da L. Ross nei suoi diari (anni '30 del XIX sec.) e riportata nel lemma di Kirchhoff (IG I 526). L'*horos* sarebbe stato murato nella parte posteriore di una chiesa che si trovava nella località di Pelikas⁶. Il nome della chiesa non è indicato da Ross. In una nota di D. Pantazis pubblicata nel 1867 si afferma che si tratta della chiesa di Hagios Nikolaos a Pelikas⁷. Le informazioni di Ross e Pantazis trovano conferma in una nota a un articolo di D.S. Staupoullos sull'*Amarysion* eretrieso pubblicato nel 1895⁸.

Attualmente l'iscrizione è perduta, dopo vicende assai poco chiare. C. Hanriot afferma che all'epoca della pubblicazione del suo studio (1853) l'*horos* era scomparso. La notizia della scomparsa è data anche da A.R. Rangabè nel 1842, ma è smentita dal medesimo nel 1855⁹. In ogni caso, se si dà credito alla nota di Pantazis e alla testimonianza oculare ivi citata, nel 1867 l'epigrafe si trovava ancora dove era stata vista da Ross. Al tempo dei suddetti studiosi la chiesa di Hagios Nikolaos era in rovina: Pikoulas e G. Pallis ritengono che essa vada identificata con la *Ruine einer Kapelle* segnalata dalle *Karten von Attika* (Bl. V¹⁰) nei pressi della chiesa di Panagia Neratziotissa. Pallis, seguito da Pikoulas, ipotizza che la chiesa sia stata distrutta dai Turchi durante la guerra di indipendenza (1821). Hagios Nikolaos viene radicalmente ristrutturata tra la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50 del XX sec. A tale data risale il suo aspetto attuale¹¹. Come segnala Pikoulas, né una ricognizione nella chiesa, né ricerche presso il Museo Epigrafico di Atene permettono di trovare traccia dell'*horos*¹². Comunque, la notizia di un trasferimento del reperto ad Atene, riportata da più parti¹³, sembra essere confermata dalla già citata nota di Staupoullos. Infatti in tale nota si afferma che la pietra è stata rimossa dalla sua posizione nel muro posteriore della chiesa in rovina di Hagios Nikolaos di Pelikas circa venti anni

⁴ V. Pikoulas 1998, 206-10.

⁵ V. Boeckh 1828, 484; Dodwell 1819, 35. V. anche: Leake 1829, 140; 1841, nota 3, 41 (indicazione generica di Marousi come luogo di rinvenimento dell'*horos*, trascritto); Rangabè 1842 - 55, I, 219; Hanriot 1853, 64; (indicazione della posizione di Pelikas, senza menzionarla)

⁶ V. Kirchhoff 1873, 217. Cfr. Ross 1863, 170. Posizione: Tav. IV

⁷ V. Pantazis 1867.

⁸ V. Staupoullos 1895, col. 160, nota 19.

⁹ V. rispettivamente Hanriot 1853, 64; Rangabè 1842, 219; 1855, 24.

¹⁰ V. Tav. IV.

¹¹ V. Pallis 1995; Pikoulas 1998, nota 13, 208; Pallis 2004, 119. Testimonianza sulla ristrutturazione: Pikoulas 1998, nota 14, 208-9. Facciata della chiesa: fig. 1, Tav. V.

¹² Ricerche ad Atene: Pikoulas 1998, 208. Ricerche ad Hagios Nikolaos: Pikoulas 1998, nota 14, 209.

¹³ V. Pallis 1995; Politopoulos 1995, 12; Louka - Kladia 2004, 44 (ingl.); 45 (gr.) (indicazione della data del 1872, ma senza fonte).

prima ad opera di G. Antoniadès, il medesimo personaggio che, secondo ricerche d'archivio riportate da Pikoulas¹⁴, è coinvolto nell'acquisizione del frammento *a* del decreto IG II² 1203* da parte della Società archeologica di Atene. Contestualmente vengono riportate le misure del buco lasciato dalla rimozione del pezzo, evidentemente dopo esame autoptico¹⁵. Il medesimo Stauropoulos dichiara però di non sapere dove si trovi l'*horos*. In ogni caso la nota dello studioso porta ad escludere l'ipotesi, tutto sommato privilegiata da Pikoulas¹⁶, di uno smarrimento del pezzo a Marousi, o perché perduto, o perché coperto in occasione della ristrutturazione di Hagios Nikolaos. Pikoulas infatti ritiene (giustamente) poco probabile che il Museo epigrafico non abbia mai inventariato un pezzo ben leggibile come sembra essere stato l'*horos* sulla base dei disegni¹⁷. Tuttavia dalla nota di Stauropoulos risulta che esso era già stato perso di vista alla fine del XIX sec., in un momento di grande fervore, ma forse anche di grande confusione, nell'acquisizione dei reperti.

L'*horos* IG II² 865 B* si trova ancora dove è stato visto dall'editore H.G. Lolling¹⁸, cioè murato nella parete destra della facciata della chiesa di Hagios Nikolaos Chomatianos Logothetes. La pietra si presenta inclinata di 90° rispetto al verso della scrittura¹⁹. La notizia sulla scomparsa del pezzo nel 1965 fornita in SEG XLI 125 e attribuita a S.B. Aleshire non è corretta ed è stata giustamente smentita da M.K. Langdon (SEG XLII 150). Secondo Pikoulas la studiosa avrebbe confuso la chiesa di Marousi con una dedicata ad Hagios Nikolaos a Kephisia²⁰.

La chiesa sorge in posizione periferica, a sud del centro di Marousi. Il nome deriva dalla famiglia anticamente proprietaria del terreno in cui si trova²¹. L'edificio è attualmente in rovina²². Sono visibili altri resti antichi riutilizzati. In particolare Pikoulas²³ si è soffermato sul frammento murato in posizione simmetrica rispetto all'*horos* nella parete sinistra della facciata. Esso presenta resti di un timpano a rilievo e alcune lettere inscritte - **λειδης** -. Secondo lo studioso si tratta di un'epigrafe funeraria databile alla fine del IV a.C.

La stele contenente il decreto IG II² 1203*, attualmente esposta al Museo epigrafico di Atene, si compone di due frammenti (*a* e *b*) assemblati da A. Wilhelm²⁴. Il frammento *a* è più grande e contiene quasi l'intero testo del decreto, il frammento *b* contiene la parte iniziale delle ultime due linee del decreto e tre delle corone di olivo a rilievo al cui interno erano stati iscritti i nomi dei personaggi onorati. Wilhelm non fornisce alcuna notizia sul luogo di rinvenimento del fr. *b*, pubblicato per la prima volta da lui nel 1905²⁵. L'edizione del fr. *a* risale al 1872 e si deve a S.A. Koumanoudis, il quale riferisce che l'epigrafe è stata vista murata nel torchio di G. Degleris a Marousi, è stata acquistata dalla Società archeologica di Atene e infine immagazzinata nel Varvakeion²⁶. Pikoulas afferma che secondo quanto ricostruito da T.E. Politopoulos la cantina si trovava presso la chiesa di

¹⁴ V. Pikoulas 1998, 210, nota 16.

¹⁵ V. Stauropoulos 1895, nota 119, col. 160.

¹⁶ V. Pikoulas 1998, 208.

¹⁷ V. Pikoulas 1998, nota 12, 208.

¹⁸ V. Lolling 1880, 290.

¹⁹ V. fig. 2, Tav. V; fig. 2, Tav. II.

²⁰ V. Pikoulas 1998, nota 15, 209.

²¹ V. Tav. V. Nome: Sourmelis 1854, 101; Lolling 1880, 290; Pikoulas 1998, 209.

²² V. Tav. VI. Politopoulos 1995, 20; 72-3; Pallis 1995b; 2004, 24.

²³ V. Tav. VII - VIII. Pikoulas 1998, 211-2 + π. 37, 2.

²⁴ V. Wilhelm 1905, coll. 225-7. Aspetto attuale: fig. 1, Tav. III.

²⁵ V. Wilhelm 1905, coll. 225-7.

²⁶ V. Koumanoudes 1872, 17.

Panagia Marmariotissa, oggi denominata Hagioi Anargyroi, leggermente a nord-est della località Pelikas²⁷.

Nel testo del decreto (ll. 18-20*) se ne prevede l'esposizione in un *hieron*. Poiché viene prescritto che gli onori tributati ai *merarchai* siano proclamati durante le competizioni disputate nel corso degli *Amarysia* (l. 17), non è fuori luogo supporre che il *hieron* sia il santuario di Artemide *Amarysia*. La stele potrebbe dunque essere attribuita al *temenos* al pari dei due *horoi*.

Ross in una lettera dà notizia di un rilievo che ritiene di potere attribuire al santuario di Artemide *Amarysia*. Il rilievo è visto da lui durante un'escursione a Kephisia. Si tratta di un frammento di non grandi dimensioni su cui è rappresentata una scena di caccia: un cacciatore insegue un cervo insieme al proprio cane²⁸. L'ipotesi non è da escludere. Non risultano notizie più recenti su tale reperto.

A.Ch. Zanklis ritiene che fosse originariamente dedicato nel santuario della divinità un rilievo rinvenuto nella chiesa di Hagios Dimitrios. Dalla sua descrizione risulta che vi è rappresentato un giovane nudo, in piedi davanti alla gradinata di un tempio. Non viene fornita alcuna fotografia. Anche T.E. Politopoulos formula un'ipotesi simile nei riguardi di un piccolo rilievo che alla fine del XIX sec. si trovava murato nella chiesa di Hagios Dimitrios e che è stato poi asportato ed esposto per un certo periodo al Museo nazionale archeologico di Atene. La descrizione di Politopoulos coincide con quella di Zanklis, tranne per la posizione del giovane, seduto e non in piedi. Neppure Politopoulos fornisce una fotografia e inoltre non precisa il numero di inventario del Museo²⁹.

Vi sono forti probabilità che Zanklis e Politopoulos facciano riferimento ad uno stesso oggetto, un frammento di rilievo di cui A. Milchhöfer nel 1888 fornisce una descrizione accurata e corredata di misure (cm 44 x 33) seppure priva di un disegno. Da Milchhöfer risulta che il giovane è rivolto verso una figura divina, di cui resta solo l'avambraccio che regge un oggetto irricognoscibile³⁰.

Dalle diverse descrizioni si ricava una forte analogia tra la scena presente nel frammento e quanto è rappresentato nella parte centrale di una lastra a rilievo rinvenuta nel 1897 nella medesima chiesa di Hagios Dimitrios a Marousi e portata al Museo nazionale archeologico (EM 2723). Sulla parte destra della lastra è conservata la figura di Eracle, mentre sulla parte sinistra è rappresentato un uomo barbato interpretabile come padre del giovane³¹.

In assenza di fotografie e disegni del frammento ogni conclusione risulta azzardata. Tuttavia si può pensare che esso appartenesse ad una lastra simile a quella rinvenuta nel 1897. Del resto Milchhöfer registra i resti di un'altra figura oltre a quella del giovane. Inoltre, la datazione del frammento è compatibile con quella della lastra. Data la tendenza alla serialità riconoscibile nella composizione dei rilievi votivi è plausibile supporre che il frammento attribuito da Zanklis e Politopoulos al santuario di Artemide *Amarysia* sia in realtà da attribuire a un *temenos* di Eracle.

Il medesimo Zanklis afferma che al Museo nazionale archeologico di Atene si troverebbe anche una statuetta di Artemide. Non sono fornite nè fotografia nè descrizione nè

²⁷ V. Pikoulas 1998, 210. Importo dell'acquisto: Pikoulas 1998, nota 16, 210. Posizione di Hagioi Anargyroi: Tav. IV.

²⁸ V. Ross 1863, 176-7 (escursione avvenuta il 17/1/1833).

²⁹ V. Zanklis 1976, 29; Politopoulos 1995, 12; 70 (datazione al IV a.C.).

³⁰ V. Milchhöfer 1888, n. 640, 351.

³¹ V. Kaltsas 2002, cat. n. 433, 212-3 e fig. 1, Tav. IX.

notizie sul reperto³². Non risulta che qualcuna delle statue artemidee esposte al museo sia stata rinvenuta a Marousi.

Ancora Zanklis suggerisce ipoteticamente una connessione tra la località "Marmari" presso la chiesa di Hagioi Anargyroi e l'altare di Artemide. Come indizio menziona frammenti marmorei e un grande capitello corinzio. Anche in questo caso, come nei precedenti, mancano fotografie e informazioni meglio circostanziate³³.

b) Ipotesi sulla posizione del *temenos*

Una prima, generica ipotesi sul sito del santuario di Artemide *Amarysia* ad Athmonon è formulata da Lolling. A suo avviso esso doveva trovarsi nelle vicinanze dei luoghi di rinvenimento dei due *horoi*, vicini tra loro. Del resto la conformazione stessa del territorio si presta assai bene a ospitare un santuario di Artemide. Sono presenti corsi d'acqua, boschi e la vista si apre su una grande parte della pianura attica³⁴.

G.K. Gardikas in polemica con Lolling propone di localizzare il santuario a Pelikas: l'*horos* trovato dal tedesco è chiaramente un reimpiego e non può essere messo in relazione con il sito del *temenos*. A favore della propria tesi Gardikas chiama in causa la posizione sopraelevata di Pelikas e la presenza diffusa di resti antichi nelle chiese dell'area: Panagia Neratziotissa, Hagios Ioannes, Hagioi Anargyroi, Taxiarchai³⁵.

La posizione di Gardikas è condivisa da altri studiosi che fanno egualmente riferimento ai resti antichi sparsi nelle chiese di Pelikas e dintorni³⁶. In particolare si ritiene che il tempio dovesse sorgere là dove ora si trova la chiesa di Hagios Ioannes, sulla sommità della collinetta di Pelikas. A sostegno di simile ipotesi viene dato particolare rilievo alle fondazioni antiche ancora visibili presso l'angolo nord-ovest dell'edificio e all'orientamento sud-nord del medesimo, peculiare rispetto all'usuale orientamento ovest-est delle chiese. Inoltre, secondo Pikoulas, detta chiesa è al centro di un'area triangolare delimitata dai luoghi di rinvenimento delle tre epigrafi (IG I² 865 A-B* e IG II² 1203*) e che corrisponderebbe all'area del *temenos*³⁷.

I due *horoi*, riconosciuti come arcaicizzanti a partire da Boeckh³⁸, sono stati messi in relazione con un qualche intervento sull'area del santuario effettuato da Erode Attico, il quale possedeva una villa nella vicina Kephisia e risulta coinvolto in iniziative di questo genere. Lolling suggerisce l'ipotesi che gli *horoi* siano stati posti in seguito ad un ampliamento dell'area. Zanklis riporta la tesi di un non meglio identificato viaggiatore straniero, secondo il quale all'epoca di Erode Attico il sito del santuario era stato ristrutturato e spostato. Con il medesimo non meglio precisato riferimento, Politopoulos sostiene che il santuario è stato trasferito da Erode Attico verso l'alto, da Panagia Neratziotissa ad Hagios Ioannes di Pelikas. D. Louka e M. Kladia aggiungono che motivo dello spostamento sarebbe stata la posizione dominante della nuova collocazione. Nella

³² V. Zanklis 1976, 29.

³³ V. Zanklis 1976, 31.

³⁴ V. Lolling 1880, 291.

³⁵ V. Gardikas 1920, 45-6. Posizione delle chiese: Tav. IV.

³⁶ V. Orlandos 1933, 201; Papachatzis 1974, nota 1, 409-10; Zanklis 1976, 29; Pallis 1995 b; Pikoulas 1998, 210; Pallis 2004, 24-5 (con riferimento a Pikoulas) e 108.

³⁷ V. Pallis 1995 a; Politopoulos 1995, 12; 45-6; Pikoulas 1998, 210-1; Louka - Kladia 2004, 50-2 (ingl.); 51 (gr.). Chiesa e resti: fig. 2, Tav. IX; fig. 1, Tav. X.

³⁸ V. *infra* II 479.

piana sottostante (dove ora c'è lo stadio olimpico allestito nel 2004) si sarebbero celebrate le feste³⁹.

c) Bilancio critico

Rispetto alle proposte qui riportate la cautela è d'obbligo. Come riconosce lo stesso Pikoulas, le tre iscrizioni sono state rinvenute in una collocazione diversa da quella originaria. Dunque, a differenza di quanto ritiene lo studioso, i rispettivi luoghi di rinvenimento non possono essere collegati ai confini del *temenos*. Va tenuto presente che si tratta, in tutti e tre i casi, di pezzi piuttosto piccoli⁴⁰ e dunque facilmente trasportabili.

Occorre cautela anche nel valutare le strutture e i resti antichi riutilizzati nelle chiese dell'area di Pelikas. Soprattutto i resti, sia quelli descritti⁴¹ sia quelli attualmente visibili⁴², appaiono alquanto disomogenei e sono pertanto riconducibili a contesti ed epoche disparate. Il caso della chiesa di Hagioi Anargyroi può essere istruttivo. L'edificio era infatti assai ricco di materiali reimpiegati, e forse proprio a ciò doveva la precedente denominazione di Panagia Marmariotissa. Tuttavia l'indagine archeologica condotta nel 1968 non ha rivelato alcuna traccia di un edificio più antico⁴³. La presenza di reperti antichi nelle chiese di Pelikas non permette dunque di sostenere la presenza del santuario artemideo.

A complicare le cose ci sono da un lato gli interventi di restauro e rifacimento operati sulle chiese in questione⁴⁴, che comportano sensibili cambiamenti nel quadro dei resti riutilizzati, dall'altro la massiccia e continua attività edilizia nell'area, attività che non risulta adeguatamente seguita sotto il profilo dei rinvenimenti archeologici⁴⁵.

Va da sè che se occorre prudenza per la definizione dell'area del *temenos*, non è possibile prendere posizione sull'ipotesi che i due *horoi* siano da porre in relazione con un ampliamento dei confini, come vorrebbe Lolling, o con uno spostamento del *temenos* come vorrebbe il non meglio identificabile viaggiatore straniero citato da Zanklis. Un legame tra gli *horoi* e un intervento di Erode Attico non va escluso anche se, come osserva Langdon⁴⁶, esso non può essere provato. Si possono infatti segnalare due elementi a favore di un coinvolgimento nel personaggio nelle vicende del santuario di Artemide *Amarysia* ad Athmonon. In primo luogo, è noto che Erode Attico aveva una villa a Kephisia, situata solo pochi chilometri a nord di Athmonon⁴⁷. In secondo luogo l'iscrizione IG II² 3191, già opportunamente chiamata in causa da Lolling⁴⁸, testimonia il rifacimento di un *naos* di Atena a Myrrhinous e della relativa statua di culto. Inoltre potrebbe essere utile ricordare che Erode Attico aveva una proprietà anche in Eubea, a quanto sembra nell'area di Calcide⁴⁹. Come si vedrà meglio in seguito, è più che probabile che il culto di Artemide

³⁹ V. rispettivamente Zanklis 1976, 28; Politopoulos 77; Louka - Kladia 2004, 47-53 (gr.); 50-6 (ingl.).

⁴⁰ *Horos* IG I² 865 A: 1/4 piede, Ross in Kirchhoff 1873, 217; cfr. circa cm 30x60, Stauropoulos 1895, nota 19, col. 160. *Horos* IG I² 865 B: cm 20x16, Lolling 1880, 290 e disegno Pikoulas 1998, 214. Decreto IG II² 1203: cm 70x39x9,5, Kirchner 1916, 562, n. 1203; fr. b cm 31x21, Wilhelm 1905, col. 225.

⁴¹ V. partic. Gardikas 1920, 45-6; Papachatzis 1974, nota 1, 409-10.

⁴² V. es. Tav. VII - VIII (Hagios Nikolaos Chomatianos Logothetes) e fig. 2, Tav. X; fig. 1, Tav. XI (Panagia Neratziotissa).

⁴³ V. da ultimo Pallis 2004, 106.

⁴⁴ Hagios Ioannes di Pelikas: Politopoulos 1995, 45-60; Pallis 2004, 108-10; fig. 2, Tav. IX; fig. 1, Tav. X. Panagia Neratziotissa: Politopoulos 1995, 75-8; Pallis 2004, 110-2; fig. 2, Tav. X; 1, Tav. XI. Hagios Nikolaos di Pelikas: Politopoulos 1995, 60 (solo fotografia = fig. 1, Tav. V); Pallis 2004, 119.

⁴⁵ V. *Amarysia* 1995; Pikoulas 1998, 211. Intensità dell'attività edilizia: Pallis 2004, *ειξ*. 13, 25 (= fig. 2, Tav. XI)

⁴⁶ V. Pikoulas 1998, 213.

⁴⁷ V. es. Tobin 1997, 211-39 + Figg. 42-6; 51-68; Galli 2002, 144-72 + Tafeln 13; 16-24.

⁴⁸ V. Lolling 1880, 290 (citata come CIA III 69).

⁴⁹ V. da ultimo Tobin 1997, 309-11.

Amarysia di Athmonon vada messo in relazione con il santuario artemideo di Amarynthos. Da Pausania (I 31, 5*) si ricava, secondo quanto osserva D. Knoepfler⁵⁰, che all'epoca di Erode Attico il *temenos* aveva un'importanza non solo locale, ma paneuboica. Stando così le cose, egli avrebbe avuto più di un motivo per interessarsi al santuario di Artemide *Amarysia* ad Athmonon.

Infine l'affermazione di Louka e Kladia secondo cui gli *Amarysia* venivano celebrati nell'area dello stadio olimpico è suggestiva, ma totalmente indimostrabile. Gli scavi effettuati in occasione dell'allestimento dello stadio non hanno rivelato nulla che possa essere messo in relazione con lo svolgimento della festa antica⁵¹. Semmai si potrebbe segnalare come indizio contrario (almeno per quanto riguarda l'età classica) la presenza di una sepoltura. Si tratta della tomba di atleta databile circa al 400-375 a.C., il cui corredo, caratterizzato dalla presenza di tracce di tessuto, è esposto presso il Museo archeologico di Kephisia.

2 - Atene, Kydathenaion

Come si è detto, il culto di Artemide *Amarysia* ad Atene è documentato solo da fonti scritte. A differenza di quanto riguarda il culto ad Athmonon, nessun reperto è stato ricondotto al luogo di culto ateniese, né sono state formulate ipotesi sull'ubicazione di quest'ultimo.

Un passo di una delle c.d. stele attiche (IG I³ 426, ll. 65-9*)⁵² attesta che nel demo urbano di Kydathenaion esisteva un qualche luogo di culto dedicato all'Artemide *Amarysia* di Athmonon. Nel registrare la confisca di una casa appartenente a Polystratos figlio di Diodoros del demo di Ankyle si precisa che essa si trovava nel demo di Kydathenaion e che si tratta della casa con due colonne presso l'ingresso, vicino alla quale si trova un luogo di culto dell'Artemide *Amarysia* di Athmonon.

La natura del luogo di culto non può essere meglio precisata in quanto il passo è lacunoso. L'integrazione *hieron* è epigraficamente corretta e, per la genericità del termine, risulta la più prudente.

Non risultano tentativi di identificazione dell'ubicazione del *hieron*. Del resto la stessa identificazione dell'area di Kydathenaion non è del tutto certa. L'unico fatto di cui si è sicuri, grazie alla testimonianza di Esichio (s.v. **Κυδαθηναῖος**), è che Kydathenaion era un demo urbano. Da tempo viene considerata plausibile l'ipotesi secondo cui esso si trovava a nord dell'acropoli, anche se non risultano elementi stringenti a sostegno di essa⁵³. Anche l'ubicazione dell'*heroon* di Pandion (eponimo della Pandionis a cui apparteneva Kydathenaion) non è risolutiva, in quanto essa stessa è ancora questione aperta⁵⁴.

L'editore del testo B.D. Meritt giustamente sottolinea che si tratta della prima attestazione di un *hieron* di Artemide *Amarysia* ad Atene e che c'è un richiamo al culto della divinità ad Athmonon⁵⁵. Anche gli altri studiosi considerano il luogo di culto di Artemide *Amarysia* a Kydathenaion come una sorta di "succursale" del santuario di Athmonon. Effettivamente ciò è quanto risulta dal testo epigrafico.

⁵⁰ V. Knoepfler 1972, 296.

⁵¹ V. Skilardi 2005.

⁵² V. fig. 1, Tav. XII.

⁵³ V. es. Wachsmuth 1890, 265 (presenza di conchiglie che sfruttavano le acque dell'Eridano); Honigmann 1922; Judeich 1931, 172 (seguono Wachsmuth); Wycherley 1970, 286 (nessun argomento).

⁵⁴ V. Kron 1976, 109-11.

⁵⁵ V. Meritt 1939, 74.

Il quadro è meno chiaro per quanto riguarda la celebrazione della festa in onore della divinità, gli *Amarysia*

Pausania (I 31, 5*) afferma che gli Ateniesi celebravano una festa per Artemide *Amarysia* pari per splendore a quella celebrata dagli Euboici. L'affermazione si inserisce in un passo in cui il periegeta riporta quelle che dichiara essere le sue conclusioni in merito alla spiegazione dell'epiclesi *Amarysia* di Athmonon, cioè la relazione tra detta epiclesi e il santuario di Amarynthos in Eubea.

Esichio (s.v. Ἀμαρῦσια*) informa laconicamente che gli *Amarysia* erano una festa che si celebrava ad Atene. Il medesimo testo si trova anche in Fozio (s.v. Ἀμαρῦσια).

Se si assume, come sembra plausibile, che gli *Amarysia* menzionati nel decreto onorario IG II² 1203 (l. 17*) venivano celebrati ad Athmonon, il testo di Esichio implica chiaramente lo svolgimento di due *Amarysia* distinti, uno ad Athmonon, uno ad Atene. Il testo di Pausania permette anche di ipotizzare che gli Ateniesi erano coinvolti nella festa di Athmonon.

Questa seconda ipotesi è privilegiata da più parti⁵⁶. In particolare R. Parker ritiene che né il testo di Pausania né quello di Esichio provino che gli *Amarysia* si svolgevano in due sedi. Per quanto riguarda Esichio, Parker non motiva la propria affermazione, mentre per quanto riguarda Pausania osserva (in modo non del tutto convincente) che la menzione degli Ateniesi nel passo funziona semplicemente come controparte della menzione degli Euboici. Inoltre, secondo lo studioso, il testo di IG I³ 429 (ll. 67-9*) in cui Artemide *Amarysia* è qualificata come "da Athmonon" testimonia che già dal V a.C. ad Atene c'era interesse per il santuario del demo, cosa che non esclude un eventuale organizzazione "statale" della festa locale⁵⁷. Più sfumata la posizione di Knoepfler e N.D. Papachatzis. In un articolo sugli *Amarysia* euboici pubblicato nel 1972 Knoepfler sottolinea l'importanza di IG I³ 429 (ll. 67-9*) come possibile conferma del testo di Pausania dove gli *Amarysia* attici risultano come festa "di stato" e non di demo, festa celebrata dagli Ateniesi ad Athmonon. In un lavoro sulla topografia del santuario di Artemide *Amarysia* in Eubea pubblicato nel 1988 il medesimo studioso cita Esichio e Fozio osservando che l'uso del locativo (Ἀθήνησι) suggerisce che c'erano *Amarysia* ad Atene, celebrati dallo "stato". Come complemento della notizia egli rimanda al testo del 1972⁵⁸. Sembra che egli ammetta (senza dichiararlo) la celebrazione da parte della *polis* di due *Amarysia*, uno ad Athmonon, uno ad Atene. Papachatzis ritiene che gli Ateniesi partecipavano agli *Amarysia* di Athmonon per via delle gare, ma aggiunge, citando Esichio, che alcuni includono gli *Amarysia* tra le feste ateniesi⁵⁹. Si ha l'impressione che l'autore dia poco credito o poca importanza alla notizia di Esichio.

Al momento il problema della sede o delle sedi della celebrazione degli *Amarysia* è destinato a restare aperto. I dati disponibili sono numericamente scarsi. Per di più essi sono dispersi lungo un arco cronologico assai ampio, ed è dunque prudente considerare che le situazioni a cui si riferiscono possano essere assai diverse tra loro.

Si può tuttavia osservare che indubbiamente l'affermazione di Pausania sullo splendore degli *Amarysia* degli Ateniesi, all'altezza dello splendore della festa euboica,

⁵⁶ V. Schoemann 1902 501; Gardikas 1920, 43-4; Deubner 1969, 210; Knoepfler 1972, 296; nota 40, 296-7 (ma cfr. Knoepfler 1988, nota 45, 392); Papachatzis 1974, 410; Politopoulos 1995, 24; Louka-Kladiá 2004, 39 (gr.); 40 (ingl.); Pallis 2004, 25 (apparentemente in contraddizione con l'affermazione sul carattere puramente locale della festa) Parker 2005, 457.

⁵⁷ V. Parker 2005, 457.

⁵⁸ V. Knoepfler 1972, 296; nota 40, 296-7; Knoepfler 1988, nota 45, 392.

⁵⁹ V. Papachatzis 1974, 410.

appare in netto contrasto con le dimensioni del *hieron* (?) menzionato in IG I³ 426 (67-9*), dimensioni che si possono immaginare piuttosto ridotte. Dal testo risulta che esso era inserito nel tessuto edilizio del demo di Kydathenaion, a quanto pare il più popoloso dell'antica Atene⁶⁰. Per contro, gli *Amarysia* euboici dovevano essere una manifestazione alquanto imponente. Almeno ciò è quanto lasciano supporre un passo di Strabone in cui si riporta un'iscrizione relativa all'ordinamento della *pompe* degli *Amarysia* di Amarynthos in età arcaica (X 1, 10), il decreto degli Eretriesi relativo all'organizzazione degli *Artemiria* (IG XII 9, 189), nonché alcune testimonianze sul forte richiamo che la festa esercitava su centri dell'isola lontani da Eretria, quali sicuramente Karystos e forse anche Histiaia⁶¹. Bisogna dunque pensare che gli *Amarysia* di cui parla il periegeta erano celebrati dagli Ateniesi ad Athmonon, oppure (cosa del tutto plausibile) che ad Atene all'epoca di Pausania esisteva un *hieron* di Artemide *Amarysia* diverso da quello citato nell'epigrafe.

Ancora, la cautela di Parker (forse maggiore di quella di Knoepfler) nel collegare IG I³ 426 67-9* ad un inserimento degli *Amarysia* tra le feste della *polis* Atene appare del tutto condivisibile: infatti non si sa nulla di preciso né sulla natura né sullo statuto del luogo sacro ateniese dell'Artemide *Amarysia* "di Athmonon".

Inoltre, si può segnalare l'ipotesi di S.C. Humphreys secondo cui il decreto IG II² 1156 con il quale si onorano gli efebi della Kekropis dell'anno 334/3 a.C. può essere messo in relazione con una partecipazione degli efebi agli *Amarysia* di Athmonon, in quanto tra i promotori dei riconoscimenti figurano anche gli abitanti di Athmonon⁶². Tuttavia, come ricorda la medesima Humphreys, il sofronista era di Athmonon ed è dunque difficile stabilire se l'eventuale partecipazione degli efebi agli *Amarysia* sia stata o meno del tutto occasionale.

Infine, non sembra che vi siano motivi per giudicare inattendibili la glossa di Esichio e di Fozio. Se risulta piuttosto difficile immaginare la celebrazione di due *Amarysia*, uno ad Atene, uno ad Athmonon, è lecito pensare che la notizia riguardi un'epoca in cui non si celebrava più la festa di Athmonon.

II - CRONOLOGIA

La ricostruzione della cronologia del culto di Artemide *Amarysia* in Attica è impossibile per mancanza di dati. Le fonti attualmente note sono distribuite a macchia di leopardo tra ultimo ventennio del V a.C., anni '20 del IV a.C., i decenni centrali del II d.C.

Dall'iscrizione IG I³ 426 (ll. 67-9*) risulta che nell'ultimo ventennio del V a.C. Artemide *Amarysia* era venerata sia ad Atene sia ad Athmonon, in quanto la divinità è qualificata come "di Athmonon".

Tale qualifica lascia supporre che il culto di Athmonon fosse più antico di quello ateniese, anche se non è possibile stabilire di quanto.

⁶⁰ V. es. tabella Traill 1975, 67 (riferimento ai buleuti); tabella Hansen 1990, 37 (riferimento alle iscrizioni funerarie). Entrambe si riferiscono però ad epoca successiva a IG I³ 429.

⁶¹ Partecipazione di Karystos: Liv. XXXV 38, 3; Knoepfler 1972. Ipotesi sulla partecipazione di Histiaea: Nilsson 1906, 240; Ceccarelli 1998, nota 19, 94 (a partire dalle dediche poste da vincitori nella pirrica IG XII 9 1190 e SEG XXXIII 1983).

⁶² V. Humphreys 2004, 91; 191.

Se, come sembra, gli *Amarysia* ricordati nel decreto IG II² 1203* erano celebrati ad Athmonon, l'iscrizione in cui si menziona l'arcontato di Antikles (325/4 a.C.)⁶³, è il documento più antico attualmente noto relativo al culto della divinità nel demo.

Infatti c'è consenso nel ritenere che l'iscrizione degli *horoi* non sia veramente arcaica. Già A. Boeckh nota che l'*horos* da lui pubblicato (CIG I 528 = IG I² 865 A*) non sembra veramente antico, ma realizzato secondo la tecnica antica. Anche H.G. Lolling, editore di IG I² 865 B*, considera i caratteri come arcaicizzanti e attribuisce l'opera a Erode Attico. Le osservazioni di Lolling sono registrate e ritenute corrette sia da A. Kirchhoff sia da F. Hiller von Gärtringen, i quali tuttavia includono gli *horoi* tra le iscrizioni attiche pre-euclidee. W. Peek, nella sua revisione dell'*editio minor* delle *Inscriptiones Graecae* segnala il problema in una nota. Infine D. Lewis e L. Jeffery scelgono in di escluderli dall'*editio tertia* delle iscrizioni attiche arcaiche⁶⁴. Attualmente l'iscrizione dell'*horos* superstite (IG I² 865 B*) viene datata al 125-75 d.C.⁶⁵.

La data degli *horoi* è prossima all'epoca in cui si colloca l'opera di Pausania. Questa fornisce la testimonianza certa più recente sulla vitalità del culto in quanto, come detto, si riferisce alla celebrazione degli *Amarysia* utilizzando il presente (I 31, 5*). Dalla glossa di Esichio (s.v. Ἀμαρυσία*) non si può dedurre alcuna indicazione cronologica.

III - CULTO

Dalle fonti attualmente disponibili si ricavano pochissime notizie sul culto di Artemide *Amarysia* in Attica.

La toponomastica, con il passaggio del nome del demo da Athmonon a Marousi (o Amarousion) lascia supporre che il culto di Artemide *Amarysia* avesse una particolare importanza nel panorama religioso di Athmonon. Un collegamento etimologico tra Marousi e l'epiclesi *Amarysia* è unanimemente riconosciuto a partire da Stuart e Revett⁶⁶ e non ci sono elementi per dubitarne. In modo del tutto opportuno Papachatzis ricorda l'analoga origine del nome dell'odierno distretto ateniese di Pankrati⁶⁷. A differenza che nel caso di Pankrati, nel caso di Marousi si può osservare che la memoria dell'antico culto è parte dell'identità del demo attuale. La recente monografia sulla località scritta da Louka e Kladia (2004) è significativamente intitolata Γαία Αμαρυσίας Αρτέμιδος. Ancora, fino alla Seconda guerra mondiale la fontana della centrale Plateia Kastalias era ornata da una statua rappresentante Artemide del tipo Versailles⁶⁸. Come ipotizza Pallis, essa era stata collocata negli anni '20 del XX sec. in seguito alla costituzione di Marousi come municipalità autonoma (1925). Con il tempo la statua è stata erroneamente identificata come Artemide *Amarysia* ed è diventata simbolo di Marousi. La scultura è andata perduta durante l'occupazione tedesca nel corso della Seconda guerra mondiale e non è più stata

⁶³ Cfr. Kirchner 1916, 563 (324/3 a.C. senza discussione). Sul problema: Schwenk 1985, 352-3.

⁶⁴ V. rispettivamente Boeckh 1828, 484; Lolling 1880, 290; Kirchhoff 1891, 122; Hiller von Gärtringen 1924, 234; Peek 1942, nota 1, 39; Lewis - Jeffery 1994, 972.

⁶⁵ V. M. E.Langdon in Pikoulas 1998, 213. Indici di arcaismo dei due *horoi*: Aleshire 1999, partic. nn. 13-4, 160. Cfr. Politopoulos 1995, 72.

⁶⁶ V. Stuart - Revett 1794, xiii (grafia *Marousia*).

⁶⁷ V. Papachatzis 1974, 209.

⁶⁸ V. fig. 2, Tav. XII e fig. 1, Tav. XIII.

rimpiazzata⁶⁹. Tuttavia l'immagine stilizzata della divinità, sempre ispirata al tipo Versailles, è attualmente il *logo* di Marousi⁷⁰.

Il passo IG I³ 429, ll. 67-9* indica che già nell'ultimo ventennio del V a.C. ad Atene si venerava l'Artemide *Amarysia* del santuario di Athmonon. Ciò fa pensare che il culto aveva un'importanza che travalicava i confini del demo. Tuttavia, come si è detto, il testo non consente di stabilire in che misura la *polis* fosse coinvolta nel culto

Per quanto riguarda il rito, l'unico dato attualmente noto è la celebrazione di una festa *Amarysia*.

Politopoulos citando Esiodo (senza ulteriori precisazioni) afferma che gli *Amarysia* si celebravano ogni anno in primavera nella piana antistante il santuario. Egli identifica tale piana con quella dove oggi sorge il complesso olimpico, sottolineando anche continuità a livello toponomastico. Lo studioso aggiunge che si celebravano competizioni di carattere atletico, musicale, coreutico e che alla festa prendevano parte gli Ateniesi⁷¹. Louka e Kladia forniscono un quadro della festa dalle forti connotazioni campestri, aggiungendo alle competizioni atletiche, musicali e coreutiche anche gare di bevute⁷².

Il riferimento a Esiodo da parte di Politopoulos è errato e non è possibile correggere l'errore in quanto nessuna fonte contiene le informazioni riportate dall'autore. Analogamente, anche lo scenario descritto da Louka e Kladia non trova appoggio in testi o reperti. Se ci si attiene al materiale disponibile, si può in effetti dire assai poco sullo svolgimento degli *Amarysia*.

Come si è visto⁷³, non è possibile chiarire se si celebravano *Amarysia* solo ad Athmonon, eventualmente con la partecipazione e/o l'organizzazione da parte degli Ateniesi, o se invece si celebravano *Amarysia* anche ad Atene. Non si può neppure stabilire se, eventualmente, gli *Amarysia* di Atene si celebravano nella stessa epoca in cui si celebravano anche quelli di Athmonon, anche se simile eventualità appare piuttosto improbabile.

Quanto alla cadenza, il fatto che nel testo del decreto IG II² 1203* gli *Amarysia* siano occasione per proclamare il conferimento di corone ai *merarchai* dell'anno dell'arconte Antikles lascia supporre che la festività avesse luogo ogni anno. Non vi è però nessun elemento che permetta di precisare la stagione

L'individuazione della piana ai piedi dell'altura di Pelikas come luogo delle celebrazioni è, come si è detto, puramente ipotetica. Non solo non vi sono indizi archeologici in tal senso, ma la stessa archeologia fornisce un elemento contrario a simile ipotesi, cioè la presenza di sepolture (almeno in età classica)⁷⁴.

Sul programma delle celebrazioni si sa soltanto che ad Athmonon era previsto un *agon*, secondo quanto risulta da IG II² 1203, l.17. Sulla base delle attuali conoscenze relative alle feste greche si può ritenere quasi certo che vi fossero altri momenti, come il sacrificio e la *pompe*.

La natura dell'*agon* non è precisata nell'epigrafe. Pallis afferma che si trattava di competizioni atletiche, mentre Knoepfler ritiene che si trattasse senza dubbio di gare di

⁶⁹ V. Pallis 2004, 75, nota 294. V. anche Pallis 2004, εἰς. 51, 73 (fotografia della fontana nel 1905: la statua non è ancora stata collocata).

⁷⁰ V. fig. 2, Tav. XIII.

⁷¹ V. Politopoulos 1995, 24-6.

⁷² V. Louka - Kladia 2004, 37; 39; 53 (gr.); 40; 56 (ingl.).

⁷³ V. *supra* I 2, 477.

⁷⁴ V. *supra* I 1.2c, 476.

pirrica⁷⁵. Si tratta comunque solo di plausibili ipotesi. In particolare, a favore dello svolgimento di un concorso di pirrica depone il fatto che esso faceva parte del programma degli *Amarysia* di Eretria (IG XII 9 236 ll. 45-6 e 237, ll. 22-3). Non è possibile negare l'esistenza di una relazione tra il culto attico di Artemide *Amarysia* e il culto euboico di Artemide ad Amarynthos, secondo quanto riconosciuto già da Pausania (I 31, 5*). È dunque legittimo supporre che simile relazione abbia comportato anche l'assunzione di elementi rituali, anche se, stante la documentazione attuale, non è dato stabilire in quale misura.

Si è già dato conto dell'ipotesi di Humphreys relativa alla partecipazione degli efebi alla competizione sulla base del decreto IG II² 1156. Si è detto comunque che anche accettando simile ipotesi non è possibile affermare che la partecipazione era fissa.

Oltre che sul rito, si dispone di pochi elementi anche per quanto riguarda la gestione del culto. Il testo del decreto IG II² 1203* lascia pensare che (almeno nel IV a.C.) vi fossero coinvolte figure denominate *merarchai*. Resta problematico stabilire lo statuto e il ruolo dei *merarchai*, dato che l'iscrizione rappresenta l'unica attestazione del termine in ambito non militare⁷⁶. Il tipo di riconoscimenti tributati (corona d'oro) non permette di formulare ipotesi. Pare infatti che non vi sia relazione tra il valore delle corone assegnate e il tipo di incarico ricoperto dai personaggi onorati⁷⁷. Inoltre, si è già mostrato⁷⁸ che non è possibile stabilire fino a che punto nella gestione del culto, e in particolare nell'organizzazione della festa, fosse coinvolta la *polis* Atene.

Sulla base di quanto detto fin qui, appare evidente che il carattere del culto di Artemide *Amarysia* in Attica resta al momento sconosciuto per mancanza di dati.

IV - PROBLEMI STORICO-RELIGIOSI

Gli studiosi riconoscono all'unanimità come corretta la già ricordata relazione che Pausania (I 31, 5*) stabilisce tra il culto attico di Artemide *Amarysia* e il santuario artemideo di Amarynthos in Eubea, presso Eretria.

Non vi sono motivi per negare simile relazione. Si mostrerà tuttavia che i suoi contorni sono più sfuggenti di quanto presuppone il testo di Pausania e che probabilmente essa va inserita in un quadro più articolato di relazioni culturali tra i santuari artemidei dell'Attica e Amarynthos. La quasi totale assenza di dati sulla realtà culturale di Athmonon impedisce però di collocare adeguatamente Athmonon in simile quadro.

1) Artemide *Amarysia* tra Attica ed Eubea

Dalla più volte citata notizia di Pausania (I 31, 5*) si ricava che il culto attico di Artemide *Amarysia* sarebbe stato "importato" secondo un percorso Amarynthos - Atene - Athmonon.

⁷⁵ V. rispettivamente Pallis 2004, 25; Knoepfler 1988, 392.

⁷⁶ V. da ultimo Lasagni 2004.

⁷⁷ V. Henry 1983, 24.

⁷⁸ V. *supra* I 2, 477.

Simile ricostruzione risulta del tutto plausibile sia alla luce dello speciale rilievo che il culto di Amarynthos rivestiva nel *pantheon* eretrieso ed euboico sia alla luce delle continue e strettissime relazioni tra Atene, l'Eubea e naturalmente Eretria⁷⁹.

In proposito appare opportuno ricordare la notizia fornita da Strabone (X 1, 10*) sulla presenza ad Atene di una località denominata Eretria. Il testo porta ad escludere senz'altro la tesi di K.G. Walker⁸⁰ secondo cui l'autore si riferisce al demo di Athmonon chiamandolo Eretria per via della presenza del santuario di Artemide *Amarysia*. Infatti Strabone riporta l'opinione di alcuni secondo cui Eretria d'Eubea era stata colonizzata da abitanti dell'Eretria di Atene che, alla sua epoca, è un mercato⁸¹. Come giustamente osserva E. Greco, Strabone ha sicuramente attinto ad un'opera storica in cui si mirava a legittimare la dominazione ateniese sull'Eubea (un testo di Filocoro o Teopompo, secondo quanto già ipotizzato da F. Lasserre⁸²). Il medesimo Greco ritiene invece che il nome Eretria faccia riferimento alla presenza di abitanti originari da tale città. A sostegno di simile tesi egli adduce alcuni esempi relativi all'uso attestato nelle città greche di denominare alcuni quartieri facendo riferimento alla provenienza degli stranieri che per concessione della *polis* vi si erano stanziati. Dunque, secondo lo studioso, il passo di Strabone permette di ipotizzare che ad Atene risiedevano meteci e mercanti originari di Eretria. L'affermazione dell'autore secondo cui al suo tempo Eretria era un mercato porta infatti a pensare che il commercio fosse da tempo la principale attività nella zona. Greco ritiene (sulla base di indizi archeologici) che il *chorion* fosse situato tra l'estremità orientale dell'*agora* e l'*agora* romana. Si tratta dunque di una posizione marginale rispetto al nucleo arcaico della città, posizione che nel mondo greco è riservata appunto al commercio, ai mercanti stranieri e al loro eventuale insediamento⁸³. Come fa notare il medesimo studioso, la concessione di residenza comporta anche la concessione di fondare *hiera* dedicati ai culti a cui ciascun gruppo era maggiormente legato.

Partendo dalle considerazioni di Greco relative al testo straboniano si è fortemente tentati di istituire un collegamento tra il *chorion* ateniese Eretria e la diffusione del culto di Artemide *Amarysia* in Attica. Ciò però appare forse azzardato, se non altro alla luce del testo epigrafico IG I³ 426 (ll. 67-9*) dove Artemide *Amarysia* è qualificata come "da Athmonon" indicando chiaramente che il luogo sacro ateniese in questione ha a che fare con il santuario di Artemide *Amarysia* di Athmonon e non di Amarynthos. Si è detto che sussiste la possibilità che il (presunto) *hieron* menzionato nell'epigrafe non sia l'unico santuario ateniese dedicato ad Artemide *Amarysia*. Tuttavia per il momento sembra più prudente registrare quanto suggerisce il passo di Strabone, cioè che oltre ad una presenza attica sul territorio euboico, sicura ma dalle modalità giuridiche non chiare⁸⁴, c'era anche una presenza euboica sul territorio attico. Ciò accresce la complessità del quadro delle relazioni tra le due sponde dell'Euripo.

⁷⁹ Culto artemideo di Amarynthos nel *pantheon* di Eretria: Knoepfler 1988, 383-90; Novaro 1996, partic. 75-90 (con ipotesi di un secondo centro di culto urbano); Walker 2004, 31-8. Dimensione paneuboica del culto: Knoepfler 1972, 295-301; Knoepfler 1988, 390-1. Relazioni tra Atene ed Eubea nell'ambito della storia dell'isola: Geyer 1924 a. Relazioni tra Atene ed Eretria nell'ambito della storia della città: Geyer 1924 b; Walker 2004.

⁸⁰ V. Walker 2004, 54-5.

⁸¹ Per tale interpretazione del termine *ἀγορά* impiegato da Strabone v. Greco 2001, 34.

⁸² V. Lasserre 1971, 119.

⁸³ V. Greco 2001, 34-5.

⁸⁴ Questione delle cleruchie ateniesi in Eubea: v. da ultimo Salomon 1997, 209-13; Walker 2004, 288-9. Per Eretria in particolare: Green-Sinclair 1970.

2) Artemide *Amarysia* e Artemide *Kolainis*

In uno scolio ad un verso degli *Uccelli* di Aristofane (Schol. Aristoph. *Aves* 872*) in cui il poeta costruisce un gioco di parole sull'epiclesi artemidea *Kolainis* lo scoliasta, rifacendosi all'autorità del grammatico e poeta alessandrino Eufronio (III a.C.), afferma che ad Amarynthos si venerava la *Kolainis* perché Agamennone durante la spedizione a Troia aveva sacrificato un caprone senza corna. A mo' di conferma il medesimo scoliasta cita anche alcuni versi di Callimaco relativi al sacrificio celebrato da Agamennone.

La testimonianza dello scolio solleva due problemi: la doppia epiclesi dell'Artemide venerata ad Amarynthos e il rapporto con le altre notizie relative al culto di Artemide *Kolainis*.

Infatti dal medesimo scolio e da Pausania (I 31, 4*) risulta che Artemide *Kolainis* si venerava anche nel demo attico di Myrrhinous e che esisteva un'altra etimologia dell'epiclesi, secondo cui essa andava ricondotta al fatto che il culto era stato istituito da Kolainos, della stirpe di Hermes. In proposito lo scoliasta cita gli attidografi Ellanico e Fanodemo. Pausania (I 31, 5*) precisa che si trattava di uno dei re che si diceva avessero regnato prima di Cecrope⁸⁵.

Alcune iscrizioni confermano la presenza del culto di Artemide *Kolainis* a Myrrhinous (IG II² 1182; 4746; 4817), e lasciano pensare che il culto era praticato anche ad Atene (IG II² 4731; 4791)⁸⁶. Per contro, non si ha alcuna attestazione sicura relativa al culto di Artemide *Kolainis* in Eubea. C'è infatti un unico documento che potrebbe essere ricondotto a tale culto. Si tratta di una piccola lastra quadrata (cm 21,5 di lato) su cui è incisa una dedica posta da una donna di nome Kallistrate ad Artemide *Kolainis epekoos*. Dalle descrizioni risulta che il testo è accompagnato da un rilievo rappresentante un seno. Il pezzo si data all'età imperiale ed è stato visto ad Atene nella casa del medico Patrikios. Il primo editore P.V.C. Baur precisa che il reperto apparteneva alla moglie del medico e ritiene plausibile che esso non provenga dall'Attica ma dalla proprietà che la famiglia Patrikios possedeva presso Eretria. Egli tuttavia rileva analogie epigrafiche con le iscrizioni IG II² 4817 e 4746 (dediche alla *Kolainis* provenienti dal territorio dell'antico demo Myrrhinous). Wilhelm, che ripubblica l'epigrafe con facsimile dell'iscrizione nel 1909, considera l'ipotesi di Baur sulla provenienza euboica del tutto priva di fondamento⁸⁷. Il pezzo è incluso da Kirchner tra le iscrizioni attiche. E. Ziebarth colloca l'epigrafe tra le *falsae vel alienae* pur riportando la proposta di Baur relativa alla provenienza eretriese⁸⁸. Il dubbio sulla provenienza del reperto sussiste, tanto più che, come segnalano Knoepfler e E.P. Vivliodetis, non si sa dove la pietra si trovi oggi⁸⁹. Ciò rende impossibile riesaminarla e verificare le eventuali analogie con materiale attico notate da Baur, analogie che, secondo quanto osserva Vivliodetis⁹⁰, potrebbero rappresentare un elemento a favore di una provenienza del pezzo dall'Attica.

⁸⁵ Su Kolainos v. anche Hesych. s.v. **Κολαινίς**; Theogn. Gramm. **TNH** (= *Anecd. Gr. Ox.* II, p. 66 Cramer) (forma **Κολαινία**); *Souda* s.v. **Κολαινίς** (anche riferimento al sacrificio).

⁸⁶ V. anche IG II² 5057 e 5140 (posti del sacerdote della divinità al teatro di Dioniso ad Atene; incerto se pertinenti ad un santuario ateniese o al santuario di Myrrhinous).

⁸⁷ V. rispettivamente Baur 1902, 61; Wilhelm 1909, 92.

⁸⁸ V. rispettivamente Kirchner 1935, 314; Ziebarth 1915, 142.

⁸⁹ V. es. Weinrich 1912, cat. n. 22, 8 (Atene?); Charbonnet 1986, 153 (possibile provenienza da Eretria); Knoepfler 1990, 126-7 (problema aperto); Vivliodetis 2007, cat. E12, 56; 137-8 (problema aperto, con propensione per la provenienza dall'Attica).

⁹⁰ V. Vivliodetis 2007, 137-8.

Al momento dunque la notizia attribuita a Eufronio sul culto di Artemide *Kolainis* ad Amarynthos appare isolata rispetto ad un insieme piuttosto nutrito di testimonianze relative alla presenza di tale culto a Myrrhinous e ad Atene.

Gli studiosi sono divisi tra chi, accogliendo comunque detta notizia, ammette l'identità di Artemide *Amarysia* e Artemide *Kolainis* e tra chi, respingendola, ritiene che si tratti di due divinità distinte⁹¹. Va detto che ammettendo l'identità tra *Kolainis* e *Amarysia* dovrebbero riconoscere in Attica due percorsi di introduzione del culto euboico completamente diversi. Ad Athmonon (e Atene, Kydathenaion) si è adottata l'epiclesi *Amarysia* che rimandava direttamente al santuario di Amarynthos, luogo di origine del culto. A Myrrhinous (e Atene) si è adottata l'epiclesi *Kolainis*. Il collegamento tra detta epiclesi e il re Kolainos in questo caso si presenterebbe come segno della volontà di radicare il culto euboico nella più antica tradizione locale attica, eventualmente in contrapposizione con il collegamento all'anomalo sacrificio offerto da Agamennone, che sembra situare il culto in un più ampio contesto panellenico.

In ogni caso, la documentazione attualmente disponibile fa propendere per la posizione di coloro che tengono separate l'*Amarysia* e la *Kolainis*. Come si è mostrato poco fa, secondo quanto rileva anche Vivliodetis, esiste un *corpus* abbastanza consistente di testimonianze relative al culto attico, mentre non ci sono testimonianze sicure relative al culto della *Kolainis* in Eubea. L'osservazione di W. Kroll sul fatto che già lo scoliasta segnala in qualche modo l'eccentricità della notizia di Eufronio risulta pertinente⁹². Inoltre appare plausibile l'ipotesi di F. Jacoby e L. Pulci Doria Breglia secondo cui il collegamento tra la *Kolainis* e Amarynthos risponde a un tentativo da parte di Eufronio di fornire un'etimologia dell'epiclesi rifacendosi ai peculiari usi sacrificali del santuario⁹³. Infatti vi è traccia di una tradizione su tali usi in cui non compare il riferimento all'epiclesi *Kolainis* (Call. fr. 200b Pfeiffer e relativa *diegesis*, Ael. *Nat. an.* 12, 34). Detto riferimento potrebbe dunque essere frutto di una speculazione di Eufronio. L'ipotesi presa in considerazione da Brulé secondo cui l'epiclesi *Kolainis* ad Amarynthos a cui fa riferimento Eufronio potrebbe provenire da Myrrhinous dell'Attica non è al momento dimostrabile⁹⁴. Simile ipotesi è infatti legata alla localizzazione del demo di Myrrhinous sulla costa, localizzazione che appare smentita dai rinvenimenti epigrafici e archeologici che portano a collocare l'antico demo in località Merenda presso Markopoulo, quindi nell'entroterra⁹⁵.

3) L'Artemide di Amarynthos e l'Artemide attica

Un articolo di P. Brulé pubblicato nel 1993 apre la strada ad una prospettiva di ricerca che consideri il culto attico di Artemide *Amarysia* nel contesto di un quadro più ampio di relazioni il santuario di Amarynthos e i santuari artemidei dell'Attica. Infatti a partire dai materiali rinvenuti in un deposito di oggetti votivi lo studioso individua una serie di analogie tra il culto artemideo di Amarynthos e quello di Brauron.

Il deposito è stato scavato tra il 1986 e il 1987 su segnalazione di scavi clandestini nella proprietà di N. Michail, presso Hagia Kyriaki, a sud-est di Kato-Vathia (Amarynthos),

⁹¹ Identità: v. es. Wernicke 1895, coll. 1379-80; Nilsson 1906, 238; Nilsson 1967, nota 5, 484; nota 6, 494; Brelich 1961, nota 21, 20; Papachatzis 1974, 410. Distinzione: Kroll 1921, col. 1067; Pulci Doria Breglia 1975, nota 4, 37; nota 21, 40; Brulé 1987, 189-90; Brulé 1993, 59; Walker 2004, 32; Vivliodetis 2007, 137-8.

⁹² V. Kroll 1921.

⁹³ V. Jacoby 1954, 34 e 177; Pulci Doria Breglia 1975, nota 21, 40.

⁹⁴ V. Brulé 1993, 59; Brulé 2009, 82.

⁹⁵ V. Vivliodetis 2007, 22-32. Scavi più recenti: Kakavogianni 2003.

nell'area in cui Knoepfler⁹⁶ ha dimostrato che va cercato l'*Artemision* di Amarynthos. Una descrizione tipologica dei reperti, corredata di disegni e fotografie, è pubblicata nel 1992 da E. Sapouna-Sakellarakì. Nel testo si sostiene l'attribuzione del deposito al santuario artemideo di Amarynthos e in proposito si dà ripetutamente rilievo ad analogie con Brauron⁹⁷.

Brulé sottolinea in primo luogo l'importanza della presenza dei pesi da telaio nel deposito, non scontata in un santuario artemideo. A suo dire ciò caratterizza la divinità di Amarynthos come assai vicina all'Artemide *Brauronia* di cui sono peculiari le offerte di tessuti. Tale vicinanza è testimoniata anche dal rinvenimento nel deposito di oggetti prettamente femminili quali le fibule e le pissidi in marmo⁹⁸.

Successivamente egli si sofferma sui numerosi reperti del deposito che rimandano alla protezione della generazione: statuette del tipo *kourotrophos* e statuette di bambini di entrambi i sessi. In proposito egli sottolinea che il mito associa Agamennone al santuario di Amarynthos e che ciò potrebbe essere traccia di un'associazione ad Amarynthos tra Artemide e una Ifigenia garante della buona generazione del tutto analoga a quella presente a Brauron⁹⁹.

Ancora, Brulé richiama l'attenzione sull'esistenza nel deposito di una classe di vasi rituali a forma di piccolo cesto, suggerendo che potrebbero essere gli omologhi dei *krateriskoi* di Brauron¹⁰⁰.

Inoltre, lo studioso auspica la conferma l'individuazione di una palma su un *pinax* rinvenuto nel deposito, tenendo conto della centralità che tale albero riveste nell'iconografia brauronia¹⁰¹.

Infine Brulé affianca all'analogia dei materiali l'analogia topografica. L'area in cui probabilmente si trovava l'*Artemision* di Amarynthos ha caratteristiche affini a quella del *temenos* brauronio in quanto prossima alla costa marittima e allo stesso tempo a un corso d'acqua dolce. Tra l'altro, come viene fatto notare dallo studioso, è probabile che il fiume del santuario di Amarynthos si chiamasse Erasino come quello di Brauron.¹⁰²

Alcuni punti dell'articolo sono assai discutibili, in particolare il ruolo di Ifigenia in relazione alla generazione e soprattutto la stessa presenza culturale di Ifigenia a Brauron, come si è cercato di mostrare nel primo capitolo¹⁰³.

Le osservazioni sulle analogie tra i materiali del deposito e i materiali brauronii risultano condivisibili¹⁰⁴, tuttavia, in assenza di certezze sulla possibilità di attribuire il deposito al santuario di Artemide di Amarynthos, simili analogie non sono in sé sufficienti per delineare un'affinità tra i due culti. Per di più, le osservazioni di Brulé sono basate su

⁹⁶ V. Knoepfler 1988, 402-21 + fig. 4, 396 (= fig. 1, Tav. XIV). Stato attuale della ricerca: Fachard - Theurillat - Léderrey - Knoepfler 2008 (partic. bilancio di Knoepfler, 165-71)..

⁹⁷ V. Sapouna-Sakellarakì 1992. Analogie con Brauron: Sapouna-Sakellarakì 1992, 241 (fibule e deposito di oggetti femminili); 241-2 (pissidi in marmo); 242 (vetri); 246 (statuette di bambine). Attribuzione: Sapouna-Sakellarakì 1992, 249-50.

⁹⁸ V. Brulé 1993, 61. Pesi: Sapouna-Sakellarakì 1992, 242 + dessin 5. Fibule: Sapouna-Sakellarakì 1992, 241 (con richiamo alle dediche di Brauron e al *Braurionion*). Pissidi: Sapouna-Sakellarakì 1992, 241-2 (con richiamo degli analoghi materiali da Brauron).

⁹⁹ V. Brulé 1993, 61-2. Statuette tipo *kourotrophos*: Sapouna-Sakellarakì 1992, 245. Statuette infantili: Sapouna-Sakellarakì., 247-8 + photos 11, 260; 13-6, 261-3. Mito: v. anche Brulé 1987, 188.

¹⁰⁰ V. Brulé 1993, 62; Sapouna-Sakellarakì 1992, 243 + dessins 4-5, 253-4.

¹⁰¹ V. Brulé 1993, 62; Sapouna-Sakellarakì 1992, 244.

¹⁰² V. Brulé 1993, 63; 64. V. anche Brulé 1987, 191-2; 197-8 (omonimia dei fiumi e identità dei culti). Erasino presso Amarynthos: Knoepfler 1988, 404 (a partire da Strabo VIII 6, 8).

¹⁰³ V. cap. I sez. III 4 a, 183-90 e sez. IV 2, 210-2.

¹⁰⁴ Pesi da telaio a Brauron: cap. I sez. I 1.2 e, 77. Simbologia della palma a Brauron: cap. I sez. III 2 f, 176; 177.

una descrizione di reperti che, in molti casi, non è accompagnata neppure da un'immagine. Non va dimenticato che quella fornita da Sapouna-Sakellarakis non è una pubblicazione dei materiali del deposito. A complicare ulteriormente le cose subentra poi il fatto che anche la stragrande maggioranza dei reperti brauronii deve essere ancora pubblicata.

In ogni caso, qualora nelle ricerche future emergesse qualche elemento certo, sarebbe forse auspicabile un'indagine che al percorso mitico-rituale e geografico seguito da Brulé affianchi un percorso storico a partire dalla figura di Pisistrato, come sembra suggerire Walker¹⁰⁵. Infatti, come si è visto nel primo capitolo, a Pisistrato (e ai Pisistratidi) può essere attribuito un ruolo di primo piano nella strutturazione del culto di Artemide *Brauronia*¹⁰⁶. A fronte di ciò ci si potrebbe chiedere se, date le relazioni che tali personaggi hanno intrattenuto con Eretria, su detta strutturazione abbia avuto una qualche influenza l'organizzazione del culto di Amarynthos. Il riferimento di Strabone (X 1, 10 sulla scorta di Eforo) all'iscrizione relativa alla *pompe* arcaica testimonia che già all'epoca il santuario aveva uno speciale rilievo nel *pantheon* della *polis*. Inoltre pare che già in età molto antica (VIII a.C.) esistesse un luogo di culto di Artemide *Amarysia* nel territorio della *polis* Eretria nei pressi del santuario di Apollo *Daphnephoros*¹⁰⁷.

Va ribadito che, al momento, si tratta di ipotesi che vanno confrontate con i dati che, si spera, si renderanno via via disponibili. Tuttavia il lavoro di Brulé, come si è detto, ha il merito di sollevare la questione di una relazione complessa tra i culti artemidei delle due sponde dell'Euripo, più complessa della "importazione" del culto di Amarynthos ad Athmonon (e Atene) a cui fa riferimento Pausania. In questo contesto la quasi totale assenza di notizie sul culto attico di Artemide *Amarysia* è quanto mai deplorabile in quanto impedisce un'adeguata collocazione del culto di Athmonon (e di Atene).

4) Artemide *Amarysia* "di Athmonon"

La più volte ricordata estrema scarsità di informazioni sul culto di Artemide *Amarysia* in Attica impedisce di cogliere le relazioni di tale culto con quello eretriense

Stando al più volte citato passo di Pausania (I 31, 5*), gli *Amarysia* attici erano altrettanto splendidi di quelli euboici. Tuttavia non è detto che ciò comportasse l'adozione in Attica dell'intera ritualità euboica. Certamente la proclamazione degli onori tributati ai *merarchai* in occasione dell'*agon* a cui fa riferimento il decreto attico IG II² 1203, l. 17* richiama da vicino le clausole di IG XII 9 236, l. 45-6 e 237, l. 22-3. Non sembra però prudente seguire A. Brelich¹⁰⁸ nel dedurre la prova di un trasferimento in Attica dei "caratteri specifici" (per riprendere le parole dell'autore) del culto euboico.

Analogamente è azzardato (anche se accattivante) riconoscere una traccia di una differenziazione del culto di Athmonon da quello di Amarynthos nel ricordato passo epigrafico (IG I³ 429, 67-9*) in cui il luogo sacro ad Artemide *Amarysia* è definito come luogo sacro dell'Artemide *Amarysia* di Athmonon.

¹⁰⁵ V. Brulé 1987, 187-90; Brulé 1993; Walker 2004, 185.

¹⁰⁶ V. cap. I sez. II 2 a-c, 115-20.

¹⁰⁷ V. da ultimo Novaro 1996, 87-90 + Tav. V, 104 (= fig. 2, Tav. XIV); Walker 2004, 107-8.

¹⁰⁸ V. Brelich 1961, nota 21, 20.

TESTIMONIANZE SCRITTE

Hesych. s.v. *Amarysia*

Ἀμαρύσια· ἑορτὴ Ἀθήνησι.

Amarysia: festa ad Atene.

Paus. I 31, 4-5

4 (...) Ἀθμονεῖς δὲ τιμῶσιν Ἀμαρυσίαν Ἄρτεμιν.

5 Πυνθανόμενος δὲ σαφὲς οὐδὲν ἐς αὐτὰς ἐπισταμένους τοὺς ἐξηγητὰς εὗρον, αὐτὸς δὲ συμβάλλομαι τῆδε. Ἔστιν Ἀμάρυνθος ἐν Εὐβοίᾳ· καὶ γὰρ οἱ ταύτη τιμῶσιν Ἀμαρυσίαν, ἑορτὴν δὲ καὶ Ἀθηναῖοι τῆς Ἀμαρυσίας ἄγουσιν οὐδὲν τι Εὐβοέων ἀφανέστερον· ταύτη μὲν γενέσθαι τὸ ὄνομα ἐπὶ τούτῳ παρὰ Ἀθμονεῦσιν ἠγοῦμαι (...)

4 (...) Gli abitanti di Athmonon venerano Artemide *Amarysia*. 5 Facendo le mie indagini, mi sono reso conto che gli esegeti non sanno nulla di sicuro su queste divinità [Artemide *Amarysia* di Athmonon e Artemide *Kolainis* di Myrrhinous], ma io congetturo che le cose stiano così: in Eubea c'è una città chiamata Amarinto, i cui abitanti onorano Amarisia; gli Ateniesi da parte loro celebrano una festa della dea Amarisia con solennità non minore degli abitanti dell'Eubea; ritengo che per questo motivo l'Artemide di Atmone abbia tale epiteto (...)

(Traduzione D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Valla Mondadori Milano 1982).

Schol. Aristoph. *Aves* 872 a ed. Holwerda

(...) Εὐφρόνιος δὲ φησιν ὅτι ἐν Ἀμαρύνθῳ ἢ Κολαινίς, διὰ τὸ τὸν Ἀγαμέμνονα θῦσαι αὐτῇ ἐκ τοῦ καιροῦ κόλον· ἐπὶ ταύτης δὲ Καλλίμαχος λέγει·

τὴν ὠγαμέμνων, ὡς ὁ μῦθος, εἶσατο

τῇ καὶ λίπουρα καὶ μόνωπα θύεται

Eufronio dice che ad Amarynthos c'è la *Kolainis*, per il fatto che Agamennone le aveva sacrificato, per l'occasione, un caprone senza corna [v. Hesych. s.v. *κόλον*]. Riguardo a questa Callimaco dice:

Agamennone, come (insegna) il mito, aveva istituito il suo culto; per lei si sacrificano animali senza coda e con un occhio solo.

Strabo X 1, 10

Ἐρετρίαν δ'οἱ μὲν ἀπὸ Μακίστου τῆς Τριφυλίας ἀποικισθῆναί φασιν ὑπ' Ἐρετριέως, οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀθήνησιν Ἐρετρίας, ἣ νῦν ἐστὶν ἀγορά (...)

Alcuni dicono che Eretria è una colonia venuta da Makistos della Trifilia sotto la guida di Eretrieo, altri che (è venuta) dall'Eretria di Atene, che ora è un mercato (...)

IG I² 865 A - B

A

ἡόρος Ἀρτέ

μιδος τεμέ
νος Ἄμαρυ
[σ]ίας

B
[h]όρος [τεμ]
[έ]νος Ἀ[ρτέμ]
[ι]δος Ἀ[μαρ]
[υ]σίας

A-B
cippo di confine del santuario di Artemide *Amarysia*

IG I³ 426, ll. 65-9

[Πολυστρα]το το Διοδόρο Ἄγκυλέος
οἰκία ἐγ Κυδαθηναίο[ι, ἔ]ι πρόθυρον]
τὸ δίκιον, ἔ]ι γείτον ε[στι τὸ] ἱερὸν]
Ἄρτέμιδος τῆς Ἀθμον[όθεν]
Ἄμαρυσίας

Di Polystratos figlio di Diodoros, del demo di Ankyle,
una casa a Kydathenaion con due colonne davanti alla porta vicino alla quale si trova il
luogo sacro (?) di Artemide *Amarysia* di Athmonon

IG II² 1203

θεοί
Θεοδωρίδης εἶπεν· ἐπειδὴ οἱ με
ράρχαι οἱ ἐπ' Ἀντικλείους ἄρχο
ντος καλῶς καὶ φιλοτίμως τῶν θυ
σιῶν ἐπεμελήθησαν καὶ τῶν κοι
νῶν, δεδόχθαι τοῖς δημόταις στ
(ε)φανῶσαι τοὺς μεράρχας τοὺς ἐ
π' Ἀντικλείους ἄρχοντος Χαιρε
φάνην Χαριάδου, Διονυσιοφάνην
Διονυσοδώρου, Λυκόφρονα Λυκί
σκου, Ἀντιφώντα Ἀριστομάχου,
Λύσιπ[πο]ν Λυσίου, Σμικυθίωνα
Φ[α]λάνθου χρυσῶι στεφάνωι ἕκα
στον αὐτῶν ἀπὸ πεντακοσίων δρ
αχμῶν ἀρετῆς ἕνεκα καὶ δικαιο
σύνης τῆς εἰς τοὺς δημότας καὶ
ἀνειπεῖν Ἀμαρυσίων τῶι ἀγῶνι. Ἄν
αγράψαι δὲ τό[δε τὸ ψήφισμ]α [ἐν στ]ή
[λ]ει λ[ιθίνει] καὶ σ[τῆσαι ἐν τῶι ἱερ]
ῶι τὸν δήμαρχον-----

in corona oleaginea
Σμικυ[θίων]

Φαλάνθ[ου]

tres coronae perierunt

in corona

Λυκόφρων

Λυκίσκου

in corona

Χαιρεφάνης

Χαιριάδο[υ]

Dei.

Theodorides ha proposto: poiché i *merarchai* dell'anno dell'arconte Antikles [325/4 a.C.] si sono presi cura bene e con magnificenza dei sacrifici e dei beni comuni, è sembrato opportuno agli abitanti del demo incoronare i *merarchai* dell'anno dell'arconte Antikles, Chairephanes figlio di Chariades, Dionysophanes figlio di Dionysodoros, Lykophron figlio di Lykiskos, Antiphon figlio di Aristomachos, Lysippos figlio di Lysias, Smikythion figlio di Phalanthos, ciascuno con una corona d'oro del peso di cinquecento dracme per la loro virtù e per il loro senso di giustizia verso gli abitanti del demo e di proclamare (ciò) durante la gara degli *Amarysia*. È stato che il *demarchos* faccia scrivere questo decreto su stele di pietra e la faccia collocare nel *hieron* [lac.].

In una corona di ulivo Smikythion figlio di Phalantos *Tre corone perdute* *In una corona* Lykophron figlio di Lykiskos *In una corona* Chairephanes figlio di Chairiades

BIBLIOGRAFIA

ALESHIRE 1999 = S.B. Aleshire, *The Identification of Archaizing Inscriptions from Roman Attica*, "Atti XI Congresso internazionale di Epigrafia Greca e Latina", Roma 18-24 settembre 1997", II, Roma 1999, 153-61 (partic. 160, nn. 13-4).

AMARYSIA 1995 = "**Ἀμαρυσία**" 15/5/1995, φ. 1305.

BAUR 1902 = P.V.C. Baur, *Eileithyia*, F. Thilly (cur.), *The University of Missouri Studies I 4*, University of Missouri 1902, partic. 61.

BOECKH 1828 = A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum I*, Berolini 1828, 484 n. 526.

BRELICH 1961 = A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961, partic. 18-21.

BRULÉ 1987 = P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes, et société*, Paris 1987, partic. 188-9; 191-2; 197-8.

BRULÉ 1993 = P. Brulé, *Artémis Amarysia. Des ports préférés d'Artémis: l'Euripe (Callimaque, Hymne à Artémis, 188)*, "Kernos" 6 (1993), 57-65.

BRULÉ 2009 = P. Brulé, *Artémis en rade de Cork ou "Quand'je tambourinais sur la route de Brauron..."*, L. Bodiou - V. Mehl (cur.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Paris 2009, 65-82.

BURSIAN 1862 = C. Bursian, *Geographie von Griechenland. Erster Band. Das nördliche Griechenland*, Leipzig 1862, partic. 343-4.

CECCARELLI 1998 = P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greca e romana. Studi sulla danza armata*, Pisa-Roma 1998, partic. 93-4.

CHARBONNET 1986 = A. Charbonnet, *Le dieu aux lions d'Eretrie*, "AION" 8 (1986), 117-73 + figg. 33-52 (partic. 153).

DEUBNER 1969 = L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim - New York 1969, partic. 210.

DODWELL 1819 = E. Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece during the Years 1801, 1805 and 1806*, I, London 1819, partic. 35 e 526.

FACHARD - THEURILLAT - LÉDERREY - KNOEPFLER 2008 = S. Fachard - T. Theurillat - C. Léderrey - D. Knoepfler, *Amarynthos 2007*, K. Reber - S. Huber - S. Fachard - T. Theurillat - C. Léderrey - D. Knoepfler - R. Arndt, *Les activités de l'École Suisse d'Archéologie en Grèce 2007*, "AK" 51 (2008), 154-71 + Pl. 27.

GALLI 2002 = M. Galli, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Mainz am Rhein, 2002, 144-72 + Tafeln 13; 16-24.

GARDIKAS = Γ.Κ. Γαργάλας, *Ἀμαρούσιον - Ἀθμόνον*, "ΠΑΕΑ" 1920, 43-7.

GEYER 1924 a = F. Geyer, *Euboia (Geschichte)*, "RE" Suppl. IV (1924), coll. 431-48.

GEYER 1924 b = F. Geyer, *Eretria (Geschichte)*, "RE" Suppl. IV (1924), coll. 374-85.

GRECO 2001 = E. Greco, *Tripodes. Appunti sullo sviluppo urbano di Atene*, "AION" n.s. 8 (2001), 25-38 (partic. 34-5).

GREEN - SINCLAIR 1970 = J.R. Green - R.K. Sinclair, *Athenians in Eretria*, "Historia" 19 (1970), 515-27.

HANRIOT 1853 = C. Hanriot, *Recherches sur la topographie des Dèmes de l'Attique*, Napoléon - Vendée 1853, partic. 63-4.

HANSEN 1990 = M.H. Hansen - L. Bjertrup - T.H. Nielsen - L. Rubinstein - T. Vestergaard *The Demography of the Attic Demes: the Evidence of the Sepulchral Inscriptions*, "AnalRom" 19 (1990), 25-44 (partic. 37).

HENRY 1983 = A.S. Henry, *Honours and Privileges in Athenian Decrees. The Principal Formulae in Athenian Honorary Decrees*, Hildesheim - Zürich - New York 1983, partic. 22-37.

HILLER VON GÄRTRINGEN 1924 = F. Hiller von Gärtringen, *Inscriptiones Graecae I. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, Berolini 1924, 234, n. 865 A-B.

HONIGMANN 1922 = E. Honigmann, *Κυδαθηναίεις*, "RE" XI 2, col. 2302

HUMPHREYS 2004 = S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford 2004, partic. 91 e 191.

JACOBY 1954 = F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker III b (Supplement), A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, I, Leiden 1954, partic. 34 e 177.

JUDEICH 1931 = W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931², partic. 172.

KALTSAS 2002 = N.D. Kaltsas, *Sculpture in the National Archaeological Museum*, Los Angeles 2002, partic. 212-3 cat. n. 433.

KASTROMENOS 1886 = P. Kastromenos, *Die Deme von Attika*, Leipzig 1886, partic. 70-1.

KIRCHHOFF 1873 = A. Kirchhoff, *Inscriptiones Graecae I. Inscriptiones Atticae anno Euclidis vetustiores*, Berolini 1873, partic. 217, n. 526.

KIRCHHOFF 1891 = A. Kirchhoff, *Inscriptiones Graecae I. Inscriptiones Atticae anno Euclidis vetustiores. Supplementa*, Berolini 1877 - 1891, partic. 122, n. 526.

KIRCHNER 1916 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars prima, fasciculus alter*, Berolini 1916, partic. 562-3, n. 1203.

KIRCHNER 1935 = I. Kirchner, *Inscriptiones Graecae II-III. Editio minor. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Pars tertia, fasciculus prior*, Berolini 1935, partic. 314, n. 4860.

KNOEPFLER 1972 = D. Knoepfler, *Carystos et les Artémisia d'Amarynthos*, "BCH" 96 (1972), 283-301.

KNOEPFLER 1988 = D. Knoepfler, *Sur les traces de l'Artémision d'Amarynthos près d'Érétrie*, "CRAI" 1988, 382-421.

KNOEPFLER 1990 = D. Knoepfler, *Dedicaces érétriennes à Ilithyie*, "AK" 33 (1990), 115-28 + Taf. 23-4 (partic. 126-7).

KOUMANOUDES 1872 = Σ.Α. Κουμανούδης, *Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι, "Ἀθηναῖον"* 1 (1872), 1-19 (partic. n. 5, 16-7).

KROLL 1921 = W. Kroll, *Kolainis*, "RE" XI 1, Stuttgart 1921, col. 1067.

KRON 1976 = U. Kron, *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen*, "AM. Beiheft" 5 (1976), partic. 109-11.

LASAGNI 2004 = C. Lasagni, *I decreti onorifici dei demi attici e la prassi politica delle realtà locali*, E. Culasso Gastaldi (cur.), *La prassi della democrazia ad Atene. Voci di un seminario*, Alessandria 2004, partic. 93-4.

LASSERRE 1971 = F. Lasserre, *Strabon. Géographie (Livre X)*, ed. Les Belles Lettres, Paris 1971, partic. 119, nota 4 a p. 27.

LEAKE 1829 = W.M. Leake, *On the Demi of Attica*, "Transactions of the Royal Society of Literature" I, London 1829, partic. 140.

LEAKE 1841 = W.M. Leake, *The Topography of Athens and the Demi. II. The Demi of Attica*, London 1841², partic. 41.

LEWIS - JEFFERY 1994 = *Inscriptiones Graecae I. Editio tertia. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores. Fasciculus alter*, Berolini - Novi Eboraci 1994, partic. 972.

- LOLLING 1880 = H.G. Lolling, *Neuer Grenzstein der Artemis Amarysia*, "AM" 5 (1880), 289-91.
- LOUKA - KLADIA 2004 = Δ. Λούκα - Μ. Κλαδία, *Γαία Αμαρουσίας Αρτέμιδος. Οψεις της ιστορίας της πόλης και του Δήμου Αμαρουσίου*, Αθήνα 2004, partic. 37; 39 (gr.); 40 (ingl.); 44 (ingl.; 45 (gr.); 47-53 (gr.); 50-6 (ingl.).
- MERITT 1939 = B.D. Meritt, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 8 (1939), 48-90 (partic. 69-76, n. 23).
- MILCHHÖFER 1883 = A. Milchhöfer, *Karten von Attika. Erläuternder Text*, Heft II, Berlin 1883, partic. 37-8.
- MILCHHÖFER 1888 = A. Milchhöfer, *Antikenbericht aus Attika*, "AM" 13 (1888), 337-62 (partic. 351).
- NILSSON 1906 = M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Lund 1906 [rist. Milano 1975], partic. 238-40.
- NILSSON 1967 = M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion I*, München 1967³, partic. 484; 494.
- NOVARO 1996 = D. Novaro, *Eretria: l'universo culturale di una "polis" alle sue origini*, "QS" 43 (1996), 73-99 + Tavv. I-VIII, 100-7 (partic. 75-90).
- ORLANDOS 1933 = Α.Κ. Όρλανδος, *Μεσαιωνικά Μνημεία Ἀττικῆς Β', τεύχος Γ', Ἀθήναι 1933*, partic. 201.
- PALLIS 1995 a = Γ. Πάλλης, *Ο Άγιος Ιωάννης ο Πελήκας*, "Ἀμαρουσία" φ. 1320, 28/8/1995.
- PALLIS 1995 b = Γ. Πάλλης, *Ο Άγιος Νικόλαος στον Πελήκα*, "Ἀμαρουσία" φ. 1334, 4/12/1995.
- PALLIS 2004 = Γ. Πάλλης, *Το Μαρούσι της Αττικής. Δοκίμιο Τοπικής Ιστορίας, Μαρούσι 2004*, partic. 24-5 + **είκ.** 15, 26; 106; 108-12; 119.
- PANTAZIS 1867 = Δ. Πανταζής, "Ἐφ. τ. Φ." 10 Σεπτεμβρίου 1867, φ. 644, σ. 1335 [= "APMA" 2 (1993), n. 225, 85]
- PAPACHATZIS 1974 = Ν.Δ. Παπαχατζής, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις. Ἀττικά*, Ἀθήνα 1974, partic. 409-10.
- PARKER 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, partic. 457.
- PIKOULAS 1998 = Γ.Α. Πικούλας, *Ἀμαρουσία Ἄρτεμις Ἀθμονῆσι*, "ΗΟΡΟΣ" 10-12 (1992-1998), 205-14 + **π.** 36-7.

POLITOPOULOS 1995 = Τ.Ε. Πολιτόπουλος, *Μαρουσιωτικά. Αθμόνον - Αμαρύσιον - Μαρούσι, Μαρούσι* 1995, partic. 12; 24-6; 45-60; 72-3; 75-8.

PULCI DORIA BREGLIA 1975 = L. Pulci Doria Breglia, *Artemis Amarynthia*, "Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes", Cahiers du Centre J. Berard 2, Napoli 1975, 23-47.

RANGABÈ 1842 = A.R. Rangabè, *Antiquités Helleniques ou Répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce*, I, Athènes 1842, partic. 219.

RANGABÈ 1855 = A.R. Rangabè, *Antiquités Helleniques ou Répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce*, II, Athènes 1855, partic. 24.

ROSS 1863 = L. Ross, *Erinnerungen und Mittheilungen aus Griechenland*, Berlin 1863, partic. *Mittheilung IV*, 20/12/1832, 170-1; *Mittheilung V*, 11-23/1/1833, 176-7.

SALOMON 1997 = N. Salomon, *Le cleruchie di Atene. Caratteri e funzione*, Pisa 1997, partic. 209-13.

SCHOEMANN 1902 = G.F. Schoemann - J.H. Lipsius, *Griechische Alterthümer II. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen*, Berlin 1902⁴, partic. 501.

SCHWENK 1985 = C.J. Schwenk, *Athens in the Age of Alexander. The Dates Laws and Decrees of the "Lykourgan Era" 338 - 322 B.C.*, Chicago 1985, partic. 348-54.

SKILARDI 2005 = Δ. Σκιλάρντι, *Δραστηριότητες της Β' ΕΠΚΑ στην περιοχή των βορείων προαστίων κατά το 2004*, Β. Βασιλόπουλου (cur.), *Αττική 2004. Ανασκαφές, Ευρήματα, Νέα Μουσεία*, Αθήνα 2005, 53-60 (partic. 53-9).

SOURMELIS 1854 = Δ. Σουρμέλης, *Ἄττικά ἢ περὶ δήμων Ἀττικῆς ἐν οἷς καὶ περὶ τινῶν μέρων τοῦ ἄστεος*, Ἀθῆναι 1854, partic. 101.

STAUROPOULLOS 1895 = Δ.Σ. Σταυροπούλλος, *Ἐρετρικὰ Μελετήματα*, "Ἐφ. Ἄρχ." (1895), coll. 125-68 (partic. coll. 155-64).

STUART - REVETT 1794 = J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens Measured and Delineated by James Stuart F.R.S. and F.S.A. and Nicholas Revett Painters and Architects*, III, London 1794 [rist. anast. New York - London 1968], partic. xiii.

TOBIN 1997 = J. Tobin, *Herodes Attikos and the City of Athens. Patronage and Conflict under the Antonines*, Amsterdam 1997 [= *Αρχαία Ἑλλάς* 4], partic. 211-39 + Figg. 42-6; 51-68.; 309-11.

TRAILL 1975 = J.S. Traill, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, Phylai and their Repraesentation in the Athenian Council*, "Hesperia" Suppl. XIV, Princeton 1975, partic. 67.

VIVLIODETIS 2007 = Ε.Π. Βιβλιοδέτης, *Ο δήμος του Μυρρινούντος. Η οργάνωση και η ιστορία του*, "Αρχαιολογική Εφημερίς" 144, Αθήνα 2007 partic. 56; 132-8.

WACHSMUTH 1990 = C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Alterthum*, II, Leipzig 1890, partic. 265.

WALKER 2004 = *Archaic Eretria. A political and social history from the earliest times to 490BC*, London - New York 2004, partic. 31-8; 54-5; 107-8; 185; 288-9.

WEINRICH 1912 = O. Weinrich, *Θεοὶ ἐπήκοοι*, "AM" 37 (1912), 1-68 (partic. n.22, 8).

WERNICKE 1895 = K. Wernicke, *Artemis*, "RE" II 1, Stuttgart 1895, coll. 1336-1440 (partic. coll. 1379-80).

WILHELM 1905 = A. Wilhelm, *Ἀττικὰ ψηφίσματα*, "Ἐφ. Ἀρχ." 1905, coll. 215-52 (partic. coll. 225-7, n. 5).

WILHELM 1909 = A. Wilhelm, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien 1909 [rist. anast. 1989], partic. 91-2, n. 76.

ZANKLIS 1976 = Α.Κ. Ζαγκλῆς, *Ἀμαρούσιον (το ἀρχαῖον Ἀθμόνον). Ἱστορική καὶ Λαογραφική Μελέτη*, Ἀμαρούσιον 1976, partic. 28-31.

ZIEBARTH 1915 = E. Ziebarth, *Inscriptiones Graecae XII. Fasciculus IX. Inscriptiones Euboeae insulae*, Berolini 1915, partic. 142 n. 1262.

